

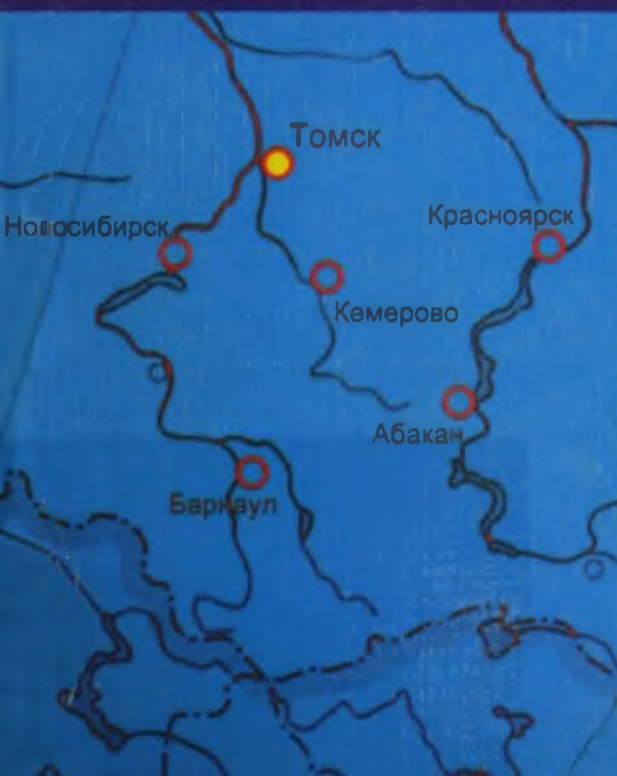
МИОН

Межрегиональный
институт
и общественных
наук

монографии

Т

**Культура и коммуникация:
глобальные и локальные измерения**



Томский
Межрегиональный Институт
Общественных наук



**Межрегиональные
исследования
в общественных науках**

Министерство
образования и науки
Российской
Федерации

«ИНОЦЕНТР
(Информация. Наука.
Образование)»

Институт имени
Кеннана Центра
Вудро Вильсона
(США)

Корпорация Карнеги
в Нью-Йорке (США)

Фонд Джона Д. и
Кэтрин Т. МакАртуров
(США)



Данное издание осуществлено в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках», реализуемой совместно Министерством образования и науки РФ, «ИНОЦЕНТРОм (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона, при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данном издании, может не совпадать с точкой зрения доноров и организаторов Программы.

Культура
и коммуникация:
глобальные и локальные
измерения

*Под общей редакцией
доктора философских наук
Ю. В. Петрова*

Томск
ИЗДАТЕЛЬСТВО
НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
2004

УДК 316.6
ББК 88.5
К 906

Редакционная коллегия:

В.Е. Буденкова, Ю.В. Петров, Г.И. Петрова, Е.Н. Савельева

Группа подготовки издания:

И.В. Богач, Т.А. Зайцева, А.В. Козик, М.З. Этитейн

Печатается по решению Совета научных кураторов программы
«Межрегиональные исследования в общественных науках»

К 906 Культура и коммуникация: глобальные и локальные измерения /
Под общ. ред. докт. филос. наук Ю.В. Петрова. – Томск: Изд-во
НТЛ, 2004. – 400 с. (Серия «Монографии»; вып. 7)

ISBN 5-89503-231-1

В монографии, написанной по материалам Международной конференции «Межкультурные коммуникации как фактор открытости региональной культуры», исследуется влияние коммуникативных процессов на развитие культуры в глобальных и региональных аспектах. Анализируется специфика коммуникативной онтологии и методологии культуры; раскрывается потенциал коммуникативного подхода в решении таких проблем современного общества, как открытость, толерантность, свобода, плюрализм и т.д. Рассматриваются изменения в образовании, искусстве, науке, экономике, политике, связанные с развитием коммуникаций. Особое внимание уделяется России; определению ее места в мировом коммуникативном пространстве; осмыслению исторического опыта межэтнического и межнационального общения.

Книга предназначена для философов, культурологов, историков, а также всех, кто интересуется проблемами современной культуры.

УДК 316.6
ББК 88.5

Книга распространяется бесплатно

ISBN 5-89503-231-1

© АНО «ИНО-Центр (Информация.
Наука. Образование)», 2004
© Томский государственный
университет, 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	9
---------------	---

<i>Глава 1. Онтологические основания коммуникации</i>	13
---	----

1.1. Концепт коммуникации как метафизическое основание социальной онтологии	14
--	----

1.2. Коммуникация и толерантность: постметафизическая перспектива исследования социальной онтологии	29
---	----

<i>Круглый стол «Межкультурные коммуникации: содержание, проблемы, эффекты»</i>	47
---	----

<i>Глава 2. Современная культура: способы конституирования и формы ее постижения</i>	59
--	----

2.1. Культура XX века: между рационализмом и иррационализмом	60
---	----

2.2. Метаморфозы языка в современной культуре	68
---	----

2.2.1. Постмодернистская риторика и идеологемы свободного рынка.....	68
---	----

2.2.2. Иронизм и молчание как особые формы коммуникации в культуре постмодерна.....	76
--	----

2.3. Эволюция ценностей: человек в глобализирующемся мире	88
2.3.1. Общечеловеческие ценности и диалог культур	88
2.3.2. Человек и его границы: рациональные основания биоэтики	94
2.4. Новые формы репрезентации культуры	100
2.4.1. Культура в зеркале повседневности	100
2.4.2. Образ как конституирующий феномен сетевой культуры	106
2.5. От репрезентации к пониманию: методология междисциплинарного синтеза	112
2.5.1. Репликация как модель культурной динамики. (Синергетические методы в гуманитарном познании)	112
2.5.2. Современная культура и рациональность: возможные перспективы	122
<i>Глава 3. Межкультурные коммуникации: история и современность</i>	
3.1. Современная цивилизация: проблемы диалога в социально-политической, экономической и духовной сферах	134
3.1.1. Концепции открытого общества в условиях глобализации	134
3.1.2. Феномен коммерции в современном мире	141
3.1.3. Религиозная свобода и проблемы межконфессионального диалога	151
3.2. Историко-культурные традиции и особенности модернизации российского общества	156
3.2.1. Феномен власти в России: культурно- исторический аспект	156
3.2.2. Функции Русской идеи в отечественной культуре XIX века	162
3.2.3. Особенности формирования гражданского общества на российской почве	166
3.2.4. Северные сибирские регионы: социальный эксперимент и культурная ностальгия	174

3.3. Проблемы развития межэтнических и межконфессиональных отношений на территории Сибири (исторический аспект).....	180
3.3.1. Формирование государственной политики в отношении мусульман Сибири (конец XVII – XVIII века).....	180
3.3.2. Польская политическая ссылка как фактор расширения коммуникативного поля российских провинций в 30 – 70-е годы XIX века.....	187
3.3.3. Коми-ижемцы Северного Зауралья: практика землепользования и территориальные конфликты (вторая половина XIX – начало XX века).....	193
3.3.4. Нравственные ценности и традиции населения Западной Сибири конца XVIII – XIX веков как выражение русского менталитета.....	198
<i>Круглый стол</i> «Культура России: прошлое, настоящее, будущее».....	205
<i>Глава 4. Коммуникативная онтология современного образования: от единства унифицированной системы к открытому образовательному процессу</i>	231
4.1. Открытость культурных коммуникаций – предпосылка возникновения открытого коммуникативного образования.....	232
4.2. Осмысление коммуникативных моделей образования в историко-культурном контексте.....	238
4.3. Образование в фокусе современной коммуникативной онтологии социальности.....	246
4.4. Рынок образовательных услуг: коммуникативные стратегии, конкуренция и качество образования.....	263
4.5. Специфика современного управления развитием образования.....	273
4.6. Коммуникативная компетентность как стратегия методики и культуры овладения иностранным языком.....	278
4.7. Une exemption de sens (Освобождение чувства).....	300
<i>Круглый стол</i> «Изменение парадигм развития образования».....	309

Глава 5. Искусство в контексте коммуникативной культуры.....	323
5.1. Противодействующие тенденции коммуникативной культуры.....	324
5.1.1. Современная культура в свете литературно-критических дискуссий.....	324
5.1.2. Диалог культурных традиций в становлении реализма французской и русской художественной культуры XIX века.....	332
5.2. Дискурсивные новации искусства как стратегия моделирования современного мира.....	339
5.2.1. Искусство в контексте «открытого общества».....	339
5.2.2. Обновление языка в музыкальной культуре.....	343
5.2.3. Специфика репрезентативности автора в постмодернистской литературе.....	352
5.2.4. Новационность репрезентативных моделей в театральном искусстве.....	359
5.2.5. Язык кинематографа как способ моделирования мира.....	365
5.2.6. Коммуникативная природа прикладного искусства.....	370
5.2.7. Мода в контексте гендерных отношений культуры постмодерна.....	377
5.3. Формирование «образа Мира» в обучающем диалоге.....	383
Заключение.....	393

Введение

Международная конференция, по итогам которой написана данная монография, демонстрирует понимание серьёзных трансформаций, происходящих в современной культуре и создающих необходимость видения её в ракурсе новых онтологических построений. Новая онтология культуры – коммуникация, подвижные отношения между различными структурами социальности, их постоянное становление и обновление, непрестанное изменение и развитие, допускающее разнолинейность и неопределенность, вариативность и альтернативность, многовекторность и полинаправленность движения. Такая онтология пришла на смену классическому универсализму и строгой логике культуры, задаваемым метафизическим единством и всеобщностью культурного начала. Деконструкция метафизики, чей методологический резонанс сказался на культуре XX века, заставляет иначе мыслить культуру, по-новому взглянуть на её основания и на её обосновывающее действие.

XX век – век новых форм конституирования культуры, когда осуществляется отказ от тотализирующего мышления, направленного на выявление её единой сущности («социальное действие» – у М. Вебера, «социальная форма» – у Э. Дюркгейма, «производственные отношения» – у К. Маркса и т.п.), и полагается возможность её плюрального видения. Современная культура презентует себя как поликультура, как свободное со-существование различных культурных миров. В такой онтологической ситуации становится актуально исследование культурных и межкультурных коммуникаций. Для этого создаются специальные ис-

следовательские структуры, направляющие свою деятельность на изучение коммуникативных отношений в культуре.

Цели конференции «Межкультурные коммуникации как фактор открытости региональной культуры»:

- исследование трансформаций современной культуры и анализ форм коммуникации в ее различных сферах (науке, образовании, искусстве и т.д.);

- поиск и обоснование новых подходов . . . способов понимания культуры как коммуникативного процесса;

- содействие формированию партнерских связей между странами и регионами для развития межкультурных коммуникаций, как одного из способов конституирования открытой культуры;

- инициирование создания международных и межрегиональных партнерских групп, ориентированных на становление и развитие механизмов социального сотрудничества;

- разработка и апробация механизмов и моделей социального партнерства для поддержки инновационных процессов в образовании.

Для реализации этих целей участники конференции использовали опыт кафедры ЮНЕСКО г. Новосибирска, которая ежегодно проводит конференции, семинары, круглые столы и другие мероприятия с привлечением разных заинтересованных структур. Работа в этом направлении показала, что формы социального партнерства в таких сферах, как культура, образование, искусство, наука и т.п. уже складываются, и они имеют во многих регионах сходные проблемы и трудности роста. Также очевидно, что реализация инновационных и интеграционных идей в этих и других областях сталкивается с трудностями межведомственных барьеров. Поэтому необходимо создать модель партнерства для различных региональных групп, занимающихся близкой проблематикой.

Особое внимание на конференции было уделено проблемам развития образования. Все возрастающая важность нововведений в управлении образованием на всех уровнях требует активного обмена опытом для совместной разработки технологий, проведения общих проблемных семинаров. Для создания современных высокотехнологических образовательных комплексов требуется объединение ресурсов (информационных, интеллектуальных, материально-технических). Именно такие интеграционные технологии позволят провести сравнительную диагностику реализации инновационных идей в сфере образования в различных регионах, выявить специфику реализации частных образовательных тех-

нологий относительно различных образовательных ситуаций, провести экспертизу их качества. Такого же рода работа требуется и в других культурных областях.

На конференции, по материалам которой написана монография, была предпринята попытка перехода от теоретического обсуждения проблем межкультурных коммуникаций, инноваций и социального партнерства к активным практическим действиям по укреплению такого партнерства и развитию коммуникации между участниками конференции, а затем – и между теми организациями, которые они представляют. В дальнейшем целесообразно осуществить деятельностно-практическое моделирование социального партнерства участников конференции, более подробно рассмотреть ресурсы (которыми располагает каждый регион), определить потенциальных партнеров из других регионов для оптимального решения проблем, заявленных на этой конференции.

В рамках конференции были проведены «Круглые столы», посвященные широкому кругу проблем, связанных с развитием коммуникаций в современном мире и в России, межэтнического и межконфессионального диалога, интеграции, толерантности и т.п. В дискуссии приняли участие ученые из многих регионов нашей страны. В главах 1, 3 и 4 мы приводим тезисы их выступлений.

- Введение написали совместно Г.И. Петрова, Т.И. Соломатова;
разд. 1.1. – совместно С.С. Аванесов, В.Л. Афанасьевский, Н.И. Киященко, В.И. Красиков;
разд. 1.2. – С.В. Каменев, Ю.В. Ларин, И.В. Пахалова, Г.И. Петрова;
разд. 2.1. – В.Е. Буденкова, Н.А. Ведрова, А.В. Теркина;
разд. 2.2. – Г.С. Баранов, О.А. Коновалова, М.В. Логинова, Н.Л. Новикова;
разд. 2.3. – В.Е. Буденкова, М.Б. Васильева, Г.И. Ермолаева;
разд. 2.4. – В.Е. Буденкова, Н.В. Назарова, Л.В. Нургалева;
разд. 2.5. – В.Е. Буденкова, Б.Н. Пойзнер;
разд. 3.1. – Т. Минченко, Л.С. Сысоева, Л.Л. Штуден;
разд. 3.2. – И.В. Аксенов, С.Р. Аминов, М.Г. Ганопольский, М.А. Ющенко;
разд. 3.3. – Ю.М. Абдюшева, Л.Ю. Егле, В.П. Ключева, Н.А. Повод, Л.Г. Подлевских;
разд. 4.1. – Г.В. Драч, Г.Н. Миненко, О.С. Туманова;
разд. 4.2. – Т.А. Рубанцова, О.Н. Шушляева;

- разд. 4.3. – Г.И. Петрова;
- разд. 4.4. – Л.Г. Олех, Г.И. Петрова;
- разд. 4.5. – А.Н. Атрашенко, В.Н. Куровский, С.П. Хаткевич;
- разд. 4.6. – Ж. Седрати;
- разд. 4.7. – Ж.-Л. Нанси (Jean-Luc Nancy);
- разд. 5.1. – Л.Г. Скульмовская, Д.В. Белобородов, Е.В. Барнашова;
- разд. 5.2. – В.Ю. Деточка, Л.С. Митриковская, С.Д. Проскуровская,
В.А. Кривопалова, Л.М. Крымова, М.Н. Евстропов,
Е.Н. Савельева, Е.В. Агафонова, Е.Г. Ромахина, Ю.А. Кон-
дратенко, Е.Н. Чабанец, Н.А. Арвентьева, С.А. Кугаев-
ская, М.С. Кухта, Д.Д. Родионова;
- разд. 5.3. – О.Л. Иванова, М.А. Шевчук;
- закключение – В.Е. Буденкова.

Глава 1

Онтологические основания коммуникации

Глава посвящена исследованию коммуникации как фактора, формирующего новую онтологию культуры. На основе анализа двух традиций отношения к миру – «монологической» и «коммунологической» – выявляется специфика современной социокультурной реальности, заключающаяся в её открытости, плюралистичности, постоянной изменчивости. При этом под влиянием философского десубстанционализма, отрицающего поиск предельных оснований культуры, коммуникация трактуется не как очередная культурная универсалия, но как принцип организации социальной реальности. Реализация данного принципа актуализирует проблемы взаимодействия культурных миров, выбора ценностей, толерантности, в связи с чем особое внимание уделяется анализу понятия «культура толерантности» и изучению механизмов её формирования.

В конце главы мы публикуем материалы круглого стола на тему «Межкультурные коммуникации: содержание, проблемы, эффекты», затрагивающие разные стороны обсуждаемой проблемы.

1.1. Концепт коммуникации как метафизическое основание социальной онтологии

В монографии предложены две позиции относительно концепта коммуникации, вошедшего в философию XX века. Во-первых, коммуникация многими исследователями подается в метафизическом классическом ключе как новая универсалия, новое предельное отношение социальной реальности, как её субстанция. Во-вторых, коммуникативная онтология социальной реальности видится и в плане постметафизической перспективы как отрицающая всяческую субстанцию и открывающая возможность её де-субстанциалистской концептуализации.

Что касается первой позиции, то следует иметь в виду, что опыт социально-онтологического конструирования включает в себя представление в роли фундаментальных оснований общественного бытия многих концептов: «социальных фактов», «социальных изменений», «социального взаимодействия», «социальной жизни», «производства», «деятельности и поведения», «интеграции и дифференциации», «структуризации и стратификации» и др. Нет сомнений в их теоретической продуктивности и эвристичности. Однако, если мы понимаем развитие наук как постоянный процесс фальсифицирования старых и выдвижение новых гипотез, то необходимо искать новые теоретические возможности.

Представляется, что в целях создания новых интерпретационных схем современных обществ и культур, имеющих тенденцию перехода в режим открытости, стоит обсудить возможности ввода новых концептуальных оснований социальной онтологии. Претенденты на эту роль должны соответствовать новым общественным реалиям и тенденциям глобализации, интеграции, гуманизации, т.е. иметь соответствующие внутренние интенционально-смысловые профили, способные к развертке в понятийные пределы новых социальных онтологий, онтологий «открытых обществ», которые конституируют посредством интенсификации коммуникативных процессов. Нам кажется, что именно концепт «коммуникации» может с успехом выполнить роль нового предельного основания современной социальной онтологии.

Нельзя сказать, что это предложение ранее не обсуждалось, примером чему является теория «коммуникативного действия» Ю. Хабермаса. Однако не было еще антропологического «ввода» концепта «коммуникации» в качестве предельного значения социальной онтологии.

Причем не требуется и особых теоретико-философских ухищрений для демонстрации сущностной, необходимой корреляции между *causa sui* человека – сознанием, – и коммуникацией. Именно коммуникация образует, или же, точнее, в коммуникации существует, само сознание как видовой признак. Знание в соучастии, совместное знание, со-знание как общественное сознание, и являет собой выражение оформления антропологической витальной энергетике («жизни», «взаимодействия», «деятельности и поведения», «производства» и т.п.).

Мы не утверждаем, что «коммуникация» вообще «онтологически первична» или же «порождает» все социальное, как это, к примеру, делали Маркс или философы жизни в отношении их концептов «практики» или «жизни». Время наивной метафизики прошло. Мы утверждаем, что для теоретического объяснения реального процесса интенсификации планетарного общения, информационных процессов необходимо углубленное философское понимание социоантропологической природы коммуникации и для этого – метафизическая экстраполяция концепта «коммуникации» на уровень предельного понятия «социальной онтологии». Тем более, что собственно метафизический статус коммуникации, заслоняемый до того более ранними актуализациями других важных явлений человеческой природы, может быть продемонстрирован.

Человеческое существование, в силу своей дискретной множественности и одновременной сущностной гомогенности «единиц», обуславливает необходимость коммуникации. Объективно она предстает как необходимость корреляции, взаимосогласования отдельных актов активности в целостный «поток» жизни: от исходно коллективного бессознательного утверждения себя в сущем до неясно мерцающего будущего самоцентрированного человечества.

Определимся со смыслами понятия «коммуникации». Разумеется, возможны разные теоретические комбинации и утверждения относительно того, «что во что включается» или «какие термины более широкого или более узкого содержательного объема». Остановимся на том, что понятие «коммуникации» как явление человеческого мира раскрывается в значениях: «акт общения» и «связь, основанная на взаимопонимании». И это не только взаимодополняемые аспекты понятия «коммуникации», но и одновременно преобладающие формы разных видов реальной коммуникации (их значащие выражения). Конечно, не может быть общения без понимания, равно как и наоборот. Однако наличие пересечения значений отнюдь не приводит к их совпадению. Доминирование какого-то из них в том или ином определении можно скорее считать характеристикой качественной разновидности коммуникации.

Так, «общение» выражает собой ориентацию коммуникативной активности коллективных субъектов, направленную на создание «общего общности». Общение, собственно, и означает «делать общим», взаимосогласовывать. Сам феномен общения функционален по отношению к целому, ангажирован видовым императивом консолидации. Поэтому по отношению к индивидуальности он – внешнее, нивелирующее начало. И, собственно говоря, общение вовсе не так однозначно связано с пониманием. Оно может основываться на только информации (знании), нерассуждающей убежденности (вере), взаимной суггестии – безусловном принятии «своего» только потому, что он – «свой».

«Понимание» связано со степенью развития личностного начала. «Общение» же представляет собой традиционно достаточно автономную от индивида, объективную сферу «между» – «субстанцию» коллективно-общего. Этот вид коммуникации («общее общности») наиболее адекватен для коллективно-бессознательной формы человеческого существования – групп в древних и традиционных обществах.

Коммуникация как связь на основе взаимопонимания строится по другой модели – не коллективистской, а индивидуалистской. Анонимность группового «пространства между» заменяется «конкретно-качественной» («именной») связью взаимоустрем-

ленных индивидуальностей. «Понимать» (в коммуникации) означает «принимать» другого, делать значимым для себя, делать «своим – уникальным», что подразумевает определенное самоограничение (самонасилие). «Взаимопонимание» поэтому означает «включенность друг в друга», но не как «alter-ego», а другой чужеродной уникальной индивидуальности.

Характер коммуникации, таким образом, зависит от качественного состояния дискретностей потока человеческого существования:

а) степени автономности и рефлексивности индивидуального сознания;

б) характера ориентации практической активности (на адаптацию либо преобразование).

Древние и традиционные общества, базирующиеся на адаптивном способе жизнедеятельности и малоразвитости отдельной индивидуальности, основывались на коммуникации первого типа. Она носила естественно-императивный характер. Пространство значений имеет здесь «сплошной» смысловой характер – оно гомогенно по содержанию, поскольку отсутствует достаточное число самоцентрированных индивидов. Вследствие этого преобладал тип холистских, надиндивидуальных субъектов – групп с коллективистским сознанием, коммуникация в которых и консолидировала социум в целом. Коммуникация здесь имела анонимный (по отношению к качеству «уникальности» индивидуальности), функциональный характер, полагалась бессознательной общностью целей естественных групп – адаптации и стабильности.

Разрушение традиционных групп, индивидуализация общества изменяют и характер коммуникации. Она теряет свою «заданность» и становится проблемной, т. е. свободной. Отпадает, становится неуместным социально-естественное общение, счастливо-бездумное растворение в групповом сознании, появляется выбор. Коммуникация уже должна создаваться, устанавливаться, поскольку автоматически не гарантирована. Она уже здесь скорее средство реализации целей и легализации индивидуальных полаганий, что радикально ее релятивизирует.

Таким образом, коммуникация оказалась заложницей конфликта между видовым и индивидуальным началами в потоке человеческого существования. Коммуникация как общение (формирование общего) является несомненным условием видового самосохранения, это форма функционирования человеческих сообществ. Соответственно ранее доминировала безразличная к качеству «отдельного» связь между индивидами, естественно-императивное общение, в котором принимаемое «другое» было коллективно-общим, даже имея обманчивую видимость индивидуально-своеобразного.

По мере же становления автономной самополагающей индивидуальности такая естественно-видовая коммуникация становится для нее препятствием, которое она успешно разрушает. Коммуникация для «развитой индивидуальности» еще только складывается в ходе разрушения прежней «закрытости», и перед ней стоят большие преграды:

а) существование «наследницы» традиционной коммуникации – агрессивно-нивелирующей коммуникации «массы», где «общее» формируется деформированным коллективным бессознательным;

б) трудность самой «новой» коммуникации, связанная для индивидуальности с риском потери достигнутой автономии, ведь коммуникация «как таковая» – это всегда ограничение независимости, поскольку «пустить в себя» другого означает установление определенного контроля со стороны другого над собой.

Философией предложено, по крайней мере, два метафизических пути решения этих затруднений. Для развеяния опасений индивидуальности в отношении Другого, понимающая коммуникация «tet-a-tet» (взаимопроникающий диалог) объявляется аутентичным способом существования самой индивидуальности. Связь «Я – Ты» онтологизируется в качестве основного, сверхзначимого отношения бытия (Л. Фейербах, М. Бубер, Э. Левинас и др.). В такой традиции актуальным является концепт «ценности», обуславливающий действительно философско-антропологический взгляд на природу социальной реальности.

Философское осмысление человека сконцентрировано на проблеме *ценностей*; собственно, эта проблема и выражает собой

специфику «философии вообще» [1. С. 21 – 22], поскольку подлинным предметом философии являются не факты вне всяких отношений, а сами отношения к фактам.

Ценность в самом общем и формальном смысле не есть «не-что» (и потому вообще не есть); ценность характеризует отношение, представляющее собой экзистенциальную ориентацию личности. Поэтому ценность противоположна фактичности во всех оттенках последнего термина: ценность не дана, не объективна, она не наличествует и не детерминирует. Ценность не может быть представлена до и помимо «человека предпочитающего», то есть вне свободно избирающей личности. Ценность не фактична, а ситуативна, она обозначает не закономерность, а модальность. Фактом является ценностное суждение или суждение о ценности; но сама ценность (содержание или «материя» ценностного суждения) не есть факт. Ценность не наличествует в фактическом смысле, поэтому и ценностное суждение не есть утверждение о фактическом наличии (о предметном бытии). И наоборот: «Очевидно, что утверждение о существовании какого-то предмета не является утверждением о его ценности» [2. С. 141]. Суждение о сущем как таковом не является основанием для суждения о должном; последнее не может быть выведено из первого [3. С. 40]. Итак, ценность – не «что» (сущее), не «как» (бытие), но «как именно» (свободно предпочитаемая экзистенциальная ориентация сущего в бытии).

В координатах персоналистического мышления операция различения онтологии и аксиологии не выглядит однозначно истинной. Пара «*бытие-ценность*» вовсе не антитетична [4. С. 22], иначе говоря, бытие и ценность не исключают и не отрицают друг друга по типу: или бытие, или ценность. Мы не можем сказать, что человек должен «сначала» быть, а уж «потом» ценить: для человека быть (быть человеком) и значит ценить, «располагать» бытие в аксиологических параметрах, «размечать» его аксиологическими ориентирами. Правда, реализация этой экзистенциальной специфики человека может быть затруднена человеческой же способностью к отказу от существования, возможностью предпочтения дескрипции норме. В таком случае человек полностью помещает себя в мир сущего, оказывается схваченным

порядком наличного, подчинённым объективной телеологичности бывающего. В такой ситуации ценность (идеал) замещается благом (образцом), выступающим как *естественная* цель всякого сущего. В античной мысли (прежде всего у Аристотеля) проблема блага ставится именно как «проблема конца», как вопрос о безличном высшем и последнем «пределе» [4. С. 22], но не как проблема личной перспективы. Ценность же противостоит всякой телеологичности, даже прямо отрицает её. Но именно отрицание наличия предопределённого телоса и выражает открытость (перспективность) бытия.

Такое открытое бытие невозможно редуцировать к системе вещей. При этом вещь в человеческом мире не есть просто вещь, просто факт; она всегда значима; а какой мир известен человеку, кроме человеческого? «Вещь как таковая» – миф, мистификация, следствие абстрактной идеи бесчеловечного мира. Да ведь и речь, в конце концов, не о том, каков мир: сам ли он по себе или для нас; речь в философии всегда идёт о том, как быть в мире человеку. Картина мира, на создание которой претендует классическая наука, есть чрезвычайно отвлечённое понятие, имеющее отдалённое отношение к человеческому миру как области личных воззрений и принципов. Но даже и сами вышеназванные претензии не лишены определённой нормативности. Само требование ограничения науки или философии областью дескриптивных суждений (например, у Витгенштейна) есть нормативное высказывание.

Вещь (и мир как система вещей) не столько «является», сколько значит. Всякая вещь в человеческом мире воспринимается и переживается одновременно и «как таковая» (как она сама), и как часть реальности вообще (не сама по себе); но при этом общее (реальность) присутствует в восприятии вещи совсем не так, как эта вещь, но каким-то иным способом; эта «реальность» присутствует, но не дана; она наличествует. Это общее наличное и есть «имманентное» вещи, есть бытие вообще как не данное, но и не заданное. Кроме того, всякая конкретная вещь в человеческом мире или что-то значит, или к чему-то предназначена; она постигается аксиологически, идеально, в координатах заданно-

сти. Итак, дано сущее («что»), наличествует бытие («как»), задана ценность («как именно»).

С одной стороны, речь о данном, речь о наличном и речь о заданном – это разные типы дискурса, и это действительно так. С другой стороны, речь всегда идёт о сущем, но либо о нём самом (когда имеется в виду только «что»), либо о его бытии (когда имеется в виду «как» некоторого или всех «что»), либо о его ценности (когда имеется в виду «как именно» некоторого или всех наличествующих «что»). Дискурс о самом по себе «что» наиболее абстрактен, отвлечён от действительного положения дел, частичен. Наиболее конкретен именно аксиологический, человеческий дискурс. В его рамках невозможно, постигая сущее, не видеть его с точки зрения должного, в свете этики, имеющей особое отношение к онтологии, а следовательно, – и к философии ценностей.

Этика «положена» на аксиологию (как слова на музыку), «выстроена» на ней; то же относится и к эстетике. Поэтому-то этика не есть учение о благе и зле как таковых, но есть, в конечном счёте, учение о предпочтении блага злу; лишь в учении о таком предпочтении этика полностью себя разворачивает, достигает своей полной реализации. Эстетика потому же есть учение о предпочтении прекрасного безобразному. Уже из этой самой общей диспозиции понятий ясно, что аксиология не является «элементом», например, этики; однако, в то же время, она и не является отдельной дисциплиной, расположенной «рядом» с этикой. Аксиология есть мета-этика: она даёт ей возможность быть. Философия ценностей выступает фундаментом этики (как, впрочем, и гносеологии, и эстетики), сообщает ей фундаментальный характер. Следовательно, этика как отдельная от аксиологии дисциплина есть теоретическая абстракция. Такая абстрактная этика может мыслиться лишь в качестве дескриптивной дисциплины; однако подлинная этика нормативна, иначе говоря, имеет аксиологическое измерение. Истинным предметом этики является не благо как таковое (само по себе), но благо, добровольно избираемое (предпочитаемое) в качестве цели для воли, иначе говоря, благо в ценностном измерении.

Именно в этом пункте мы можем различить дескриптивно и нормативно (аксиологически) ориентированные варианты этических программ. Дескрипция предполагает пассивное созерцание и отражение наличного, в котором обнаруживается присутствие как добра, так и зла в качестве положительного и отрицательного моментов универсального единства. Отрицание зла при этом не есть его «изгнание» из бытия, но есть только интеллектуальная операция различения зла и добра, составляющих вместе гармоничное единство всего. Такую позицию выражают все те философские доктрины, которые основаны на идее всеединства (онтологического монизма). Нормативная установка в этике выражается как предпочтение добра в качестве подлинного, идеального модуса бытия; при этом зло оказывается неподлинным бытием, искажением бытия, требующим устранения. В этом случае само бытие предстаёт как (в определённом смысле) результат человеческого поступка, следствие личного человеческого «участия» в бытии. Ценности, таким образом, выступают основанием культуры как лично ориентированного модуса бытия, и именно они обуславливают характер человеческих отношений, делают возможным коммуникативную онтологию социальности, базируют общество на первичной связи «Я-Другой».

В различных философских системах это первичное социальное отношение исследуется по-разному.

Так, радикальный субъективизм провозглашает сущностью коммуникативного акта конфликт между мной и Другим. Ярким примером является экзистенциализм Ж.-П. Сартра. По его мнению, Другой видит меня со стороны таким, каким я себя никогда не увижу. Это позволяет Другому «держать в руках» «секрет» моего бытия. Сартр рассматривает проект возвращения индивидом своего «истинного» бытия как проект овладения бытием Другого. Результатом построения такой онтологической конструкции является признание невозможности единения с Другим. Однако нельзя сказать, что необходимость присутствия Другого в жизни индивида отрицается в субъективистских теориях. Признание несомненного влияния Другого проявляется как смысл существования человека, состоящий в освобождении от его «тотального засилья».

Для коммунологической же традиции, усиленно разрабатываемой ведущими направлениями западной философии (персонализм, религиозный экзистенциализм, феноменология, философская антропология и др.), свойственно обоснование сущностной, «онтологической» потребности индивида в Другом. «Монологическому» отношению к предметному миру, миру объектов противопоставляется «диалогическое» отношение к Другому, указывая на недопустимость обращения с человеком как с вещью. Диалогу, в отличие от конфликта, присуще «принятие» Другого, без плодотворного влияния («взгляда») которого человек не может обрести целостность, а значит, и смысл существования.

Между тем сама суть проблемы Другого выражена в словах М. Мерло-Понти: «Как понять «Другого», не пожертвовав его нашей логике, а ее ему». Межличностный конфликт есть защита индивидами своей определенности. Поиск же собственной определенности на «территории» Другого может вовсе лишить индивида такого рода «собственности». Однако как сохранить Другого как Другого, уберечь его от «поглощения», не конфликтуя с ним, не отрицая его «авторитетной ценностной позиции вне меня?» (М. Бахтин). Существует «общая территория», возникающая в пространстве коммуникации, территория, в которой есть «места соединения», но «нет централизации». «Собственное» и «Другое» здесь равноценны, равноправны, вернее, они не имеют «никаких прав» по отношению друг к другу. Присутствие «всеобщего» в соотношении «Я-Другой» является неизбежным. Но «всеобщее» не есть обязательно «вносящий единство» и нивелирующий различия «логос». Соотношение «Я-Другой» есть всего лишь наиболее доступная для рассмотрения модель реального общения. «Бытие-с-другим» только вероятно и необходимо для мышления, но не фактично. Оно априорно, то есть покрывает собой все частные случаи. Реальное общение не существует изолированно, а вплетено в громадную сеть взаимосвязей и т.д. В реальной жизни общение с неизбежностью осуществляется на социальном фоне и детерминируется им. Индивиды вступают в общение как носители социального, то есть определенных ценностей, норм, правил, запретов и т.п. Поэтому то, что с необходимостью возникает в пространстве коммуникации в качестве надындивидуального об-

шего, можно определить как некий «отблеск» конкретной всеобщности, в которой коммуникация укоренена и которая есть реальность человеческой культуры. Стремление же общающихся к суверенитету своих внутренних миров с неизбежностью должно реализовываться в присутствии самого «всеобщего». Например, в философии К. Ясперса есть понятие «трансценденции», в которой укоренена «подлинная» межчеловеческая коммуникация. Несмотря на принципиальную неопределимость понятия «трансценденция», особого внимания заслуживает констатация факта укорененности межиндивидуальной коммуникации в чем-то, что существует вне ее и имеет общечеловеческое значение. Связь же коммуникации с духовной деятельностью человечества, со всеобщим миром культуры обнаруживается на «общей» мне и Другому территории, в реальной сфере «между» (термин М. Бубера), порождаемой нашими субъективными мирами и приобретающей надындивидуальный характер. Сфера «между» обладает свойством «общий для каждого». Именно «присутствие-и-доступность-мира-для-каждого» является принципиальной особенностью смысла сферы «между». Таким образом, сфера «между» выражает интерсубъективность (от лат. *inter* и *subjectum* – «между субъектами») как связи одного субъекта с другим субъектом.

Несомненная детерминация внутреннего мира индивида социумом осуществляется посредством сферы «между», возникающей в процессе общения индивида с людьми, с рождения его окружающими. Всю последующую жизнь индивида можно представить как «перекидывание мостиков», соединяющих его с Другими, как жизнь в «между-сферах». Социальная символика, являющаяся содержанием посредствующей сферы, позволяет представить ее как часть общечеловеческого содержания и как звено, соединяющее субъективные миры индивидов с духовным миром человечества. Но сфера «между» в качестве посредника существует в единстве проявлений как объективного, так и субъективного. Усваивая общезначимые символы, индивиды в праве придавать им «личностный смысл», «личностное звучание». Доведенная до предела субъективация всеобщего содержания может привести к изоляции пространства общения от «опытов» людей, а в итоге – и от бытия в культуре. К счастью, социальная природа

коммуникации предполагает ее принципиальную незавершенность, открытость для восприятия новых культурных смыслов. Субъективный же фактор предопределяет обстоятельство, что сфера «между» существует в расчете на ответное привнесение собственного содержания в состав трансценденции. Но для этого необходим тот, кто поймет, примет данное содержание. Следовательно, должен быть некто Третий, существующий вне соотношения «Я-Другой», но способный понимать смыслы, наполняющие посредствующую в этом соотношении сферу. Итак, вопрос о статусе Третьего представляется закономерным.

Необходимость присутствия Третьего, находящегося вне соотношения «Я-Другой» и вне выделенной нами сферы «между», заключается прежде всего в том, что Третий выступает как понимающий. При этом «понимание» довольно часто выступает в связке с «обладанием»: пониманием можно обладать и с помощью понимания можно обладать. Отношение с Другим, таким образом, определяется стратегией завоевания и освоения. Другой должен быть понят в его реальности. Именно понимание со стороны Третьего обеспечивает сохранение и распространение «продуктов», выработанных общающимися индивидами. Так, М. Бахтин вводит категорию «третьего» и определяет диалогическую позицию как совершенно особую позицию понимающего диалог. Более того, диалогу недостаточно ближайшего понимания, «справедливое ответное понимание» предполагается его авторами в «метафизической дали». Вводя категорию «третьего», Бахтин подчеркивает непрерывность человеческой истории, преемственность культуры и неуничтожимость смыслов. Онтологический статус Третьего сохраняется, несмотря на утрату позиции «со стороны» каким-либо конкретным человеком. Позиция Третьего принципиально неустранима. Любой коммуникативный акт всегда определенным образом ориентирован на «взгляд со стороны». Именно само существование «взгляда со стороны» придает смысл общению. Не случайно так выделена открытость коммуникации в ситуации «перед лицом Третьего» в религиозном миропонимании. Соучастие Третьего – гарант преодоления замкнутости общения, неуничтожимости смыслового содержания сферы «между».

В лице Третьего перед общающимися индивидами предстает общество в целом. Посредством Третьего общество как бы выносит решение о принятии содержания сферы «между» во всеобщее культурное пространство, поскольку неспособность Третьим понять это содержание свидетельствует о не востребованности его обществом, препятствует введению инноваций в общественное сознание. Важно подчеркнуть, что Третий является не механическим агентом, проводником как созидательной, так и подавляющей, репрессивной энергии Культуры. Напротив. Это реальный свидетель и соучастник межиндивидуального общения, выступающий как представитель социума, персонификатор культуры.

Итак, коммуникация – новая субстанция и метафизическая универсалия социальной реальности, которая дает адекватное XX веку понимание всех её культурных сфер. Значение этой универсалии состоит в том, что она вводит в культуру новый принцип организации – толерантность.

Универсалии культуры выполняют три взаимосвязанные функции. Во-первых, они обеспечивают квантификацию и сортировку многообразного, исторически изменчивого опыта. Во-вторых, выступают базисной структурой человеческого сознания в каждую конкретную историческую эпоху. В-третьих, взаимосвязь универсалий образует обобщенную картину человеческого мира, то, что принято называть мировоззрением эпохи. Эта картина, выражая общие представления о человеке и мире, вводит определенную шкалу ценностей, принятую в данном типе культуры, и поэтому определяет не только осмысление, но и эмоциональное переживание мира человеком.

Толерантность как терпимость, взаимопонимание и уважение к Другому, как плюрализм в культурной жизни и деятельности человечества отсчитывает свою историю с момента рождения первого культурного акта, когда становящийся человек вполне целенаправленно, хотя ещё и не полностью осознаваемо, взял в руки палку, чтобы облегчить себе добычу средств существования: этим первичным актом он проявил не только свою первичную целевую установку, но и совершил первый творческий акт в ходе своего общения с миром и себе подобными его окружающими. Он сотворил помимо произведенного продукта (орудия

производства) то, что в природе ранее не существовало – отношение человека к человеку. Тем самым человек выделил себя через отношение к миру – явлениям природы, растениям, животным и, наконец, что главное – к другим людям. Он начал понимать и все более осознавать такие свои качества, как, с одной стороны, особость в мире, а с другой – свое единение с миром. Отношения, которые складывались в процессе общения с другими сородичами, через взаимодействия с естественной природой, были первыми провозвестниками становления социальной общности, началом культурного развития человека, заложили основу того, что мы сегодня называем толерантностью.

Однако в конце XX – начале XXI века на фоне набирающей масштабность и ускоренность темпов глобализации толерантность как необходимая и, скажем, единственно возможная форма человеческих отношений и взаимодействий стала кричаще злободневной. В конце 60-х годов XX века не всегда разумные взаимодействия Человека с Природой и Космосом объективно начали вычленять целый клубок глобальных проблем, разрешение которых требовало взаимопонимания и терпимости, до которых человечество пока не доросло. Именно здесь требовалась такая открытость, которая присуща культуре, но не цивилизации.

Рассмотрение феномена толерантности концептуально, как одной из необходимых для выживания человечества универсалий современной культуры, имеет свою специфику. Мы ее устраиваем прежде всего в том, что она разворачивается на фоне драматических глобализационных процессов, среди которых особое значение приобретает терроризм. Оппозиция толерантность – терроризм глобально не разрешима, она может получить лишь конкретное разрешение в зависимости от места и времени, от ситуации назревающего инцидента.

Потому оформление толерантности как универсалии в современном виде и значимости имеет становящийся характер, её нельзя воспринимать как догму. Толерантность выступает как некая схема деятельности, проективная по своей сути. К ней только мысленно приближаются как к абсолюту, это во-первых, а во-вторых, она специфична по способам её реализации в культурной жизни современного человечества.

Потому толерантность современного вида, то есть толерантность как определяющая социокультурные процессы универсалия культуры еще только проступает, не работая на полную мощь, когда она обретает силу, способную противостоять терроризму как своему ярко выраженному антиподу, хотя она начала разрабатываться в 20-е годы XX века М. Бахтиным и А. Мейером в России и М. Бубером и Ф. Эбнером в Европе.

Современное человечество разделилось на три в цивилизационном отношении разнородные и разные по уровню развития части, почти непрерывно сосуществовавшие в состоянии противоборства: войн, конфликтов, господства и рабской зависимости. Как ни покажется странным, под каждой из самоопределившихся и ставших цивилизаций можно четко рассмотреть и разные культурные основания или почвы. Причем в первую очередь глубинным почвенным образованием оказались системы религиозных верований: индуизм и буддизм под традиционной восточной цивилизацией, мусульманство во всех его ипостасях под арабской цивилизацией и христианство также во всех его ипостасях под западной, точнее европейской цивилизацией. Западная цивилизация, получив от Древней Греции фундаментальные культурные основания в виде философии и искусства, а также развитые языческие, а затем и христианские религиозные основания и от Нового времени фундаментальные естественнонаучные основания и философские обоснования, закрепленные европейской мыслью, получила возможность силой навязать народам, населявшим Африканский и Южно-Американский континенты, Юго-Восточную Азию, Индию и Австралию, колониальные, по сути своей рабские режимы, при которых в принципе невозможно проявление толерантности.

Европейские народы и государства, в процессе становления и обретения собственной культурой идентичности испытывавшие «прелести» тоталитаризма Римской империи, оказались наиболее подготовленными к проявлению в своих культурах толерантности и плюрализма. Без вызревания в лоне культур европейских народов толерантности не могло бы случиться следующего: появление в 20-е годы XX века фашизма в Италии, а в 30-е годы в Германии не привело все-таки к полному уничтожению идеи

терпимости в культуре. Именно в Германии сразу же после Второй мировой войны возникает философия коммуникативного действия Ю. Хабермаса и К.О. Апеля, пронизывающая и философию, и культуру, и педагогику разных европейских народов. Эта философия явилась своеобразным «толчком» к разработке идеи толерантности, идентичности, взаимопонимания, открытости, терпимости, плюрализма и критицизма, когда в последней трети XX века появились первые признаки интеграции культурных процессов и когда в процессах глобализации стала нарастать экономическая, политическая и идеологическая нетерпимость, естественно родившая тоталитаризм как острейшую проблему современного мира. Имеются ли под конфронтационным противостоянием современных культур и цивилизаций онтологические основания и может ли толерантность рассматриваться или хотя бы представляться таким онтологическим основанием – это вопрос о будущем культуры вообще.

1.2. Коммуникация и толерантность: постметафизическая перспектива исследования социальной онтологии

В предыдущем параграфе было предложено понимание концепта коммуникации как новой универсалии социальной реальности. Тем самым продолжена метафизическая традиция исследования, обнаруживается спокойное отношение к процессам, которые отметили философию XX века и в ходе которых произошёл, казалось бы, радикальный пересмотр способа философского мышления. Постметафизическая идентификация философии явилась следствием деконструкции метафизики. Как бы ни относиться к современному постмодернизму, но именно это направление заставило философский Разум обратить внимание на самого себя и на следствия собственной работы. Много эпатирующих моментов несет с собой данная философия, но нельзя не согласиться с тем, что при взвешенном взгляде она таит в себе возможность иных по сравнению с классическим, но не менее интересных подходов к представлению собственного предмета. Их основная характеристика – десубстанционализм. В таком ракурсе коммуникация уже

не может заявить о себе как новой универсалии социальной реальности. Субстанциональные универсалии принципиально исчезли, и внимание исследователей обратилось к коммуникации как онтологии социальной реальности вне её предельных оснований – к коммуникации как постоянно меняющимся отношениям, связям, сцеплениям и переплетениям различных социальных сфер вне их иерархичности. В коммуникативной онтологии социальность была увидена в её повседневной жизни. Так, представленная социальность по сути оказалась отождествленной с толерантностью. Коммуникация – это всегда толерантная коммуникация.

Рассмотрим, как это произошло.

Несмотря на то, что в философский, культурологический и политологический лексикон слово «толерантность» вводится Дж. Локком еще в XVIII веке, оно становится ключевым для практики мирового сообщества и для всех гуманитарных исследований лишь в конце XX века. Актуализация понятия связана, конечно, с необходимостью уяснения причин различного рода кризисов, которые явились прерогативой именно этого периода и которые вызвали толерантность как условие выживания в ситуации социальной напряженности. Однако обращение исследовательского внимания в сторону названного вопроса приводит к пониманию того, что толерантность получает санкцию, в первую очередь, от изменившегося к указанному историческому моменту типа мышления: прежде чем стать практикой жизни, толерантность становится стилем мышления.

В этом отношении свою роль сыграл культурфилософский деконструктивизм – деконструкция властного метафизического начала, на котором всегда со времен Древней Греции стояла философия, она и сама всегда «начиналась» с единой субстанции («первоначало», «causa sui») и искала ее либо обеспечивала себе центрирующую позицию в конструировании реальности, социальной реальности в частности, обуславливала характер развития государства, общества в целом и его отдельных социальных практик в том числе. В своем классическом историческом варианте она, занимая метапозицию по отношению к любой форме знания и реальности, жестко выполняла функцию методологии.

Современная постметафизическая либерализация философского знания, когда деконструирована власть единой метафизической субстанции, имеет методологический резонанс в различных сферах социальности и культуры, что обеспечило их децентрацию, свободу культурных и социальных миров, их плюрализм, *différance* (Ж. Деррида) власти («Карать и наказывать» – М. Фуко), господства и подчинения. «Распылился» и сам социальный субъект, утратив метафизическую характеристику. В итоге вселенная социальности строится теперь не на фундаменте единого начала (роль которого, например, еще в недавнем прошлом играли «производственные отношения», «материальное производство»), но на многих и самых различных основаниях, которые в силу их плюральности уже не могут квалифицироваться как основания. Отказ от видения социальности как основывающейся на единой субстанции и базовой структуре заставляет обратить внимание на всю гамму социальных отношений, их сцеплений и переплетений, их коммуникацию не только в верхних этажах общественной жизни, но и во всей ее плоти.

Так, следуя общим деконструктивистским процессам в философии, меняется онтология социальности: на место ее устойчивого центра – метафизического начала, которое столь же прочно и тотально схватывало социальность, заступает коммуникация всех структур, утративших способность определяться в качестве базовых или низовых, центральных или периферийных. Коммуникация, процессуальность, движение всех общественных отношений становится социальной онтологией. Новая, постметафизическая форма мысли о социальном, когда последнее увиделось во множестве различных и автономных, разбегающихся и рассеянных социальных и культурных миров, делает социальность неустойчивой, динамичной, открытой в будущее, неопределенной и непрогнозируемой в развитии. Отсутствие тоталитета и власти метафизического ядра, базовой структуры, однотипно концептуализирующего всю плоть социальности, теоретически обосновало и вызвало к жизни социальный плюрализм. В конкретной практике повседневной национальной, профессиональной, политической и т.д. жизни это повлекло за собой, с одной стороны, активизацию социальной напряженности и экстремистской конфликтности, с

другой – необходимость организации социальной жизни на основе культуры толерантности. Культура толерантности оказывается жизненно важной для социальности и ее устойчивого развития. Актуально, таким образом, увидеть современное общество с точки зрения его постметафизической концептуализации, чтобы осуществить его диагностику в ракурсе объяснения истоков и причин как толерантности, так и никогда, ни при каких стилях мышления не исчезающего экстремизма сознания и поведения. Только знание метафизических причин названных явлений дает основание для формирования культуры толерантности, что и является условием выживания современной социальности.

Внимание, которое уделяется выяснению зависимости состояния социальности от характера и стиля мысли о ней, то есть от ее концептуализации, объясняется необходимостью выяснения зависимости между коммуникативной онтологией социальной реальности и вызываемой ею культурой толерантности. Проблема связана с обнаружившимся в обществе противоречием между наступившей новой – коммуникативной – социальной реальностью, влекущей за собой необходимость овладения соответствующей ей коммуникативной же, или толерантной культурой деятельности, общения, познания, поведения, и недостаточной изученностью и теоретической неразработанностью как самого понятия «культура толерантности», так и его предметного и эмпирического содержания и наполнения материалом различных социальных практик. Она (проблема) может быть обозначена в следующих вопросах: «почему при наступившем деконструктивизме предполагаемый аспект или видение данной проблемы только в одном из возможных вариантов ее решения, а именно, с позиции коммуникативной онтологии социальной реальности, создает проблемную ситуацию, делает культуру толерантности действительно проблемой? Иначе: почему только в ракурсе коммуникативно увиденной социальности можно проблематизировать, то есть ставить как возможную для решения проблему толерантности вообще и культуры толерантности в том числе. Мы исходим из того, что коммуникация различных социальных и культурных миров, ситуация социального и культурного плюрализма вызывают новый принцип организации общества. Таковым становится толе-

рантность. Толерантность, таким образом, вызывается новой – коммуникативной – онтологией социальности и предполагает установление отношений правового характера строго регламентированных законом демократических прав и обязанностей человека, его коммуникативную компетентность, свободу взаимодействия, возможность поисков согласия при сохранении различного. Все это – составляющие толерантной культуры, которая в своем полном содержании, характере и структуре до сих пор не исследована.

Хотя, конечно, в отечественной литературе проблема толерантности только в последние годы получает разработку в следующих аспектах:

- толерантность как терпимость Другого (в национальных, межконфессиональных, политических, этнических и т.п.) отношениях (В.С. Библер, В.И. Бойко, Л.Н. Гумилев, Ф.С. Донской, В.Н. Козлов, Ю.В. Попков);

- толерантность как диалог культур (С.К. Азбелев, Т.А. Костюкова, Т.Ф. Кряклина, Э.В. Померанцева, К.В. Чистов, Г.Н. Потанин, Т.С. Тюхтенов, П.В. Роговский);

- толерантность в своих исторических истоках (А.С. Папарин, Я. Шемякин, С.А. Ушакин, М. Ильин, Н. Мислер);

- толерантность как универсальный этнический принцип (В.А. Петрицкий, В.Н. Ильин, В.М. Живов, А.Л. Беem, В.П. Визгин).

С конца 90-х годов XX века и по настоящее время проблема толерантности стала ведущей в выполнении Федеральной целевой программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001 – 2005 годы) и грантовых работ МИОН(ов), созданных при университетах различных городов России. Косвенные указания на данную проблему можно найти у тех философов, кто занимается разработкой общих вопросов современной философии в плане видения их в постметафизической перспективе (Е.В. Борисов, И.А. Михайлов, Н.А. Носов, В.Н. Фурс, Е.В. Найман, Е.В. Зинченко, В.В. Петренко, Ю.С. Осаченко).

Зарубежные философы заняты разработкой проблемы толерантности с более раннего времени. Она стала ведущей в социальных исследованиях главным образом в связи с поисками но-

вой социальной онтологии. В качестве последней называется коммуникация (Ю. Хабермас, К. Хельд, П. Бергер, Т. Лукман), повседневность (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Б. Вальденфельс). Тема и проблема толерантности стала интересной также в связи с поисками новых аспектов в исследовании властных отношений (М. Фуко, П. Бурдьё, Ю. Хабермас, Э. Гидденс). Важно, что большое внимание западных философов и культурологов привлечено к проблеме толерантности в связи с необходимостью ее общетеоретической разработки как таковой, которая возникла в социальном аспекте в качестве ответа на деконструкцию метафизики (М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Й. Брокмейер, Р. Харпс, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Рорти). Толерантность для западных ученых предстает следствием нового этапа в культурном и социальном развитии, которое определяется как «постиндустриальное общество» (Д. Белл), общество «третьей волны» (Э. Тоффлер), «пост-модерн» (Ж.-Ф. Лиотар), «открытое общество» (Т. Парсонс).

Однако в настоящее время необходимо обратить специальное исследовательское внимание в сторону проблемы культуры толерантности. Важно теоретически обосновать и содержательно раскрыть культуру толерантности в ракурсе ее коррелятивных отношений с коммуникативно концептуализированной социальностью. Перед современным культурфилософским сообществом стоят задачи: во-первых, обосновать культуру толерантности как необходимого теоретического условия постметафизической концептуализации социальности на началах коммуникативной онтологии; во-вторых, раскрыть, категориально оформить и обосновать содержание культуры толерантности и ее основного носителя – субъекта толерантного действия; в-третьих, выявить исторические, антропологические и ментальные корни культуры толерантности как в общефилософском значении, так и в специфике национального оформления; в-четвертых, аргументировать механизмы адаптации теории коммуникации в России и раскрыть специфику формирования российского варианта культуры толерантности.

В качестве методологической основы исследования проблемы культуры толерантности выступает идея философского и культурологического деконструктивизма, полагающего необходимость

новых форм концептуализации социальной реальности. Понимание деконструкции метафизики как обусловившей переход от субстанциалистских способов построения социальных онтологий к способам десубстанциалистского характера повлекло за собой принятие десубстанциализма в качестве методологического принципа в исследовании культуры толерантности. Исследование должно осуществляться с позиций неклассической философии, которая как один из возможных вариантов социальной онтологии, сконструированной на началах десубстанциализма, предполагает коммуникацию. В общем виде теория коммуникации разработана западными учеными. Наибольший интерес в своих методологических аспектах привлекает теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Через раскрытие структуры, сущности и содержания понятия коммуникации эта теория дает возможность для исследования толерантности как принципа мышления о социальном.

В таком же русле можно принять методологические установки К. Хельда, который считает, что социальная власть и тоталитарное устройство социальности есть «снятие» властных начал научного знания, устроенного на основаниях научной рациональности и организованного вокруг единой, не способной к гетерогенности, но обладающей властной силой истины. Научная рациональность подвергается критике и должна уступить место рациональности коммуникативной. Последняя в этом смысле подается принципом организации не только социального знания, но и знания научного.

В отечественной философии на позициях коммуникативной онтологии, безусловно, стоял М.М. Бахтин. Его значение в мировой философии состоит в том, что он заложил в XX веке новую – диалоговую, коммуникативную – парадигму мышления. Работы М.М. Бахтина, так же как и работы тех, кто писал и пишет о коммуникации – В.С. Библера, Г.С. Батищева, В.И. Тюпа, И.П. Смирнова, – вызывают методологическое внимание.

Надо заметить, что идеи коммуникативности занимают современную философию в целом, не обязательно только в тех направлениях, которые специально разрабатывают эту проблему. В явном или неявном виде она присутствует в феноменологии, в фи-

лософии языка, телесности, интерсубъективности и т.п., поскольку все они связаны с разрушением одиночества трансцендентального «Я», с открытием «Другого». В методологическом значении в исследовании темы культуры толерантности обнаруживают себя и идеи Э. Гуссерля, Э. Левинаса, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотара, Р. Рорти и др. На основе экспликации идеи коммуникации у указанных авторов оказывается возможным коммуникативная концептуализация общества, что влечет за собой реальную разработку и проблемы толерантности тоже.

Идея толерантности, актуализирующаяся сегодня благодаря деятельности международных общественных организаций и движений, несомненно, является продолжением гражданско-правового устройства, начатого европейским Просвещением. Толерантность входит в тот комплекс общественно-политических, философских, моральных и эстетических идей, который принято обозначать как мировоззренческий проект Нового времени, или проект модерна. Следовательно, толерантность с необходимостью обнаруживает в себе родовые черты модерна, становится категорическим императивом, долженствованием, обретает статус универсальной ценности. Кроме того, гносеологический поворот, определивший вектор развития философии в эпоху модерна, высвободил «место» для социальной практики толерантности. Своеобразный «запрет» на метафизику в новоевропейской философии сделал возможным рассматривать проблему истины исключительно как проблему науки, в то время как сфера общественного сознания (идеология, религиозные верования, личные убеждения) объявлялась объектом терпимости из-за невозможности подвергнуть общественное мнение научной верификации [2].

В настоящее время вопрос о толерантности рассматривается на уровне решений международных организаций («Декларация принципов толерантности» ЮНЕСКО 1995 года). Толерантность становится международным проектом, на осуществление которого задействуются ресурсы государств, общественных организаций, сферы образования. Так или иначе, предполагается, что этот проект затронет если не каждого, то, в свете процесса глобализации, очень многих. Вместе с тем современную социокультурную ситуацию принято описывать, используя концепт «постмодерна»,

основанием которого является иное, не новоевропейское, представление о субъективности. В связи с этим встает вопрос, действительно ли модернистское понятие о толерантности в условиях постмодерна? Возможно ли в рамках постмодерна продолжать просвещенческий проект толерантности? Толерантность – это не право, а добродетель, обязанность, бремя, требующее определенных этических усилий. Способен ли субъект постмодерна на такую ответственность и к какого рода ответу он способен?

Что такое проект постмодерна и существует ли вообще постмодерн как некий социокультурный проект? Делать какие-либо утверждения по этому поводу – значит продолжать философскую рефлексию постмодернизма о том, что есть постмодерн. Постмодернизм как тип философствования может определять себя через разные степени удаленности или приближенности в отношении к философскому дискурсу модерна, однако, несомненно одно, что концепт «постмодерн» фиксирует изменения в современной социокультурной ситуации, состояние некоторой исчерпанности эпохи модерна, расставание с ней, дистанцирование от нее.

Коль скоро это так, то, на наш взгляд, не стоит игнорировать критику современного проекта толерантности, который некоторыми западными интеллектуалами, в частности С. Жижекком и Ж. Бодрийяром, рассматривается как модификация политики культурной ассимиляции, как политика легитимных и лимитированных культурных различий [1, С. 3]. Толерантность в таком контексте выступает как дополнительный символический и политический ресурс, применяемый с целью «освоения» незападных социокультурных ареалов.

Несмотря на некоторый радикальный идеологический пафос такой позиции, можно задаться вопросом, что выглядит более устрашающе – стихийная нетерпимость толпы или организованная тотальность толерантности? В любом случае, необходимо, учитывая современное социокультурное состояние, «разыграть» ситуацию концептуального определения толерантности по отношению к постмодерну, в которой бы подвергся пересмотру статус толерантности как универсальной ценности.

Термин «толерантность», рожденный, по-видимому, в рамках идеологии либерализма, в последнее время стал весьма популяр-

ным. Его используют для обозначения того особенного измерения человеческого бытия, актуализация которого может способствовать преодолению тревожных болезненных проявлений в современном цивилизационном развитии. Представления о терпении и терпимости, казалось бы, очевидные на уровне здравого смысла, при внимательном и заинтересованном рассмотрении обнаруживают явные противоречия, вокруг которых разворачиваются бурные дебаты. Способны ли интеллектуалы и политики, представляющие разные точки зрения, прийти к соглашению по поводу того, что скрывает понятие «толерантность»?

Эвристичность идеи становления толерантных отношений обуславливает немаловажное обстоятельство: содержание ключевого понятия осмысливается не столько в дескриптивном аспекте фиксации сущего, сколько в прескриптивном ключе выработки сценария будущего. Предписание должного – очень соблазнительная, но всегда рискованная процедура. Рассчитывать на всеобщее согласие здесь очень сложно, ибо в определении перспективы грядущего субъективный произвол почти не ограничен. Поэтому представляется целесообразным рассматривать «толерантность» как конструкт, обретающий специфическую смысловую начинку в каждом конкретном идейном контексте, обнаруживающемся в полифоническом пространстве современной культуры.

Давним и привычным можно считать функционирование идеи толерантности в рамках христианской традиции. Культурно-историческая эволюция западного мира, однако, привела к заметной дифференциации смыслов её прочтения в разных идеологических координатах. Коммунитаризм, исповедывающий принцип первичности коллективного, роевого начала человека, превращает терпимость в базовую ценность жизнеустройства, обуславливающую естественную взаимосогласованность индивидуальных волей и устремлений. Обеспечение толерантности здесь не является сколько-нибудь значимой проблемой, так как её воспроизводство гарантируется своего рода социальным инстинктом смирения, внутренней установкой на подчинение внешним, надындивидуальным силам.

Либерализм, удостоверяющий доминирование индивидуалистических проявлений человека, существенно проблематизирует перспективы межличностных коммуникаций. Социальная гармония здесь достигается посредством сознательного обуздания эгоистических импульсов. Толерантность сообщества обеспечивается весьма неустойчивым балансом компромиссов и консенсусов, в основе которых лежит та же христианская идея смирения, перетолкованная протестантизмом на особый «внутренний» лад. Уступчивость, терпимость, готовность к примирению и согласию с другими санкционируется не извне: общепринятыми правилами и социальными нормами, а изнутри: сознанием внутренней самоочевидности этих ценностей. Поскольку реальные ценностные ориентиры отдельных индивидов заметно различаются, либерализм вынужден конструировать общеупотребительную модель толерантности, приемлемость которой гарантируется авторитетом Господа Бога.

Культурные трансформации, коротко и предельно внятно названные Ницше «смертью Бога», обезоруживают либеральную традицию. Тогда аргументами в пользу универсальной либеральной модели социальной гармонии становятся рациональные доводы, прагматические соображения, прецеденты из арсенала вестернизации. Правда, в сгущающейся атмосфере «закатов», «сумерек» и «концов» они выглядят всё менее убедительно. Кроме того, умножающееся разнообразие современного мира делает сомнительным содержание даже таких, казалось бы, очевидных понятий либерализма, как «общечеловеческие ценности» или «права человека». Беспрецедентный рост числа всё более непохожих друг на друга действующих лиц, разыгрывающих драму мировой истории, обнаруживает утопичность либеральных ожиданий пришествия эпохи всечеловеческого единения, основывающейся на общем понимании базовых жизненных ориентиров и ценностей.

В конце XX века благодушные либеральные сентенции по поводу единства мира и общечивилизационных процессов интеграции довольно быстро сменились вербальной стратегией совершенно иной тональности. Стремительное утверждение постиндустриальной парадигмы вкупе с окончательным фиаско коммуни-

стической альтернативы обеспечили Западу невиданные доселе возможности в осуществлении технологической, информационной, политической, культурной интервенции. Формирование общемировых рынков, становление единого экономического пространства послужили надежной материальной основой процесса, именуемого сегодня глобализацией. В интересующем нас идейном аспекте глобализация проявляется в мирной, даже респектабельной, культурной колонизации, которая осуществляется очень естественно, почти безболезненно и как бы изнутри: через каналы коммуникаций, индустрию развлечений, разнообразные миссионерские программы, фонды помощи и поддержки. Необходимые мероприятия по «формированию общего культурного пространства» обеспечиваются соответствующим риторическим сопровождением, в котором рассуждения о смирении и терпимости играют немаловажную роль.

Не затрагивая весьма деликатный вопрос о позитивных и негативных проявлениях и последствиях указанного процесса (которые интенсивно обсуждаются сегодня в многочисленных публикациях), отметим, что в идеологическом контексте глобализации конструкту «толерантность» уготована роль идейного буфера, помогающего смягчить неизбежные «издержки» благодетельствования, обусловленные почвеннической реакцией неприятия чужеродных ценностей. Очевидно, что в интерпретации диалога культур принципы толерантного взаимодействия здесь трактуются асимметрично. Так, общение учителя и ученика может быть продуктивным и гармоничным, только если оба способны проявить взаимоприемлемость и терпимость. Смысловое наполнение же этих качеств остается совершенно разным: от ученика ждут послушания, способности понять и принять обращенные к нему знания и ценности; а от учителя требуется терпеливая настойчивость в осуществлении своей дарующей миссии. Следует заметить, что при таком толковании толерантности прививку от ксенофобии получает только послушник, миссионер же вовсе не гарантирован от высокомерной гордыни. Ныне уже никто не удивляется той нетерпимости и безапелляционной тональ-

ности, с которой иные высокопоставленные политики рассуждают о необходимости утверждения «неотъемлемых прав личности» во всех уголках Земного шара и скорейшем воцарении «всеобщего мира».

Ещё одним заслуживающим внимание контекстом функционирования идей, уместающихся в конструкт «толерантность», является постмодернистская парадигма. В современной культуре она представлена широчайшим спектром взглядов и настроений, условно родственных своей безоговорочной готовностью принять мир во всем его разнообразии и непредсказуемости. Заметим, что ширящееся сегодня движение «антиглобализма» заимствует свои основные презумпции и аргументы из арсенала постмодерна.

Принципиальный отказ от установления каких бы то ни было центров культурного тяготения в рамках этой мировоззренческой установки позволяет преодолеть типичный для европейской ментальности эгоцентризм. Традиционно возможность построения толерантных отношений рассматривается как результат улавливания и распознавания смысловых интенций Другого в Моём духовном мире. Обязательным условием такого распознавания является перевод иного в своё, в процессе которого и возникают основные проблемы. Либо Я «проглатывает» Ты, превращая его в Своё, либо оказывается не в состоянии его «переварить». И тогда Я опознает Ты как Чужое, в отношении которого толерантность будет только лицемерной маской.

Коммуникативная стратегия постмодерна, напротив, не предполагает приведение участников диалога к некоему общему смысловому знаменателю. Поле толерантного общения возникает не как результат некоего устойчивого симбиоза, где взаимодействующие стороны натужно пытаются поместить друг друга в свои культурные координаты, а как пластичная и всегда ситуативная граница касания своего и иного. В таком соприкосновении Моё принимает Другое во всей полноте его инаковости. Необходимым условием подобного мирочувствия является острое и предельно естественное ощущение временности, изменчивости бытия. Только так Я способно идентифицировать себя не в границах привычной определенности, а в качестве «фигуры ускользания» (Делёз). Это вечное «становление иным» обеспечивает принци-

пиальную открытость внутреннего мира, имеющего толерантность одним из своих органических измерений. Культурная роль толерантности заключается, конечно, в том, что она способствует преодолению современного культурного кризиса.

Констатация кризиса культуры – чуть ли не трюизм, особенно на фоне тех реалий последнего века минувшего тысячелетия, которые к ней, культуре, в ее собственном смысле, казалось бы, никакого позитивного отношения не имеют и, в крайнем случае, могут быть истолкованы как извращения самой природы человека: мировые войны, социальные революции и потрясения, господство тоталитарных режимов, терроризм, угроза ядерного апокалипсиса и всеобщей экологической катастрофы, вымирание от голода и болезней миллионов людей, пароксизмы бескультурья и крайних форм вандализма и т. д., и т.п. «...Можно ли, – задается в этой связи вопросом Э. Левинас, – мыслить культуру вне ее извращений? Можно ли, наконец, говорить о культуре как цельном понятии? Непреходящая возможность чудовищности, подтверждаемая вечно актуальным фактом существования Освенцима – символа, или модели, или отражения нашего века в его всемирном ужасе, – внушает нам неотвязную мысль о том, что сведение осмысленного к абсурду также способно служить философским определением культуры» [4. С. 87].

Если Э. Левинас, несмотря ни на что, даже ценой своеобразной инверсии абсурда стремится сохранить саму идею культуры, то позиция некоторых других исследователей в этом отношении значительно резче и категоричнее.

«...Репутация у культуры основательно подмочена, – пишет П.А. Сапронов, – ... у нее нет надежных оснований для претензий на ту роль, которую ей все еще приписывают. Идея культуры, видимо, все-таки завершает отмеренный ей срок господства и преобладания в душе европейского человека. Она трещит по всем швам и на поверхность выходят противоречия, несообразности, слепота или нежелание видеть вещи в их настоящем свете у тех, кто живет под знаком идеи культуры» [5. С. 12].

Согласно Г.С. Киселеву, судьба культуры трагична, поскольку социум по существу отвергает ее. «В настоящее время, – пишет он, – нет оснований предполагать, что даже при благоприятных

условиях – скажем, при некотором приближении к правовому государству – социальность и культура смогут избыть существующее между ними напряженное противоречие» [6. С. 57].

Э.Г. Абрамян считает, что в современных условиях глобального кризиса у человечества реально есть два пути: пессимистический – создание программы достойного ухода с планетарной арены – и оптимистический – создание стратегических программ выживания. Что касается «выживания», то оно, считает Э.Г. Абрамян, «в начале третьего тысячелетия возможно при массовом осознании человечеством существования другой, еще не описанной, но уже существующей параллельно с культурой, очень мощной, атрибутивно присущей живому формы энергии». Освоение этой, по терминологии автора, «икс-энергии» позволит создать «грядущую технологию», с помощью которой человечество «будет снимать противоречия между относительной ограниченностью ресурсов биосферы и ростом энергетических потребностей общества», «сумеет управлять гравитацией и справляться со сверхсветовыми скоростями» и т.д., и т.п. Вместе с тем, насколько это можно понять, реализация предложенной «стратегической программы выживания» человечества потребует преодоления «всего навсего» двух препятствий: во-первых, культуры как «биосоциального способа деятельности живого», поскольку, опосредуя отношение между человеком и окружающей средой, она тем самым стоит преградой на пути внедрения в жизнь людей «эволюционно перспективной идеи автотрофности», а, во-вторых, нынешней сущности, или природы человека как вида, отягощенной «определенным пределом осознаваемой мерности» и стоящей поэтому преградой на пути реализации «его телепатических возможностей», связанных с «мышлением (обмене мыслями, а не словами), которое не требует знания словесного языка» [7. С. 53 – 57].

Достаточно показательным в этом отношении является и разрабатываемый в самых разнообразных формах с позиций постмодернизма постулат о «конце», «закате» и даже «смерти» человека как субъекта, творца, «автора» современной культуры под репрессивным воздействием этой самой культуры [8].

Целый ряд исследователей, однако, считает возможным отстаивать в этом отношении прямо противоположную позицию. Еще Л.А. Уайт обосновывал положение о том, что по мере своего осуществления история человечества, собственно говоря, все более и более «становится отчетом об истории его культур [9. С. 462]. «...На рубеже 70-х и 80-х годов в социальной истории, – полагает Л.П. Репина, имея в виду минувшее столетие, – происходит решающий сдвиг от социально-структурной к социально-культурной истории», «от социальной истории культуры к культурной истории социального», к «культурной истории общества» [10. С. 29 – 31]. В.С. Библер относит начало этого «сдвига» к чуть более раннему времени. «В XX веке феномен культуры – и в обыденном его понимании, и в глубинном смысле – все более сдвигается в центр, в средоточие человеческого бытия, пронизывает (знает ли сам человек об этом или нет...) все решающие события жизни и сознания людей нашего века.

Тем самым феномен культуры именно в XX веке (особенно в его первые десятилетия и в его последние годы) впервые может быть понят в его действительной всеобщности, как основной предмет философского размышления» [11. С. 261].

Исходя из всеобщности культуры как уже состоявшегося и вполне очевидного факта, целый ряд культурологов считает возможным в этой связи формулировать и выдвигать далеко идущие идеи уже чисто методологического характера. Так, согласно В.П. Визгину, «социолатрия Маркса в результате краха основанной на его учении утопии освобождает нас от прельщения социальностью. А сорвавшийся эксперимент с высшими ценностями Ницше освобождает нас от обожествления жизни, от безоговорочного поклонения ее стихиям, от безоглядной витомании и биолатрии. В результате мы понимаем, что сфера смысла превосходит как социальность, так и витальность, как общество, так и жизнь. В результате освобождается автономное поле культуры, разума, смысла, без которого нет истории людей» [12. С. 57].

Переломные периоды человеческой истории, как известно, очень «чувствительны» к различного рода прорицаниям, фантазиям, утопиям, пророчествам, и т.п., претенциозность которых порой явно «выходит за пределы меры». Для действительного

решения той или иной проблемы здесь поэтому особенно важен взвешенный поиск надежного методологического основания, эвристические возможности которого были бы самым тщательным образом выверены.

Поскольку именно человек – и творец, и творение культуры, с необходимостью должен быть проработан вопрос о самой «природе» человека, выявлении коренящихся в ней основных начал, определяющих в их исторической модификации и его бытие в мире, и направление, и перспективы этого бытия. Содержится ли культура хотя бы в виде потенции, возможности, «намек» в самой природе человека? Или же она в этом отношении – лишь мимолетное, эфемерное явление, некая «добавка», «надбавка», «прибавка», «надстройка» и т.п.?

В настоящее время весьма перспективным в методологическом отношении может быть признана разработка более многомерных и объемных моделей природы человека, ориентирующаяся на то, чтобы достигнутые в этой области результаты рассматривать не как альтернативные и антиномичные, а как взаимодополняющие друг друга.

Отметим в этой связи, что в литературе методологического характера различные и даже порой прямо противоположные концептуальные модели того или иного объекта рассматриваются все чаще и чаще уже не в терминах вытесняющих или революционно сменяющих друг друга парадигм, а как их взаимообогащающая конкуренция в его исследовании как единого и многоаспектного в своем предметном содержании. «Познание, понимаемое таким образом, – писал в свое время П. Фейерабенд, разъясняя суть так называемой «плюралистической методологии», – не есть ряд непротиворечивых теорий, приближающихся к некоторой идеальной концепции. Оно не является постепенным приближением к истине, а скорее представляет собой увеличивающийся океан взаимно несовместимых (быть может, даже несоизмеримых) альтернатив, в котором каждая отдельная теория, сказка или миф являются частями одной совокупности, побуждающими друг друга к более тщательной разработке; благодаря этому процессу конкуренции все они вносят свой вклад в развитие нашего сознания» [13. С. 16].

В этой связи, если настоящее действительно есть процесс выбора внутри паллиативного пространства возможностей, весьма обнадеживающим представляется констатация того обстоятельства, что в современной культуре «все слабее становится властвовавший последние лет двести интерес к социальным структурам и их преобразованию. Эти структуры теперь нередко воспринимаются как неизбежное зло, а потому от них требуют минимизации, чтобы они как можно меньше воздействовали на личность, стремящуюся быть самодостаточной, ищущую свободы и самореализации» [14. С. 7].

Грядущей эпохе истории человечества, если, конечно, ей суждено состояться, как раз и предстоит стать эпохой культуры в её всеобщей и собственной форме во всей своей чистоте и подлинности.

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Мелодрама различия // Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000.
2. *Дж. Локк.* Послание о веротерпимости // Сочинения. Т.3. – М., 1988.
3. *Жижек С.* Западный пацифизм // Русский журнал (<http://www.russ.ru/politics/west/20010313-zh.html>).
4. *Левинас Э.* Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц. / Сост. Л.И. Василенко и В.Е. Ермолаева; вв. ст. Ю.А. Шрейдера. – М.: Прогресс, 1990.
5. *Сапронов П.А.* Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. – СПб.: СОЮЗ, 1998.
6. *Киселев Г.С.* Человек, культура, цивилизация на пороге III тысячелетия. – М., 1999.
7. *Абрамян Э.Г.* Культурология и проблемы выживания // Философские науки. – 2000. – №4.
8. *Барт Р.* Смерть автора // Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с франц. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М., 1989; *Фуко М.* Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., 1998.
9. *Лесли А. Уайт.* Энергия и эволюция культуры // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997.
10. *Репина Л.П.* Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей. Человек в истории. 1996. – М.: Coda, 1996.

11. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990.
12. *Визгин В.П.* Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы //Одиссей. Человек и история. – М.: Coda, 1996.
13. *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания // П. Фейерабенд. Избранные труды по философии науки: Пер. с англ. А.Л. Никифорова. – М.: Прогресс, 1986.
14. «*Круглый стол*» журналов «Вопросы философии» и «Науковедение», посвященный обсуждению книги В.С. Степина «Теоретическое знание» //Вопросы философии. – 2001. – №1.

Круглый стол

«Межкультурные коммуникации:
содержание, проблемы, эффекты»

В.И. Полищук

«Культурология: ирония, сомнения, судьба»
(Нижевартовск)

Изучение культуры в СССР было вялым и фрагментарным. Еще в начале 80-х годов прошлого века можно было слышать, что культурологов, за редким исключением, в стране нет. Вообще-то так можно было сказать и о Западе: «за редким исключением». Поэтому, когда в конце 80-х культурология стала усиленно пропагандироваться, вводиться в учебные планы вузов, возражения были те же, что и несколькими десятилетиями ранее на Западе, когда Л.А.Уайт отстаивал термин «культурология»: культура не может быть предметом исследования сама по себе. В особенности усердствовали так называемые философы, которым не казалось странным изучать «мир сам по себе» или «мир в целом», но они иронизировали по поводу культуры, считая ее пустой абстракцией.

С годами многие из «любителей мудрости» поняли, что культура – это более основательный предмет исследований и суждений, чем законы диалектики или формы отражения в природе и в обществе, что рассуждения о последних достойны уважения лишь в том случае, когда они наполнены культурологическим содержанием. В самом деле, если человек – это далеко не всегда

homo sapiens, рассуждающий о нравственном долге и далеких звездах, то называть его homo culturus можно практически всегда. Даже тогда, когда он разумным вовсе не является. Отсюда следует, что и самые высокие его абстракции в конечном счете определяются его же культурой, которую, как и бытие, по Гете, нельзя разделить на разум без остатка.

Культурология не оставит без ответа ни один из древних вопросов, по-своему их интерпретируя. В частности, вопрос о том, «почему есть нечто, а не ничто». В религии и философии ответ связан с креативной сущностью Бога и человека, в науке – с неустойчивостью «ничто». В культурологии данный вопрос может быть поставлен иначе, поскольку плоды культуротворческой деятельности – это не только «нечто», но и «ничто», угрожающее жизни на планете и существованию самого человека. «Ничто» как деструкция, как «смешение стихий» – почему оно не только возможно, но и есть?

«Ничто» есть, поскольку неустойчив человек в своей приверженности духу, то есть целям и идеалам культуры. Возможно, человечество уже втянуто в орбиту центростремительного движения к «ничто», а философия «чистого разума» сумеет объяснить и оправдать неизбежность такого движения. И в культурологии его можно объяснить, но нельзя оправдать, поскольку культура – это последний культ человека, его мир и пристанище, где «ничто» не должно быть места, если человеком не овладеют усталость и безверие.

И.Л. Фарукиша

«Коммуникация и смысл»

(Томск)

Смысл – понятие экзистенциальное, не ограничивающееся семиотическим, лингвистическим планом. Это причина бытия феномена. Это тот стержень, который связывает феномен с миром ноуменов, укореняет его в более широком (и глубоком) пласте реальности.

Выход на глубинный уровень бытия, в котором актуализируются смыслы, для человека возможен только через коммуника-

цию. Кроме того, и сам смысл недостижим вне коммуникации, ибо в этом случае он остается лишь неактуализированной потенцией мира. С другой стороны, обретение коммуникацией онтологического смысла делает ее экзистенциальной, переводит ее с социального на метафизический уровень.

Так, с точки зрения религиозной философии, обретение смысла бытия человеком возможно только в процессе его коммуникации с Богом. Мартин Бубер пишет о том, что само бытие есть диалог между Богом и человеком. Современные православные богословы (Илларион Алфеев, Антоний Сурожский) говорят о том, что человеческая жизнь есть встреча, диалог человека с Богом. Религиозный философ Семен Франк полагал, что благодаря любящему признанию мы получаем в другом «онтологическую опорную точку» для себя. То есть человек обретает смысл своей жизни в соотношении себя с окружающим миром, в диалогическом бытии, через коммуникативное взаимодействие с Другим (человеком, Богом).

Встает вопрос, как участвует смысл в коммуникации. Если мы говорим, что одним из условий коммуникации является открытость, насколько сам смысл открыт для взаимодействия. Изменяется ли смысл в процессе коммуникации? Здесь мы подходим к проблеме генезиса смысла. Если смысл рождается в коммуникации (подобно тому, как истина рождается в споре), то естественно, что он может обогащаться, изменяться в зависимости от ситуации, субъектов взаимодействия и т.д. Но если принять точку зрения, что смыслы имеют свое метафизическое бытие и человек их не генерирует, а скорее воспринимает, то мы видим, что открытость его носит двоякий характер. Он открыт для обретения и закрыт для изменения, при этом смысл воздействует на субъекта коммуникации (который в таком случае уже становится до определенной степени объектом).

В частности, такая точка зрения характерна для теоцентрической картины мира, в которой полагает смыслы бытия Бог, а человек их воспринимает. Так, в христианском понимании смысл бытия, смысл мира – Христос (Логос, Бог, Слово). Кроме того, Бог творит мир Словом: то есть он произносит творческое «Да

будет!..», и мир из небытия переходит в бытие. В этом творческом Слове заключен смысл бытия каждого явления.

С позиции христианского богословия, практически все культурные формы могут быть наполнены новым содержанием. Вот что об этом писал протоиерей Александр Шмеман: «Христианство восприняло и сделало своими многие «формы» языческой религии, не только потому, что это вечные формы религии вообще, а потому еще, что весь замысел христианства в том и состоит, чтобы все «формы» в этом мире наполнить новым и истинным содержанием. Крещение водою, религиозная трапеза, помазание маслом – все эти основоположные религиозные акты Церковь не выдумала, не создала, все они уже имелись в религиозном обиходе человечества... Принимая любую «форму», Церковь – в своем сознании – возвращала Богу то, что Ему по праву принадлежит, всегда и во всем восстаивая «падший образ»» .

Е.С. Овсянникова

«Дефрагментация опыта личности

как эпифеномен культуры»

(Владивосток)

Автора интересует ритуал как культурная форма, которая отражает психологическую и социальную сущность народа, выработавшего их на протяжении веков. Реализуется ли идея преодоления фрагментированности опыта в ритуалах, которые выступают основным средством тематизации духовного потенциала русского народа?

Расхождения в понимании истоков целостного опыта обусловлены, прежде всего, методологическими различиями, присущими классическому и неклассическому типам рациональности. В противовес классической трактовке, приравнивающей опыт личности к ее прошлому опыту практического взаимодействия с миром, неклассический тип рациональности основывается на представлениях о человеке как «проекте», «континууме возможностей». Это смещает акцент в рассмотрении проблемы целостности опыта на его открытость и разворачивает широкую перспективу при взгляде на иные способы взаимодействия с миром,

людьми и самим собой. Они, в свою очередь, призваны выявить сущностные человеческие черты, которые, собственно, и проявляются во множестве жизненных ситуаций как опыт внутренней целостности. Целостность предстает здесь не как нечто производное от взаимодействующих друг друга фрагментов (восприятия, переживания, мышления и т.п.), а как неуловимая, постоянно меняющаяся актуальность, полнота и неделимость которой не может быть задана их внутренним единством. В онтологическом контексте открытость выказывает экзистенциальную природу человеческого бытия.

М.В. Гончарова

«Проблема межкультурного взаимодействия
в творческих и образовательных сообществах»
(Новосибирск)

Эпоха постмодернизма знаменуется распадом «грандиозных идеальных ценностей», таких, как «просвещение», «наука», «религия», «гуманизм», «философия», «социализм», «феминизм»; отказом от метаистории и модернистского рационализма, иррациональностью. «Культура дифференцируется на малозависимые ... друг от друга культурные стили, формы и образы жизни. Бывшая «высокая культура» обретает субкультурный статус. Культурная индустрия, которая раньше рассматривалась как производительница непрестижной и «дешевой» массовой культуры, приобретает новую, не присущую ей ранее функцию – функцию производителя и распределителя не просто «легкой музыки» и «эстрадных песенок», а жизненных форм и стилей жизни.

За последнее десятилетие прошлого века в России оформился ряд субкультурных течений. Приверженцы этих течений образуют субкультурные сообщества, а информационное пространство, которое они формируют, можно отнести к области идей венаучной или узкопрофессиональной. Ионин подчеркивает сознательную закрытость таких групп и систем, у Клакхона встречается термин «корпоративность».

Культурная корпорация – структурное образование, организация, форма взаимодействия субкультурного сообщества.

Главной целью деятельности культурных корпораций является межличностное общение. Структура взаимоотношений предполагает неформальное лидерство, передачу (трансляцию) определенных знаний. Ареалы различных субкультурных тематик могут соприкасаться, не соприкасаться, пересекаться. От экономических и финансовых корпораций культурные корпорации отличаются отсутствием четко выраженных материальных целей (даже если они есть), наличием определенно выраженных идеальных целей (даже если они противоречат общепринятым нормам). Общее в них то, что они вненациональны, вневременны, создают свой миф и свой стиль жизни.

В плане временных предпочтений субкультурные интересы скорее направлены в сторону, противоположную техническому и технологическому прогрессу. Но это не есть в чистом виде отказ от инноваций и возвращение к традиции. Любая субкультура осознает и позиционирует себя с точки зрения сохранения (и/или создания) и передачи какого-либо знания, которое оказывается невостребованным официальной (в нашем случае – массовой) культурой.

В плане социальной структуры субкультуры выдвигают вполне архаичное образование – общину.

В плане культурного взаимодействия можно отмечать пересечения внутри субкультур: на уровне людей/на уровне идей; вне субкультур, когда в упрощенном или переработанном отдельными авторами виде субкультурное знание попадает в массовую культуру.

Мысли М. Хайдеггера о том, что стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех применениях языка, но и коренится в разрушении человеческого существа – не просто глубинные по сути, но звучат и предупреждением сегодняшнему дню.

Т.Н. Лененко
«К вопросу о гуманизме»
(Новосибирск)

Идея гуманизма как искупления и восстановления первозаданной благодати, утраченной человеческой самонадеянностью, была предана забвению секуляризированным мировоззрением.

Какие последствия это имело для познания? Истощение общения привело к индивидуализму, в т.ч. и в гносеологии, т.е. к одиночному, «кабинетному» изучению предмета познания. Ситуация изучения предмета в гуманитарных науках – свидетельство упадка любви. Стали изучать даже Бога: «...рациональное начало... смелее выступало в той многовековой игре, которую называют схоластикой и в которой детская вера в учёный авторитет соединилась с детской самоуверенностью, пытаясь разрешить неразрешимую задачу. Эта задача состояла в том, чтобы не только связать понятия богословские в разумную систему, но и подложить под них рассудочно-метафизические основания».

Обращение к проблеме гуманизма выводит нас к анализу нравственных основ жизни общества, в том числе основ познания, которые не могут быть идентичными у обществ с различными религиями. Разделение Восточной православной и Западной католической церквей стало событием не только в жизни христианской Церкви, но и всего христианского мира.

Популярная нынче идея гуманизации, в частности образования, обязывает нас ещё раз обратиться к истокам российской культуры. Стало модно «помещать» Россию между Востоком и Западом, делая вид, что основания культуры России – это некое смешение западных и восточных культурных традиций, и никаких собственных, самобытных культурных традиций Россия будто бы не имеет.

Такое понимание ситуации должно быть принципиально переосмыслено. Различные религиозные основания культурно-нравственных традиций православной России и католической Европы должны освободить нас от иллюзий по поводу «использования» европейского гуманизма в условиях российской действительности.

В.И. Постол

«Демократия как интенциональная проблема»

(Томск)

Проблему демократии можно рассматривать в контексте феноменологического подхода. Выбор данной методологической ориентации обусловлен тем, что она акцентирует внимание исследователей на изучении тех процедур, которые используют люди в ходе повседневного конструирования социального мира. Феноменология рассматривает социальный мир как продукт повседневной деятельности людей. Мир повседневности («жизненный мир») является смысловым фундаментом всякого человеческого знания. Он первичен в смысле познания. Это сфера «известного всем, непосредственно очевидного». Жизненный мир – это тот «круг уверенностей», к которому относятся с давно сложившимся доверием. Высоким уровнем доверия, в частности, обладает демократия, укоренившаяся в наиболее развитых западных странах.

Между тем в посткоммунистической России произошло резкое падение привлекательности ценностей демократии. Так, в середине 90-х годов XX века члены европейской группы по исследованию ценностей заявляли об «объективной предрасположенности и готовности россиян к восприятию ценностей... демократии во всем объеме». Но сегодня, согласно данным Института комплексных социальных исследований РАН и Представительства Фонда имени Ф. Эберта в РФ, только 1 % населения страны относит привитие демократических ценностей к числу главных приоритетов в воспитании детей. Причем у представителей богатого слоя населения этот показатель еще ниже – 0,7 % . Таким образом, существует явное несоответствие между «подразумеваемым и данным» (Гуссерль). В этих условиях трудно рассчитывать на то, что демократические правила игры не смогут иметь каких-либо легальных альтернатив.

Общеизвестно, что сердцевиной концепций демократии является природа отдельного гражданина, из которой исходит концепция государства, в котором этот человек живет. Демократическая теория исходит из того, что человек свободен определять свою собственную публичную деятельность. Будучи членом гра-

жданского сообщества, гражданин становится пайщиком его власти, приобретая тем самым право и обязанность участвовать в политических процессах этого сообщества. Немаловажным является и вопрос о методах оформления решений или желаний сообщества с точки зрения участия граждан в этом процессе.

По мнению Ч. Вильсона, здесь должны соблюдаться следующие правила:

1) политические решения должны выработываться в таком порядке, чтобы все граждане могли принимать в этом участие;

2) политические решения должны приниматься только после обсуждения и голосования;

3) политические решения должны приниматься таким образом, чтобы не прерывался процесс публичного политического образования.

А.А. Скакун

«Культура и абсолютизм: французский опыт»

(Санкт-Петербург)

Культура, как известно, принадлежит к числу явлений, а priori связанных с человеком, ибо она представляет собой результат человеческой деятельности в сферах материального, духовного или художественного творчества. Однако, используя методы количественного анализа, можно обнаружить, что человек является в большей степени потребителем, нежели создателем культуры, поэтому осознанно или неосознанно он всегда опирается на господствующую в данном обществе парадигму культурных ценностей, которая, впрочем, далеко не обязательно усваивается им. В последнем случае возникают всевозможные формы эпатажной по своей сути «культурной альтернативы», своеобразного «диссидентства от культуры» или даже «культурного виртуала», относящиеся, тем не менее, к сугубо маргинальным, периферийным явлениям культурного процесса.

Думается, что особого внимания заслуживает проблема взаимоотношений культуры и идеологии, культуры и политики, поскольку история существования такого феномена, как «официальная культура», связана не только с XX веком (как это зачас-

тую преподносится в научной литературе и учебных пособиях), но восходит к гораздо более раннему времени. Уже на поздних стадиях развития первобытного общества (по марксистской терминологии – в эпоху классовообразования) мы впервые сталкиваемся с фактами использования культурных форм с определенными идеологическими целями (обоснование процесса социально-имущественного расслоения племен в духовной культуре, возникновение монументальной архитектуры и скульптуры как средств пропаганды идеи могущества власти). Во многих государствах Древнего Востока культура также нередко выполняла агитационную функцию, а в Древнем Риме, пожалуй, впервые в своей истории стала полноценным и важнейшим средством пропаганды официальной политики империи.

Пристальное внимание многих государственных, преимущественно авторитарных, режимов к культуре обусловлено такими ее свойствами, как концептуальность, наглядность и «естественная распространенность». Во-первых, любое культурное явление предполагает взаимосвязь между «планом выражения» и «планом содержания», то есть между обозначающим и обозначаемым. Вопреки утверждениям некоторых современных «культуротворцев», культура содержательна *ab initio et ad rem*, она концептуальна в исконном смысле этого слова. Во-вторых, различные культурные явления нередко не просто заключают в себе определенный концепт, но и в наглядной форме «иллюстрируют» его, как бы высвечивая с помощью разноплановых средств то или иное содержание. И в-третьих, культура характеризуется своего рода демократичностью, она (за исключением субкультурных инвариантов) открыта для представителей всех социальных групп и поэтому, действительно, отличается «естественной распространенностью» в обществе.

Любопытно, что в настоящее время – эпоху господства массовой культуры – вышеотмеченные особенности функционирования культуры весьма внимательно изучаются и впоследствии учитываются профессиональными пиарщиками и коммерсантами-продюсерами. Массовая культура, как ни парадоксально это может показаться на первый взгляд, относится по своей сути к достаточно идеологизированным явлениям, поскольку в сознание

массы (т.е. всего множества потенциальных потребителей продукции) сначала необходимо внедрить определенную систему ценностей, в рамках которой данная продукция (политическая, кинематографическая, литературная, газетно-журнальная и т.п.) будет весьма высоко котироваться.

Однако культура может служить надежным орудием не только в руках всевозможных «продюсеров» и политиков, озабоченных привлечением внимания и голосов «электората». Как отмечалось нами ранее, всякая «разумная» и «адекватная» государственная власть также стремится к осуществлению максимально полного контроля над культурой и зачастую использует культуру в сугубо прагматических, хотя и «государственно-важных» целях. Поэтому в тоталитарных формациях концептуальность культурного дискурса может обернуться его «идеологической выверенностью», а сама культура, в своей «официальной» ипостаси, превратиться в полноценную и любимую «служанку идеологии». Очевидно, что в данной ситуации немедленно возникнет и начнет активно развиваться особый круг явлений, именуемый контркультурой, но «официальная культура», тем не менее, неизбежно будет восприниматься обыденным сознанием как «рекомендованная к употреблению» и «единственно верная» форма культурного бытия.

Как известно, XX век оказался особенно богатым на всевозможные формы жёсткого государственного контроля над процессами культурной эволюции и их направленностью. СССР, страны Варшавского договора, фашистская Германия, франкистская Испания, Италия Муссолини, Чили генерала Пиночета, Китай товарища Мао и хунвейбинов – вот далеко не полный перечень тех стран и тех государственных режимов, которые открыто и в высшей степени безапелляционно стремились к превращению культуры в полностью зависимый и беспомощный придаток государства. Очевидно, что непосредственным ориентиром для осуществления этих тоталитарных целей служил не столько пример Древнего Рима, сколько история европейских монархий Нового времени, в особенности – абсолютных монархий, поскольку именно абсолютизм а priori тяготеет к тотальному подчинению

своим интересам всех сфер социально-политической, экономической и культурной жизни.

В этом отношении весьма ценным представляется «французский опыт», так как именно Франция в течение длительного периода являлась своеобразным политическим и культурным центром Европы Нового времени. Кроме того, именно французский абсолютизм впервые в новой истории попытался воплотить на практике идею безоговорочного подчинения культуры государству и стал авторитетнейшим образцом для подражания в самых разных странах – от Англии на западе до России на востоке.

В настоящее время проблема взаимоотношений культуры и абсолютизма, возможно, кажется неактуальной и далекой от интересов современности. Однако даже идеалы гражданского общества отнюдь не предполагают самоустранения государства из процесса культурогенеза. По сути дела, любая государственная власть по указанным выше причинам стремилась и будет стремиться к осуществлению контроля над культурой. Тем самым «французский опыт» может оказаться неожиданно полезным как со своей положительной, так и с отрицательной стороны.

Глава 2

Современная культура: способы конституирования и формы ее постижения

В данной главе рассматриваются проблемы, связанные с глубокими трансформациями, затрагивающими различные сферы и феномены современной культуры – язык, повседневность, ценности – и формирующими новую социокультурную реальность. Эта новая реальность характеризуется плюралистичностью, глобализацией цивилизационных процессов, превращением маргинальных областей в культурные доминанты, возрастающей технизацией культуры и т.д.

Минувшее столетие существенно изменило наши взгляды на культуру. Если попытаться обозначить основную тенденцию времени, то это, скорее всего, утрата единого культуuroобразующего начала и превращение культуры во множество «миров», отношения между которыми весьма различны: от взаимодействия и взаимной «заинтересованности» до полного обособления и игнорирования друг друга. В подобных условиях неизбежно возникает вопрос: остается ли что-нибудь общезначимое, что позволяет сохранить целостность культуры и дает ключ к её пониманию? Нам представляется, что роль такого средства выполняет сегодня коммуникация. Она формирует единую реальность культуры, не отрицая многообразия культурных миров, и помогает увидеть рациональные основания современной культуры, что, в свою очередь, означает возможность её познания. Методология междис-

циплинарного синтеза, получившая широкую известность в области гуманитарных исследований, представляет форму коммуникации в научном познании.

Авторы сосредоточили своё внимание на тех вопросах, которые являются дискуссионными или пока ещё мало изучены, что вполне соответствует задаче – показать многомерность современной культуры и способов её постижения.

2.1. Культура XX века: между рационализмом и иррационализмом

Изучение основных тенденций и закономерностей социокультурного развития в XX столетии остается актуальной проблемой, поскольку это недавнее прошлое человечества, но особенности его развития продолжают действовать и оказывают влияние не только на наше настоящее, но и, возможно, будущее. «Из культуры нельзя выпрыгнуть – это не старое платье, в ней – сознание и менталитет эпохи, ставшие сознанием и менталитетом людей» [1. С. 583].

На протяжении всего XX века в развитии мировой культуры прослеживается сосуществование противоречивых тенденций. Они выражаются в таких процессах и явлениях, как локализация национальных культур и стремление к глобализации мировой культуры, в существовании двух культурных парадигм, в рамках которых развиваются философия, искусство и наука XX века, а также в таких противоречивых явлениях, как массовость и элитарность, демократия и тоталитаризм, традиционность и революционный бунт. Но все противоречия XX века можно свести к основному – к столкновению рационального и иррационального.

Социокультурная ситуация наиболее ярко демонстрирует это столкновение. В XX веке мировая напряженность, усугубленная геополитическими интересами, впервые достигла такого накала, что нашла выход в Первой мировой войне, когда реально представлялась угроза уничтожения человечества оружием, им же созданным.

В 30-е годы один за другим устанавливаются режимы диктатуры в Германии, Италии, Испании, Португалии, странах Латин-

ской Америки. Языческие черты народного сознания взяли верх над разумом. «Культура Запада провалилась в древнюю историю, где меряют достоинство человека чистотой крови,... где жгут ведьм и еретиков» [2. С. 116]. Эти языческие черты, помноженные на грандиозные амбиции (уже не только европейских стран), были в основе Второй мировой войны. Лишь столкнувшись с опасностью возможной победы тоталитарного режима в лице гитлеровской Германии и воинственной Японии со всеми вытекающими последствиями, многие государства приходили к пониманию необходимости мирного решения своих проблем, основанного на законах разума. Однако снятие напряженности и стремление находить разумный выход в любой ситуации вскоре сменились новой напряженностью и усилением противоречий.

После Второй мировой войны в мире сложилась полярная система. К одному лагерю или полюсу относились капиталистические страны Западной Европы под эгидой США, к другому – социалистические страны Восточной Европы, находившиеся под влиянием СССР. Холодная война и гонка вооружений заставили балансировать все мировое сообщество на хрупкой грани между миром и третьей мировой войной. Фактически, за конфронтацией капитализма и социализма все та же диалектика рационального и иррационального. Примером тонкой грани между рациональным и иррациональным в общественно-политической жизни является Карибский кризис 1962 года, когда стала реальной угрозой использования ядерного оружия в решении международных проблем.

Столкновение рационального и иррационального нашло свое выражение также в таких явлениях мирового масштаба, как процессы глобализации и одновременно локализации. Примерами глобализации могут служить явления общемирового характера, такие, как две мировые войны, холодная война, также вовлекшая большое количество государств; проблемы экологии, терроризма, разрешить которые человечество может только общими усилиями. Поэтому создается большое число международных организаций разного характера: ООН, ЮНЕСКО, ЮНИСЕФ, ЕЭС и т.д.

В то же время распад колониальных империй повлек за собой возникновение большого числа новых государств, которые, пытаясь доказать свою национальную самодостаточность, нередко

вступают на дорогу претензий к соседним государствам в вопросах территориальной принадлежности. В результате этого вторая половина XX века изобилует примерами военных конфликтов в борьбе за территорию: Индия и Пакистан за Кашмир в 1965 году, Иран и Ирак в 1980. Все это отражает процессы локализации.

Таким образом, в истории XX века борьба противоречивых тенденций предстает как вызов разуму со стороны иррациональных сил.

Диалектика рационального и иррационального прослеживается и в искусстве XX века. Искусство как наиболее чуткий к состояниям человеческого духа и кризисным ситуациям в отношениях человека с миром вид деятельности улавливает малейшие изменения и остро реагирует на эмоциональный спад или подъем и смену умонастроений в обществе.

Размышления философов XX века (Х. Ортеги-и-Гассета, Ж. Маритена, В. Вейдле и других) фиксируют кризисную ситуацию в искусстве, поскольку именно в искусстве отмечается реакция на измельчание ценностей рационализма и антропоцентризма уже в XIX веке в натуралистической и гедонистической эстетике. Во многом обращение к иррациональным стихиям и уход от темы рациональных ценностей в искусстве обусловлен новой позицией художника в обществе. Процессы секуляризации культуры постепенно приводили к тому, что понятие канона исчезало, оставляя художника в ситуации, когда для приобщения к прекрасному он должен был действовать исходя из собственного представления о должном. Сознание небывалой свободы давало творческому субъекту возможность выбора между чрезмерной ответственностью, исходящей из личного усилия художника, и безответственностью, определяющейся положением нового искусства вне морали.

Социокультурная ситуация на рубеже XIX – XX веков, выражавшая кризис рационального сознания и потому поставившая художника перед подобным выбором, предопределила пути искусства всего XX века. Каким бы термином не называлось искусство первой половины XX века – авангард или модернизм, – характерной его чертой была тяга к сверхрациональному и запредельному. Это проявилось в большей степени в течениях сюрреа-

лизма, дадаизма, в меньшей степени в кубизме, абстракционизме и так далее. Искусство обращается, прежде всего, к человеку, поэтому выражает неверие в возможности разума справиться с природными стихиями внутри самого человека.

Наиболее ярким направлением иррационального толка было течение дадаизма (Т. Тзара, К. Швиттерс, Х. Балль, М. Дюшан и другие), появившееся в самый разгар первой мировой войны. Оно выражало пессимистические настроения и разочарования молодого поколения. Развенчание рациональных ценностей оказалось оправданным историческими событиями, и дадаизм демонстрировал протест против традиционного общества и его ценностей, сделавших войну возможной. Например, М. Дюшан насмеялся над буржуазностью, стремился ее разрушить и полностью освободить личность. М. Дюшан боролся против произвольной эстетики, не принимая ничего, кроме произведений, порожденных спонтанностью творчества. Один из основателей дадаизма поэт Х. Балль писал, что «Дада – это дурачество, извлеченное из пустоты, в которую обернуты все более высокие проблемы;... публичное выполнение предписаний фальшивой морали» [З.С.253].

Однако в некоторых направлениях авангарда, таких, как абстракционизм и кубизм, прослеживается определенная вера в разум, поскольку за внешним безразличием к форме сохраняется разумное содержание. В своем творчестве В. Кандинский пытался создавать музыкальные произведения посредством цвета, кубисты, начиная с П. Сезанна, отображали окружающий мир с помощью простейших кубических форм, как первоосновы, которая несет разумное содержание. И даже в сюрреализме выражение иррационального невозможно без того, что называется традиционными средствами художественного выражения (с помощью линии, цвета, визуального образа). В театре и литературе абсурда применяются новые выразительные средства, но невозможно отказаться от основного – слова. Отказ от традиционных средств и методов полностью в искусстве, как и в жизни, не реален, а любая традиция возникает в результате разумной деятельности человека. В целом, в искусстве XX века наблюдается уход от слишком человеческого, то есть от ценностей рационального антропоцентризма в сферу внерационального, стихийного, в определен-

ной степени аморального и потому недостаточно человеческого. Искусство XX века показывает эту опасность погружения в досознательное, бес-сознательное или под-сознательное и отказ от рационального, поскольку такая абсолютизация иррациональных стихий в человеке также ограничена, как и слепое поклонение разуму.

Очевидная «иррациональность рациональности» социокультурной ситуации XX века актуализирует иррационалистическую традицию в философии, представленную А. Шопенгауэром, С. Кьеркегором, Ф. Ницше.

В работах Шопенгауэра и Ницше разумное основание мира заменяется иррациональной волей. Ф. Ницше также разделяет шопенгауэровское понимание мира как вечно страждущей космической жизненной стихии. В соответствии с таким пониманием человек и мир теряют свою незыблемость и отдаются на волю бессознательных стихий. Акцент с познания разумно устроенного мира смещается на человеческое существование, в сферу актуальности человеческих проблем.

Философия жизни, представителями которой являются В. Дильтей, Г. Зиммель, делает акцент на жизни как некотором иррациональном потоке, пропущенном через разум и волю людей. В интуитивизме (А. Бергсон) внимание сосредоточено на взаимодействии человека и мира, в результате чего человек представляется открытым для мира, а не ограниченным пределами собственного сознания, связанным с этим миром жизненным порывом, характерной чертой которого является длительность. В экзистенциализме мир представляется абсурдным, в нем нет ничего, что могло бы дать человеку уверенность и стабильность, единственная реальность, не поддающаяся сомнению, – это экзистенция человека.

Будучи протестом против рационалистической картины мира, являющейся в определенном смысле усеченной, так как не учитывает того, что человек не всегда разумен, как и его поступки, и, следовательно, не все в человеческой жизни можно понять и объяснить исходя только из рационалистического представления о мире, новое умонастроение несло в своей критике рациональное зерно истины. Однако, откликнувшись на культурно-историчес-

кие сдвиги эпохи, но, пытаясь искать опору вне разума, оно само вносило деструктивный импульс в сознание, тем самым оправдывая свое иррациональное происхождение.

Все перечисленные философские направления, так или иначе, склонны к иррациональному толкованию мира и человеческой культуры. Даже не отрицая возможностей разума, в основании мира они усматривают иррациональные стихии, какое бы название эти стихии они не имели: воля к жизни, жизненный поток или порыв.

Даже рационалистические направления философии, так или иначе, сближались с иррационализмом. Например, в позитивизме роль разума упрощалась и ограничивалась рамками физической реальности. М. Вебер, занимая позицию ясного разума в ситуации перелома эпох и духовного кризиса, сближался со своими оппонентами, поскольку его человек, осознавая ситуацию как кризисную и освобождаясь потому от обязательств земле или небу, родственен человеку, которого философия жизни также освободила от всех обязательств, кроме его существования.

Таким образом, все направления философской мысли XX века в определенной степени попали под влияние иррациональных сил, которые оказались востребованы в большей степени, чем рациональные.

По этому же пути развивается и культурфилософская рефлексия, пытаясь осмыслить и разрешить проблему разума в масштабах культуры. Полицентризм и эклектичность современной культуры, неоднородность и множественность ее смыслового, познавательного, деятельностного полей, порождает в культурфилософской мысли представление о невозможности ее постижения с помощью унифицирующего рационального начала, и, тем самым, подчеркивает проблематичность самого статуса рационального в культуре.

При рассмотрении данной проблемы представляет интерес обращение к таким культурфилософским течениям, как франкфуртская школа и постмодернизм, поскольку их концептуальные положения, направленные на разоблачение классической парадигмы европейской культуры, центрообразующим принципом мировосприятия которой выступает разум, отражают общую тен-

денцию развития рефлексии XX века и играют решающую роль в становлении новой парадигмы культуры.

Общая критическая направленность этих концепций против универсализма классического разума и связанных с ним рациональных оснований мира и культуры, начиная с Хоркхаймера и Адорно, обосновывающих историю культуры как сумасшествие репрессивного разума, отрицающих абсолютизацию прогресса и идеалов Просвещения, и заканчивая Лиотаром, постулирующим закат «великих метанарраций» и «свершенность» истории, делает очевидным взаимосвязь этих течений, которую можно охарактеризовать как преемственность.

Если мы обратимся к более конкретному выявлению параллелей между этими течениями, то нельзя не заметить связи:

- в понимании процесса развития истории культуры как истории сумасшествия разума, фиксации кризиса современной культуры и цивилизации, двигающейся по ложному пути развития; в стремлении разрушить упорядоченную реальность разума, приводящего к утверждению неоднозначности и хаотичности мира и плюрализму культуры;

- в определении теоретиками франкфуртской школы властного аспекта репрессивного инструментального разума, задающего плоскость развития всех областей культуры и порождающего одномерное общество, и критикой постмодернизмом всей культурной традиции (философской, научной, социальной и т.д.) западного общества, определяемой законодательным разумом и навязывающей концепцию «универсализма» как некой «маски догматизма», «воли к власти» и т.д.;

- в понимании разума, превратившегося в функциональное понятие, главные характеристики которого: «формальность», «техничность», «манипулятивность» и констатации «империализма рассудка», лежащего в основе классической науки и философии и ограничивающего спонтанность мысли и воображения;

- в акценте на актуализацию внерациональных способов познания, основанных на интуитивно-образном освоении действительности, обращении к фантазии, интуиции, воображению, призыве к метафорическому, художественному языку, выходящему за рациональное «отождествляющее мышление»; в смещении по-

знания в эстетическую сферу и отведении роли познающего субъекта художнику; в стирании границ между философией и литературой, эстетизации мышления;

- наконец, в поисках нового разума: концепция «витального разума» Г. Маркузе, примиряющего чувственное и рассудочное с помощью фантазии, и провозглашении интерпретативного, вариативного разума, не претендующего на универсальность и постижение всеобщей истины (постмодернизм).

Рассмотренные положения делают еще более явными общую направленность культур-философской рефлексии этих двух школ, раскрываемой в критике и разрушении рациональных оснований культуры, поиске новых универсальных принципов развития и постижения действительности. И если франкфуртская школа в этом процессе, несмотря на негативизм и неприятие лежащего в основании культурных процессов разума, как инструментальной репрессивной структуры (тем самым разум низводится до категории рассудка), не уходит от самой идеи разумности, познаваемости мира, а пытается лишь расширить сферу разума, путем привнесения в него чувственного начала, то постмодернизм предстает как более радикальное направление, актуализируя бессознательное, непознаваемость и неподвластность рациональному окружающей действительности и, в конечном счете, разрушает парадигмальные установки классической культуры, провозглашая новое измерение – культуру постмодерна. В мозаичном, фрагментарном, децентрированном, паралогичном текстовом поле этой культуры, отражающей представление мира как хаоса, истина теряет свою единую универсальную сущность среди множественности смыслов, рациональность выполняет частные задачи, разум приобретает вариативность. Ключевой установкой и ценностью полицентричной и эклектичной культуры постмодерна становится плюрализм.

Постмодернизм словно реализует революционные установки Маркузе, призывавшего к новой культуре и разрабатывавшего футурологические проекты, создавая свою утопию реальности, но принципиально иную, чем у представителей франкфуртской школы.

Проследив проблему разума и рациональности на примере искусства, философии и событий реальной истории XX века, мы,

можно сказать, «проделали путь» от активной критики рациональных оснований культуры через их игнорирование к поиску новых форм разума. Неудовлетворенность ценностным релятивизмом постмодерна, его стремлением все «деконструировать» и усиление противоположных ему тенденций (направление мультикультурализма) свидетельствуют о формировании новой парадигмы культуры и философии, в которой разум не противопоставляется человеку, а становится необходимым условием его диалога с миром, основанием толерантности и продуктивного взаимодействия различных культур, конфессий, традиций.

Литература

1. *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. – М.: Аспект-Пресс, 1997.
2. *Кантор В.К.* Федор Степун: российская мысль в контексте европейских катаклизмов // Вопросы философии. – 1999. – №3.
3. *Энциклопедический словарь живописи.* – М.: Терра, 1997.

2.2. Метаморфозы языка в современной культуре

2.2.1. Постмодернистская риторика и идеологемы свободного рынка

Язык – это сложный набор символов, где каждый символ обозначает определенное явление внешнего мира, а все вместе они образуют общую схематическую картину той среды, в которой живут и творят носители данного языка. А так как обстановка и образ жизни людей могут быть весьма различными, отличаются друг от друга и разные языки.

Оппозиции речь – язык, «произведение – текст», которые анализировал Барт, оказались востребованными современностью, где речь выражает мой, особенный мир, а язык – то всеобщее, которое включает в себя и мой мир. Что же представляет собой лингвистическая компетенция (обыденный язык) современного россиянина, а тем самым и собственно повседневность индивидов?

Во-первых, история любого языка, в том числе и русского, представляет собой черед заимствований, а затем отторжений иностранных слов. 90-е годы в России ознаменованы огромным

количеством иностранных слов, заменой уже устоявшихся слов и выражений на новые – иностранные: соглашение – консенсус, магазин – шоп, аренда – лизинг, убийца – киллер и др. Появилось множество доселе не встречающихся (не было аналогов тем или иным явлениям) слов: консалтинг, хот-дог, памперсы, гамбургеры, бутик, маркетинг и прочее.

Произошли коренные изменения в литературно-эстетических нормативах обыденного языка, публичной речи и даже в литературе: стилистика соцреализма, отягощенная различного рода идеологемами, сменилась следующей крайностью – засильем ненормативной лексики, уголовным арго и др.

Во-вторых, происходит изменение старых имен и названий, идей, активный процесс имяобразования. С начала 90-х годов появляются названия, имеющие неотъемлемой частицей старую букву, некогда существовавшую в русском алфавите, – «Ъ» [ер]. Воскрешение «ера» означало ничто иное, как претензию на «наследство» – славные традиции Российской империи и, в частности, российского предпринимательства. По России прошел буквально шквал переименований улиц, площадей и даже городов, когда были возрождены дореволюционные названия вместо советских. Многие новые названия содержат или представляют собой иностранные слова. Коммерсанты, давая названия своим фирмам, банкам, магазинам, ориентируясь на западные образцы, идут в направлении заимствования иностранных слов, терминов, нередко, понятных лишь немногим специалистам («Промэкс», «Химэкс», «Гудвил» и др.). Среди названий можно заметить много музыкальной терминологии («Аллегро», «Крепендо» и др.), много приятных и элегантных женских и мужских имен («Кристина», «Анастасия», «Натали», «Екатерина», «Александр»...), много расхожей географической экзотики вроде «Эльдорадо», «Авокадо» и др. Традиции советских администраторов также оказались крепкими, поэтому мы по-прежнему продолжаем жить среди «Космосов», «Березок», «Спутников» и т.д.

На всей территории России встречаются заведения типа «Трактирь» или «Адмираль». Но если ознакомиться с меню, которое предлагается прямо на уличном рекламном щите, то можно

увидеть все те же – «всегда готовый шашлык», «шурпа» и тут же «медвежья лапа», «русские пельмени» и прочее.

Согласно новым веяниям, следующий после выбора имени этап диалога той или иной структуры (организации, фирмы и др.) с обществом – формулирование собственного «послания», т.е. какой-то устойчивой фразы, с которой все должны автоматически ассоциировать ту или иную фирму. Эта фраза должна быть емкой, яркой, броской, запоминающейся, содержащей в концентрированном виде максимум информации о фирме, ее притязаниях, результат самосознания, ответ на вопрос, «кто мы такие и зачем делаем то, что делаем?». Называется такая фраза-лозунг, фраза-девиз английским словом «слоган».

Большинство слоганов, изобретаемых нашими фирмами, организациями, таковыми вообще не могут быть признаны – сильно похожи друг на друга и примитивны: «Быстро, безопасно, эффективно»; «Не срочно, но надежно»; «Дешевле, лучше, надежнее»; «С нами надежно и спокойно» и др. Не обходится и без курьезов – «Жизнь трудна, но прекрасна!» – САН (торговля сантехникой); «Мелодия в белом стиле» ХЭТ (торговля холодильниками). Встречаются рекламы и с элементами изобретательности: фирма ИНТЕРЕС предлагает «ИНТЕРЕСные путешествия по Европе», клуб ВЕКА требует – «приВЕКАйте к хорошему»; в рекламе чая содержатся отЧАЙянные хитрости; новогоднее «поМИШАтельство» ожидается при покупке игрушки; если вы вдруг захотели побаловаться хорошим вином, то корпорация ЛаВИНА гарантирует качество вина; вы нарушили свой обычный режим питания и теперь страдаете от неприятных ощущений в желудке, не волнуйтесь: альмагель НЕО – НЕОбыкновенный комфорт для желудка; с зубами не все в порядке – пожалуйста в СТОМАТОЛОГиЯ, и т.д.

Нас прежде всего интересует скрытая сторона этих языковых игр. Что является их «внутренним» двигателем? Ответ достаточно очевиден – рынок. Идея рынка является одной из доминант современной культуры. Но что за этим стоит?

Как известно, модель чистого рыночного хозяйства характеризуется тремя атрибутами, не ограничивающими рыночное хозяйство, но определяющими его своеобразие: 1) *частная собственность, включая и средства производства*; 2) *получение наи-*

высшей возможной в данных условиях прибыли и выгоды как цели экономики и 3) координация хозяйственной, экономической активности лишь посредством рынка и цен. Все три структурных признака имеют место в любых обществах, как архаико-традиционных, так и современных. Различие состоит в степени закрепления рыночных ценностей в господствующих социокультурных нормах [1.Р.81]. Так, в директивно-плановом, централизованном хозяйстве советского типа рыночные, товарно-денежные отношения существовали в ущемленном, «свернутом» виде (отсюда бартер как разновидность натурального обмена), но все же и здесь никогда не удавалось, несмотря на упорные старания, полностью избежать рыночных связей, целей и способов хозяйствования. При этом следует помнить, что указанные выше структурные признаки характеризуют *модель чистого рыночного хозяйства*, но не его реальные проявления в современной хозяйственной практике.

Поэтому к призывам построения рыночной экономики, свободной от всякого вмешательства и регулирования со стороны общества и государства, следует относиться здравомысляще, осторожно и достаточно скептически. Когда знакомишься с многочисленными пропагандистскими сочинениями адептов *экономикс*, рекламирующих идею «открытой экономики» и «свободного рынка» как панацеи от всех бед реформируемых стран, включая бывшие социалистические, не оставляет ощущение, что тебе навязчиво пытаются сбыть залежалый, безнадежно устаревший товар. Более того, возникает подозрение в некоем *виртуальном* характере данного товара.

Симулятивность – важнейшая, *доминантная* черта культуры эпохи постмодерна [2. С. 132 – 134]. Памятуя об этом, невольно задаешься вопросом: а что, собственно, стоит за «рыночной» фразеологией? На самом ли деле речь идет о некоей *объективной форме* современного хозяйствования и хозяйства, которая имеет место в жизни экономически наиболее развитых стран, или же об изощенной её *симуляции*, завуалированной языком? Данное сомнение можно выразить иначе: говорят ли сторонники «рыночной идеологии» на теоретически адекватном языке рынка, или же в действительности содержание их риторического дискурса под-

спудно определяется и направляется сформировавшимся в теле постмодернистской культуры «рынком языка» – рынком, в основе которого лежит *чистая симуляция*?

Действительно, понятия, на которых основана *макроэкономическая теория* экономикс, фактически остаются неопределенными и смутными, гораздо менее определенными, чем даже такие философские понятия, как *трансцендентность* и *метафизика*. Скажем, под *экономикой* понимают хозяйственную жизнь общества, включающую сферу *материального производства* и сферу *непроизводственных услуг* (к последней же можно отнести всё, что угодно. В результате *вся* общественная жизнедеятельность оказывается «экономикой», и наоборот). Тот же *рынок* описывается как «пространство, где совершается обмен товарами». Но данное определение рынка абсолютно не содержит в себе ничего специфического. Такой рынок существовал и при первобытно-общинном строе, и в современных странах с директивно-плановой экономикой. Непонятно, что вообще подразумевается под «свободным рынком»? Это теоретическая модель или нечто, имевшее (а может, имеющее и сегодня?) место в действительности? Является предельно абстрактным (если не сказать – метафизическим) и опровергаемым фактами образ *экономического человека*, играющий в теории экономикс фундаментальную роль. Подобные «концептуальные изъяны» можно без труда умножать. Констатируемые «несовершенства» исходных концептов экономикс, их раздражающая размытость и, одновременно, та безапелляционная агрессивность, с какой они навязываются современной массовой аудитории, лишь укрепляют во мнении, что рыночная риторика есть в открытой постмодернистской культуре чистая симуляция, постмодернистская форма «торговли языком».

В эпоху постмодерна симулятивизации подверглась значительная часть сфер культуры: литература и искусство, религия и мораль, идеология и политика, история и прочие гуманитарные дисциплины. Поскольку в результате возник повышенный социальный спрос на риторический дискурс, сложился мощный и развитой «рынок языка». Идет бойкая торговля постмодернистской риторикой об «исторически всемирной победе демократии»,

«окончательном низвержении тоталитаризма», «незыблемости священных прав человека», «необходимости последовательной борьбы с терроризмом», «преодолении религиозного фанатизма», «несомненном превалировании прав индивида над правами общества и государства» и т.п. Легко показать, что за всеми этими пышными словесами, как правило, скрываются узкоэгоистичные интересы мировой финансовой элиты, отдельных наций и государств. Не избежала данной участи и экономическая наука (по крайней мере, в макроэкономической теории). Рыночная идеология, усиленно пропагандируемая в современном мире, оказывается откровенным проявлением и формой постмодернистской неориторики, целью которой является производство определенных клише на потребу политике глобализации и, в то же время, консервации существующего статус-кво.

Эта «рыночная риторика» есть, по сути, разновидность лингвистики лжи. Её своеобразие состоит в неочевидном, завуалированно-идеологическом содержании, делающем возможными двусмысленные ответы на задаваемые вопросы. Ведь не каждая ложь является абсолютной. Ложь никогда не была бы столь актуальной для моральной истории человечества, если бы черное и белое всегда были четко разделяемы [3. С. 76 – 77]. Существуют полужошь и совсем незаметные отклонения от истины, потому и опасные, что их трудно распознать. Как раз такова ныне ситуация в экономической теории и хозяйственной практике, где встречаются язык и реальность.

Однако именно симулятивный характер культуры постмодерна вызывает к жизни имманентную ей толерантность, детерминируемую такими её чертами, как плюралистичность, многомерность и релятивность. Отсюда вытекает, что концептуализация экономической жизни в «рыночных терминах» в эпоху постмодерна отнюдь не является единственно возможной и приемлемой. В первую очередь это *на практике* демонстрируют сами высокоразвитые страны. Требуя от реформируемых стран «открытости внутренних рынков», последовательного соблюдения принципов «свободы торговли», «свободной конкуренции товаров» и т.д., они, нисколько не смущаясь, немедленно воздвигают суровые протекционистские барьеры, лишь только возникает угроза их

собственным экономическим интересам. При этом «рыночная аргументация» абсолютно не принимается во внимание. Последний пример тому – введение США в начале 2002 года высоких протекционистских пошлин на импорт стали из стран ЕЭС и России, вызвавшее цепную реакцию повышения протекционистских барьеров на импорт высококачественной стали во всем мире. Цель и средства этой акции не имели ничего общего со «свободным рынком».

Это, конечно, частный, но весьма красноречивый факт. Современная же экономическая жизнь буквально изобилует фактами такого рода. Никакие «рыночные принципы» не мешают «свободно-рыночным», экономически высокоразвитым странам в соответствующих случаях воспользоваться выгодами собственного положения, что как раз и свидетельствует о скрытой идеологической подоплёке «рыночной риторики». Реформируемым странам навязывается не экономически эффективная модель хозяйствования, а *сбивается* определенная разновидность риторического дискурса – «рыночный язык». Целью таких риторических манипуляций является консервирование отсталости «реформируемых» стран, превращение в извечно догоняющих маргиналов и источники дешевого сырья, устранение как потенциально опасных в обозримом будущем конкурентов и, в конечном итоге, – их глобальная политико-экономическая капитуляция. Она объективно является настоятельно необходимой для выживания «золотого миллиарда».

Сегодня подобная угроза просматривается вполне явственно и осознается как рядом общественных движений («антиглобалисты», «зеленые»), так и критически настроенными индивидами. Но, тем самым, тот же толерантный характер культуры постмодерна позволяет выбрать и любую другую концепцию экономики, единственным критерием которой должны были бы стать не теоретико-идеологические выкладки и соображения, а её реальный рост. По сути, исключительно только этим критерием и руководствуются ныне Китай, Вьетнам, Малайзия, Индия и иные страны, демонстрирующие чудеса хозяйственно-экономического подъема.

Идеологемы чистого *свободно-рыночного хозяйства*, базирующегося на частной собственности, конкуренции и стихийном ценообразовании более, не соответствуют природе постмодернистского общества. Культура постмодерна исповедует плюрализм, эклектику и полифонию во всех сферах социальной жизни, включая, разумеется, и экономику. Постмодерн избегает любой монологичности и претензий на неё. Поэтому ему свойственны все формы ведения хозяйства, все формы собственности, все формы конкуренции и кооперации, лишь бы они были социально и экономически эффективными. Отсюда односторонняя ориентация на «экономику свободного рынка» ныне является малопродуктивной, о чем свидетельствуют 15-летние итоги реформ в России и странах СНГ. В открытой культуре не может быть «одной» истины, «одной» идеи, «одного» авторитета, как не может быть «единственно правильной» модели экономики. На самом деле это всё предрассудки культуры модерна. В эпоху постмодерна эти тоталитарные пропозиции должны быть отброшены. Ничто не мешает сегодня плюралистически сочетать самые разные формы хозяйствования и стратегии экономического поведения.

Навязанная ведущими западными политико-финансовыми центрами модель российских реформ на деле есть форма постмодернистской симулятивной риторики, которая сама может и должна быть подвергнута критике посредством наиболее эффективного и сокрушительного оружия постмодернизма – иронии. Наряду с полифонией и симуляцией, ирония есть одна из доминантных черт культуры эпохи постмодерна. Именно она способна без всяких социальных революций и катаклизмов похоронить претензии *экономикс* на единственно «правильную» и «абсолютную» истину.

Литература

1. *Polanyi K. Primitive, Archaic and Modern Economies.* – Boston: Beacon Press, 1971.
2. *Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть.* – М.: Добросвет, 2000.
3. *Вайнрих Х. Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия.* – М.: Прогресс, 1987.

2.2.2. Иронизм и молчание как особые формы коммуникации в культуре постмодерна

Культура рубежа XX – XXI веков характеризуется многими исследователями в терминах негативной семантики. Уже не раз говорилось о таких особенностях ее состояния, как неопределенность, неустойчивость, нестабильность, кризисность, наличие дегуманистических тенденций. Причины, обуславливающие развитие культуры в этом направлении, различны. Распространенной является точка зрения, связывающая дегуманизацию культуры с рационализацией, визуализацией, массовизацией общества, процессами дезинтеграции и болезненной индивидуализации личности. Обозначенные процессы действительно получили в последние годы значительное развитие, во многом определив ценности современного общества, которые оказались отчасти противопоставляемыми таким гуманистическим ценностям, как духовность, нравственность, ответственность, самосознание.

Учитывая особенности социокультурной ситуации эпохи постмодерна, когда под угрозу поставлена сама «человечность», когда духовные итоги XX века при всей своей парадоксальности негласно утверждают дегуманизацию, расчеловечивание культуры, особенно важно понять, возможно ли преодоление этого кризиса, обладает ли человечество достаточным гуманистическим потенциалом, необходимым для осознания и решения актуальных проблем современности, включая проблемы российского общества.

Развитие гуманистических тенденций невозможно без сознательного включения отдельной личности и общества в целом в процесс их реализации. В значительной степени это зависит от способности индивида и социума видеть противоречия, порождающие сложную социокультурную ситуацию и целый ряд отдельных проблем; от уровня развития в обществе интеллектуальной и эмоционально-духовной сферы, обеспечивающей активность восприятия и осознания обозначившихся противоречий; от общего уровня самосознания, критичности отношения к себе и реальной действительности, без которой решение проблем, как социального, так и нравственного характера, не представляется возможным.

Эпоха постмодерна может быть охарактеризована с помощью таких репрезентативных свойств, как деканонизация, фрагментация, децентрация, плюралистичность, контекстуальность, гибридность, непрезентабельность, конструкционизм, двойное кодирование, цитатность, карнавализация, ироничность и др. Особое место в этом ряду занимает ироничность, или категория иронии.

Оценки иронии, ставшей на сегодняшний день в некотором смысле слова принципом жизни, отличаются полярностью. С одной стороны, ирония трактуется как «бесконечная абсолютная отрицательность», некая самоцель, не дающая ничего взамен, кроме себя самой и отрицания всего реально сущего, разрушающая онтологические основы конкретно-исторического бытия. При таком понимании ирония наделяется рядом свойств, в принципе не позволяющих говорить о каком-либо гуманистическом потенциале общества. Среди них – полное неверие в духовные возможности человека. Такая ирония не способна к созиданию. Она лишь уничтожает реальность, разрушает те узы, которыми человек связан с миром. Оторвавшись от реальности, оказавшись в зыбком, разрушающемся мире, человек погружается в сферу иронии, где исключается само понятие морали и где человек никогда не сможет обрести подлинную духовность. В свое время Александр Блок писал о болезни иронии, «страшной заразе» индивидуализма. Эта ирония – сродни душевным недугам, она разъедает личность изнутри, уничтожает человека.

С другой стороны, можно говорить о том, что ирония, разрушая, на основе переосмысления и оценки разрушаемой реальности создает условия для созидания новой действительности, в которой нравственный аспект жизни наполняется новым содержанием. Новая реальность становится той сферой социального бытия, в которой происходит саморегуляция нравственности, духовных основ человека. Нельзя оставлять без внимания и точку зрения, согласно которой ирония является «здоровьем нации», высшей ступенью в гуманистическом развитии общества.

Противоречивость оценок иронии вполне обоснована, прежде всего, сложностью и противоречивостью самого феномена. Между тем история становления и развития этой категории, ее сущно-

стные черты и особенности позволяют наполнить понятие иронии именно положительным смыслом.

Ирония изначально, в качестве своей важнейшей характеристики, заключала в себе противоречие. Внешне получая выражение в контрасте должного и действительного, видимого и скрытого и будучи глубоко интеллектуальной по своей природе, ирония, начиная с эпохи античности, была призвана отмечать противоречия реальной действительности и стремиться к их решению. В этом смысле ирония представляла собой некую жизненную позицию, взгляд на устоявшееся положение вещей как бы со стороны, что, безусловно, способствовало выработке независимой оценки, собственного мнения, необходимого для решения существующей проблемы, снятия противоречий.

Подобные функции были присущи и романтической иронии. Придя к осознанию глубочайшего противоречия между неприглядной действительностью и богатством внутреннего мира творческой личности, романтики также возложили на иронию миссию снятия противоречий, сведя ее, однако, к произволу. Проблема романтической иронии заключалась, отчасти, в том, что романтики сместили акцент с разрешения противоречия к бегству от него.

Романтическая концепция иронии была подвергнута многими философами острой критике. Вместе с тем, несмотря на определенно негативное содержание романтической иронии, отметим, что искажение принципа иронии в эпоху романтизма не является адекватным выражением сущности иронии как таковой. Положительным содержанием романтическая ирония может быть наполнена в том смысле, что изначально имела своей целью именно осознание и снятие противоречий, была направлена на активное восприятие действительности, так и не получившее должного развития.

Нередко (в частности, и в эпоху романтизма) ирония граничила со сферой различных устремлений к циничному отрицанию, вызову, произволу. Подлинная ирония далека от цинизма, сарказма, сатиры. Ирония гуманистична по своей природе, ибо, направленная на решение имеющей место проблемы, она не ставит своей целью порицание, осмеяние, изобличение. Имея в своей

основе прежде всего чувство справедливости и сострадание (интеллектуальное или эмоциональное), ирония неизбежно влечет за собой стремление помочь в осознании и решении проблемы. С этой особенностью иронии тесно связана и ее гносеологическая направленность.

Как метод познания истины, ирония получила первоначальное оформление в философии Сократа. В диалогах Платона Сократ тонко высмеивает своих собеседников, указывает на их самоуверенность и «всезнание». Каждый новый вопрос, поставленный Сократом, выявляет невежество, несостоятельность собеседника. Однако сократовская ирония в принципе отлична от осмеяния, бичевания, обличения. Она ведет к познанию истины и духовной свободе человека, находящегося под давлением заблуждений и ложных авторитетов. Таким образом, цель, которую ставит перед собой ирония Сократа, являет собой реализацию поиска в человеке подлинно человеческого; той гармоничной целостности, без которой человек не способен возвыситься над противоречиями реальной действительности, состояться как личность.

Внешне ирония Сократа выражается в ложном незнании, сознательном самоуничижении, в действительности возвышающем человека. С сократовским «Я знаю, что ничего не знаю» перекликается главенствующий тезис философии Монтеня «Почем я знаю?» Как и в представлениях античного философа, у Монтеня утверждение его идей проходит через чрезвычайную видимую скромность, даже самоуничижение, за которыми скрывается скрытая, скептическая насмешка. В самом названии основного труда Монтеня «Опыты» («Essai») правильнее было бы перевести на русский язык как «попытка», «проба»), произведения одновременно серьезного и непринужденного по форме, очевидна его ироничность, направленная на утверждение гуманистических идеалов.

В отдельные исторические периоды содержание феномена иронии наделялось в большей степени негативными характеристиками, что, однако, не исключало дальнейшего развития в нем положительного начала. В частности, в философии Кьеркегора, подвергнувшего острой критике бессмысленность и циничность ро-

мантической иронии, о которой было сказано выше, особое место занимает признание позитивной сущности иронии как своеобразного акта творчества. При этом Кьеркегор противопоставляет романтической иронии подлинную иронию, имеющую своей целью реализацию моральной жизни, определение нравственных оснований человеческой личности.

Во второй половине XX – начале XXI века, в эпоху постмодерна, ирония приобрела особое значение, выйдя далеко за пределы философской, художественной, эстетической области. Из риторического приема, способа мышления и восприятия действительности ирония трансформировалась в социокультурную характеристику этой действительности, сохранив за собой свои важнейшие свойства и функции. К числу наиболее существенных черт иронии можно отнести противоречивость, критичность отношения, эмоциональную окрашенность, интеллектуальный характер, активность восприятия. Эти специфические особенности и сущность иронии в целом позволяют говорить о таких характеристиках и свойствах постмодернистского общества, как критичность общественного сознания; способность общества к осознанному восприятию реальной действительности и нахождению в ней противоречий с целью их вскрытия и преодоления; стремление к познанию и самопознанию; высокий уровень развития интеллектуально-эмоциональной сферы; потребность в определении и реализации нравственных оснований действительности и др.

Это находит подтверждение не только в характеристике феномена иронии, но и в самом факте его существования в эпоху постмодерна. То, что ирония заняла в постмодерне столь значительное место, не случайно. Ирония становится возможной или, точнее, периоды «расцвета иронии» обуславливаются такой социальной атмосферой, при которой индивид стоит вне общества.

Ирония, при всем многообразии ее форм и проявлений, способна существовать исключительно при наличии сложной системы кодов, знаков, сигналов. По мнению Х. Вайнриха, «ирония, безусловно, должна сопровождаться сигналом иронии, если она вообще хочет быть иронией» [1. С. 78]. Благодаря знакам иронии, этому специфическому средству выражения, кодируется второй

план данного феномена, указывается его контекст и подлинная сущность.

Сигналы иронии разнообразны, но, как правило, неразрывно связаны со знаковой функцией языка, имеют лингвистическую природу. Сигналом иронии «может быть подмигивание, покашливание, выразительный голос, особенная интонация, скопление высокопарных выражений, рискованные метафоры, слишком длинные фразы, повторы слов или – в печатном тексте – курсив и кавычки» [Там же]. В.М. Пивоев, указывая на значительную роль лингвистических (главным образом, стилистических и лексических) средств выражения иронии, на первый план выдвигает паралингвистические средства – жесты, кинесику, интонацию, что включает в себя мимику, пантомиму, жестикуляцию, ударения, тембр, паузы и т.д.

Паузы, понимаемые как временное молчание, перерыв в течении речи – письменной или устной, голоса, служили средством выражения иронии, главным образом, риторической, и в предшествующие постмодерну эпохи. Известно так называемое многозначительное молчание, которое способно выразить больше, чем иные слова, не исключая при этом многозначности сказанного, выраженного, возможности интерпретации имеющего места иронического сигнала. Хайдеггер рассматривал молчание как один из элементов, конституирующих понимание.

П. Пави считает, что молчание «трудно определить в абсолютном смысле, ибо тишина – это отсутствие шума» [2. С. 189]. Молчание, в отличие от тишины, возможно только для человека. М.М. Бахтин конспективно излагает важную мысль: «Нарушение тишины звуком механистично и физиологично (как условие восприятия); нарушение же молчания словом персоналистично и осмысленно: это совсем другой мир. В тишине ничто не звучит (или нечто не звучит) – в молчании никто не говорит (или некто не говорит)... Молчание – осмысленный звук (слово) – пауза составляют особую логосферу, единую и непрерывную структуру, открытую (незавершенную) целостность» [3. С. 357].

Во-первых, акцентируем внимание на том, что молчание есть осмысленная тишина. Во-вторых, молчание образует связь между бытием и человеком, делая эту связь открытой для их выражения.

Молчание первоначально всего лишь противоположность речи (говорению-озвучиванию). Противопоставление молчания и говорения приходит в диалектическое движение, когда неопределенное мыслится как подлежащее определению. Не слово есть, но нечто есть в слове, останавливающее произносящего. Тогда молчание определяется как начальная фаза говорения. Молчание, наконец, может существовать как граница говорения, но не как временная, устранимая граница. Эти внутренние границы возникают потому, что всякое человеческое выражение вплетено в определенные жизненные формы, обусловлено человеческим смыслом. Говорение способно разворачиваться на фоне молчания. Не употребление и не языковые игры придают смысл слову, но молчание, как бы собирающее и сохраняющее в себе глубину его звучания и понимания, когда звук и знак замирают, останавливаются и слово уходит в себя и возвращается в виде смысла понятия.

Молчание оказывается избытком, посредством которого говорение преодолевает само себя. То, о чем говорит философия, непрерывно ускользает от взгляда и понятия, и потому философское вопрошание ускользает от самого себя. Отказ от ответа напоминает нам об «ответности», которая предшествует всяким ожиданиям и претензиям на истину. М.М. Бахтин говорит об «ответчающем понимании», проходящем различные градации «ответности» [3. С. 138]. Эта ситуация, в которой чужое молчание, как чужой взгляд, содержит притязание, которое выходит за пределы моих собственных возможностей, смыслов, поскольку мы понимаем молча.

Следует выделить формы существования молчания. Прежде всего это паузы, которые способствуют установлению определенного ритма. Они структурируют, укрепляют и оживляют процесс высказывания. Сознательное или неосознанное использование пауз усиливает напряженность высказывания, подготавливая эффект пустоты в момент размышления или разрушения иллюзий. Любой акт выражения предполагает наличие пауз, которые являются условиями этих актов. Для современной культуры важным является то, что именно в этих паузах, а не в элементах непосредственной коммуникации осуществляется соприкосновение

с мыслями, с чувствами Другого как со-бытие с ним. Г.С. Померанц пишет по этому поводу: «Смысловая пауза, подготовленная кружением текста, мыслится и переживается (именно переживается, а не только мыслится) как откровение» [4. С. 61].

Умолчание, гнездящееся в разломах дискурсов, выскальзывает из механизма смыслообразования и нахождения концепта. Специфичность этой формы состоит в том, что умолчание содержит «великую жертву», приносимую в дар Другому. Умолчав нечто, я даю ему возможность сбиться через Другого, услышать, понять его. Здесь умолчание можно понимать, во-первых, как невозможность и неспособность выразить мысль, чувство до конца, как сдерживание высказывания и, во-вторых, как многословие, заполняющее пустоту.

Метафизическое молчание – «это единственный род молчания, который нелегко сводим к одному слову, произнесенному тихим голосом. Кажется, нет иной причины, кроме изначальной невозможности общения... или приговора игры слов, когда нельзя увязать их с вещами иным, кроме игрового, способом» [2. С. 191].

В предельном, метафизическом смысле молчание может быть понято как «цитата из вечности». Эту высшую метафизическую форму молчания М. Бланшо называет безмолвием. Безмолвие указывает на чистоту слова, за которым скрывается бытие. «Письмо начинается тогда, когда писать – значит приближаться к той точке, где ничто не обнажается, где в глубине сокрытости говорение является еще лишь тенью слова, язык – лишь своим образом, языком воображаемым и языком воображаемого, тем, которым не говорит никто, шепотом непрекращающегося и незавершимого, которому нужно навязать безмолвие, если мы хотим, в конце концов, быть услышанными» [5. С. 42]. Безмолвие означает, что ни одно человеческое слово не способно передать всей глубины бытия.

В эпоху постмодерна паузы получили особое развитие. С одной стороны, они остались тесно связанными с языком, речью. С другой стороны, паузы, как некий период молчания, перерыв в целостной полотне текста (в широком значении этого слова), вышли за границы языка в его лингвистическом понимании и

стали частным проявлением постмодернистского феномена отсутствия.

Феномен отсутствия, быть может, еще не вполне осмысленный в рамках культуры постмодерна, занимает в ней значительное место. Не всегда имея четкое выражение, обозначение, он тем не менее так или иначе присутствует во многих теоретических (философских и эстетических) построениях постмодернизма.

Введенное Ж. Деррида понятие «дополнение» предполагает замещение, – но не самого предмета, а, что характерно для постмодерна, его отсутствия. Вследствие того, что «дополнение» также может быть дополнено, замещено, возникает ситуация, в которой не существует никакого «наличия», а только его потенциальные «дополнения», иначе говоря, бесконечная цепь отсутствий. В связи с этим показательно и название одной из работ У. Эко – «Отсутствующая структура».

Среди основных понятий, специфических для постмодернистского типа умозрения, можно выделить «знак», понимаемый как целостное явление, условно замещающее то, что отсутствует в момент коммуникации и фиксирующее принцип «наличия отсутствия» объекта или явления. Так как знак представляет собой нечто, замещающее отсутствующий в данный момент предмет, любая знаковая система (а именно она лежит в основании иронии) так или иначе отражает тяготение к обозначению отсутствия. Согласно теории, развитой впоследствии Ж. Деррида и Ю. Кристевой, знаковая культура рождается из потребности обозначить отсутствие предмета. Тяготеющая к отсутствию культура естественным образом обращается к иронии – черте, наиболее ярко характеризующей эпоху постмодерна.

Еще одно ключевое для постмодернизма понятие – «симулякр». Став в эпоху постмодерна единственной реальностью, симулякр замещает реальность – постреальностью посредством симуляции, выдает отсутствие за присутствие.

В известных бинарных оппозициях И. Хассана, отражающих различия между модернизмом и постмодернизмом, характерное для последнего «отсутствие» противопоставляется «присутствию» модернизма, а модернистское «мастерство/логос» – «исчерпанности/молчанию» постмодернизма.

Генрих Клоц, один из теоретиков постмодернистской архитектуры, предлагая вслед за Дженксом свою формулу постмодерна в обозначенной области, сместил акцент на понятие фикции, одно из значений которого – «нечто несуществующее», отсутствующее в действительности.

М. Маньковская среди специфических характеристик постмодернистской эстетики называет иронизм, превращение эстетического объекта в пустую форму за счет стиливого синкретизма, культ неясностей, пропусков. Действительно, в постмодернистском искусстве нередко на первый план выходит не предмет искусства, но его производство, энергия, его след. При этом сам объект может отсутствовать.

На подчеркнутый интерес постмодернизма ко всякого рода пустотам указывает и В. Курицын. В качестве иллюстрации этого постмодернистского положения он приводит творчество Роберта Берри, демонстрировавшего в огромных залах различные виды энергии; Ильи Кабакова, в альбомах которого повторяются пустые страницы; В. Кальпиди. Для поэзии последнего характерны пустоты специфического, «постмодернистского» рода: пауза не только присутствует, но и подчеркивает этим свое отсутствие, замещает саму себя. В стихах В. Кальпиди можно встретить такие строки: «я верю в такие... (здесь – пауза, дальше их больше / появится – будьте готовы)... маразмы»; «(эта рифма не в счет)»; «(тут пропуск)»; «(отсутствие третьей строки)»; «(тут пауза)»; «(тут пауза дважды)» и т.д. Примерами использования пустоты в поэзии также могут служить произведения В. Некрасова, А. Очеретянского, Г. Сигея.

В музыке молчание, беззвучие, повышенная экспрессивность немоты нашли отражение в творчестве Д. Кейджа, Л. Ноно, С. Губайдулиной, В. Екимовского, в сочинениях которых «тишина не только равна по значению звуку, но и превосходит его» [6. С. 306]. Нередко собственно музыка заменяется шелестом нотных листов, шумом, исходящим от музыкантов, занимающих свои места на сцене. При исполнении произведения С. Губайдулиной «Ночная песнь рыбы» певица лишь открывает и закрывает рот, не произнося ни звука, в то время как «музыканты» жестаами ритмизируют пустоту.

По мнению У. Эко, для современного искусства вообще характерно то, что оно «разрушает образ, отменяет образ, доходит... до чистого холста, до дырки в холсте, до сожженного холста» [7. С. 461] и приходит к разрушению дискурса, к немоте. В архитектуре это выражается в появлении минимализма, домов-коробок; в литературе – в появлении чистых листов и белых страниц; в музыке – в переходе от атональности к шуму, а затем к абсолютной тишине.

Феномен отсутствия характерен и для киноискусства, что обусловлено, в первую очередь, самой его природой. По мнению Ю. Лейдермана, «кинематограф классически, в основе своей определяется отсутствием зрителя в цепи разворачивающихся перед ним же событий» [8. С. 19]. По Лиотару, зритель созерцает в пустоте лишь фантомы, которые возникают благодаря экрану и колебаниям света и тени. При этом создаваемая эстетическая иллюзия служит моделью универсальной художественно-научной иллюзии, за которой стоит пустота, то есть абсолютное отсутствие чего-либо. Специфическое преломление идея отсутствия находит в видеоперформансах Мэттью Барнея, большая часть работ которого связана с темами исчезновения, бегства. Обнаруживая свое отсутствие, художник как бы выявляет те структуры, которые возникают в отсутствие автора.

Такие структуры в эпоху постмодерна направлены исключительно на обнаружение феномена отсутствия, обозначение его присутствия в том или ином виде. Постмодернистское отсутствие, молчание, понимаемое в самом широком значении этого слова (как перерыв в целостном полотне текста, его отсутствие), наличествует, заявляет о себе, настойчиво требует к себе внимания. Очевидно, что, проявляя себя, оно стремится к обнаружению, обозначению того, что, на первый взгляд, скрыто за ним; сигналом, кодом чего оно является. Не случайно феномен отсутствия становится столь очевидным в эпоху, которую можно охарактеризовать «абсолютной полнотой свойств». «Мы живем, – пишет Ю. Лейдерман, – в целиком заполненном мире – мире, где все уже есть без нас и независимо от нас... Мир предстает перед нами как тотальность нашего собственного присутствия»

[8. С. 18]. Поэтому одной из основных тем современного искусства и становится вопрос об отсутствии.

У. Эко связывает данную тенденцию с иронией: «Постмодернизм – это ответ модернизму: раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить, иронично, без наивности» [8. С. 636].

Таким образом, предпосылкой расцвета иронии является социально-духовная дистанция между индивидом и обществом. Правомерно говорить о наличии такой дистанции в эпоху постмодерна, когда существенное развитие получают такие процессы, как субъективация, индивидуализация, дезинтеграция общества. Однако ирония в данной ситуации выступает не столько показателем этих процессов, сколько средством их преодоления. Обращаясь к иронии, субъект не ставит своей целью противопоставление себя целому, но стремится к осознанию и преодолению сложившегося положения. Но постмодернизм приводит все достигнутое в прошлом, весь груз великих достижений не только к критической иронии, но к молчанию и немоте.

Однако постмодернистское молчание – это не только требование и необходимость переосмысления уже сказанного. В этом находит отражение и такая черта эпохи постмодерна, как усталость культуры. Культура «умолкает» не только тогда, когда ей уже нечего сказать, но и тогда, когда исчезает непреодолимая потребность в этом, когда незначительный перерыв, «пауза» способна предвосхитить новый всплеск идей и достижений.

Ироничный по своей сути, постмодерн прибегает к тем средствам, которые диктует ему ирония, – не декларирует, не заявляет о себе громко и звучно; самоуничижает себя. Когда постмодерн «молчит», самоумалаясь, подобно Сократу, его молчание не равнозначно отсутствию текста. Более того, само «отсутствие текста есть намек на исчерпывающую полноту смысла, знак любого значения, любой знаковой системы» [6. С. 307]. Это подтверждается положением о том, что культура постмодерна носит симулятивный характер, в связи с чем постмодернистское молчание представляется не более чем симуляцией. Важно отметить и то, что постмодернистская ирония (выражением которой и служит, будучи ее сигналом, знаком, феномен отсутствия, симуля-

тивное молчание) свидетельствует о наличии в обществе и культуре в целом определенного гуманистического и творческого потенциала, раскрыть который и предстоит постмодерну.

Литература

1. *Вайнрих Х.* Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М.: Прогресс, 1987. – С. 44 – 87.
2. *Пави П.* Словарь театра. – М.: Прогресс, 1991.
3. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986.
4. *Померанц Г.С.* Диалог и молчание // Человек. – 1996. – № 3.
5. *Бланиш М.* Пространство литературы. – М.: Логос, 2002.
6. *Некрасова И.М.* О парадоксах синтеза. «Принцип остроумия» в современном мире.
7. *Эко У.* Постмодернизм, ирония, занимательность // Эко У. Имя розы. – М., 1989. – С. 460 – 463.
8. *Лейдерман Ю.* В поисках отсутствия // Искусство кино. – 1994. – № 12. – С. 18 – 26.
9. *Курицын В.* Русский литературный постмодернизм. – М., 2000.
10. *Пивоев В.М.* Ирония как эстетическая категория // Философские науки. – 1982. – № 4.

2.3. Эволюция ценностей: человек в глобализирующемся мире

2.3.1. Общечеловеческие ценности и диалог культур

О современном мире, благодаря развитию техники и особенно информационных технологий, возможно говорить лишь как о едином мировом сообществе, в котором тем не менее возможно сосуществование различных культур. От изоляции и замкнутости отдельных культур человечество движется к единству и целостности. Речь идет об объединении человечества посредством технологизации общества, которое возможно благодаря развитию техники и технологий. Таким образом, можно говорить о единстве общества на основе техник и технологий, но не о единстве культур и ценностей. Кроме материальной составляющей общества, существует духовная составляющая, сфера ценностей и установок, которые и позволяют говорить о существовании самобытной культуры, являются основанием, центром культуры и культурной традиции. Культура выступает как целостность, ус-

ловием существования которой является сохранение ее формы во времени. Существование символов, ценностей, установок, категорий в культуре позволяет ее идентифицировать как отличную от других. Память культуры конституируется ее мифическими и историческими традициями; значимость последних распространяется не только на прошлое, но и на будущее. По определению В. Хесле, культуры «посредством составляющих их систем ценностей, категорий, символов и языков настроены на последовательный и соответствующий реальности образ мира» [1. С. 114].

В процессе межкультурного взаимодействия возникает проблема взаимосуществования ценностей. Системы, сложившиеся в разных культурах, сопоставляются и вступают в диалог. Процессы интеграции и глобальные опасности, нависшие над человечеством, заставляют задуматься о неизбежности и необходимости продуктивного обмена идеями, ценностями, идеалами. При таком подходе собственные границы культуры, возникающие при ее самоопределении, являются местом встречи с иными культурными традициями. Целесообразно понимание границы культуры как «скользящей». Идея «скользящей» границы сформулирована В.А. Лекторским, хотя и применительно к иной области исследования. Он пишет: «Но разные способы мышления не просто сосуществуют, а взаимодействуют друг с другом, ведут постоянный диалог (включающий и взаимную критику) и меняются в результате этого диалога. Поэтому сама граница между научными и вненаучными формами мышления является гибкой, скользящей, исторически изменчивой. Наше представление о науке и научности исторически условно, оно меняется и будет меняться (хотя в каждый данный момент и в определенной дисциплине оно более или менее определено)» [2. С. 54]. Представляется целесообразным для дальнейшего разговора понимать границы культур как «скользящие».

Уровень развития современного общества требует переосмысления традиционных ценностей, сложившихся в различных культурных традициях. Возникает необходимость соизмерять локальное с масштабом общечеловеческого. Состояние современной мировой культуры является кризисным. В основании любой культуры находятся ценности, сложившиеся в ходе историческо-

го развития и являющиеся неоспоримыми только в рамках своей культурной традиции. Для адекватного межкультурного диалога как средства выхода из кризиса необходимо формирование ценностного сознания на основе общечеловеческих ценностей.

Диалог различных культур ставит проблему поиска общечеловеческих оснований для взаимопонимания. Постановка проблемы общечеловеческих ценностей – ответ на вызов времени. Об этой проблеме пишет В. С. Степин: «Опыт глобальных опасностей показывает: то, что объединяет людей (объединяет не просто антропологически, а исторически), в контексте развития цивилизации становится важнее, существеннее того, что их разделяет. И этот же опыт выявляет основные противоречия современного состояния цивилизации, противоестественным образом соединившей чудеса компьютерного века с этикой и психологией времен Александра Македонского и Чингисхана, – противоречие между универсальными производительными силами и разделяющими людей мировоззренческими ценностями и предпочтениями. Именно стремление использовать глобальные технологии для удовлетворения локальных (государственных, национальных, классовых и иных) интересов поставило человечество перед вполне реальной угрозой его самоуничтожения. Чтобы эта перспектива не стала трагическим фактом, надо от чего-то отказаться: или от нового уровня цивилизации, или от старого мышления. Первое невозможно. Остается только второе» [3. С. 6].

Идея приоритета общечеловеческих ценностей требует мировоззренческого переворота, поскольку своеобразие различных культур и цивилизаций не сводимо друг к другу, как было показано О. Шпенглером и А. Тойнби. Но именно ценности являются тем общим, что позволяет объединять в целое народ, культуру, цивилизацию.

Что же мы имеем в виду, говоря «ценность»? Один из способов определения ценности – признание ценным всего, что имеет для человека значение. Однако такое понимание представляется не вполне корректным. Целесообразно разграничить то, что является для человека ценным, и то, что является для него значимым. Значимость стоит ниже ценности, поскольку значимым может быть разное в различных ситуациях, а ценность требует постоян-

ного присутствия и собственной реализации. Осуществляясь в какой-то ситуации, она не теряет своей значимости и продолжает требовать своего осуществления, всегда оставаясь впереди.

Ценности можно рассматривать как существующие независимо от субъекта и являющиеся его целью, как нечто идеальное, высшее, первоосновное; как создаваемые человеком и как явления: «Совість, добро и подобного рода моральные феномены есть не ценность, а явление. Нечто обладающее свойством бытия» [4. С. 24].

Принимая идею того, что ценности придают целостность личности, необходимо добавить, что во внешнем они фиксируются, выражаются, символизируются. В этой символической форме они путешествуют в процессе коммуникации от индивида к индивиду, так как символ – это нечто, что формой своего бытия указывает на некий смысл.

Таким образом, ценности творятся человеком, культурой, существуют как смысл, который нужно раскрыть. Итак, возникает проблема содержания общечеловеческих ценностей, которое необходимо раскрыть или создать.

Идея приоритета общечеловеческих ценностей не отрицает ценностей культуры, цивилизации, личности, которые являются значимой составляющей духовной жизни общества. Но данная идея снимает установку на признание ценностей культуры и личности как единственной реальности. Эти ценности должны находиться внутри пространства ценностей общечеловеческих.

Необходимо осознать, что границы культуры не являются барьером, мешающим увидеть общечеловеческое. Индивид связан с другими индивидами посредством широкой системы норм, ценностей, традиций. Таким образом, процесс межличностной и межкультурной коммуникации проходит как процесс взаимодействия ценностей.

Носителем общечеловеческого личность является в той мере, в какой она осознает свою самоценность и свою самостоятельность, свою чисто личную связь с миром и с другими людьми. Поэтому в величайших творениях каждой культуры всегда заключен общечеловеческий момент, то, что имеет смысл для человека любой культуры.

Принадлежность к национальной культуре никому не гарантирована автоматически, в силу текущей в нас крови или заложенных генов. Национальная культура – это как бы поиск каждым народом своего пути во всем, специфический для него способ его приобщения к общечеловеческому. Цивилизация с этой точки зрения означает не только обретение народом своего национального лица, но и включение им себя в общемировой процесс.

В свете всего вышесказанного, для создания общечеловеческих ценностей представляется необходимым сопоставление систем, способов формирования и функционирования ценностей в различных культурных ситуациях, ценностей восточного и западного типа цивилизаций, их осуществления в масштабе общества и на уровне личности.

Идея общечеловеческих ценностей позволяет нащупать ахиллесову пятау всей современной цивилизации, пока мало озабоченной собственно человеческим. Она продолжает оставаться в плену всевозможных эгоистических вожделиний и якобы прогрессивных устремлений, выдаваемых за всеобщее благо, которое, если внимательно приглядеться к результатам, исчерпывается преимущественно внешними, сугубо инструментальными, технико-технологическими преобразованиями и завоеваниями.

Возникает проблема сохранения целостности личности в условиях усложняющихся процессов социального бытия. Жизнедеятельность индивида протекает в ситуации возрастающего напряжения, связанного с резким изменением социальной реальности, необходимостью быстрого принятия важных решений, изменением разнообразных сфер жизни, в которые погружен индивид, постоянным столкновением в его сознании различных программ и культурных традиций. В этих условиях регуляция человеческого поведения значительно усложняется. Наводит на размышление выражение обыденного языка «мир рухнул». Интересна сама ситуация, в которой человек произносит эту фразу. Человек переживает эту ситуацию как дискомфортную и ненормальную. Возникает вопрос, почему мир рухнет и каков он, когда он целый, на чем держится мир? Эту ситуацию можно назвать кризисом личности. Кризис – разрушение целостности личности, которая

является следствием кризиса универсальных ценностей, именно отсутствие моральных ориентиров вызывает у человека чувство, что жизнь бессмысленна.

Самый глубокий кризис личности является результатом убеждения в том, что не существует никаких моральных норм. По мнению В. Хесле, в этом случае кризис безысходен, «потому что из него почти невозможно выкарабкаться: ведь человек не будет рассматривать свое состояние сознания как кризис, поскольку понятие «кризис» имеет нормативные коннотации, которые он отвергает; он не признается в ошибке, поскольку освободился от мысли об объективном различии между ошибкой и истиной» [1. С. 116].

Можно проследить непрерывную связь между кризисом личности и кризисом культуры. Мы можем сами истолковывать наш внутренний мир – то единственное, что не сводится к внешним чувствам, – только на основе онтологии, которая в остальном почти неизбежно будет родственна той, на основе которой мы интерпретируем внешний мир. Сущностью кризиса культуры является уменьшение идентификации индивидов с коллективной реальностью, которую они прежде поддерживали. Причины этого кризиса отчасти аналогичны причинам кризисов личности. Здесь можно назвать отрицание символов, распад коллективной памяти, представленной традициями, а также утрату веры в будущее. Кризис может протекать на уровне народа, страны или цивилизации.

Следовательно, нормальная ситуация для человека, – когда мир воспринимается как целое. Целостность может основываться только на ценностях, которые являются ядром личности и культуры, ее смысловым центром, цементирующим началом. Деятельность человека детерминирована аксиологически, а выбор ценностей является предельным моральным актом. Таким образом, процесс межличностной и межкультурной коммуникации представляется как взаимодействие ценностей. Продуктивное и бесконфликтное взаимодействие возможно лишь при наличии общечеловеческих ценностей, сознательно и ответственно формируемых представителями различных культур.

Литература

1. *Хесле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности// Вопросы философии. – 1994. – №10. – С 112 – 132.
2. *Лекторский В. А.* Научное и вненаучное мышление: скользкая граница//Разум и экзистенция. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 46 – 63.
3. *Степин В. С.* От классовых приоритетов к общечеловеческим ценностям//Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. – М.: Политиздат, 1992. – С. 4 – 46.
4. *Мамардашвили М.К.* Из краткого введения в философию// Вопросы философии. – 2000. – №12. – С. 20 – 33.

2.3.2. Человек и его границы: рациональные основания биоэтики

Характернейшие тенденции развития современного человека связаны с предельностью, граничностью его проявлений, с явно выраженным стремлением человека к своей границе, с выходом «за рамки горизонта «обычного», «нормального» эмпирического человеческого существования – к таким проявлениям, в которых исчезают или меняются те или иные определяющие признаки, предикаты этого существования» [1. С. 40].

Это настойчивое стремление человека к границе проявляется, в частности, в таких практиках (отчасти вошедших в нашу жизнь, отчасти – ожидаемых в ближайшем будущем), как вмешательство в геном человека, зачатие *in vitro* (а в перспективе – создание ребенка «на заказ» с помощью генных технологий и клонирования) и т.п.

Эти феномены наиболее активно обсуждаются сейчас в биоэтике, возникшей как ответ на вызов со стороны новых биотехнологий. В ситуации поликультурности современного общества и децентрации ценностного мира биоэтика выступает своего рода этикой «гражданского взаимодействия (конфликта и солидарности) профессионалов (не только медиков) и непрофессионалов, которая реализуется через многоплановые системы микро- и макросоциальных отношений в здравоохранении [2. С. 40].

Поскольку биоэтика выступает, скорее, как комплекс особенных «биоэтик», опирающихся на различные культурные, философские и религиозные основания, то возникают следующие вопросы: во-первых, какой теоретический язык является наиболее релевантным для описания и морального прояснения указанных

феноменов в условиях плюрализма современных обществ? Вторых, что представляют собой эти феномены движения человека к границе, каковы возможные последствия этой самотрансформации человека? В-третьих, согласуется ли самотрансформация с либеральными предпосылками?

В моральных дебатах по вопросу об отношении к доличностным формам жизни выявилось стойкое противостояние двух главных позиций, онтологические основы которых противоположны: это сциентистский натурализм, с одной стороны, и консервативная позиция, опирающаяся на «великие повествования метафизики и религии» [см. 3; 6].

Почему же спор этих двух направлений не может привести к консенсусу и оказывается бесплодным? По-видимому, потому, что налицо «концептуальная несоизмеримость конкурирующих аргументов» [4. С. 13] в этих дискуссиях.

С позиций легитимного мировоззренческого плюрализма и принципа толерантности выход, по-видимому, заключается в том, что необходимо обратиться к постметафизическому дискурсу, перейти к мировоззренчески нейтральным высказываниям о том, что в равной степени является благом для каждого. Только такие высказывания могут претендовать на рациональную приемлемость для всех граждан современного секулярного общества.

Этим требованиям отвечает, прежде всего, современная деонтологическая этика (Ю. Хабермас, Дж. Роллз и др.), которая вслед за Кантом опирается на принцип универсализма. Только опора на принцип универсализма в «языковой игре» – нормативном обсуждении в рамках демократического мировоззренческого плюрализма – дает возможность прийти к приемлемому для всех граждан решению. «...В коммуникативных предпосылках аргументации мы можем найти содержание принципа U (принципа универсализма), потому что аргументированные дискуссии представляют собой от-refлектированную форму коммуникативного действия и что в структурах ориентированного на взаимопонимание действия всегда уже предположены те отношения взаимности и признания, вокруг которых вращаются все моральные идеи...» [5. С. 194].

С постметафизических позиций вопрос об отношении к доличностной человеческой жизни можно рассматривать тогда сле-

дующим образом: было бы неверно утверждать вслед за консерваторами, что эмбрион – это уже сложившаяся личность и в силу этого обладает человеческим достоинством. Если исходить из теории коммуникативного действия, то «человеческое достоинство» можно понимать как связанное с симметрией отношений в моральном универсуме, когда граждане взаимно адресуют друг другу intersубъективно признанные нормы и запреты. В этом плане эмбрион, развивающийся *in utero*, уже является адресатом коммуникации и соучаствует в моральных отношениях (это выражается в феноменологии обращения к нему родителей «во втором лице»). Отсюда вытекает вывод о ценности доличностной жизни и о необходимости ее защиты.

На эту предпосылку опирается также этический анализ генно-технологического вмешательства. Здесь мы оказываемся перед альтернативой: хотим ли мы рассматривать проникновение в человеческий геном как «нуждающийся в нормативном регулировании прирост свободы – или как возрастание могущества Я..., которое не нуждается ни в каком самоограничении?» [6. С. 23].

Если мы принимаем решение в пользу первой альтернативы, то из этого отнюдь не следует требование запрета на свободу научных исследований. Объектом критики здесь выступают не либеральные предпосылки как таковые, а определенные нежелательные этические следствия этих биотехнологий. Более того, эта критика по сути дела нацелена на защиту либеральных ценностей, так как обнаруживается непосредственная связь между утверждаемой правом и моралью неприкосновенностью личности и «неподчиненностью другим лицам... модуса ее телесного воплощения» [6. С. 32].

Обозначенные выше альтернативы выражают две позиции по данному вопросу: первая – постметафизический подход, опирающийся на теорию коммуникативного действия, вторая же – позицию «самотрансформации человека как вида». Рассмотрим аргументы первого подхода.

В современных дебатах часто звучит требование оградить в законодательном порядке право на неизменный геном (на «генетическое наследство», не подвергшееся искусственному вмешательству). Однако это право может наложить запрет на вошед-

шую в нашу жизнь практику генной терапии, которая также связана с изменением генома. Генная терапия – это применяемый по медицинским показаниям метод лечения тяжелых наследственных заболеваний посредством введения в организм чужеродной генетической конструкции с целью нормализации нарушенной функции.

Но здесь присутствуют и евгенические мотивы (негативная евгеника). Позитивная же евгеника – это улучшение человеческой природы не по медицинским показаниям, а лишь по желанию заказчика. Грань между ними тонка, но она должна быть установлена и охраняема правом и моралью.

Как же установить эту грань? Еще Аристотель говорил о специфических чертах технической практики, логика которой связана с вторжением, интервенцией в природу с целью найти средства для осуществления своих планов. Если, далее, выделить такие практики, как практика культивирования (например, возделывание поля крестьянином), терапевтическая (направленная на лечение больного) и селекционная (связанная с отбором тех или иных наследственных качеств популяции и улучшением их), то становится ясным то, что их объединяет и отличает от технической практики. Общим для них является логика адаптации к собственной динамике саморегулирующихся природных систем.

На основании этого можно сделать вывод, что грань между генной терапией (связанной с негативной евгеникой) и позитивной евгеникой можно провести по следующим основаниям: во-первых, по цели. Генная терапия получает свою легитимизирующую силу из своей цели – терапевтической, направленной на исцеление, на охрану здоровья. Тогда как позитивная евгеника – вне терапевтических целей, она не предполагает никакого консенсуса и проводится единственно на основе нарциссических предпочтений третьих лиц. Во-вторых, они отличаются по тому, относится ли врач-генетик к эмбриону как к адресату коммуникации. В условиях проведения генной терапии налицо перформативная позиция коммуникативно действующего индивида: врач-генетик относится к эмбриону как ко второму лицу, которым эмбрион когда-нибудь станет, и его положительный ответ предполагается.

Остается задать вопрос: сочетается ли программа позитивной евгеники с либеральными ценностями? По-видимому, ответ будет положительным лишь в том случае, если вмешательства такого рода не станут ограничивать автономию индивида.

Сторонники «самотрансформации человека как вида» считают, что не существует принципиальной разницы между вмешательством в геном ребенка и воспитанием. Если родитель вправе выбирать те или иные формы социализации его ребенка, например, обучающие программы, специальные школы и учителей, то точно так же они имеют право модифицировать геном своего ребенка в соответствии со своими предпочтениями. Хабермас же показывает, что это принципиально разные вещи: в первом случае, когда родители выбирают те или иные формы социализации ребенка, взрослеющая личность может затем занять рефлексивную позицию пересмотра самокритичного усвоения истории собственной жизни. Иначе происходит во втором случае: человек, ставший объектом генной модификации, взрослея, сталкивается с объективирующей позицией дизайнера, необратимо связавшей с ним свои неоднозначные ожидания. Став объектом генной трансформации, человек лишается свободы самоопределения, в силу чего нарушается основополагающий постулат либерализма: все люди должны обладать равными шансами на автономную самореализацию. Личность чувствует себя связанной односторонним решением прошлых поколений и не может рассматривать себя в качестве подлинного автора собственной жизни. «Несчастному остается лишь альтернатива «выбора» между фатализмом и ре-сентиментом» [6. С. 25]. Отсюда либеральная евгеника по сути подрывает основы морали.

Как только родители начинают рассматривать своего будущего ребенка как продукт, который можно выбирать в «генетическом супермаркете», они по сути переходят к такому типу управления в отношении собственных творений, которое вторгается в сами природные основы личной идентичности. Это, по сути, патерналистский тип управления. Примечательно, что К.С. Льюис в свое время в одном из своих эссе выразил ту же мысль, что посредством вмешательства в человеческую природу одни люди получают право распоряжаться другими людьми. Человек в та-

ком случае превращается в предмет, изделие. «Победив природу, человек отменил человека» [7. С. 55].

Рассматривая достижения «бессмертия» посредством генных технологий, исследователи отмечают такие возможные следствия последних, как разрешение на воспроизводство для одних групп и запрет или принудительную стерилизацию для других групп населения, а также принудительную эвтаназию для тех, кто «пожил достаточно». Парадоксальным образом то, что рассматривается как прирост свободы, приводит к радикальнейшему ее ограничению.

Итак, уже в самой биологии человека обнаруживаются природные основы его личностной идентичности, и эти природные основы должны быть неподвластны модифицирующему вмешательству. Евгенические манипуляции, как мы видим, противоречат основополагающим принципам либерализма.

Условиями эффективного прояснения морального смысла новых биотехнологий с целью достижения консенсуса на российской почве являются укрепление либерально-демократических общественных институтов, развитие гражданского общества, утверждение идеи ценности и достоинства личности. Ибо «только привыкшее к свободе население может поддерживать жизнь институтов свободы» [8. С. 240 – 242].

Литература

1. *Хоружий С.С.* Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. – 2003. – № 1.
2. *Тищенко П.Д.* Биоэтика // Этика. Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001.
3. *Nigel M. de S.Cameron.* Bioethics and the Challenge of the Post-Consensus Society // Ethics and Medicine. – 1995. – V. 11. – No. 1.
4. *Макинтайр А.* После добродетели. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
5. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука? 2000.
6. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М.: Весь мир? 2002.
7. *Льюис К.С.* Человек отменяется // Знание – сила. – 1991. – № 12.
8. *Хабермас Ю.* Гражданство и национальная идентичность // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М.: АО «КАМІ». Издательский центр «Академия», 1995.

2.4. Новые формы репрезентации культуры

2.4.1. Культура в зеркале повседневности

Исследование повседневной жизни людей весьма характерно для современной гуманитаристики. Культурологи, философы, историки, социологи, антропологи, языковеды существенно меняют классическую парадигму изучения культуры на основе реконструкции ее идеальных смыслов и значений. В данном случае речь идет о поиске новых упорядоченных структур, формирующихся на уровне повседневности. Обращение к сложной, долгое время не привлекавшей внимания специалистов, специфической стороне культурного бытия – к обыденности, реальности каждодневного существования этносов, социальных групп – позволяет исследователю представить культуру во всей ее полноте и вместе с тем в разнообразии культурных явлений.

За последние годы число определений культуры насчитывало несколько сотен. Несмотря на внешнее многообразие, в этих определениях обнаруживаются две смысловые доминанты. Одни авторы рассматривают культуру как совокупность созданных человеком в ходе его исторического развития материальных и духовных ценностей, прежде всего его достижений в области экономики, науки, просвещения, политики, искусства и т.д. Другие понимают культуру в более широком смысле: культура выступает как совокупность исторически обусловленных форм отношения человека к природе, обществу и самому себе. Можно сказать, что в первой группе определений за основу культуры берется создаваемое человеком обобщенное отражение действительности в виде знаний о ней и о методах ее изменения, в виде научных теорий и художественных образов, рассматриваемых в их трансформации и исторической преемственности. Во второй группе определений доминирует стремление уловить и зафиксировать непосредственное взаимодействие человека с действительностью, его адекватное отношение к этой действительности, общественно-исторически детерминированное отражение форм и способов взаимодействия собственно в мире людей, в их поведении, отношениях друг к другу, к обществу. Речь идет о культуре повседневности, которая регулирует повседневное существование лю-

дей в обществе, позволяет индивиду самовыразиться, предстать перед обществом во всей своей неповторимости. Нельзя выразить себя, не обращаясь к обществу, не используя его язык, не учитывая конкретно-исторические условия, не опираясь на опыт поколений, не «настраиваясь» на представителей данной эпохи. Культура повседневности, с одной стороны, призвана сохранять традиции прошлого, ориентировать человека на поддержание этих традиций, а с другой – она «адаптирует» их в современном мире. Она также является регулятором отношений человека и общества, своего рода «отражением» социокультурной ситуации определенной эпохи [1].

Повседневная жизнь и ее инвентарь взяли на себя во второй половине XX века функцию эмоционального общественного самовыражения, которая так долго была монополией идеологии, слова, высокого искусства. Можно сказать, что сближение и контрастное взаимодействие традиционных, «высоких», над- и внебытовых форм культуры и обиходной жизни потому привлекает столь широкий интерес и порождает особенно быстро развивающиеся научные направления, что такое их сближение и контрастное взаимодействие воплощают одну из коренных, глубинных тенденций цивилизации и массового сознания второй половины XX столетия, особенно хорошо просматривающуюся на примере культурных, социально-экономических и политических событий, происходивших в Западной Европе. Послевоенная Западная Европа стала одним из центров тех глубинных изменений, которые, по сути, характеризуют рождение новой эпохи в культурной истории человечества.

В это время прослеживаются несколько общих признаков, характерных для данной культурной действительности: приобретаемость, тиражируемость, связь с техникой, создание и потребление коллективом материально-технических ценностей. Культурный переворот, наступивший после Второй мировой войны, состоял в том, что жизнь как таковая воплотилась в материальной, осязаемой технико-экономической и политико-демографической реальности, в тактическом повседневном существовании миллионов людей с их каждодневными эмоциональными переживаниями. Безграничные технические возможности

послевоенного мира, его способность репродуцировать и популяризировать искусство, создавать непрофессиональные и в то же время художественно значимые его формы, насыщать культурой среду обитания говорили о том, что в конкретной действительной повседневности заложено сильнейшее тяготение к своеобразному особому культурному состоянию, таящему в себе огромные резервы самовыражения каждого человека на простом языке простых вещей. Возникало впечатление, что тут-то и снималось наконец противоречие экзистенции и макроистории, переживания и знания, злобы дня и традиции, личной свободы и общественной ответственности – иными словами, противоречие между обоими главными действующими лицами европейской культурно-философской драмы прошлого столетия – Жизнью и Культурой, что это противоречие растворялось в обновленной культуре – культуре «с маленькой буквы», т. е. человеческой и демократичной.

Прежде чем говорить о сущности, формах выражения и применения культуры повседневности, нужно изучить различные подходы к определению данного понятия.

Само понятие «жизненный мир» было введено Э. Гуссерлем и обозначало ту действительность, в которую человек погружен постоянно, которую он переживает в непосредственных ощущениях и которая помогает ему «жить» в обществе. Это, по сути дела, совокупность всех видов опыта и возможностей его применения. Повседневность, которая создается непосредственно в процессе коммуникации, подвержена постоянным интерпретациям. Отсюда возникает проблема понимания между индивидом и обществом, адекватной реакции на те или иные социокультурные изменения. Инвариантный характер повседневности создает ее сложную внутреннюю структуру, тем самым порождая множество «реальностей», которые переплетаются друг с другом и вступают во взаимодействие между собой. Повседневность – это источник и вмещилище различных вариантов действительности. Прагматические и моральные, эстетические и познавательные, чувственные и интеллектуальные моменты синкретически связаны воедино и сплетают во времени неразрывную нить реальности человека и всего общества. Повседневный мир – это мир живого действительного субъекта, в котором субъект живет в «наивно-

естественной непосредственной установке». В данном случае речь идет об изолированном субъекте. При этом Э. Гуссерль считал, что жизненный мир – это культурно-исторический мир.

Последователи Э. Гуссерля опирались на общественную и конкретно-историческую ситуацию, на «социальную конструкцию» повседневного мира [2].

Феноменологическая трактовка культуры повседневности была развита А. Шютцем и его последователями (в данном случае можно назвать П. Бергера и Т. Лукмана). А. Шютц выделял «конечные области значений», которые замкнуты в себе и не могут перейти из одной области в другую без какого-либо усилия и без смыслового прорыва. В данном случае мир повседневности противопоставляется теоретизированию. Наряду с другими областями (наукой, религией и т.д.), он выделял повседневность, определяя при этом ее основные черты: активную трудовую деятельность, призванную преобразовывать мир; признание факта существования мира; двойственное отношение к жизни как таковой, особое восприятие категории времени – с позиции «трудового времени»; личностные приоритеты индивида; личность «участвует» в повседневности через свою каждодневную деятельность; особую форму социальности – наличие типизированного и структурированного мира социального действия и коммуникации.

Наряду с ретроспективным смыслоположением, А. Шютц постулирует наличие смыслоположения проспектного, теологического. Его сущность – в проектировании, формулировке плана. Проект – это идеальный результат действия, предвосхищенный сознанием. Но и проектирование предполагает наличие рефлексивных актов, задающих ему материал для конструирования, свободной игры со значимыми элементами опыта.

Наряду с рефлексивной деятельностью, А. Шютц приписывает сознанию всегда присущее ему «внимание к жизни». В самом деле, мы «думаем» и «действуем» всегда сообразно. В свою очередь, внимание к обыденной жизни детерминировано практическим интересом. И в зависимости от того, куда направлен такой интерес, формируются те или иные жизненные приоритеты. А. Шютц утверждает, что именно практический интерес организует нашу систему ценностей.

Иерархический порядок в области жизненных приоритетов является важнейшим конституирующим элементом «устойчивой естественной установки». Мир естественной установки – это целостный мир, доступный сознанию как точка зрения человека, находящегося в конкретной жизненной ситуации. Это окружающий человека социальный мир, организованный в иерархию интересов, целей и планов. При смене ценностно-ориентированной установки такой мир может мгновенно меняться. Ориентация человека в мире в конечном счете определяется запасом наличного знания самого человека, т.е. его личного жизненного опыта. Опыт каждого человека складывается из личных переживаний, и, исходя из этого, можно сказать, что, несмотря на схожесть ситуаций и систем ценностей, опыт каждого человека уникален.

Мир естественной установки является не частным для индивида, но intersубъективным миром, разделяемым с другими, – миром повседневной жизни. Именно благодаря наличию общей структуры мира повседневной жизни личная биография человека кристаллизуется в набор типизированных жизненных ситуаций и схем опыта, обладающих открытым горизонтом сходных будущих переживаний. Именно поэтому императив непрерывности повседневной жизни, обеспечивающий устойчивость базовых структур понимания в жизненном мире, оказывается основным требованием социальной экологии [3].

Сторонники исторической школы – Ф. Бродель, М. Блок, Л. Февр – считали, что нужно изучать не только отдельно взятую личность, но и массовое, присущее «безмолвствующему большинству» [4. С. 8] общества. При этом акцент делается на изучении роли человека в создании повседневности и истории как таковой.

Немецкий философ и социолог Георг Зиммель рассматривал повседневность с позиции противопоставления ей внутреннего напряжения и остроты переживания. Повседневность – это то, что осталось после «извлечения» момента «приключения». При чем извлеченный «момент приключения» становится замкнутым фрагментом пространства-времени, где действуют совсем иные, чем в повседневности, законы оценки ситуации, отдельной личности и т.д.

Под влиянием марксистской теории повседневность рассматривалась и как некий продукт развития цивилизации, порожденный технизированной деятельностью (например, с этой точки зрения рассматривал повседневность Г. Маркузе) и как некий локус творчества, где порождаются все ценности, ориентиры и даже сам человек (А. Лефевр). Повседневность, в данном случае, –местилище всего изначального и место, куда все возвращается.

Представители новой этнографии, например Фрейк, Псатас, Стюртевант, стремились соединить анализ повседневности как культурно-специфического мира смыслов и переживаний с изучением мира повседневности позитивистскими методами. Развивая и совершенствуя эту теорию, Г. Гарфинкель определяет процесс конструирования мира повседневности как процесс, состоящий в интерпретационной деятельности самих участников повседневных взаимодействий.

Таким образом, несмотря на различные трактовки феномена повседневности, можно сделать некоторые выводы. Во-первых, в современном мире идея «человека для культуры», трактующая культуру как нечто возвышенное, идеал, к которому человечеству следует стремиться, вытесняется идеей «культуры для человека», в которой ему следует жить. Эта «культура для человека» и есть повседневность во всем многообразии её проявлений. Повседневность соединяет норму и образец, цель и её осуществление, реальную жизнь и историю. Во-вторых, сфера повседневности – это пространство, в котором осуществляются коммуникации между индивидами, социальными группами, поколениями и т.д. и где сохраняется живая культурная традиция.

«Коммуникативный потенциал» повседневности ещё мало изучен, но можно утверждать, что она играет роль «посредника» в коммуникативном процессе, способствующего взаимопониманию его участников. Наконец, повседневность представляет собой форму реализации человеческой свободы, предоставляя индивиду право и возможности самому творить собственную жизнь. Все вышеизложенное означает, что повседневность становится одним из ключевых феноменов, определяющих «лицо» современной культуры, средства её познания и способы адаптации к ней человека.

Литература

1. См.: *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. – М.: Изд-во «Индрик», 1994.
2. См.: *Золотухина-Аболина Е.В.* Философия обыденной жизни: Экзистенциальные проблемы: Курс лекций. – Ростов н/Д.: Изд-во ЛРНЦ «Феникс», 1994.
3. См.: *Шютц А.* Возвращающийся домой // Социологические исследования. – 1995. – № 2. – С. 136 – 142.
4. Цит. по: *Бессмертный Ю.Л.* «Анналы». Переломный этап? // Одиссей. 1991.

2.4.2. Образ как конституирующий феномен сетевой культуры

Цель любого научного исследования в изучаемом феномене «увидеть решение человеческих проблем и освобождение в своем отношении к миру» [1. С. 364]. Этот исследовательский подход может стать долгосрочной программой изучения феноменов сетевой культуры. Сетевая культура может рассматриваться как бытование ценностей в глобальной электронной среде. Она появилась как результат взаимной адаптации виртуальной и реальной сред культуры, протекающей в форме конфликта по поводу присвоения и распределения символических благ. Проблемы сетевой интерактивности находят свое выражение в опыте коммуникационных отношений и событий Интернета. Они порождены историческим процессом виртуализации общества.

Виртуальность Сети определяется как поле вневременных, лишенных конкретного места символических систем, где люди свободно конструируют имиджи, формируют особые представления о динамических связях мира, создают условные модели управления в разных общественных сферах, включая науку, искусство, образование, бизнес, право и т.д. [2;3]. Интенсификация обмена образами и идеями становится прерогативой общественного развития. Подчиняясь новому образу реальности и законам её существования, человек переосмысливает опыт предыдущих культурных эпох, их коммуникационных, семиотических и аксиологических оснований.

Глобальный поиск новых смыслов и образов с внедрением гибких информационных технологий сформировал «реальную

виртуальность культуры» [3]. Этой метафорой обозначается особая среда, где сама реальность погружается в установку виртуальных образов, в мир, порождаемых ими убеждений. Реальность определяется как парадигма, основанная на определенном способе материального и символического существования людей. Основной особенностью реальной виртуальности культуры служит ориентация на язык образных презентаций, локальные временные консенсусы и актуальный опыт коммуникации как основополагающие ценности [4. С. 102]. В виртуальном мире свойство процессуальности, событийности приобретает особое качество: Сеть интерпретирует реальность самим своим существованием в децентрализованных потоках мультимедийной информации. События Сети приобретают способность доминировать над событиями реальности [5]. При этом образ в его многоаспектной презентации становится основным конституирующим фактором сетевой среды.

В феноменологии образ рассматривается не как объект или содержание сознания. «Образ – это способ, каким сознание дает себе объект» [6. С. 254.]. Это не просто способ, а процесс или событие, в котором ментальное соотносится с трансцендентальным. Как событие сознания образ связан с интенцией. Сетевая среда располагает новым интергрессивным способом интенциональности [5]. Меняется топологическая структура восприятия реального. Сознание «разливается, растекается по Сети, не поддерживаемое более строгими рамками – ни интеллектуальными границами разума, ни физическими границами тела» [4. С. 102].

Медиализированный мир апеллирует к сознанию, используя разнообразие образной палитры и её интерпретирующих возможностей. Развитие сетевой культуры выстраивается на «индукции идиосинхрозийного языка» [7. С. 188]. Образ служит одной из форм искушения информацией. Это исконное социальное явление и определенный результат исторического развития мировой культуры, её мировоззренческой эволюции. «Создание Интернета как искусственной среды чисто умозрительного обитания человека в основе своей представляет сборку выявленных в результате многоступенчатого структурного анализа элементов аппарата воспроизведения абстрактной картины мира» [8. С. 161]. Худо-

жественное осмысление природы медиа, специфики её существования и воздействия на человека немисливо без изучения характера и специфики образных презентаций.

С психологической точки зрения интерактивность образа универсальна для человеческого восприятия и служит даже более действенным агентом, чем сама реальность [9;10;11]. Как базовая категория философского дискурса образ репрезентирует собой единый космос природы. Он включен в единство целого. Через него «бытие как совершенное зеркало мира ведет развитие собственных сил», эксплицирует себя [7. С. 161]. В связи с этим возникает проблема референции непосредственного, чувственного тотального образа, который в опыте философского дискурса рассматривается как норма нерасчлененного чувственного восприятия картины мира.

Социальный опыт показывает, что человек предпочитает манипуляцию с образами обращению с реальными объектами. Установка на развитие материальной формы в индустриальную эпоху маскировала этот живой симуляционный процесс. Электронная обменная среда вызвала развеществление предметного мира (погружение в дигитальность) и соответственно сформировала адекватные своему «стилю» социальные отношения (цифровая конвергенция социальных отношений). Виртуальная среда породила особый тип обменных процессов в обществе, где существенно снижен регламентирующий характер материальности и объектности предметных форм [2;3]. Виртуальная реальность стала восприниматься как «новое имя идеального» [12. С. 223].

Образная презентация в новой структурной динамической форме обрела самостоятельную коммуникационную ценность. Иконография сетевой культуры имеет черты образа бесконечности в открытой коммуникации соотнесенных пространственных сред. Вместе с тем возникла тенденция рассматривать сетевой образ в качестве агента, формирующего иллюзию интерактивности. В связи с этим обозначилась проблема мнимой интерактивности самого сетевого искусства [13. С. 150].

Образ как конституирующий феномен вскрывает патологии современной культуры в разных сферах её бытования, обнаруживая новые пласты ценностей. Образ способен воспроизвести кар-

тины бытия, которые для человека идеально правильны и могут формировать его внутренний мир как автономное целое. Тем самым он получает идеальное содержание действительности. Так, в качестве регулятора поступков моральный закон Сети возникает из предварительно сформированного образа, модели интерактивного поведения, глубоко укорененных в человеческой природе, архетипических по своей сути.

Виртуальная среда Интернета является интерперсональным феноменом, но при этом образ в сетевой культуре, как и в других её ландшафтах, создает условия для созерцания индивидуальности. Понятие индивидуальности развивается в двух основных направлениях. Оно строится на определенности образного восприятия индивида и фрагментарном восприятии «большой личности мира» – Интернета. Первое обнажает сущностный образ личности в новой презентативной форме с признаками «текучей» идентичности [14]. Второе позволяет воспринимать Интернет как целостность особого рода, претендующую на запечатлевание полноты целого через сетевой контент [5]. Возможно, в исследовательской практике получит широкое хождение новая метафора «Интернет как субъект мира».

На фоне широчайшей конкуренции образных и идейных презентаций в виртуальном пространстве происходит формирование символики групповой и индивидуальной идентичности. Она, как и многообразные этико-эстетические императивы, реализуемые в художественном пространстве Сети, становится способом уточнения складывающейся картины мира и понимания образа человека, доминирующего в данную историческую эпоху.

Образ становится довлеющим фактором в современной культуре, влияющим на способы, традиции, нормы коммуникации и снижающим ценность функциональных аспектов логической структуризации информационных потоков. Это связано с тем, что образ является способом виртуализации человеческих желаний. При этом основой образных презентаций в Сети служит воля к виртуальности. Как показывает практика сетевых отношений, она может восприниматься не только как нечто автономное, но и как грубо репрессивное. Образ в рамках этой парадигмы служит источником власти [2;3]. Виртуализация представляет собой про-

цесс расширения власти образа в социальном пространстве, протекающий на фоне развития новых коммуникационных отношений в сетевом обществе. При этом виртуальное пространство может превратиться в инструмент для достижения власти над миром [15]. Функции властвования развиваются благодаря конституирующему феномену образа в сетевой культуре. Именно этот аспект становится актуальным в изучении проблем, конфликтов, перспектив развития современного общества под влиянием процесса виртуализации.

Сетевой образ служит стилизацией зримой действительности. Виртуальные миры в их электронном варианте еще несколько десятков лет назад не могли быть адекватно описаны ни аналитикой наук, ни абстрактным синтезом спекуляции. Однако их сегодняшний экспансионистский статус ставит проблему: должны ли природные способности человека под влиянием новых образных форм расширить сферу применения? Может ли создание искусственно обостренных чувств под влиянием симуляций в электронной среде расширить границы образа? Рассмотрим классический подход. Граница образа очерчивает себя там, куда направлен художественный взгляд, определяемый чувственным восприятием в его непосредственном единстве. Это спектр духовного содержания познания. В этом аспекте открывается еще одна грань образа как конституирующего фактора сетевой культуры. Целостно воспринимая образ, можно получить то, что служит истиной, теорией, законом, идеей [1. С. 205]. Шеллинг и представители философского идеализма определяли это явление как созерцательную интеллектуальность. В рамках этой традиции образные феномены выступают учением. Каждая вещь при её мудром созерцании открывает чувственный образ и идею. Функциональность образа заключается в преобразовании частных идей в общие, создающем предпосылки для формирования нового идеационального слоя культуры.

Эстетическая традиция рассматривать единение чувственного и интеллектуального через призму тонкого взаимодействия, в котором образ открывает путь созерцанию глазами духа, а идея, открытая в явлении, созерцается чувствами, ведет свое начало из глубины человеческой истории. В этом явлении эксплицируется

тотальность действительности и ценности. Эти значения актуальны и в эстетическом опыте сетевой культуры.

Теоретики масс-медиа объявляют конец человеческой истории и начало виртуальной. Но, открывая новые реальности, человек, возможно, удаляется от сущностного в своем развитии, ориентируясь на новый опыт чувственности, выражения и познания. Изменяя способ взаимодействия с окружающим миром и устоявшиеся аксиологические платформы, он приходит к тому, что «реальный мир все более сокрыт от него продуктами человеческого разума» [12. С. 225]. Но формирование философии, социологии, эстетики, этики «искусства новых технологий», возможно, позволит воспринять образный язык сетевой культуры как символ творческой перемены в самом человеке.

Литература

1. *Зимель Г.* Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юристъ, 1996.
2. *Иванов Д.В.* Виртуализация общества. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
3. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000.
4. *Горюнова О.* От текста к медиа. Дискурсивные особенности Internet // Взгляд с Востока. – М.: MediaArtLab, 2000.
5. *Дацюк С.* Парадоксальная интенция свободы слова в Интернет. – http://www.uis.kiev.ua/russian/win/~xyz/par_int.html
6. *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: ВРФШ, 1998.
7. *Фуллер М., Шульгин А., Донской М., Горючева Т.* ArtNsoft Программа как художественный проект // Взгляд с Востока. – М.: MediaArtLab, 2000.
8. *Горючева Т.* Санация (имажинативного) обмена // Взгляд с Востока. – М.: MediaArtLab, 2000.
9. *Леонтьев А.Н.* Психология образа // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. – 1979. – № 2.
10. *Мамардашвили М., Пятигорский А.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. – М., 1999.
11. *Успенский П.Д.* Tertium organum. Ключ к загадкам мира. – М.: Фаир-Пресс, 2000.
12. *Федотова В.Г.* Информационное общество и книги для элит и масс // Общество и книга: от Гутенберга до Интернета. – М.: Традиция, 2001.
13. *Баумгартель Т.* Вторичная переработка информации // Взгляд с Востока. – М.: MediaArtLab, 2000.
14. *Жичкина А. Е., Белинская Е.П.* Стратегии саморепрезентации в Интернет и их связь с реальной идентичностью. – <http://www.lgg.ru/~psihfaq/projects/articles/strategy.shtml>

15. *Ковалев А.* Сегодня не наступит никогда // Взгляд с Востока. – М.: MediaArtLab, 2000. – С. 58 – 65.
16. *Нойманн Э.* Глубинная психология и новая этика. – СПб., 1999.
17. *Родин А.В.* Именованье как событие: от возможных миров к виртуальной среде // Концепция виртуальных миров и научное познание. – СПб.: РХГИ, 2000.
18. *Смирнов С.Д.* Психология образа. – М., 1985.

2.5. От репрезентации к пониманию: методология междисциплинарного синтеза

2.5.1. Репликация как модель культурной динамики. (Синергетические методы в гуманитарном познании)

Бытие может породить лишь бытие, и если человек вовлечён в этот процесс порождения, он произведёт на свет то же бытие.

J.-P. Sartre

Эта *всеоткрытость* [Offentlichkeit], правящая существованием людей друг с другом здесь, со всей отчётливостью показывает нам, что мы – это по большей части не мы сами, но другие, – нас живут другие.

M. Heidegger

Постановка вопроса. Для физика, изучающего условия, которые приводят к самоорганизации и хаотизации в природе, в технических устройствах и в обществе [1], обстановку открытой культуры естественно моделировать как нелинейную динамическую систему вдали от состояния равновесия. В ней возможна самоорганизация – спонтанное образование пространственно-временных структур, а также хаотизация – их распад, утрата формы. Эти феномены описывает концептуальная схема «порядок из хаоса» (И. Пригожин и И. Стенгерс). Согласно схеме, переход от порядка к хаосу и наоборот возможен, когда система оказывается в точке бифуркации (от лат. *bi + furca* – «двузубая вилка»), т.е. раз-

вилки. Тогда эволюция утрачивает устойчивость и весьма влиятельными становятся даже слабые флуктуации, чьё воздействие прежде не ощущалось системой. Поэтому она оказывается *ad litteram* на перекрёстке дорог в своё будущее. Для точки бифуркации общества (которую могут составлять последовательности локальных «точек», образуя многоэтапную переходную эпоху), Ю.М. Лотман нашёл метафору: «Клио на распутье».

Что за явления происходят между хаосом и новым порядком в системе? И что даёт их изучение? Стремясь ответить на эти вопросы, мы попытаемся доказать ряд утверждений. 1) Понятием '*репликатор*' (от лат. *replicatio* – «развёртывание, перевёртывание»), введённым в биологии и означающим самовоспроизводящуюся единицу информации, имплицитно оперируют в физике и химии, но особенно широко – в гуманитарных науках. 2) В открытой системе переход от «хаоса» к «порядку» осуществляется благодаря самовоспроизводству структур, называемому *репликацией*. 3) Обращение к понятию '*репликация*' (либо '*репликатор*') дополняет схему «порядок из хаоса». 4) Понимание репликационного аспекта культуры актуально для человека, стремящегося удовлетворить «жажду подлинности».

Дефиниция и модель репликатора. Из анализа многообразных контекстов вытекает следующее определение: репликатор – это самовоспроизводящаяся, самодовлеющая, структурированная, относительно изменчивая (подверженная мутациям) информационная целостность. Пример репликатора – методология исследований, которая устойчиво самовоспроизводится в среде её сторонников (но только в этой среде!). Известно, что простейшая модель самовоспроизводства есть импликация – универсальная логическая операция: *if A, then B*, где *A* – некие условия, *B* – предпринимаемое в них действие либо новые условия. Поэтому, описывая взаимодействие репликаторов, можно строить графы, т.е. сети и разветвления операций *if A, then B*, тем самым моделируя многомерную природу самоорганизации в реальных системах.

Многоликий репликатор. Теперь перечислим некоторые сюжеты, в которых присутствуют репликаторы. В генетике репликацией называют спонтанное самовоспроизведение строения

цепных молекул. Репликация обеспечивает передачу наследственной информации, единицей (репликатором) которой является ген. В физике репликатор процессов в автогенераторах – флуктуация физического поля (квант спонтанного излучения в случае лазера и мазера, вызывающий лавину актов вынужденного испускания). В химии – флуктуация поля концентраций и/или скоростей молекул в случае реакций Белоусова – Жаботинского и ячеек Бенаара. В программировании – компьютерный вирус.

Гуманитариями термин «репликатор» ещё не употребляется (среди исключений – американский философ науки Д. Дойч, определяющий репликатор как объект, который побуждает определённые среды его копировать). Но фактически гуманитарии оперируют им в самых разнообразных контекстах – обычно, когда описывают некую устойчивую образно-смысловую конструкцию. Так, в социальной культурологии репликатор – *cultural pattern* (у А. Крёбера), или культурный образец (у Н.С. Розова), т.е. объект в сфере культуры, с которым люди соотносят мышление и поведение при решении стандартных проблем, удовлетворении потребностей и т.п. (Виды культурных образцов: шаблоны, способы, ограничения, символы и ценности [2].) Синонимом его выглядит *habitus* (от лат. *habitus* – «внешность, чаружность», термин М. Мосса, семантику которого дополнил П. Бурдьё), т.е. «системы ... структурированных структур, предназначенных для функционирования в качестве структурирующих структур (*i.e.* в качестве принципов, которые порождают и организуют практики и представления ... и не требуют особого мастерства), ... при этом они могут исполняться коллективно, не будучи продуктом организующего действия дирижёра» [3. С. 17 – 18]. В «смыслогенетической культурологии» А.А. Пелипенко репликатор – ритмическая структура, благодаря которой осуществляется «рутинизация»; в теории М.Г. Савина – это «культурон», т.е. «космический носитель культуры»; в проекте «экзистенциальной антропологии» – это «внутреннее основание», чья «бесконечная самодубликация» задаёт «единство форм жизни ... во множествах отдельных, в видах живого» [4. С. 16 – 17]. В этнографии репликатор – традиция. В социологии русских формалистов репликатор – литературный быт и литературное поведение, трактуемое Б.М. Эйхенбаумом в

1929 году как «практика письма в контексте существующих литературных институций» [5. С. 222]. В науковедении репликатор – парадигма (у Т. Куна), эстафета (у М.А. Розова), гипотеза «слепой изменчивости» известной научной идеи (у К. Поппера и Д. Кэмпбелла), познавательная модель (у А.П. Огурцова). Другие выявленные синонимы репликатора см. в [1. С. 127 – 132].

В психологии репликатор – символ и юнговский архетип. (Кстати, по Ю.М. Лотману, символ – «ген сюжета».) На наш взгляд, в учении З. Фрейда репликация представлена понятием повторения (*Wiederholen* либо *Wiederholungszwang*). Согласно словарю по психоанализу Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса, это «навязчивое повторение неприятного и даже мучительного опыта выступает как неопровержимый аналитический факт».

За что соревнуются репликаторы? Акт репликации – это уже не «хаос», поскольку воспроизводится некая структура, но это ещё не порядок, так как одновременно тиражируются различные структуры. Их несходство и ограниченность ресурса репликации влечёт конкуренцию репликаторов за максимальное число воспроизведений в системе. Пока эволюция устойчива, т.е. в данной сфере культуры господствует *mainstream*, множество некогерентных актов репликации «маргинальных» культурных образцов создаёт слабый хаотический фон. Так, численность сообщества учёных, в мышлении и творческой деятельности которых может (в принципе) самовоспроизводиться некоторая новая идея *A*, всегда ограничена. Иначе говоря, ограничен ресурс репликации идеи *A*. В пределах данного сообщества возможно самовоспроизводство одновременно и другой (альтернативной) идеи *B* либо – скептического отношения к идее *A*. В любом из этих двух вариантов реальный ресурс репликации идеи *A* уменьшается (по сравнению с полной численностью сообщества), поскольку в сознании части сообщества самовоспроизводится альтернативный репликатор *B*. Причём, если идея *B* противоречит господствующей парадигме, то на этапе «нормальной» науки (по Т. Куну) она самовоспроизводится очень немногими.

Репликатор – во главе самоорганизации. В точке бифуркации (при утрате устойчивости эволюции системы и/или, как показал Р.Г. Баранцев, в переходном слое на границе с другой подсисте-

мой) старый порядок разрушается. Его сменяет хаотический натиск самовоспроизводства репликаторов, ранее составлявших фон. Один из таких репликаторов, случайно опередивший конкурентов, оказывается *инициатором*, лидером процесса самоорганизации, т.е. спонтанного образования структур, определяемых содержанием репликатора-лидера. Развёртываясь в пространстве системы, процесс этот структурирует прежде аморфную, почти «забывшую» о старом порядке среду. Начальная стадия самоорганизации носит лавинный характер из-за наличия богатого ресурса репликации.

Чей репликатор лучше? Вблизи точки бифуркации шансы на победу в конкуренции выше у репликатора, имеющего преимущества в темпе и массовости самовоспроизводства. В конкуренции культурных образцов в сообществе (и стоящих за ними информационных систем деятельности [6. С. 66 – 76], жизненных смыслов *etc.*) существенно преимущество в эффективности *коммуникации* [1. С. 142 – 162]. В романе «Война и мир» (Т. I. Ч. 2, X), описывая талант дипломата Билибина (его прототип – Фёдор Тютчев), Лев Толстой походя определил условие успешной репликации. Читаем: «Разговор Билибина постоянно пересыпался оригинально-остроумными, законченными фразами, имеющими общий интерес. Эти фразы изготовлялись во внутренней лаборатории Билибина, как будто нарочно, портативного свойства для того, чтобы ничтожные светские люди удобно могли запоминать их и переносить из гостиной в гостиную».

Становление нового. Вовлечение почти всего ресурса репликации в когерентные акты самовоспроизводства репликатора-победителя ведёт к господству нового порядка в системе. Он поддерживается благодаря преимущественному самовоспроизводству этого репликатора и восполнению «выгоревшего» ресурса репликации за счёт источника неравновесности. С содержанием репликатора-победителя обычно связан ядерный культурный образец (терминология Н.С. Розова), на котором зиждется социально-политическая мифология одержавшего верх сословия, партии, харизматика и т.п. С мифом часто связаны проекты «окончательного» исправления мира [7. С. 104 – 113].

Репликация и «избыточность». Репликация – необходимое условие «избыточности» человеческого генома, мозга и социокультурных структур. Согласно концепции С.Д. Хайтуна, мнимая избыточность возникает не ради повышения надёжности структур, а «сама по себе, чисто эволюционно, и происходит это в ходе саморазвития материи под давлением взаимодействий в сторону интенсификации процессов превращения друг в друга разных форм энергии (точнее – разных форм взаимодействий) посредством прогрессивных самосборок с возрастанием энтропии». За счёт образования новых типов структур появляются новые виды превращения взаимодействий, т.е. происходит эволюционное усложнение с наращиванием уровней структурности материи [8. С. 94] и, значит, типов её динамики. Как выражается С.Д. Хайтун, появление кроманьонца было «избыточным», с точки зрения примитивного неандертальца. А ведь кроманьонец породил (добавим – благодаря феномену репликации, обеспечившему закрепление в культуре успешных форм практики и мышления) все знакомые нам социальные структуры высочайшей сложности. И тем самым сделал невозможным существование самого неандертальца [8. С. 94] – ещё пример конкуренции репликаторов.

Иррациональный и мифогенный аспекты репликации в обществе. Устойчивая репликация культурных образцов нередко имеет иррациональную природу. Сошлёмся на обобщение, принадлежащее филологу-античнику О.М. Фрейденберг. Академик Вяч. Вс. Иванов считает, что её исследование «представляет собой детальную семиотическую критику всех институтов современной цивилизации. Фрейденберг показывает, что они сохраняются тысячелетиями без всяких на то рациональных оснований» [9. С. 689]. Благодаря долговременной и многократной репликации культурных образцов и архетипов, оказывается, что «любая действительность выражает действительность бытующих в обществе мифов». Здесь цитируется вывод К.А. Богданова [10. С. 112], специалиста по фольклору, подкреплённый многими примерами из сферы мифологии повседневности.

Действительно, устойчивость и целостность социокультурной системы покоятся на бесперебойной репликации ядерных и свя-

занных с ними периферийных культурных образцов. В основе большинства ядерных лежат социокультурные архетипы, восходящие к архэ (от др.-греч. ἀρχή – «начало»), т.е. «рационально-априорным» структурам мифа. Человек осваивает «содержание» и «строение» социокультурной действительности через (не)формальное образование, т.е. через передачу ядерных культурных образцов, давным-давно сконструированных и часто уходящих центральным корнем в архетип, в миф. Структуры восприятия и рецепции человека формируются – взаимодействием с обществом – так, чтобы обеспечивать самовоспроизведение человеком ядерных культурных образцов в мышлении, поведении, воображении. В этом смысле реальная социокультурная сфера для такого человека именно действительность бытующих в обществе мифов. Скажем, Дж. Сайр в книге «Парад миров» излагает семь мировоззрений. Их сторонники воспринимают и объясняют мир (и ведут себя в нём) согласно мифологии, связанной с мировоззрением.

Человек – творец/истребитель репликаторов. Существует ряд механизмов порождения и обновления культурных образцов, выступающих антиподами устойчивой репликации [11]. Человек, с одной стороны, стремится к скрупулёзному выполнению предписаний традиции, т.е. к репликации без каких-либо отклонений. С другой же – человек изоощряется в создании новых репликаторов и преобразовании или уничтожении старых либо «неправильных». Фигура генератора репликаторов опознаётся в мифах о культурном герое, который отнюдь не идеален и часто явлен как трикстер, т.е. плут и обманщик.

В ситуации открытой культуры мощным регулятивом новаторской деятельности является боязнь воздействия, которое оказывают принятые в сообществе культурные образцы, регламентирующие восприятие, мышление, поведение и воображение человека. Здесь мы следуем книге «Страх влияния» Г. Блума. Стремление индивида «избежать принудительного повторения» чужих (а порой, и собственных, созданных ранее) культурных образцов, т.е. уклониться от рутинной репликации, навязанной обстоятельствами, стимулирует творчество.

Очевидно, что указанный мотив, будучи осознан, способен стать контрсуггестивным средством, позволяющим человеку «избежать принудительного повторения» культурных схем, активно внушаемых ему через СМИ, при межличностном общении и т.д.

Всеоткрытость, репликация в обществе и «жажда подлинности». Вспомним тезис М. Хайдеггера: нас живут другие (см. эпиграф). Думается, он выражает «репликационное» содержание режима субъекта. Иными словами, в качестве действующего компонента социокультурной системы *человек есть динамическая конфигурация актов репликации культурных архетипов и образцов.* А их трансляторы и/или источники – эти «другие». Именно потому «мы – это по большей части не мы сами, но другие».

Но как может отдельный человек в ситуации открытой культуры противостоять стадному началу, сохраняя свою неповторимость и пр.? Раздумывая о призвании западного интеллектуала, Р. Рорти обращается к понятию «жажда подлинности». Этот термин М. Хайдеггера означает стремление человека быть самим собой, а не просто продуктом образования или своего окружения. Иначе говоря, стремление не оказаться лишь ресурсом репликации культурных образцов, сформированных для чьих-то целей [7. С. 76 – 87]. «Достичь подлинности, – пишет Р. Рорти, – значит увидеть альтернативы тем целям и смыслам жизни, которые большинство людей принимают без критики, как единственно данные, и сделать свой выбор из увиденных альтернатив – тем самым, до некоторой степени, самостоятельно создав самого себя». Далее он приводит суждение Г. Блума: смысл чтения многих разных книг заключается в том, чтобы узнать о существовании многих разных целей и смыслов жизни. Такое знание позволяет человеку стать автономной личностью (*an autonomous self*). Согласно Р. Рорти, для интеллектуалов Запада как раз и характерно чтение книг, чтобы узнать, к каким целям имеет смысл стремиться, как следует обходиться со своей жизнью, и т.п. [12. С. 31,34].

Но и в родной традиции присутствует пафос ценности духовно самостоятельной, ответственной личности. В.В. Розанов в начале 1910-х годов доказывал: «Индивидуум начался там, где вдруг сказано закону природы: «стоп! не пускаю сюда!» Тот, кто его не

пустил, – и был первым «духом», *не*-«природою», *не*-«механикою». Итак, лицо в мире появилось там, где впервые произошло «нарушение закона». Нарушение его как единообразия и постоянства, как нормы и «обыкновенного», как «естественного» и «всеобще-ожидаемого». Тогда нам понятны будут «противоборства» в «котле» как такой процесс, в котором «от века» залагалось такое важное, универсально-значительное для космоса, универсально-нужное миру начало, как *лицо, личность*, индивидуализм, как «Я» в мире» [13. С. 30]. И заключал: «Без лица мир не имел бы сиянья – шли бы «облака» людей, народов, генераций... И, словом, без «лица» нет *духа и гения*» [13. С. 31].

Выводы и новые задачи. Итак, с ключевыми концептами синергетики 'самоорганизация' и 'хаотизация' органически связана категория 'репликатор' (репликация). Обращение к ней повышает рациональность и доказательность схемы «порядок из хаоса», обогащая её эвристические, объяснительные и педагогические потенции. Поэтому в подобных контекстах правомерно ставить вопрос о дополнении (а иногда, о замене) бинарной оппозиции 'хаос – порядок' триадой 'хаос – репликация – порядок'.

Оператор *if A, then B* позволяет формализовать описание динамических явлений в открытой культуре. Так, для моделирования многомерных переходных процессов в ней послужил бы материал монографии Н.А. Хренова «Культура в эпоху социального хаоса». А для построения моделей современной литературной эволюции в России – препарированные данные статьи [14].

Выявляя конкурирующие репликаторы и оценивая ресурсы их самовоспроизведения, удаётся обнажить «тонкую структуру» движения от «хаоса» к «порядку» *et vice versa*. Это стимулирует развитие принципов информационного управления, футуроальтернативистики (ретроальтернативистики). Соответственно видится комплекс задач, нацеленных на распознавание (восстановление) генезиса и вероятного механизма события, организуемого сейчас (случившегося в прошлом). Потребность в их решении обострится, когда станет очевидным рост деструктивных тенденций в нашей культуре.

Открытость культуры облегчает формирование и пролификацию репликаторов, но обостряет их конкуренцию. Тем актуаль-

нее идеал, изображённый Розановым и Рорти. Одно из условий приближения к нему – осознание втянутости себя в турбулентный поток навязываемого воспроизведения культурных форм, умение уклониться от него и находить альтернативные смыслы. В России открытой (дюжину лет), как и в закрытой (на семь десятилетий коммунизма), человек *удешевлён*: он ценен лишь как ресурс репликации, осуществляемой в чужих интересах. Возможна ли (обратимся к термину финансистов) *ревалоризация* человека? Если и возможна, то, пожалуй, на путях к автономной личности.

Литература

1. *Пойзнер Б.Н., Ситникова Д.Л.* Самообновление культуры и синтез научных знаний. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002.
2. *Розов Н.С.* Структура цивилизации и тенденции мирового развития. – Новосибирск: НГУ, 1992.
3. *Бурдьё П.* Структуры, Habitus, Практики // Современная социальная теория: Бурдьё, Гилденс, Хабермас: Учеб. пособие. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.
4. *Красиков В.И.* Человеческое присутствие. – М., 2003.
5. *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни. – М.: Новое лит. обозрение, 2002.
6. *Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н.* Основы социальной информатики: Пилотный курс лекций. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000.
7. *Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н.* Рабочая книга по социальному конструированию (Междисциплинарный проект). Ч. 2. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001.
8. *Хайтун С.Д.* Феномен «избыточности» мозга, генома и других развитых органических и социальных структур // Вопросы философии. – 2003. – № 3.
9. *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по предыстории и истории семиотики // Иванов Вяч. Вс. Избр. тр. по семиотике и истории культуры. Т. 1.- М.: Языки русской культуры, 1999.
10. *Богданов К.А.* Игра в жмурки: сюжет, контекст, метафора // Богданов К.А. Повседневность и мифология. – СПб.: Искусство-СПб., 2001.
11. *Пойзнер Б.Н.* Репликатор – посредник между человеком и историей // Изв вузов. Прикладная нелинейная динамика. – 1999. – Т. 7. – № 6. – С. 83 – 104.
12. *Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 30 – 41.
13. *Розанов В.В.* Люди лунного света: Метафизика христианства. – СПб. [б. и.], 1913.
14. *Бондаренко М.* Текущий литературный процесс как объект литературоведения (Статья первая) // Новое лит. обозрение. – 2003. – № 4. – С. 57 – 75.

2.5.2. Современная культура и рациональность: возможные перспективы

Данную главу мы начали с анализа социокультурной ситуации XX века, показав, что развитие современной культуры обусловлено двумя противоположными тенденциями – рационализмом и иррационализмом. Объективное усиление иррационального начала в жизни общества, связанное с негативными последствиями гипертрофированного рационализма, поставило под сомнение разумность творимой человеком реальности и породило скептицизм в отношении возможностей ее познания и понимания. Разум, как один из абсолютов нововременной культуры (а если вдуматься, то и культуры вообще), слишком долго «диктовал» человеку «что делать» и «как следует жить», выступая в роли своеобразного «надсмотрщика» (то, что в постмодернизме получило название «репрессивного разума»). Фактически, разум оказался оторванным от человека и превратился в противостоящую ему принудительную силу. Но, подчинив себе человека, он не смог «справиться» с действительностью, неразумность, то есть неконтролируемость которой привела к утрате веры в разум и его возможности.

Но культура, как замечает В.Н. Порус, «есть в высшей степени рациональный тип человеческого бытия» [1. С. 5], поэтому, наряду с критикой устаревших форм разума, идет поиск новых, отвечающих социокультурным реалиям эпохи. В рамках этого поиска предлагаются концепции и модели рациональности, различающиеся в деталях, но близкие в исходных установках, к которым, прежде всего, следует отнести коммуникативность и прагматизм.

Понятие коммуникативности является одним из парадигмальных в сегодняшней гуманитаристике. В философии коммуникация наделяется онтологическим и эпистемологическим статусом, формируя реальность культуры и одновременно задавая горизонт ее понимания. Что касается прагматизма, то в данном случае идет речь не столько о философском направлении, сколько об общей характеристике культуры, проявляющейся в самых разных сферах и феноменах – от политики до науки и от повседневности до развития современных средств связи.

Между коммуникативностью и прагматизмом существует тесная взаимосвязь, поскольку в философском плане «коммуникативный процесс, истолковываемый как достижение консенсуса в определенном социальном или научном сообществе, всегда рассматривался на основе прагматистского понимания мышления...» [2. С. 53]. С точки зрения культуры в целом, эта взаимосвязь обусловлена, если так можно выразиться, жизненной необходимостью, стремлением «избежать конфронтации цивилизаций, возможность которой сегодня совершенно реальна», но достичь указанной цели «можно только на пути критического диалога культур,... на пути нахождения компромиссов и договоренностей,... на пути совместного решения тех трудностей, с которыми столкнулась в своем развитии современная цивилизация» [3. С. 31].

Итак, коммуникативность и прагматизм определяют форму рациональности в условиях современной культуры. Но, как известно, форма может меняться, а суть предмета остается, поэтому прежде чем пытаться охарактеризовать ее новые формы, необходимо уточнить, что понимается под рациональностью вообще.

Исторически сложилось так, что само понятие рациональности неоднозначно. С одной стороны, она выступает как регулятив познания, поведения, деятельности (и вообще всего, что касается человека), а с другой – рациональность – характеристика всего перечисленного и потому всегда конкретна, то есть существует в определенных временных, культурных и других условиях. Эта двойственность рациональности, отмечаемая многими исследователями, порождает две противоположные тенденции в ее интерпретации: абсолютизм и релятивизм [1. С. 76 – 77].

Проблема заключается в том, что в своем понимании рациональности мы часто ограничиваемся каким-то определенным «набором» свойств, не стремясь увидеть внутреннюю рациональность предмета или явления и не признавая, что она может и должна существовать. Для нас рационально только то, что мы можем проанализировать (что поддается анализу) имеющимися у нас средствами. А все, для чего средств нет – иррационально или даже иррационально. Такой подход «от субъекта» сводит рациональность только к гносеологической или методологической ха-

рактике, не оставляя ей места в онтологическом плане. Но, если у рациональности нет онтологических оснований, то и эпистемологически она проблематична. Кроме того, именно здесь кроются истоки ее релятивизации. Поэтому необходимо отказаться от чисто субъективного толкования рациональности, что, кстати, вполне согласуется с идеей коммуникативности.

С нашей точки зрения, рациональность – это мера взаимного соответствия человека и мира. Может показаться, что такое понимание слишком абстрактно, но оно позволяет избежать как абсолютизации рациональности, так и ее релятивизации.

Человека с миром связывает воедино культура, следовательно, мера, о которой идет речь, культурно обусловлена и исторически изменчива. Как способ бытия человека в мире, культура обеспечивает универсальность самого отношения «человек – мир», или, что тоже самое, постоянство оснований рациональности. Что же касается ее типов, то они детерминированы изменением и развитием обоих элементов системы – и мира, и человека. Поэтому названная мера всегда устанавливается заново, в зависимости от конкретных условий.

Таким образом, рациональность – это соответствие человека миру в его поступках, действиях, познавательных и коммуникативных актах и соответствие мира человеку в плане возможности осуществления всего перечисленного. При этом мир понимается предельно широко: как окружающая действительность, другие люди, тип культуры и т.д.

Но вернемся к ситуации в современной культуре. Ее реальность, формирующаяся под влиянием коммуникативных процессов и прагматических установок, предстает в виде множества культурных миров. Эти миры постоянно меняются, возникают и исчезают, изменяют друг друга, что производит впечатление хаотичности и рождает мысль об иррациональности культуры. Чтобы «рационализировать» действительность, необходимо учитывать ее динамический характер и отказаться от привычки ко всему подходить с одной меркой, то есть с позиций одной модели рациональности с заданным набором характеристик и свойств. В модель рациональности следует ввести идею динамичности, подразумевая тем самым возможность ее развития, совершенствова-

ния и адаптации к изменяющимся условиям. Динамический характер рациональности обеспечивается такими качествами, как дополнительность, ситуативность, саморефлексивность. Остановимся на каждом из них подробнее.

Идея дополнительности достаточно распространена сегодня и, можно сказать, что из сферы науки и методологии она вышла на широкий простор философского и культурологического дискурса [4]. Сам принцип дополнительности с успехом используется не только в научном познании, но может рассматриваться как общекультурная методология и мировоззренческая установка. Однако популярность этой идеи не избавляет от некоторых трудностей в ее интерпретации и применении. Во-первых, дополнительность часто понимается упрощенно, как сумма разных точек зрения на один и тот же предмет или как допустимость его взаимоисключающих объяснений. Причем, до тех пор пока не найден способ выяснить, какое из объяснений соответствует действительности, все они равноправны в своих «претензиях» на истину и все они напоминают замкнутые самодостаточные монады, между которыми невозможны ни диалог, ни какая-либо дополнительность. Такой подход лишает дополнительность методологической основательности и мировоззренческой глубины, сводя ее к обычной эклектике. Во-вторых, акцент делается на методологическом характере дополнительности как принципе познания и не рассматривается ее онтологический характер, что превращает идею дополнительности в одну из множества интерпретаций действительности, преимущества которой еще надо доказать.

Первая трудность связана с тем, что не учитывается соотношение неопределенностей, «ответом» на которое и стал в физике принцип дополнительности. Но если за последним признается общеметодологический статус, то принцип неопределенности так и остался достоянием физической теории. Между тем принцип неопределенности также важен для познания, как и идея дополнительности, и также имеет общеметодологическое значение.

Применительно к познанию в целом принцип неопределенности может быть сформулирован следующим образом: мы не можем одновременно знать (или адекватно описать) объект в разных его состояниях, поскольку эти состояния находятся в отно-

шении обратной зависимости: чем меньше одного, тем больше другого. При этом все они являются состоянием одного и того же объекта, и рассматривать их в отрыве друг от друга, «по отдельности» неправомерно и невозможно.

Неопределенность – важнейший момент в познании, коммуникации, в любом виде деятельности. Но ее позитивная роль обнаруживается, только когда она осознается именно как неопределенность, то есть в процессе (само)рефлексии; когда из потребности ее преодолеть возникает дальнейшее движение, непрерывность мысли, диалога и т. д.

Здесь, строго говоря, обнаруживается парадокс: попытка преодолеть неопределенность – определить предмет – это попытка поставить некоторый предел. И это как бы останавливает мысль. Но движение возможно только через осознание остановки, из ее осознания. Преодолевая неопределенность, мы в то же время получаем возможность соотносить предмет с другими и тем самым продолжать движение мысли, процесс познания, коммуникацию.

Таким образом, дополнительность, как познавательная установка и свойство динамической рациональности, также прочно связана с неопределенностью, как и в сфере конкретно-научного знания. Ограничивая, в известной степени, применимость принципа дополнительности, идея неопределенности не дает ему превратиться в очередную «универсальную» методологию.

Что касается дополнительности в онтологическом «измерении», то оно не только позволяет связать ее с коммуникативностью (дополнительность как коммуникативный процесс), но и сохранить ставший уже классическим принцип соответствия наших знаний действительности, придав ему современное звучание: постижение реальности, характерной чертой которой является дополнительность, возможно, с помощью такой же методологии; полученные результаты тоже обладают этим свойством, характеризую знание как процесс.

Признание того, что мы не можем одновременно знать «обе стороны» реальности, не означает установления границ познания. Как раз наоборот, дополнительность заставляет нас думать о возможных свойствах предмета, скрытых сейчас, но способных проявиться в иных обстоятельствах. Она указывает на принципиаль-

ную несводимость объекта к одному («главному») свойству и подчеркивает зависимость свойств (то есть объекта) от условий и отношений, в которые он включен. Следует отметить, что дополнительность как свойство реальности проявляется повсюду: в природе, в культуре, в человеке; она обуславливает особенности нашего мышления и механизмы деятельности. Сама система «человек – мир» строится по этому принципу. Например, высказывание Д. Дэвидсона: «... вы не можете интерпретировать сами себя, опираясь на какие-то свидетельства. Когда вы замечаете свою ошибку, вы действуете так, как будто смотрите на себя со стороны» [2. С. 65] – представляет собой формулировку дополнительности в сфере мыслительной деятельности.

Когда я мыслю нечто, я не могу одновременно задумываться над самим процессом мышления, имея его в качестве «предмета» (неопределенность). Дополнительность здесь проявляется в необходимости «взгляда со стороны», в рефлексии, делающей мыслительный процесс осознанным и направленным, а субъекта мышления – ответственным за его результаты и готовым отстаивать их в критическом диалоге.

Приведенные рассуждения позволяют сделать вывод, что дополнительность, как фундаментальная характеристика бытия и принцип познания, неразрывно связана с идеей движения, постоянством изменений, отличающими современную культуру и отражающимися в динамической рациональности. В свою очередь, культура, представленная в виде взаимодействующих культурных миров, характеризуется принципиальной открытостью не по причине отсутствия каких бы то ни было границ, а вследствие их подвижности и «прозрачности».

На формах проявления дополнительности в современной культуре имеет смысл остановиться подробнее.

Во-первых, дополнительность обнаруживается в основаниях культуры как способа бытия человека в мире, т.е. культуры вообще, а также в основаниях ее конкретных типов. В истории можно найти достаточно примеров, подтверждающих данную мысль: аполлоническое и дионисийское начала культуры Античной Греции, древнекитайские Инь и Ян, дуализм души и тела, Божественной предопределенности и свободы воли, веры и разу-

ма в эпоху христианского Средневековья – все это не просто противоположности, существующие по принципу самодостаточности и взаимного подавления, а неразрывное единство, в котором «степень присутствия» каждой стороны измеряется отсутствием противоположной (чем больше одного, тем меньше другого). При этом ни одна из них никогда не может быть «сведена к нулю», ибо это означало бы разрушение целостности.

Приведенные примеры свидетельствуют, что принцип дополнительности может быть использован при изучении социокультурного прошлого, ретроспективно. Что касается настоящего (и, возможно, будущего), то, в силу отмеченной гетерогенности оснований сегодняшней культуры, важным представляется не выявление и описание их всех, а готовность к восприятию и признанию новых, раскрывающих полноту культурного целого и расширяющих горизонт наших представлений.

В основаниях «культуры вообще» дополнительность заложена изначально, она конституирует культуру: природное и социальное, естественное и искусственное, человек как ее творец и творение. Любая культура и в любую эпоху живет, раскачиваясь на этих «качелях».

Во-вторых, мы имеем дело с дополнительностью, когда речь идет о формах существования культуры: Восток – Запад, глобализация – локализация, открытость – закрытость и т.д. Многие проблемы современного человечества связаны с недооценкой или непониманием данного феномена. Стремление навязать определенные ценности, подогнать под заданный стандарт, «втиснуть» культуру в какие-то рамки или, наоборот, желание отгородиться от всего мира, искусственно сохраняя в неприкосновенности собственную культурную уникальность, вызывают противодействие именно потому, что превращают часть в целое, нарушая гармонию мироустройства.

С этой точки зрения принцип дополнительности должен стать одним из базовых в современной политике как основа толерантности и взаимопонимания. Продуктивный диалог и сотрудничество возможны лишь там, где осознание многомерности социокультурной реальности, существующей в формах разнообразных культурных миров, предполагает свободу их выбора.

В-третьих, любая культура как целое состоит из дополняющих друг друга сфер: искусства, религии, науки и т.д. Создаваемые ими картины реальности отражают различные способы взаимодействия человека с миром. Выбирая какой-либо один, мы временно «выключаем» другие и создаем спектр возможностей на будущее. Применительно к познанию это можно сформулировать так: когда мир описывается языком науки, невозможно одновременно представить его в искусстве, мифе и т.д. С другой стороны, реализация каждой возможности дополняет имеющуюся картину до той степени полноты, которая доступна нашему пониманию.

Если дополнительность «воплощает» в динамической рациональности коммуникативность, то прагматизм связан с другой, не менее значимой характеристикой, – ситуативностью. Идея ситуативности присутствует в трудах многих философов – Д. Дэвидсона, В.А. Лекторского, Н. Решера и других. Так, например, Н. Решер утверждает, что «Мы сами должны быть арбитрами разумности, когда участвуем в дискуссии», «... мы должны полагать, что стандарты, принятые нами, – наилучшие из альтернатив и что мы имеем право действовать так здесь и теперь» [5. С. 44 – 45]. Показательна и точка зрения В.А. Лекторского: «... главное, что рациональность включена в диалог разных культурных (в том числе познавательных) традиций, который не может быть запрограммирован и в развитии которого происходит пересмотр самих правил рациональности» [3. С. 37].

В самом широком смысле – ситуативность подразумевает обусловленность наших мыслей и действий, их зависимость от обстоятельств, в которых они осуществляются. Ситуативность является «прививкой» против абсолютизации разума. «Абсолютный» разум неситуативен, точнее, он вне или над ситуацией; он не «отягощен» конкретикой жизненных обстоятельств и потому часто догматичен и беспомощен в решении насущных проблем.

Мы действительно можем полагаться только на себя, но при этом сами зависим от тех условий, которые предоставляет нам окружающая действительность. Ситуативность означает сосредоточенность на «здесь и сейчас», но не по причине безразличия к прошлому или будущему, а вследствие осознания уникальности настоящего момента и нашей принадлежности ему. Ситуатив-

ность – не форма релятивизма, как может показаться на первый взгляд, и не постоянное изменение «стандартов» рациональности (они вообще не могут меняться до бесконечности), а лишь понимание того, что рациональность наших действий определяется не априорно-установленными стандартами (она как раз и указывает, что их нельзя установить заранее), а сложной системой взаимосвязей и взаимоотношений, в которую они (действия) включены. Идея ситуативности позволяет разграничить деятельность рассудка и разума, не разделяя их, то есть сохраняя целостность рациональности. Ситуация «подсказывает», в какой форме должна быть представлена рациональность, – разума или рассудка, чтобы решения и основанные на них действия и поступки были успешными.

Но успешность сама по себе не гарантирует рациональности как меры взаимного соответствия человека и мира. Рациональность действительно рациональна только в том случае, если подвержена рефлексии и открыта для критики.

В последнее время, в свете поисков новых форм рациональности, все больше внимания уделяется концепции критического рационализма, восходящей к К. Попперу и, в том или ином варианте, развиваемой многими современными мыслителями [1;2;3 и др.]. Интересно, что из сферы методологии науки «критический рационализм» распространился далеко за ее пределами: в социальной философии и философии культуры, в политической теории, став одной из наиболее влиятельных тенденций в интеллектуальной жизни современного общества. Суть «критической установки» хорошо сформулировал Х. Пантэм: все достойное называться истиной «должно быть подвержено проверкам и вынесено на публичное обсуждение... мы должны проверять и перепроверять ее сами и должны позволять другим проверять ее» [2. С. 79]. Таким образом, любая идея или теория (прежде всего, научная или претендующая на этот статус), чтобы быть принятой интеллектуальным сообществом, должна быть открыта для критики или пройти проверку критикой. При этом критика может осуществляться как в теоретической сфере (дискуссия, диалог, борьба теорий), так и в практической (опыт). Согласно К. Попперу, лучший критик в науке – это опыт. Но опыт может пониматься и

предельно широко – как жизненно-практический опыт, как культурный опыт человечества.

Тем не менее критическая установка в таком виде имеет «изъян»: критика, откуда бы она не исходила, осуществляется извне, оставляя открытым вопрос о рациональности самой критики. В конечном счете это ведет к «умножению рациональностей без необходимости» и регрессу в бесконечность. Поэтому говорить надо не о критике или даже рефлексии, а о саморефлексии как внутренне присущем рациональности качестве. Саморефлексивность означает осознание своих границ и своей конечности, постоянную готовность к восприятию другого и продуктивному диалогу с ним, ведь «отражение в зеркале» другого способствует лучшему пониманию себя и своих возможностей. В конечном счете, стремление перешагнуть границы, осознавая их, является не только источником познания, но и «вечным двигателем» культуры.

Таковы, по нашему мнению, основные черты динамической рациональности. Нетрудно заметить, что дополнительность, саморефлексивность и ситуативность не просто взаимосвязаны, а представляют собой стороны одного целого. Ситуативность как отказ от абсолютов и саморефлексивность как осознание собственных границ – это одновременно и признание другого, и готовность к диалогу с ним, то есть дополнительность. Ситуативность всегда предполагает момент неопределенности, а неопределенность ситуативна, то есть зависит от обстоятельств; дополнительность невозможна без саморефлексивности, и все они вместе – необходимое условие коммуникации. Подчеркивая динамический характер современной рациональности, мы даем разуму возможность реализовать себя в условиях сложного и быстроменяющегося мира.

В заключение отметим, что рациональность – это ответственность. Борьба с рационализмом (какие бы формы она не принимала и под каким бы лозунгами не проходила) есть попытка уйти от ответственности, но, одновременно, это уход от реальности, от жизни, от культуры. Но человек, к счастью, не властен выбирать способ собственного бытия в мире, поэтому у него нет иного вы-

хода, как сохранить свою разумность и подняться на новый уровень взаимоотношений с окружающей действительностью.

Литература

1. *Порус В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. – М., 2002.
2. *Боррадори Дж.* Американский философ. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
3. *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
4. *На пути к новой рациональности.* – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000.
5. *Решер Н.* Границы когнитивного релятивизма // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 35 – 54.

Глава 3

Межкультурные коммуникации: история и современность

В главе рассматриваются исторические проблемы межкультурного диалога, а также их современное состояние; анализируются коммуникативный опыт России и пути ее интеграции в мировое коммуникативное пространство. Авторами отмечается, что развитие межкультурных коммуникаций обусловлено как общезивилизационными факторами, так и национальной, религиозной, исторической спецификой участников этого процесса. Изучение различных форм диалога способствует выявлению наиболее эффективных и исторически оправданных методов снижения напряженности в обществе, повышения его толерантности и стабильности в условиях плюрализма интересов, ценностей, традиций.

В главе публикуются материалы круглого стола на тему «Культура России: прошлое, настоящее, будущее». В дискуссии приняли участие ученые из разных городов Российской Федерации; проблемы, поднятые ими в своих выступлениях, непосредственно касаются темы данного исследования. Мы приводим краткие тезисы их выступлений.

3.1. Современная цивилизация: проблемы диалога в социально-политической, экономической и духовной сферах

3.1.1. Концепции открытого общества в условиях глобализации

Сам термин и разграничение обществ на закрытые и открытые был введен А. Бергсоном еще в 1932 году в книге «Два источника морали и религии», где под закрытым обществом понималось общество табуированной племенной морали и религии, а под открытым – динамическое общество, развиваемое великими моральными героями и религиозными деятелями. Лишь в открытом обществе возможна дальнейшая эволюция человечества, осуществление самого жизненного порыва. Не исключено, что регламентированные общества известных утопий и антиутопий также можно классифицировать по признаку открытости – закрытости.

Теоретическая разработка теории открытого общества принадлежит К.Р. Попперу в книге «Открытое общество и его враги». Именно через «врагов» открытого общества (в этом ряду не только Платон, но и все историцисты, ставящие перед обществом определенную, заведомо сформулированную конкретную цель – построение царства Божия на Земле, общества чистой расы, коммунистического бесклассового общества) Поппер строит теорию открытого общества. В условиях существования коммунистической альтернативы теория открытого общества и строилась на основе его противопоставления социологическому детерминизму К. Маркса. Поппер критикует теорию марксизма за то, что он основывает историцистский (пророческий) прогноз на утверждении неспособности индустриальной системы к дальнейшему функционированию без применения методов коллективистского планирования. Построение планового безрыночного общества требует уничтожения класса собственников при помощи диктатуры пролетариата, т.е. путем создания тоталитарных форм организации жизни [1.Т.2. С. 97]. В противоположность обществу, следующему доктрине власти диктаторского господства и подчинения закрытого общества, Поппер называет открытым общество, в

котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения [1.Т.1. С. 118].

Поппер – сторонник социальной инженерии – не задает вопросов об исторических тенденциях или предназначении. Он отстаивает позицию разумного влияния на исторические события, выбирая цели, подобно тому, как мы создаем новые идеи, новые произведения искусства, новые дома или новую технику. Метод социальной инженерии состоит в отборе фактической информации, необходимой для построения или изменения социальных институтов в соответствии с нашими целями. Социальная инженерия – это та социальная технология, на основе которой реформируются институты общественной жизни в соответствии с нашим пониманием, не исключая метода проб и ошибок, а не руководствуется пророчеством о неизменной тенденции. Постепенная поэтапная социальная технология строится на понимании общественных институтов как средств, обслуживающих определенное целесообразное их назначение. Она исключает такие историцистские понятия, как требования Бога, веление судьбы, историческая необходимость [1.Т.1. С. 5].

Поскольку Маркс исключал социальную технологию из методов воплощения его коммунистической доктрины, то Ленину пришлось экспериментировать «на ходу», вводя то военный коммунизм, то новую экономическую политику, от которой потом отказались приверженцы доктрины чистого социализма. Поясняя принципы социальной технологии, основанной на целесообразной человеческой деятельности, Поппер говорит о том, что социальные институты, которые оказываются таковыми, возникают не прямым путем как точно запланированные. Нет, – говорит Поппер, – большинство из них постепенно «выросло». Поэтому нельзя уповать только на царство экономической необходимости, а надо по достоинству оценивать царство человеческой свободы. Однако Поппер оговаривается, что абсолютная свобода – это произвол.

В открытом обществе свобода каждого защищена законом, которым ограничена свобода государства. В правовом государстве никто не должен жить за счет милосердия других, но все должны иметь право на защиту со стороны государства, а потому

государственное регулирование, институт защиты экономически слабых от экономически сильных не противоречит принципам открытого общества. Законодательно неограниченный капитализм необходимо ставить под контроль политической власти, которая должна служить человеческой свободе, а не сбрасывать ее со счетов. Самой правильной формой открытого общества Поппер считал демократию, а она предполагает контроль за государством со стороны управляемых. Сила открытого общества заключается в создании институтов демократического контроля за экономической властью, которые одновременно являлись бы институтами защиты граждан от экономической эксплуатации.

С точки зрения принципов открытого общества плоха всякая власть, не ограниченная законом. Государству нельзя отдавать больше власти, чем это требуется для защиты свободы. Главным вопросом в открытом обществе является не извечный рефрен: «Кто будет нами править?» Необходимо защищаться от власти правителей, а потому и ставить вопрос по-другому: «Как мы можем укротить их?» Поппер справедливо указывает, что если мы не будем разумно совершенствовать общество (на технологиях ненасилия), то безумно было бы надеяться на иррациональные силы истории. Следовательно, политическое вмешательство в экономику, моральные факторы, социальная технология конструирования общественных институтов – вот тот путь, по которому должно идти открытое общество. Но от этого история не становится более предсказуемой. Отвечая на поставленный перед собой вопрос: «Имеет ли история какой-нибудь смысл?», Поппер отвечает, что только тот, который мы ей придадим сами. Историю спланировать невозможно, но общественные институты планировать можно, и они действительно планируются. «Только планируя шаг за шагом общественные институты для защиты свободы, особенно свободы от эксплуатации, мы можем надеяться достичь лучшего мира» [1.Т.2. С. 168], – заключает К. Поппер.

Проблемам критики закрытого общества с его тотальным экономическим планированием и коллективистскими приоритетами перед свободой индивидуализма посвящены многочисленные работы Фридриха фон Хайека, из которых в России переведены «Дорога к рабству», «Опасная самонадеянность. Ошибки социа-

лизма» и «Индивидуализм и экономический порядок». На противопоставлении коллективизма индивидуализму и его предпочтении вырос контрренессанс национал-социализма и социалистического тоталитаризма в советской России. В противоположность тоталитарным режимам Ф. Хайек отстаивает другую позицию в понимании общественного развития, базирующегося на институте частной собственности. Хайек противопоставляет идеи либеральных и тоталитарных режимов, которые можно интерпретировать как открытые и закрытые общества. На страницах своей книги «Дорога к рабству» Хайек доказывает, что общество, основанное на принудительной (плановой) организации деятельности, приводит к единообразию вместо разнообразия. В отличие от руководства экономической деятельностью с единым планом, либералы (демократы) выступают за то, чтобы предоставить обстоятельствам развиваться самим по себе, они за использование конкуренции для координации человеческой деятельности. Они убеждены, что эффективная конкуренция является лучшим средством взаимной координации индивидуальных действий без принуждения или произвольного вмешательства властей. Конкуренция позволяет обойтись без «сознательного контроля и дает возможность самому решать, оправдывает ли потенциальная прибыль того или иного предприятия связанные с ним неудобства и риск», – пишет Ф. Хайек [3. С. 193]. Он за индивидуально-личностный подход в деятельности, который сложился в эпоху Возрождения и разросся до всеобщих правил западноевропейской цивилизации с ее принципом *Laissez-faire* (делай, что хочешь), означавшей невмешательство государства в экономические отношения.

В самой зрелой и поздней своей работе «Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма» он развивает теорию культурной эволюции, отличающуюся от рационалистически детерминированной. Он считает, что любая эволюция, будь то культурная или биологическая, представляет собой процесс непрерывного приспособления к случайным обстоятельствам, к непредвиденным событиям, которые невозможно предсказать. Это значит, что неизблемые законы исторического развития не существуют и что философы, утверждающие, что наши исследования могут привес-

ти к установлению законов эволюции, позволяющих предвидеть неизбежные будущие изменения, заблуждаются [2. С. 49]. Хайек называет пагубной самонадеянностью убеждения, что человек способен «лепить» окружающий мир в соответствии со своими желаниями, что в целом отвергает и теорию социальной инженерии открытого общества К. Поппера, выступает против «теории желательной замены спонтанных процессов сознательным контролем со стороны человека» [3. С. 174].

Вышеназванные теории открытого общества К. Поппера и социальной эволюции свободной конкуренции Ф. фон Хайека развивались в условиях существовавшей коммунистической альтернативы. В условиях же современного развития, названного процессом глобализации, исчезновения альтернативной коммунистической супердержавы, теория открытого общества, развиваемая далее, изменяется. Ее дальнейшее развитие принадлежит Дж. Соросу, в теории которого, развернутой в многочисленных книгах и опубликованных докладах, открытое общество представит как идеал современной глобальной цивилизации.

Дж. Сорос по-прежнему признает, что важнейшей составляющей открытого общества наряду с рыночной экономикой является представительная демократия. В новых условиях глобализации мировой экономики сама рыночная экономика нуждается в коррекции. «Пропаганда рыночных принципов зашла слишком далеко и стала слишком односторонней. Рыночные фундаменталисты верят в то, что лучшим средством достижения общего блага является ничем не ограниченное стремление к личному благу и невмешательство властей. Даже если сама по себе такая власть неплоха, можно предположить, что ее реализация препятствует функционированию тех спонтанно упорядочивающих сил, на которые человек фактически столь прочно опирается при достижении своих целей, даже не понимая природы этих сил» [4. С. 175]. «Это ложная вера, – пишет Дж. Сорос, – и тем не менее она приобрела много последователей. Именно она является помехой на пути к нашей цели – глобальному открытому обществу. Мы очень близки к этой цели, однако не сможем достичь ее, если не осознаем ошибочности рыночного фундаментализма и не устраним несоответствия между экономической организацией мира и

ее политической организацией» [4. С. 171]. Рыночный фундаментализм подобен ньютоновской статике равновесия и в условиях мировой экономики может привести к нестабильности, создавая нестабильность финансовых рынков и подрывая «совершенство» самой рыночной экономики в погоне за эффективностью прибыли.

В новых условиях появилась потребность уточнить само понятие «открытое общество», поскольку оно строилось на антитезе закрытому в условиях существования коммунистических режимов. Казалось бы, с исчезновением альтернатив закрытого общества, открытое общество должно было стать мировой тенденцией. Однако Россия, отказавшись от своей коммунистической альтернативы, отнюдь не стала открытым обществом с его ценностями демократии и благосостояния народа. Напротив, в ней возникла система грабительского, преступного, или олигархического капитализма, основанного на передаче национальной собственности в руки коррумпированных с правительственными кругами «олигархов». В то же время Запад, потерявший интерес к России с падением ее статуса второй, равной США, супердержавы, не помог вмиг обнищавшей России стать открытым обществом. Тем не менее, хотя интерес к открытому обществу как универсальной идее потерял свою остроту вследствие поражения универсальной идеи, какой была идея коммунизма, проблема открытого общества требует своего переосмысления и уточнения в новой ситуации. Если в золотой век капитализма доктрина Ф. Хайека *Laissez-faire capitalism*, т.е. доктрина невмешательства государства в экономику и стремления ничем не ограниченного преследования индивидуумом своекорыстных интересов имела полные права на существование, то сейчас в условиях глобализации она страдает чрезмерным индивидуализмом, а потому должна быть скорректирована признанием общих интересов. Сама же конкуренция – это не идеальное состояние общества, а лишь выработанный социальной коммуникативностью механизм для усвоения рассредоточенной информации. По этому поводу Дж. Сорос вполне объективно замечает: «Сохранение рыночных механизмов само по себе отнюдь не является предметом общего интереса. Участники рынка конкурируют не потому, что стремятся сохранить сам дух конкуренции, а исключительно, чтобы побе-

дять. Если бы это было в их власти, они бы покончили с конкуренцией раз и навсегда» [4. С. 13].

К современному миру неприменима идея рыночного равновесия, поскольку она таит угрозу для открытого общества в трех аспектах: экономической стабильности, социальной справедливости и международных отношений. Когда рыночный механизм расширяет безгранично сферу своего действия, он становится нестабильным. «В глобальном открытом обществе с таким многообразием культур, религий и традиций трудно найти общую почву. Принимая своекорыстный интерес в качестве главного принципа, идеология невмешательства игнорирует пороки и нестабильность, присущие всеобъемлющей рыночной ориентации» [5. С. 17]. Культ успеха в бизнесе вытеснил веру в принципы, в основополагающие ценности, поэтому почва под таким обществом колеблется, утрачиваются критерии хорошего и плохого. Следовательно, принцип невмешательства корректируется, поскольку неравенство может стать нестерпимым, а это чревато апелляцией к тоталитарным режимам.

Другой контраргумент к доктрине невмешательства вырастает из ее опоры на принцип естественного отбора, эволюцию, в которой выживает сильнейший. Такая доктрина чревата социальным дарвинизмом, который давно скомпрометировал себя в анализе общественных процессов. Взаимодействия в экономике, особенно сейчас, приобретают более сложный характер, где конкуренция предполагает и сотрудничество, корпоративность, альянс во имя общих интересов. Примером такого содружества и альянса являются страны Евросоюза. Дж. Сорос делает вывод о том, что идеология невмешательства не совместима с концепцией глобального открытого общества, так как не вырабатывает целенаправленных усилий по его созданию.

Определяя открытое общество, Дж. Сорос называет его обществом, открытым улучшениям, к которым стремится человек, принимая на себя презумпцию собственной погрешности. С учетом этого, несовершенное может быть улучшено, в том числе путем проб и ошибок. Это соответствует сущности открытого общества, потому что его открытость допускает такой процесс, «отстаивая свободу выражения и сохраняя инакомыслие»

[5. С. 25]. Россия не вступила в этап становления открытого общества, потому что вместо сломанного старого миропорядка, основанного на идее коммунизма, новый еще не сложился. Россия пока пребывает в границах того «грабительского капитализма», о котором уже говорилось выше. Та концепция сверхдержавы, на которую претендуют США, есть утопическая идея, так как не соответствует открытому обществу. Оно может быть основано на идеях демократического союза, корпоративности и содружества открытых обществ, примером которых может служить Евросоюз. Идея демократического союза открытых обществ не может быть основана на приоритетах национальных интересов сверхдержавы, которые демонстрируют миру США.

Литература

1. *Поттер К.Р.* Открытое общество и его враги. В 2-х томах. – М.: Международный фонд «Культурная инициатива», Soros Foundation (USA), 1992.
2. *Хэйек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. – М.: Изд-во «Новости» при участии изд-ва «Catallaxu», 2002.
3. *Хэйек Ф.А.* Претензия знания // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 168 – 176.
4. *Сорос Дж.* Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. – М.: Некоммерческий фонд «Поддержка Культуры, Образования и Новых информационных технологий», 2001.
5. *Сорос Дж.* Новый взгляд на открытое общество. – М.: Изд-во «Магистр», 1997.

3.1.2. Феномен коммерции в современном мире

Феномен коммерции мы привыкли рассматривать как нечто, имеющее отношение лишь к экономической сфере человеческого бытия. Само это понятие (включающее в себя и традиционную торговлю) означает, вообще говоря, любую деятельность, направленную на получение денежной прибыли. Коммерция не является чем-то принципиально новым в хозяйственной практике человека. С тех пор как были изобретены средства платежа, существовали и люди, сделавшие накопление денежных средств основной своей профессией. Но существует огромная разница в условиях развития этого вида деятельности в Новейшее время и до него. Здесь даже беглый анализ обнаруживает разительный контраст.

В древние времена коммерция была профессией (причём, довольно узкой) в ряду других профессий. Занималась ею ограниченная группа людей: купцы, ростовщики, менялы. Во многих странах, начиная с глубокой древности, торговцы были организованы в профессиональные союзы по типу ремесленных цехов. В Средние века это были купеческие гильдии. Профессия торговца, как правило, была наследственной. В Древней Индии торговля была тесно связана с кастовой принадлежностью. Человеку со стороны было не так-то просто занять эту нишу.

В Новейшее время коммерцией, то есть бизнесом, может заняться любой человек, которому захотелось бы употребить свои силы для этого рода занятий. Коммерция перестала быть только областью торговли. Она проникла практически во все виды человеческой деятельности – от музыкальной эстрады до военной промышленности, тогда как Древний и Средневековый мир включал в сферу коммерции лишь куплю-продажу предметов потребления. Сегодня товаром стало всё, вплоть до политических обещаний депутатов и личной жизни кинозвёзд. Коммерция сделалась тотальным явлением. Субъектом коммерции выступает огромная часть населения, независимо от сословной принадлежности. Её объектом может стать абсолютно всё, что удаётся продать за деньги.

Другая сторона дела – общественный статус коммерсанта. В Древнем и Средневековом мире, пожалуй, мы не найдём ни одной цивилизации, где человек, смыслом жизни которого является денежная прибыль, пользовался бы почётом и уважением. Известно, что торговцами в древних государствах были, как правило, иноземцы, и занимали они в обществе весьма скромное и подчинённое положение. В Афинах это были метеки, то есть жители, не считавшиеся гражданами страны. В Малой Азии – ассирийцы. В христианской средневековой Европе коммерческие операции считались настолько предосудительным делом, что ими занимались, в основном, люди иудейского вероисповедания. В России вплоть до XIX века в просвещённых кругах к купеческому сословию относились, мягко говоря, весьма иронически. В Японии эпохи сёгуната престиж торговцев был не намного выше,

чем у бродяг и проституток. О всеобщей ненависти к ростовщикам нечего и говорить.

В современном мире положение кардинально изменилось. Коммерсанты – прежде всего удачливые, богатые коммерсанты – владеют не только богатством, они получили ещё и невиданный социальный престиж. Пусть кто-нибудь, любопытства ради, подсчитает, какое количество раз ежедневно встречаются в российской прессе имена современных больших учёных, поэтов, духовных подвижников по сравнению с именами Березовского, Чубайса или Абрамовича?

Контраст очевиден. В Древнем и Средневековом мире коммерция была частичной, специализированной. Она находилась под жёстким контролем и не могла влиять на умы и души большинства людей. В наши дни, в частности в нашей стране, она стала тотальной, универсальной и фактически бесконтрольной. Можно утверждать, что в Новейшее время впервые за всю историю человечества коммерция как культурный феномен по силе воздействия становится равномошной мировым религиям. Очень важно понять, как это происходит и почему коммерческая культура оказалась в наши дни способной к тотальной экспансии.

Тотальное действие любого культурного феномена имеет место при трёх обязательных условиях:

1. Отсутствию сдержек и противовесов.
2. Опоре на важнейшие естественные инстинкты.
3. Ориентации сознания человека на ценности, диктуемые именно данным видом культурной экспансии.

Проверим, соблюдаются ли в современном мире эти условия.

Условие первое. В истории цивилизованных обществ роль противовеса коммерческой экспансии играли в первую очередь те общественные страты, которые традиционно были ориентированы на духовные ценности. Это прежде всего – священство и аристократия (в индийской традиции – брахманы и кшатрии). На Западе, с началом Нового времени, роль священства была резко ослаблена; в России в 30-х годах прошлого века оно было почти полностью физически уничтожено. То же самое можно сказать об аристократии. На Западе после буржуазных революций её роль свелась почти к нулю, а что касается США, то в этой стране ари-

стократии как таковой не было вообще: плантаторы Юга могли бы в перспективе породить этот класс, но победа северян в гражданской войне пресекла в зародыше саму эту возможность. В России в наше время роль аристократии исполняет довольно узкий слой интеллигенции, как правило, не имеющей властных полномочий.

Другим противовесом засилию коммерции всегда служила авторитарная власть. В настоящее время её нет ни на Западе, ни в России. Противовесом коммерции мог бы служить некий общественный договор, ограничивающий её экспансию, но никакие общественные договоры, за исключением разве что антимонопольных законов, не касаются сферы коммерции. Таким образом, и в Западном мире, и в России первое условие, то есть отсутствие сдерживающих сил по отношению к коммерческой культуре – полностью соблюдено.

Условие второе. Коммерческая культура, безусловно, опирается на существующие у людей естественные инстинкты. Нажива обещает гарантированную, интенсивную и полную удовольствий жизнь, так что инстинкт жизни следует признать самой мощной психологической базой коммерции. Этим, однако, дело не ограничивается; коммерция успешно задействует и другие животные инстинкты. Возьмём, к примеру, произведения так называемой «массовой культуры»: фильмы ужасов, эротические шоу, компьютерные игры, эксплуатирующие идею убийства, и так далее. Они не обращаются ни к чувствам потребителя, ни к его интеллекту, ни к его воображению. Они просто-напросто эксплуатируют три его «основных» инстинкта: инстинкт продолжения рода, инстинкт самосохранения и инстинкт агрессии – три безотказных кнопки на «панели» социального манипулятора. Массовая культура в принципе не может быть ни утончённой, ни высокодуховной: коммерчески невыгодно развивать у человека хороший вкус и высокие стремления: это было бы слишком дорого, а главное, не давало бы гарантии немедленного коммерческого эффекта. В данном случае выгоднее использовать то, что в человека встроено самой природой... Логика коммерции действует здесь неумолимо.

Животные инстинкты можно не только использовать: с точки зрения денежной выгоды, их целесообразно разжечь. Необходимо отметить: это не результат чьей-то злой воли; такова природа коммерции. В тотальном варианте она может быть успешна лишь тогда, когда общество целиком ориентировано на материальные, желудочные интересы. В современных промышленно развитых странах эта тенденция прослеживается совершенно отчётливо. Тем самым соблюдено и *третье условие*: главные культурные ценности социума здесь полностью отвечают задачам коммерческой выгоды.

Итак, коммерческая культура в современном мире не имеет ни сдержек, ни противовесов. Всё, с чем она соприкасается, она перестраивает по своему образу и подобию. Эффект её действия есть абсолютный аналог «работы» раковой опухоли – «клеточки» социального организма она делает своей неотъемлемой частью. Самым существенным для нас является тот устрашающий факт, что *культура этого типа прямым образом воздействует на сознание человека*, отгораживая, отключая его от Высшего Духовного Источника. Человек превращается в чистую функцию наиболее бессмысленной и духовно бесплодной идеи: идеи наживы.

Для сохранения любой живой системы (именно в этом качестве и следует рассматривать культуру социума) необходимо наличие отрицательных обратных связей, обеспечивающих системе устойчивый баланс. И наоборот, если в системе появляется хотя бы один элемент с положительной обратной связью, она неизбежно рушится. Положительная обратная связь – то состояние, при котором действие исходного импульса сопровождается его прогрессирующим усилением. Результатом является неуправляемый лавинообразный процесс, разрушающий исходную структуру. Живая природа, как бы заранее «зная» об этом, предусмотрела систему обратных связей для всех живых организмов. Это касается в первую очередь инстинктов: механизмы *утоления* жажды, голода, ярости, полового влечения и так далее – это и есть ограничительные «клапаны», вовремя сдерживающие бессознательные влечения животных.

В человеческом бытии имеют место влечения, неведомые животному миру. Для них природа не выработала никаких ограни-

чителей. В силу данного обстоятельства эти влечения могут быть воистину безграничными: жажда власти, жажда славы, жажда обогащения. Древнегреческий мудрец Солон формулирует это положение предельно просто: «Нет предела богатству». *Отсутствие предела* в жажде богатства (так же, как и власти!) – чрезвычайно опасный, с точки зрения культуры, симптом. Эти и им подобные желания коренятся в сфере духа, но именно в этой сфере природа не предусмотрела никаких ограничителей. Ведь ни одна живая тварь, кроме человека, не имеет отношения к миру духа! Единственное, что здесь может сработать в качестве ограничителя – это специально созданные механизмы культуры. Однако их ещё предстоит создать, а для этого необходимо сознательное отношение человека к неуправляемым социальным процессам.

Успешность создания ограничивающих духовную экспансию социальных механизмов человечество продемонстрировало, придумав систему сдержек и противовесов для верховной власти. Сменяемость руководства, независимый парламент, независимый суд, свободные выборы, остракизм, импичмент – всё это, так или иначе, было исторически состоятельным, т.е. способным обуздать ненасытные аппетиты властителей.

Жажда наживы – не менее социально опасное (и тоже коренящееся в сфере духа, несмотря на «низкий» мотив) желание человека! Не пора ли заняться созданием систем сдержек и противовесов и в этой области, не ограничиваясь частными мерами?

Есть другая, очень важная сторона затрагиваемой нами проблемы – коммерция и власть закона. Знаменательным является тот факт, что именно демократический правопорядок в устах идеологов коммерческой культуры служит её безусловным оправданием. Коммерция может успешно существовать лишь при эффективном действии безличной системы законов, определяющих общие для всех правила игры. Эта система, как известно, наиболее полно реализуется в условиях плюрализма и демократии. Произвол тоталитарной власти абсолютно противопозан коммерции, это очевидно. Связывая в этой простой логической цепочке принцип демократии с принципом свободы коммерции, идеологи свободного предпринимательства забывают, что при-

знание ценности демократических свобод вовсе не означает автоматического признания «ценности» тотальной коммерции.

Эта логическая подмена связана с другой распространённой иллюзией. Бытует мнение, будто бы свобода коммерции гарантирует на вечные времена «самонастройку» экономики развитых стран, то есть механизм коммерции сам по себе способен обеспечить её эффективную работу. Поручкой тому – высокие промышленные технологии и высокий уровень жизни в странах с развитой демократией. Вывод: свобода коммерции обеспечивает стабильность и процветание в жизни тех стран, где она существует.

Этот (на первый взгляд бесспорный) довод не выдерживает критики сразу по трём пунктам. Во-первых, высокий уровень потребления развитых стран соседствует с низким уровнем жизни стран «третьего мира», – просто в силу того, что эти страны обречены на вечную неспособность выдерживать конкуренцию на мировом рынке. Экономическое отставание в условиях глобализации означает отставание навсегда. Но это означает и состояние постоянной напряжённости в отношениях между странами-«счастливчиками» и странами-«неудачниками». О какой стабильности здесь можно говорить? Во-вторых, коммерческая культура, которая на самом деле есть не что иное, как *технология соблазна*, духовно выхолащивает общество, тем самым делая его игрушкой опасных страстей, – то есть культивирует психологическую нестабильность. В-третьих, начавшаяся в XX веке глобализация экономики приводит в наши дни к неожиданному и устрашающему эффекту: демократия, подарившая человечеству богатство всех мыслимых свобод (заодно и свободу коммерции), постепенно приходит к новому варианту тоталитаризма. Сегодня перед миром маячит угроза тайной и абсолютной власти ограниченной группы лиц, владеющих экономическими рычагами в планетарном масштабе. Власть этого типа, вполне возможно, будет куда эффективней, нежели классическая деспотия, ибо в её распоряжении окажутся такие мощные технологии средств массового воздействия, о которых древние тираны не могли и мечтать. Вдобавок эта власть будет скрытой от всех, то есть полностью безнаказанной.

Якобы «безличная» власть денег – миф. Властвует тот, кто реально ими владеет. Власть может быть анонимной, но она не может быть безличной. Всемирное правление глав корпораций – возможно, дело не такого уж далёкого будущего. Таким образом, существует угроза, что механизмы коммерции будут использоваться для манипулирования людьми уже не просто ради получения прибыли, но и ради утверждения самой власти. Сегодня мы все являемся свидетелями грозного и неуклонно разворачивающегося процесса, когда два наиболее социально опасных культурных инстинкта – инстинкт наживы и инстинкт власти – движутся бок о бок к триумфальному соединению в лоне нарождающейся системы мировой культуры.

Если такой вывод близок к истине, это означает одно: демократия на наших глазах вырождается в криптократию, то есть анонимную деспотию, действие которой может оказаться куда более разрушительным, чем правление Ашшурбанипала или Сталина.

Об угрозе коммерческой культуры, так или иначе, писали наши отечественные учёные, публицисты, литераторы различного ранга. Речь идёт не только о так называемых «почвенниках», чьё неприятие Запада давно уже стало притчей во языцех, но и о мыслителях, не относящих себя ни к какому идейному лагерю (таких, например, как А.А. Зиновьев). И возникает вопрос: неужели все те очевидные опасности, которые несёт в себе тотальная коммерциализация, остаются зоной неведения для высоких умов западной науки? Неужели, кроме бешеных толп антиглобалистов, поджигающих машины делегатов международных форумов, нет людей, способных на серьёзном уровне осмыслить сложившуюся ситуацию?

Оказывается, есть. К примеру, вот один из них: Джорж Сорос. Да, именно он. Всемирно известный биржевой делец и филантроп. Казалось бы, какие основания имеет этот человек, всецело обязанный своим положением и громким именем институту коммерции, критиковать этот самый институт? Тем не менее он это делает. Его книга носит недвусмысленное название: «Кризис мирового капитализма». Среди тезисов этой книги (она переведена на русский язык) мы находим следующее: «Функции, которые не

могут и не должны определяться только лишь рыночными силами, включают многие из важных явлений в жизни человека, начиная с моральных ценностей и заканчивая семейными отношениями <...> Вторжения рыночной идеологии в области, столь далёкие от коммерции и экономики, разрушают и деморализуют общество» (Дж. Сорос). Сказано достаточно ясно и недвусмысленно. Чтобы подчеркнуть опасность абсолютизации коммерческого принципа в жизни современного западного общества, Сорос вводит специальный термин – *«рыночный фундаментализм»*.

Появление публикаций, подобных названной книге, вызвано тем печальным (и удивительным) фактом, что опасность, которую несёт мировой культуре тотальная коммерциализация, не осознана полностью до сих пор. Принято считать, что коммерция имеет отношение лишь к сфере экономики, что свобода коммерции есть гарантия всех мыслимых свобод личности, что рыночная экономика есть самонастраивающийся механизм, единственно способный регулировать жизнь социума, что коммерческая деятельность воспитывает такие полезные человеческие качества, как активность, предприимчивость, жизненную энергию и волю к борьбе и на частную сферу человеческого бытия практически не влияет.

На самом деле каждый из этих тезисов, мягко говоря, ошибочен. Коммерция давно уже вышла из сферы чистой экономики. Она вторгается во все области человеческой жизни. Мы это хорошо видим у нас дома, в России. Она вторгается в науку – и уничтожает науку. Она вторгается в искусство – и уничтожает искусство. Она вторгается в образование – и уничтожает образование. О какой «самонастройке» можно говорить в условиях безработицы и катастрофических кризисов валютного рынка? Что же касается полезных душевных качеств, то едва ли таковыми являются страсть к наживе или инстинкты зомбированного рекламной потребителя.

Следует подчеркнуть, – речь не идёт здесь о том, чтобы придать анафеме коммерцию как таковую. На своём месте, в своей сфере действия она, вероятно, необходима. Речь идёт о тотальной экспансии коммерции, которая в наши дни принимает к тому же глобальный характер.

Особенно остро эта проблема ощущается в наши дни в России, в обществе, которое *внезапно* стало открытым. Государство с большой культурой, государство, где прежние ценности разрушены, а новые ещё не созданы, население которого ещё недавно было сплошь атеистическим, то есть отгороженным от собственных духовных традиций, с отшибленной социальной памятью. И как раз теперь, в состоянии внутренней смуты, в состоянии опасной духовной амнезии эта страна открыта всем контактам и всем влияниям!

Вообразим себе человека, перенесшего тяжёлую физическую травму, с обширной кровоточащей раной. Что ему полезнее в этом состоянии: свободный контакт с окружающей средой или бинт, гипс и больничная палата?

Аналогия ничуть не преувеличена. Контакт открытой раны с окружающей физической средой обещает, как минимум, сепсис. Абсолютная открытость обескровленной, полуразрушенной культуры к экспансии чуждых культурных влияний обещает нечто похожее: культурный сепсис, что мы реально и наблюдаем в сегодняшней России.

Смутное время, переживаемое нашей страной сегодня, иногда сравнивают со Смутой начала XVII века, но такая экстраполяция неправомерна. Во времена Лжедмитрия и семибоярщины случилось множество бед: голод, эпидемии, интервенция, разгул бандитизма, но культурные традиции, хранимые основной массой народа, были незыблемы. Бытовой уклад, трудовые навыки, религиозные устои – всё это оставалось нетронутым, а значит, организм русской культуры мог сопротивляться случившейся напасти; он мог уверенно справиться с болезнью и, отвергнув попытки внешней культурной экспансии (например, католической) – выздороветь и полностью восстановить силы. Причиной Смуты XVII века в России был не кризис ценностей, а кризис власти. Если продолжить медицинскую аналогию, то можно сказать, что организм русской культуры трепала лихорадка, в то время как сердце было здоровым и работало в полную силу.

Что происходит сейчас? Сейчас поражено именно сердце нашей культуры: уклад, традиции, вековые духовные ценности. Всё это разрушено или почти разрушено. В таком состоянии культур-

ный организм не может эффективно сопротивляться пришедшим извне заразным болезням. В то же время мы не можем сейчас отказаться от идеи открытого общества; возвращение тоталитарного мышления и повторная самоизоляция были бы самоубийственной ошибкой.

Ситуация на первый взгляд кажется безвыходной. Тем не менее надежда есть. Основание для этой надежды – органическое неприятие большинством россиян тотальной коммерциализации их жизни. Эта тенденция явно не вписывается в культурные традиции нации; она не соответствует мировоззрению очень многих людей, живущих в России. Ментальность россиян прямо противоположна практике расчёта, контракта, деловых игр и банковских операций. Можно предполагать, что именно в этой стране наиболее вероятно появление эффективных и плодотворных идей, способных, наконец, поставить заслон неуправляемой экспансии коммерческой культуры.

3.1.3. Религиозная свобода и проблемы межконфессионального диалога

Открытое общество и открытая культура предполагают в своем основании свободу. Полноценная реализация прав и свобод человека является базовой ценностью поликультурного общества. Российская Конституция, признавая стандарты, выработанные европейской цивилизацией, гласит: «человек, его права и свободы являются высшей ценностью».

В данном параграфе мы обратимся к одному из самых важных аспектов свободы – к проблеме религиозной свободы в современных условиях, а также к основным позициям в развитии межконфессионального диалога. Представляется, что религиозная свобода является центральным принципом, на котором базируются все иные общественные права и свободы человека. Это основание связано с общением человека с Высшим началом и выводит его из-под власти государства или толпы, все же остальные свободы, обусловленные жизнью человека в социуме, являются производными от свободы веры (или неверия) в существование Высшего начала.

Тема религиозной свободы является одной из «вечных» в философии. Вместе с тем можно обозначить ее особую актуальность в переживаемый Россией очередной период коренных преобразований. За последние 10 – 15 лет в нашей стране кардинально изменилась религиозная ситуация, законодательство в сфере свободы совести и возникло множество новых проблем. На фоне роста ксенофобии и преступности в российском обществе, легализации «лагерного» менталитета можно выделить ряд позитивных и деструктивных тенденций в религиозной ситуации. С одной стороны, религиозная жизнь с начала 90-х годов стала намного разнообразнее и Конституция 1993 года подтвердила в качестве правовой основы светскость государства, равенство граждан независимо от их отношения к религии и равенство религиозных организаций. С другой – растет национально-религиозная напряженность, систематически нарушаются права человека в сфере свободы совести, по существу это право остается декларацией, нарушается принцип светскости государства в двух взаимосвязанных направлениях: сакрализации власти и клерикализации государственных институтов.

Представляется, что конструктивное решение этих проблем связано с целым рядом условий: необходима теоретическая разработка основных понятий, связанных с реализацией конституционного права человека на свободу совести, совершенствование законодательства в сфере религиозных отношений, а также усилия верующих различных конфессий и атеистов по достижению подлинного межрелигиозного взаимопонимания и цивилизованного диалога между сторонниками религиозного мировоззрения и нерелигиозных идеологий.

Современная европейская концепция религиозной свободы, закрепленная в международных правовых документах (Всеобщей декларации прав человека 1948 года, Европейской конвенции о защите прав человека 1950 года, Международном пакте о гражданских и политических правах 1966 года, ратифицированных Россией), находит отражение в российской Конституции. Но практическая реализация этой свободы зависит от реального уровня развития «прав и свобод человека и гражданина», социокультурных традиций и современных условий. Большинство ис-

следователей констатируют, что право религиозной свободы в России не работает. Наряду с традиционным для отечественной истории подавлением свобод, со второй половины 90-х годов на федеральном и региональном уровне издаются законы, ущемляющие права и свободы личности, в том числе «специальное» ограничительное законодательство в сфере свободы совести.

Анализ философских работ и юридических документов показывает, что самостоятельные понятия «свобода мысли, совести и религии», закрепленные Всеобщей декларацией прав человека, смешиваются в теоретических работах и в законодательстве, что влечет за собой нарушения в юридической практике. Например, в современном отечественном законодательстве более широкое по объему понятие «свобода совести» сведено по существу к свободе вероисповеданий, которая зачастую трактуется как коллективное право религиозного объединения. Необходимо также четко различать, какое определение термина имеется в виду: философское, социологическое, юридическое, историческое и т. п. Поскольку, например, можно говорить о категории совести в философском, моральном аспектах, но «совесть» как юридическое понятие не является определенным.

Кроме того, исследователи не могут прийти к согласию относительно того, существует ли только одна свобода, рассматриваемая в трех различных аспектах, либо следует различать три самостоятельных вида свободы?

Представляется, что декларативность религиозной свободы в настоящее время связана с рядом причин, ведущими из которых являются научная неразработанность, а также интересы властных структур и конфессиональной бюрократии.

Сущностное содержание понятия «свобода религии» достаточно неопределено, термин «религия» используется, как правило, в конфессиональном смысле, который далеко не всегда одинаков даже для верующих одной конфессии.

Если в философской мысли плюрализм школ, которые различным образом, вплоть до противоположности, трактуют феномены религии и свободы совести – это естественное следствие свободы мировоззрений, то в правовой сфере определение понятий должно быть максимально широким и применяемым едино-

образно, независимым от конфессиональных или идеологических предпочтений.

Общая структура индивидуального права религиозной свободы предполагает следующие элементы: свободу исповедовать или не исповедовать религию; иметь или не иметь религиозное образование; участвовать или не участвовать в любых формах культа; иметь доступ к местам поклонения; открыто выражать свои религиозные убеждения и право не быть принуждаемым объявлять о них; не давать клятвы, противоречащей своим убеждениям; не нести военную службу с оружием, если это противоречит убеждениям, иметь возможность пройти альтернативную гражданскую службу.

Что касается межконфессионального диалога, то представляется, что он может складываться по-разному в зависимости от того, какую позицию занимают стороны на условной шкале «солидарность – конкуренция».

Прежде всего, нужно признать тот факт, что хотя все мы люди с некоторыми общими базовыми потребностями, но мы можем иметь различные мировоззрения и религиозные убеждения, которые могут быть несовместимыми друг с другом и связанными с различными практиками.

В истории опыт межконфессионального или межрелигиозного общения часто оказывался разрушительным: это преследования язычников или еретиков, крестовые походы, «священные войны», инквизиция, насильственные обращения в свою веру и религиозные дискриминации и так далее. Традиции закрытого общества, освященные и поддерживаемые религиями, были причинами войн, насилия и иных форм разрушительности. Впрочем, закрытые общества, поддерживаемые нерелигиозными политическими идеологиями, также представляют подобные примеры: достаточно вспомнить террор Французской революции, государственный террор в СССР или в Китае времен Мао.

Но несмотря на негативный исторический опыт, использование различных религиозных систем или нерелигиозных идеологий для разрешения конфликтов между людьми и обеспечения взаимопонимания вполне возможно. В открытом обществе традиции открыты для реинтерпретации, и, в действительности, ре-

лигиозные традиции всегда были открыты для реформирования свободомыслящими верующими.

Обозначим крайние позиции в развитии межконфессионального диалога и ту позицию, которая представляется оптимальной. Одна из крайностей заключается в попытке найти «общий этический знаменатель» всех религий. Примером такого подхода могут служить достижения Всемирного парламента религий, проходившего в Чикаго в 1993 году и утвердившего «Декларацию о мировой этике». Наиболее серьезным аргументом против данной позиции является то, что согласие достигается за счет «нивелирования» значимого метафизического, антропологического, богословского и этического содержания религий.

Другая крайность исходит из того, что полемика и конфронтация являются необходимой чертой интеллектуальной и духовной жизни и попытки устранить их являются бессмысленными и опасными. При этом сторонники данной позиции не затрагивают важную проблему необходимости политической защиты людей, ведущих религиозные дебаты.

Представляется, что оптимальная позиция заключается в таком подходе, который, ставя на первое место межконфессиональное сотрудничество, в то же время признает необходимость положительного отношения к различию, несовместимости и конкуренции разных религий и нерелигиозных мировоззрений на основе цивилизованной дискуссии и соблюдения принципа свободы совести и вероисповедания.

И здесь более адекватной основой для диалога представляются не межрелигиозные декларации, а международные стандарты, закрепляющие общие принципы религиозной свободы и прав человека, выраженные в статьях Всеобщей декларации прав человека, Международного пакта по гражданским и политическим правам и Конвенции по защите прав человека и основных свобод. Задачей ближайшего будущего является приведение в соответствие с этими принципами национальных законодательств и систематическая работа по реализации гарантий религиозной свободы в общественной жизни.

3.2. Историко-культурные традиции и особенности модернизации российского общества

3.2.1. Феномен власти в России: культурно-исторический аспект

Изучение феномена власти в России – тема достаточно популярная и активно изучаемая на современном этапе развития российской государственности.

Актуальность подобного исследования определяется очередной в культурно-историческом развитии России попыткой власти реформировать все области жизни, в том числе и политическую сферу.

После 1993 года Россия стоит перед проблемой выбора дальнейшего пути развития в экономической, социальной, политической и культурной сферах жизни общества. На пороге нового столетия она оказалась перед историческим выбором: идти своим путем, ориентироваться на свою историю и самобытность или перенимать опыт других народов. Россия, решив рывком догнать Европу, пошла вторым путем. В последние десять лет были предприняты попытки реформирования российского общества по типу США, а также стран Западной Европы. Одним из направлений реформирования стало изменение области государственного управления. Но эти преобразования пока не дали видимых результатов. «Новая» демократическая власть сохранила «старые» авторитарные черты. Это связано, прежде всего, с тем, что институт власти в России имеет многовековые традиции.

У каждого народа есть некий внутренний принцип, определяющий представления о власти, государстве, взаимодействии власти и общества. Поэтому предпосылки к развитию той или иной модели власти нужно искать в особенностях культуры, ментальных предрасположенностях народа.

Специфику понимания власти в русской культурной традиции отражает этимология слова «власть». Если в греческой традиции слово «архэ» имеет два значения – «править» и «начинать», содержание которых можно раскрыть через синонимы «первый» и «главный», а также в значении «инициатор» – человек, дающий начало движению и деятельности других людей, в латинском

языке *potestas* обозначает способность, возможность, обладание достаточной силой для осуществления какой-либо деятельности (акцент здесь не столько на источнике, «начале» действия, сколько на его субстанциональной основе – силе), в этом значении термин вошел в романо-германские языки *power*, то в русском языке слово «власть» является однокоренным со словом «владеть» (властитель, владыка, владычество), основание которого имеет значение «собственник», «хозяин». То есть здесь подчеркивается аспект властвования.

Подобный подход объясняется определенными взаимоотношениями, сложившимися между властью и народом в России в процессе культурно-исторического развития. Проблема взаимоотношения между властью и народом всегда была актуальна в нашей стране. Российское государство во главе с самодержавной властью всегда преобладало над обществом, выступая самодовлеющей силой, стоящей над человеком. Формируя общественные идеалы, вкусы и отношения, оно предстает как тотальное образование, призванное регулировать все многообразие человеческих отношений, – будь то в самом государстве, обществе или даже семье. Столетиями у власти в России находились безгранично властвующие правители – самодержцы, власть которых исключала мнение и волю подданных. Очевидно, что попытки реформ на современном этапе будут обречены на провал, пока не удастся разрешить эту проблему. Для проведения преобразований необходимо понимать происхождение и смысл такой формы власти, имеющие устойчивые социокультурные основания.

Самодержавие в России существует как сквозной социокультурный феномен, по-разному воплощенный на различных этапах истории русской культуры и в то же время единый на протяжении всей истории Российского государства. Необходимо рассмотрение самодержавия как единой социо-культурной формы, глубоко и органически укорененной на национально-русской почве, адекватной особенностям российского менталитета и культуры, своеобразию социо-культурной динамики России.

Культурно-историческое развитие России предопределило формирование власти в России как власти самодержавной. Все этапы формирования власти, так или иначе, закрепляли самодер-

жавную форму власти в сознании русского народа, в результате чего монархизм превратился в некую архитипическую модель, которая воспроизводится в других формах власти в России. Эта архитипическая властная модель проявилась в коммунистический и посткоммунистический этапы развития русской культуры. Нравственное (внутреннее) принятие монархизма в России привело к доминированию политической структуры в социокультурной среде, в результате чего власть стремилась преломить культуру в своих интересах, превратить ее в один из институтов государственной структуры.

Власть в России прошла несколько этапов становления. Среди наиболее важных можно выделить: языческий (дохристианский), принятие христианства, этап влияния татаро-монгольского ига, эпоху петровских преобразований, коммунистический и посткоммунистический периоды.

На дохристианском этапе были заложены предпосылки формирования монархизма в языческой мифологии и культе предков. Это проявилось в перенесении черт родового культа на князя, а затем на царя, в закладывании основ для дальнейшей сакрализации личности правителя, а также в формировании общих основ закрепления самодержавной власти в сознании русского народа.

Следующим и одним из наиболее важных этапов формирования монархизма является этап крещения Руси. Христианство, принятое через Византию, принесло на русскую почву новый взгляд на природу власти как власти сакральной. Это проявилось как в превращении христианской догматики во «внутреннюю» основу самодержавия, так и во внешнем оформлении власти: формировании мировоззрения славян, основанном на христианских представлениях и характеризующимся пассивностью, терпением к насилию и так далее; сакрализации власти на основе христианских догматов со стороны самих представителей власти (например, одним из царей-идеологов был Иван Грозный); сакрализации должности правителя как таковой и символов царской власти.

Следующим этапом формирования самодержавной власти в России является этап влияния татаро-монгольского ига, когда были заложены политико-правовые взгляды на княжескую власть

как власть сильную, требующую подчинения и преклонения. То есть можно говорить том, что ордынское владычество принесло на Русь идею сильной власти правителя, подкрепленную жесткими методами управления. С другой стороны, эта идея власти была закреплена в русском сознании в совокупности с православной религией.

Четвертый этап – петровская эпоха. Реформы Петра I, направленные на изменение жизни в России по типу европейских стран, привнесли важные, для укрепления самодержавной власти в России, изменения, приведшие к смещению доминанты с личности правителя на государство, десакрализации церкви и формированию «светской сакральности».

Последние этапы развития монархизма – коммунистический и посткоммунистический этапы власти в России. Коммунистический этап характеризуется преломлением самодержавной власти царя в «новой» модели власти партийного руководства и культе личности Сталина, при сохранении черт власти как власти монархической. А также опоре власти на коммунистическую идеологию, которую можно трактовать как «новую» религию. На посткоммунистическом этапе монархические черты правления можно также найти во власти президента, что связано с развитием демократической религии и сохранением общих самодержавных черт власти.

То есть, несмотря на то, что на каждом этапе власть производила попытки изменения в политической сфере, можно сделать вывод о единстве этого феномена на протяжении всего культурно-исторического развития Российского государства.

На основе вышесказанного можно выделить следующие специфические черты власти в России:

1. Большое значение имеет фактор внешнего влияния. На протяжении всей истории самодержавного Российского государства существенную роль на становление власти играло влияние других культурных традиций. Это, прежде всего: византийская, татари-монгольская, западноевропейская, и в частности протестантско-католическая, а также американская традиция, которая является первенствующей в современном мире и ведет к формированию власти в России на основе демократических ценностей.

2. Существенную роль в становлении самодержавной власти сыграл религиозный фактор. Принятие православной веры предопределило формирование монархического государства. Христианская церковь всячески освещала и поддерживала власть царя. Была перенята и переработана идея богоданности царской власти и помазания царя на престол самим Богом. Эта религиозная идея была впитана подданными, и народ фактически сжился с царской властью. В любую эпоху преобразований власть, так или иначе, обращается к религиозной вере или православной церкви за поддержкой и «самооправданием».

3. Спецификой осмысления власти в России является то, что вплоть до XX века, а также на современном этапе происходит рассмотрение власти через христианские основы ее формирования. Незрелость профессионального политического сознания, отсутствие достаточного количества исследований, осмысливающих истоки и развитие самодержавия в России как феномена культуры, способствует сохранению традиционных представлений о власти у народа и традиционных методов управления со стороны власти.

Особенности самодержавной власти наложили отпечаток на характер проводимой внутренней политики в России, что нашло наиболее яркое выражение в проведении культурной политики в России. Взаимодействие самодержавной власти и сфер культуры в России наиболее ярко проявились в сфере искусства, образования и повседневной культуры. Специфика их взаимодействия выразилась в особом подходе власти к рассмотрению роли культуры и ее сфер в жизни общества, которую можно определить как общественно-преобразующую или идеолого-пропагандистскую, стремлении власти использовать сферы культуры в целях, способствующих проведению общего реформирования общества, требующего смены мировоззрения граждан, а также для формирования особого образа власти и государства в сознании народа.

Характерным явлением во взаимоотношениях государства и сфер культуры в России является стремление власти превратить их в государственные институты, в наибольшей степени это касается искусства и церкви, так как образование изначально создается как государственный институт, а повседневность невозможно

полностью подчинить государственным интересам. Несмотря на это, и сферу повседневности государство стремится частично преобразовать в государственный институт. Особенно ярко это проявляется в советскую эпоху в переложении воспитательных функций на детские сады и сферу образования, а также в создании государственных учреждений, призванных удовлетворять повседневные нужды советских граждан.

Отношение власти к сферам культуры проявились и в методах осуществления культурной политики, которые характеризовались жесткостью, авторитарностью, подкреплением законодательной базой, что в общей сложности позволяет назвать их самодержавными.

На основании всего вышесказанного результатом культурно-исторического развития самодержавной власти можно считать то, что она оказала влияние на формирование российского менталитета и такой важной его черты, как отношение народа к государственной власти и власти вообще. Многовековая христианская эпоха, а также два с половиной века татарского ига наложили существенный отпечаток на российский менталитет как менталитет, характеризующийся чертами пассивности, подчинения, покорности; исчерпывающийся определением: «чья власть – того и правда». Самодержавие пустило глубокие корни в русской ментальности и русской культуре.

На протяжении исторического развития власти в России у народа сложилось определенное отношение к ней, некоторая архитипическая модель, которая дает о себе знать в любых моделях власти, в результате чего все они приходят к одному итогу, носят схожие черты. Для построения «нового» общества с «новой», не похожей на ранее существующие формы власти, необходимо учитывать специфику культурно-исторического развития России, ценности и менталитет; необходимо осознание собственного пути России, в том числе и в построении моделей власти.

Литература

1. Андреева Л.А. Религия и власть в России: религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимации политической власти в России. – М., 2001.

2. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA – PRESS, 1955. – М., 1990.
3. *Баталов Э.* Советская политическая культура // *Общественные науки и современность.* – 1994. – №6. – С. 32 – 41; 1995. – № 3. – С. 60 – 70.
4. *Жидков В.С., Соколов К.Б.* Десять веков российской ментальности. – СПб., 2001.
5. *Культурная политика России. История и современность. Два взгляда на одну проблему.* – М., 1998.
6. *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. – М., 1997.
7. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. – М., 1998.
8. *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология.* – М., 1993.

3.2.2. Функции Русской идеи в отечественной культуре XIX века

Первая половина XIX века в истории европейских стран – это время определения национальных интересов и национальных идеологий. Россия также вступила на этот путь. Однако революции, национальные движения, социальные возмущения, происходившие в европейских государствах, страшили неопределенностью последствий.

Россия стремилась быть в стороне от разрушительных европейских идей. Появилась потребность сформулировать собственную национальную идею, для чего необходимы были стабильные национальные основания государственного и общественного устройства.

Всякая национальная идея, основанная на самосознании своего народа, начинается с постановки и решения так называемых вечных вопросов: кто мы? какие мы? куда идем? Каждое поколение отвечает на эти вопросы по-своему, в этом и состоит движение национального духа, а культурно-историческая эпоха получает завершение в национальной идее. Совокупность ответов на «вечные» вопросы и составляет ее содержание.

Поэтому под Русской идеей мы будем понимать национальную идею, которая вырабатывалась на основе признания уникальности российской цивилизации и ее особой роли в мировой культуре.

В России первой трети XIX века произошел ряд существенных потрясений, которые привели к коренным преобразованиям в

обществе, а также усилили национальное самосознание русского народа. Во-первых, это Отечественная война 1812 года, которая оказала огромное влияние на духовную жизнь России, и, во-вторых, восстание декабристов 1825 года. Эти два события привели к изменению политики и идеологии Российского правительства.

Проследим эти изменения. Итак, Отечественная война 1812 года вызвала небывалый интерес к отечественной истории, привела к росту патриотизма и национального самосознания. В.Г. Белинский по этому поводу писал следующее: «Двенадцатый год, потрясший всю Россию, из конца в конец, пробудил ее спящие силы и открыл в ней новые, дотоле неизвестные источники сил ... возбудил народное сознание и народную гордость» [1. С. 43]. Особенно ярко патриотизм проявился в литературе первой трети XIX века. К примеру, в августе 1812 года в среде петербургских литераторов возник замысел нового патриотического журнала, который отражал бы ход военных действий и настроения русского общества. Как известно, таким журналом стал основанный Н.И. Гречем «Сын Отечества» (1812 – 1840). Большое место в журнале уделялось публицистическим произведениям, выражавшим патриотические настроения русского общества. Одной из таких публикаций стала статья профессора А.П. Куницына «Послание к русским» («Сын Отечества» №5 за 1812 год), в которой автор отмечал особое значение войны с Наполеоном как борьбы за свободу русского народа. Народный характер войны отмечался в разделе журнала «Смесь», где печатались известия о подвигах русских воинов, причем наряду с героизмом офицеров описывались героические поступки солдат. События 1812 года вызвали появление и расцвет нового жанра – патриотической карикатуры. Такие художники, как А. Венецианов, А. Иванов, И. Перебенцов печатали в журнале «Сын Отечества» свои карикатурные рисунки, высмеивая Наполеона и всю французскую армию в целом.

Восстание декабристов также наложило свой отпечаток на формирование национальной идеи. Дело в том, что после событий 1825 года император сделал два вывода. Во-первых, преобразования в государстве необходимы и, во-вторых, доверять эти преобразования дворянскому обществу не следует. С этого и на-

чалось постепенное снижение политической роли русского дворянства, размывание его сословного и экономического могущества. А на место дворянства в политической иерархии пришел слой чиновников, целиком зависевших от государства и в экономическом, и в социальном отношении.

В связи с восстанием декабристов, в 1826 году была начата перестройка системы образования, так как власть впервые осознала потенциальную опасность просвещения, которое прежде рассматривалось лишь как одно из средств укрепления государства. Декабристы, которые являлись представителями высшего сословия, вынудили правительство изменить политику в образовании. К примеру, в соответствии с новым уставом в высшей школе были установлены жесткие порядки, увеличилась плата за обучение, студентам предписывалось ношение форменной одежды, соответственная стрижка волос, а поведение преподавателей и студентов строго регламентировалось.

Устав также определял обязательный набор изучаемых наук и содержание преподаваемых курсов. Особенно подозрительными и опасными правительству казались философия и зарубежная история. Ряд тем в отдельных предметах также объявлялись запретными. Историк, например, не мог упоминать о вечевом правлении в Новгороде и о религиозных ересьях в допетровской Руси. При этом следует отметить, что заметно возростала национальная направленность высшего образования, разумеется, в понимании правительства. Повсеместно в университетах открывались кафедры русской и славянской истории, российского законодательства, церковной истории. Как писал П.Н. Милюков: «русские профессора должны были читать теперь русскую науку, основанную на русских началах» [2. С. 35]. Университетский устав 1835 года стал завершающим аккордом перестройки системы образования, предпринятой от имени государства министрами А.С. Шишковым, а затем С.С. Уваровым.

Основная идея реформы образования заключалась в том, что школа должна не только учить, но и воспитывать, и этот процесс должен был находиться именно в руках государства. В основе воспитания предполагалось наличие некоей всеобщей национально-государственной идеи. Следует отметить, что изменения в

школьной системе не коснулось только церковно-приходских школ. Очевидно, религиозная основа воспитания казалось правительству вполне подходящей.

Реформирование образования происходило в соответствии с национально-государственной идеей, сформулированной С.С. Уваровым, министром народного просвещения (1833 – 1849), которая звучала следующим образом: самодержавие, православие, народность. Отношение к С.С. Уварову было двойственным. С одной стороны, С.М. Соловьев назвал Уварова безнравственным министром XIX века, лакеем, желавшим угодить только своему барину – Николаю I. С другой стороны, Г. Шпет писал, что «Уваров был просвещенным человеком, одним из самых просвещенных тогда в России, ...о философском национальном сознании до уваровской эпохи говорить не приходится» [3. С. 242].

Но эта триада необыкновенно точно отражала глубинные, традиционно сложившиеся основы русской жизни и самосознания. Действительно, все три ее компонента сыграли решающую роль в объединении Киевской Руси.

Русская идея С.С. Уварова не была чисто интеллектуальным и абстрактным вымыслом. Она была основана на выводах, полученных из предшествующей практики самодержавного устройства России, а также своеобразным ответом на новые исторические ситуации.

По сути дела, Русская идея С.С. Уварова была своеобразной идеологией государственного выживания. Главным проводником своей идеи Уваров считал министерство просвещения, печать и церковь. Также его теорию поддерживал и развивал журналист и историк М.П. Погодин (издатель журналов «Московский вестник», «Москвитянин»), публицист С.П. Шевырев, издатель газеты «Северная пчела» Ф.В. Булгарин, журналист и издатель Н.И. Греч и ряд других общественных деятелей.

Известный судебный деятель Н.В. Сахаров писал о практических результатах внедрения уваровской формулы в уклад жизни российского общества 40 – 50-х годов как о всеобщей боязни, чтобы ничто не нарушило «гордого покоя и самодовольства, поэтической иллюзии благоговейного преклонения перед политическим божеством ... поэзии равнения, массового шествия в ногу» [4. С. 372].

Таким образом, Русская идея в культуре первой половины XIX века имела и идеологические и политические функции правительства. Как идеология она проявилась в формуле С.С. Уварова, как политика – в реформировании системы образования, направленной на воспитание людей, доверявших целиком и полностью правительству. Следует также отметить, что его формула была популярна на всем протяжении XIX века, а некоторые моменты были использованы Советской властью и продолжают использоваться многими современными политиками.

Литература

1. *Литературные салоны и кружки. Первая половина XIX века.* – М., 1990.
2. Цит. по: *Яковкина Н.И. История русской культуры: XIX век.* – СПб., 2002.
3. *Шлет Г. Сочинения.* – М., 1989.
4. *Березовая Л.Г. История русской культуры. В 2-х ч. Ч.1.* – М., 2002.

3.2.3. Особенности формирования гражданского общества на российской почве

Чтобы оценить перспективы формирования гражданского общества в России и возможности заимствования с этой целью ценностных установок западной цивилизации, необходимо рассмотреть историко-культурные предпосылки формирования гражданского общества. Под гражданским обществом мы будем понимать независимый от государства организованный слой общества. Сама постановка проблемы формирования гражданского общества стала возможной с возникновением новоевропейской цивилизации, ознаменованной кардинальными изменениями в области культуры, философии, науки, техники, экономики, политики. Выделим эти предпосылки через анализ исторических форм власти и государственности.

Этот вопрос в принципе не мог быть поставлен в древневосточных деспотиях, так как культурное сознание того времени не предполагало возможности независимой от власти монарха сферы общественной жизни.

Этот вопрос не мог возникнуть также и в античной Греции, так как в силу специфики развития полисного сознания и полисной политической системы древнегреческое сознание не проти-

вопоставляло полис-государство полису-общине. Вопрос о гражданском обществе не мог быть поставлен и в Римской империи. Римское государство воспринималось как высший организующий принцип, автономия от которого означает дикость и варварство. Тем не менее в Римской империи признавалась независимая от государства социальная сфера, но в качестве таковой выступало не гражданское общество, а местные национально-религиозные традиционные уклады жизни, которые римляне допускали, предоставляя покоренным народам определенную культурную автономию. Таким образом, вопрос о гражданском обществе в Древнем Риме подменялся вопросом о допустимости местных социальных традиций.

Если в Древнем Риме государственные принципы понимались как доминирующие и организующие местные национальные традиции, то в эпоху Средневековья местное традиционное право становится доминирующим над воспринятым от античности римским правом. В эпоху Средневековья патриархальные устои традиционного общества оставляли довольно узкую сферу для государства, чтобы вообще мог быть поставлен вопрос о выделении независимой от государства сферы социальной жизни. Вопрос о возможности гражданского общества мог возникнуть только в период перехода от Средневековья к Новому времени и возникновения абсолютных монархий.

Следовательно, чтобы возник вопрос о формировании гражданского общества, необходимо иметь в наличии два фактора – фактор сильного государства, доминирующего над любыми традиционными патриархальными отношениями, и фактор личности, противопоставляющей себя государству.

Сильное государство мы находим и в восточных деспотиях, и в Китае, и в древнеримской цивилизации. Однако личность в то время еще не противопоставляла себя обществу в качестве свободного ценностного принципа. Причина этого – в специфике мифологического сознания, где личность проявлялась не как автономное от космоса свободное начало, а как начало, в котором в большей степени воплощены космические силы. Характер и степень наделения человека космическими силами определяли его харизму. Особой харизмой наделялось также и государство,

которое понималось в мифологическом сознании как продолжение космического миропорядка. В наибольшей степени воплощал в себе силы языческих космических божеств сам же руководитель государства. Но харизма монарха – не его личная заслуга, более того, она обнаруживается вопреки его личности, а не благодаря ей.

При этом следует иметь в виду, что харизма в мифологическом сознании не предполагала наличия свободной личности, автономной от государства, речь могла идти лишь о воплощении в человеке или социальном институте определенных божественно-космических сил. Соответственно харизма никогда не понималась как личностная характеристика, наоборот, чтобы проявить свою харизматичность, человек обязан был максимально отрешиться от всех своих личностных свойств. Такой тип политической культуры, основанный на древнем мифологическом сознании, мы будем называть архаично-языческим.

Преодолением архаично-языческого типа культуры стало возникновение монотеистических религий – христианства и ислама. У евреев языческий тип культуры был преодолен установлением законов Моисея. Монотеистические религии освобождали человека из-под власти космических сил, что и явилось основным стрижнем борьбы христианства с язычеством. В связи с этим возникает новый тип политической культуры. Вместо личной харизмы выдвигается комьюнитарный принцип, основанный на равенстве всех перед Богом.

Реальное политическое, сословное неравенство воспринимается лишь как разные формы мирского служения Богу, и религиозно оправдывается лишь как форма служения. За этим внешним неравенством должно быть признано равенство всех перед Богом в личном, а не социальном плане. Таким образом в Средневековую эпоху формируются основные идейные предпосылки западного либерализма, которые не находят еще адекватного социального выражения в силу слабости государства и господства традиционно-патриархального уклада. Ошибочно было бы говорить об одном традиционном типе политической культуры, правильнее было бы сказать как минимум о двух: об архаично-языческом и традиционно-монотеистическом типе. Каждый из них имеет свои

ценностные ориентации, дифференциация которых позволит нам правильно охарактеризовать ценностный синкретизм, характерный для нынешней российской политической культуры.

Христианство, поставив человека перед лицом Бога, выделило его из остального космоса и социума, позволив ему осознать себя как автономную свободную личность, однако политическое выражение этого самосознания могло произойти после того, как новые абсолютистские монархии сменяют традиционно-патриархальный уклад средневековой Европы.

Если социальная жизнь средневекового человека регулировалась традициями, с которыми он отождествлял себя, то теперь – нормами государства, которые он воспринимал как внешние по отношению к себе. Это ставило перед человеком новую задачу – формирование автономной от государства сферы, где он мог бы лично реализовать себя.

Помимо возникновения новых централизованных государств, также происходят кардинальные изменения и в характере мироощущения европейца. Если в античной картине мира в центре помещался космос либо его высший разумный принцип (логос, мировой ум), а в средневековой – Бог, то теперь в центре картины мира помещается человек. При этом существование Бога и мира должно теперь обосновываться через внутренний опыт человека. Попытка создать фундамент новой философии на принципе «мыслью, следовательно, существую» у Декарта показывает, сколь глубока пропасть между новоевропейской и средневековой картиной мира, в которой сам человек со всей его субъективностью обосновывался на основе объективного божественного откровения.

Новое мировоззрение, связанное с возникновением гносеологической ориентации философии, послужило основой новой политической культуры, в основе которой теперь ложится не коммунитарный принцип, а индивидуальный. Государство и вся общественно-политическая жизнь должны быть поняты через человека. Все это в соединении с христианским сознанием, которое ставило человека ценностно выше государства, явилось основанием новой либеральной идеологии, которая привела к возникновению капитализма и западных демократических государств.

ных систем, основным принципом которых являлся принцип равновесия государства и гражданского общества.

Таким образом, можно выделить идейно-культурные предпосылки формирования гражданского общества:

1. Осознание себя как автономной от общества свободной личности.

2. Появление новой картины мира, центром которой становится сам человек, определивший характер новоевропейской философии и науки.

3. Осознанное столкновение с сильным централизованным государством, формирующее потребность создания автономной от государства социальной сферы жизни.

Эти предпосылки достаточно очевидны для любого специалиста в области культуры, и политологам не составляет труда их выделить и сформулировать. Однако при их выделении возникает угроза впасть в принципиальное заблуждение, сводя к ним всю специфику новоевропейской политической культуры.

Если бы эти предпосылки являлись исчерпывающими для объяснения характера новоевропейской цивилизации, то мы имели бы дело только с одним типом западной системы ценностей. Именно в такое заблуждение и впадают многие ангажированные политические деятели, характеризую Запад как один культурный тип с единой системой ценностей. В действительности, в понятие западной цивилизации входит не один, а два совершенно разных культурных типа – англосаксонский и романо-германский, в основе которых лежит разное отношение к жизни, разная традиция философии, разный тип науки, разная правовая система.

Чтобы ставить вопрос о возможности заимствования западных ценностей, необходимо четко определить границы между англосаксонской и романо-германской системой ценностей.

Основу англосаксонской философии составляет традиция эмпиризма. Всякое знание выводится из чувственного опыта, идеи представляют собой лишь результаты обобщения опыта. Основу европейско-континентальной философии составляет традиция рационализма. Разум делает возможным чувственный опыт, структурируя и осмысляя его.

То же самое различие мы обнаруживаем и в правовой сфере. Англосаксонская система ориентирована на прецедентное право и исходит из идеи, что сама правовая жизнь формирует регулятивные нормы. Романо-германская правовая система исходит из нормативного права, где прецедент не является регулятивно-правовым принципом. В контексте европейско-континентального сознания право – это система легитимно установленных юридических норм, которые выявляются теоретически.

Таким образом, мы можем говорить об эмпирическом характере англосаксонской философии, науки и системы права, противостоящем рационалистическому характеру европейско-континентальной философии, науки и системы права. Это различие является кардинальным для понимания принципов естественного права, на основании которых должна быть выделена сфера гражданского общества. Гражданское общество может формироваться на определенных ценностных и правовых принципах, которые так или иначе связаны с идеей естественных прав человека, однако эти принципы должны соответствовать культурным традициям. Именно этот традиционный аспект очень часто игнорируется при пропаганде ценностей гражданского общества.

Опасность этого игнорирования может привести к непредсказуемым результатам, ведь специфика ценности заключается в том, что ее осмысление в ином смысловом контексте может изменить ее характер на противоположный. Так же как и любая попытка механического заимствования либеральных идей, без их культурно-контекстуального осмысления и соответствующей переинтерпретации в новом российском контексте может привести к их прямо противоположному истолкованию.

Для того чтобы определить возможности подобного заимствования, необходимо остановиться на специфике российской политической культуры.

Переход к стадии развития политического сознания, на которой вообще становится возможной постановка вопроса о гражданском обществе, в качестве своего обязательного предшествующего этапа предполагает традиционно-монотеистический тип политической культуры. Однако нет оснований полагать, что в

России когда-либо был прочно утверждён традиционно-христианский тип политической культуры. В действительности мы видим, что христианское сознание в очень сильной степени было деформировано языческой культурой, и наследие архаично-языческой стадии развития политического сознания всегда активно влияло на политическую жизнь, а в XX веке в нашей стране имело реванш над христианским сознанием. Последствия этого реванша в полной мере определяют нынешнюю российскую политическую жизнь.

В Киевской Руси православие было принято сверху, как государственная религия. Киевские князья, а затем и московские цари относились к нему по-язычески, как к силе, покровительствующей правящей политической партии. Именно так язычники понимали и богов-покровителей своих городов-полисов. Кроме того, в России христианское сознание формировалось в противопоставленности католицизму. Причём раскол между православием и католицизмом в России воспринимался не как раскол внутри одной церкви, а как отпадение католицизма от церкви. Это во многом послужило причиной культурной изоляции России от западного христианского мира. Вместе с тем поверхностно было воспринята и греческая православная традиция. Несмотря на то, что в России особенно почитали отцов церкви, их писания были известны лишь в испорченных переводах. Лишь в конце XX века стали появляться первые переводы, адекватно передающие смысл греческого текста.

Некоторые национальные особенности обрядовой стороны жизни церкви были выданы за истинное выражение православия и полностью законсервированы. Незначительные расхождения в понимании обрядов вызвали в XVII веке церковный раскол, который носил явно языческий, а не христианский смысл. Формальная сторона жизни церкви полностью подчиняет внутреннюю религиозную, так консервируется церковный календарь, в церковно-славянском языке законсервированы все накопленные за многие столетия ошибки.

Развитие российского культурного сознания было обусловлено борьбой между языческим национальным православием и истинным христианством, с которым связан религиозный подвиж-

нический опыт, генерирующий основные культурные ценности. До начала XX века было неясно, какая же именно сторона возьмет верх. Лишь с установлением советской власти стало ясно, что в нашей стране восторжествовал архаично-языческий тип политической культуры, нашедшей свое адекватное отображение в атеистически богоборческом большевизме. Нынешняя политическая жизнь остается все в той же архаично-языческой парадигме.

Таким образом, мы видим, что в России еще не пройден предварительный этап, предшествующий установлению либеральной политической культуры, так как еще не преодолено архаически-языческое сознание. Преодоление его возможно только с установлением христианских ценностей, причем эти ценности должны подчеркивать не национальный, а вселенский характер Церкви, что требует, с одной стороны, знакомства с собственно православной традицией, во многом остающейся в России неизвестной, а с другой стороны, примирения с католической церковью.

Из сказанного следуют два важных вывода. Во-первых, любое восприятие либеральных ценностей Запада без их христианского осмысления приведет к языческой абсолютизации, превращению в нового идола, который будет нести совершенно иной смысл, чем тот, который имела данная ценность в контексте западной культуры.

Во-вторых, не всякие ценности вообще могут быть восприняты. Так, российское культурное сознание намного ближе к континентально-европейской традиции, нежели к англосаксонской. Любая попытка заимствовать ценности в англосаксонской интерпретации приведет к изменению их значения на противоположное, как это уже произошло с идеями Локка, которые восприняли французские просветители.

Отсюда европейская континентальная традиция может служить посредствующим звеном при восприятии западных ценностей, которые должны быть переинтерпретированы в контексте вселенского (а не узконационального) христианства. Однако это долгий процесс, требующий большой духовной и интеллектуальной работы. Всякая попытка форсировать его политическими методами обречена на провал, что мы и могли наблюдать за последнее десятилетие.

3.2.4. Северные сибирские регионы: социальный эксперимент и культурная ностальгия

Территория Сибири неоднократно являла собой арену крупных социальных экспериментов. И тогда история страны именно здесь становилась историей в собственном смысле, утверждая себя как необратимость борьбы с «суровой природой, которая стала нашей судьбой», с «необъятным, непокорным, разбегающимся пространством», с «бременем народности – массой племен и наречий» (И.А. Ильин). Во второй половине XX века таким поворотным моментом отечественной истории стало массивированное индустриальное наступление на Сибирский Север. Сибирь, превратившись в полигон грандиозного эксперимента, задала индустриальный стандарт всему обществу. Она же первой отреагировала на его неспособность в полной мере следовать данному стандарту. В итоге страна, словно ослабленный индустриальный гигант, затерялась в собственных просторах, строя БАМ, увязла в тюменских болотах, хотя именно там рассчитывала получить очередную ресурсную подпитку. Тем самым послевоенный этап интенсивного и масштабного освоения сибирских регионов помимо воли тех, кто связывал с ним определенные экономические, политические и социальные ожидания, реализовал совершенно иную программу.

Удивительно, что этот уникальный этап в жизни страны понастоящему еще не осмыслен, не превратился в отрефлектированный социальный опыт. Приходится слышать, что время такого осмысления уже ушло. Страна живет в совершенно иной ситуации, общество решает принципиально новые задачи. Но ведь корнями своими многие из них уходят в рассматриваемый период. Именно здесь кроются истоки множества региональных и общесоциальных проблем – и тех, что встали перед обществом и потребовали кардинальных перемен в недавнем прошлом, и тех, которые сегодня напоминают о себе тревожными симптомами экологических катастроф, регионального сепаратизма и межэтнической напряженности. Конечно, можно уповать на то, что история все расставит по своим местам, будущие поколения вынесут свой вердикт, но кое-что должны сделать сами участники и свидетели происходящего.

Сейчас северные регионы Сибири пытаются осознать свою роль, свою перспективу в пестроте и неопределенности современной ситуации. Но это невозможно без самоопределения в социокультурном пространстве. Ведь в ходе естественной трансформации сообществ, имевших утилитарное индустриальное назначение, происходит переоценка отношения к среде обитания, к коренным народам, издавна населявшим эту землю, к традиционным методам хозяйствования. Это стихийное переосмысление, точнее столкновение смыслов, способствует их проявлению. В такой момент особенно важно понять характер происходящего и содействовать формирующемуся региональному самосознанию. А выдвигая обобщающие формы теоретического описания, постараться не упустить возможность реконструкции культурных схем, аккумулирующих человеческий смысл и человеческий опыт индустриального освоения территории. Все это побуждает исследовать возникшие на индустриальной основе региональные образования не столько в социальном, сколько в нравственном аспекте. Почему это так важно?

Во-первых, социальное познание привычно квалифицирует тенденции научно-технического прогресса, индустриальной динамики, урбанизации (а именно они являются существенными для становления сибирских регионов) как нравственно нейтральные. Оно трактует мораль либо как личное переживание, либо как публичный антураж социального действия, но не как его основание. Поэтому попытка увидеть в морали порождающую основу не только традиций, но и намеренно создаваемых социальных технологий, институтов и организаций, скрепляющих территориальные общности, выполняет особую задачу. Речь идет о том, чтобы обнажить динамично меняющуюся канву нравственных отношений регионального сообщества. Артикулировать в нравственности не одни лишь высоты человеческого духа и глубины личностных исканий, но и тот добровольный массовый порыв, который привел на некогда безлюдные земли не энтузиастов-одиночек, а сотни тысяч людей. Разглядеть то незаменимое (и незаметное) «вещество сплочения», которое первоначально объединило этих людей в общем деле на новом месте, а затем позволило им сосуществовать на добро-

вольной основе и находить взаимопонимание в рамках трудового процесса и за его пределами.

Во-вторых, в последнее время северные сибирские регионы все чаще рассматриваются как субъекты региональной политики. Политический лексикон еще в большей степени, чем социальный, подменяет смыслы, истолковывает место жизни и деятельности людей прежде всего как поле столкновения политических интересов. И на фоне накала политических страстей банальной кажется мысль, что регион и в нынешнем своем облике – это не только политико-административная единица, не только производственные мощности, не только руда, уголь, нефть, газ, но прежде всего люди, которые заселили эту землю, обжили ее, освоили эти мощности и самое главное – видят (до поры до времени?) смысл в том, как они живут и что делают. То есть чувствуют себя на этой земле, в этом индустриальном пространстве на своем месте. Действительно некогда общий для большинства вчерашних мигрантов вектор интереса Человек – Место распадается на множество векторов различной направленности. В этих условиях ситуация нравственных исканий оборачивается кризисом созидания, поскольку переосмысляются и цели производства, и способы организации, и демографическое поведение. Похоже, это лишь начало последовательного обнажения и распада социальных структур. В конечном счете ревизии подвергаются глубинные основания культуры. Иногда в этом чувствуется какая-то завораживающая устремленность к зияющей бездне всеобщей аморальности. Культура раскрывает собственную конгломеративность. Социальные институты дискредитируются, а иные формы сцепления не срабатывают, будучи лишены позитивного нравственного содержания. Но это лишь одна сторона кризиса. Она напоминает поток, якобы разрушающий основания, а на самом деле апеллирующий к силе и устрашению в качестве гарантов социальной и культурной стабильности. Существует и другая сторона. Она связана с уходом в частную жизнь, с поиском и обретением своего места и максимальной индивидуальной независимости, с повышением статуса личной жизни. Понятно, что достигается это ценой разрушения пресловутого морально-политического единства и тем самым нравственно санкционирует иную политику.

Адекватным данной проблемной ситуации является подход, который может быть назван *этносным*. Становление и развитие регионального этоса рассматривается не как аппликация «большого этоса» к региональной ситуации, а как современный этап его эволюции от праморали (античная форма) – к протоморали (индустриальная форма). Трансформация социального пространства районов нового индустриального освоения – основное содержание данного этапа. Стержневой проблемой, к которой стягиваются в идейном отношении основные исследовательские направления, стала для нас проблема *Человека на своем месте*. Так обычно называют человека, занятого делом, соответствующим его склонностям и способностям. Но так можно сказать и о том, кто выбрал не только место работы, но и место жизни сознательно и считает это место своим. В обоих случаях нравственный смысл отношения Человек – Место не афишируется, он предполагается свободой волеизъявления. Но такого рода нравственное измерение не исчерпывает всех аспектов проблемы, а лишь организует их. И антропологический, и онтологический, и социологический аспекты, и аспект освоения человеком места представимы в качестве проекций этоса, который выступает как доставшийся людям в наследство нравственный код совместной жизни, как первичный организатор жизни человеческого сообщества, как образ жизни человека на своем месте.

Необходимо сказать еще об одном аспекте проблемы – утопическом. Ведь утопия – это не только «место, которого нет», это и люди без места. Люди, не укорененные в одной среде и готовые сыграть соответствующую роль в очередном утопическом проекте, на этот раз – индустриальном. Как справедливо заметил Л. Сарджент: «В классической утопии нравственный идеал трансцендентен, первичен, а социальная организация вторична, она служит только реализации этого трансцендентного идеала. В современной утопии главное – разумная организация. Она и есть нетрансцендентный утопический идеал». А поскольку внедрение индустрии в географическую среду осуществлялось без значимых социальных опосредований, то индустриальная организация выступала как единственный посредник между Человеком и Природой в процессе их взаимодействия на новом месте. Она не вырос-

тала из социальной среды естественным образом, не имплантировалась в нее извне, не становится способом внешнего насилия над своими агентами, а действовала как утопическая программа-призыв и одновременно как мощная адаптационная машина.

В понимании того, как происходит переплавка организационных отношений производственного характера в систему общественных связей, определенную роль может сыграть коммуникативное видение социально-нравственной ситуации в регионе. Здесь можно выделить несколько ценностных орбит.

Первая из них концентрирует ценности преодоления организационно-технологической схемы производства, в которой люди рассматриваются как придатки технологии либо, в лучшем случае, как ее агенты. Трудовые функции обволакиваются коммуникациями, ориентированными на различные потребительские, культурные, престижные, рекреационные и иные стандарты. Вторая связана с преодолением производственной иерархии при ценностном дрейфе от места работы к месту жительства. Третья ценностная орбита формируется в процессе преодоления ведомственных границ в поселенческой организации. Наряду с естественным размыванием ведомственности, происходит ее разрушение за счет сознательного кооперирования людей по внепроизводственному принципу: от землячества в границах предприятий – до территориального сегрегирования на основе имущественного расслоения. Сюда же можно отнести ценностно-мотивационный комплекс, связанный с дальнейшим распространением на север коллективного садоводства и огородничества – естественного канала «заземления популяции» и адекватного способа практически-духовной интерпретации места.

Необходимо сказать и об изменениях, которые происходят в ценностях, поддерживающих своеобразный ритм жизнедеятельности большинства северян. Они концентрируются вокруг преодоления двух противоположных «фронтов»: консервативных стандартов оседлости и авантюристических устремлений кочевничества.

Орбитальная схема ценностей – это и своеобразный набросок картины постиндустриального развития. Организационно-технологический остов индустриального освоения «обволакива-

ется» органикой живых человеческих связей, переплавляется в более гибкую систему коммуникативных связей и отношений. При этом снижается планка романтической приподнятости, энтузиазма и героики. Появляется потребность пристальнее взглянуть в обыденность, отказаться от поэтизации повседневности во имя ее переосмысления.

Это один из примеров инверсии по отношению к опыту западноевропейской цивилизации, где индустрия сформировалась на основе выплавленных в сфере обыденной жизни рациональных способов и механизмов деятельности. «Повседневность как плавильный тигль рациональности» – так назвал свою статью современный немецкий философ Бернхард Вальденфельс. «Индустрия как рациональная программа повседневности» – так может звучать формула того, что произошло в северных сибирских регионах за последние десятилетия.

В уникальном характере послевоенного индустриального освоения в северном сибирском исполнении присутствуют два взаимодополняющих момента. Об одном из них уже говорилось выше. Это внедрение индустрии в географическую среду без социальных опосредований. Второй момент связан с естественностью обретения географическим (колониационным) фактором развития индустриальных черт. Поэтому экспансионистские тенденции, свойственные индустриализму по месту его рождения и проявившиеся в насильственной колонизации «отсталых» народов, в данном случае были основательно сглажены. В прошлом остался и негативный социально-психологический фон предыдущих отечественных индустриализаций. А благодаря слабой заселенности территории, малочисленности коренного населения, залеганию полезных ископаемых преимущественно в труднодоступных, необжитых местах пафос покорения прежде всего освящал борьбу с суровой, коварной стихией и не выглядел вначале насилием.

Работает ли в этих условиях «классический» постиндустриальный инструментарий, пригоден ли он для трактовки изменений, происходящих в регионе? Ведь асимметрия индустриального этоса в отечественном и европейском вариантах развития при синхронном сравнении очевидна. Более того, если сопоставить

внешне сходные спады и подъемы, то в содержательном отношении они не тождественны. Усталости от цивилизации вещей соответствует очередное обострение синдрома ее неприятия, колониальной экспансии – внутренняя колонизация, развенчанию индустриального мифа – моральный износ... И все же в логике индустриального этоса, интерпретируемого в различных социокультурных координатах, появилось и общее. Это *возвращение к Месту*, своего рода замещение тоски по утраченному первоначальному местожительству. Зачастую такого рода ностальгия фиксируется как повсеместное повышение статуса поселенческих структур. Но в содержательном плане она, конечно, специфична. Если в западных постиндустриальных теориях подобная ностальгия проявляется прежде всего в различных формах явного или неявного отказа от формулы «Время – деньги!», то оборотной стороной поиска общероссийских идеологем все чаще становится переосмысление формулы «Пространство – деньги!». Северный же колорит подобных интерпретаций состоит в обретении Места, формально присвоенного в стародавние времена, но освоенного в течение жизни одного поколения мигрантов в ходе индустриализации.

3.3. Проблемы развития межэтнических и межконфессиональных отношений на территории Сибири (исторический аспект)

3.3.1. Формирование государственной политики в отношении мусульман Сибири (конец XVII – XVIII века)

В настоящее время вопросы толерантности и открытости общества, в том числе и межконфессиональной толерантности приобретают большую актуальность. Российское общество и в прошлом и в настоящее время является не только многонациональным, но и поликонфессиональным. Несмотря на то, что наличие различных вероисповеданий является показателем поликультурности общества, это явление не может рассматриваться фактором его сплочения. А существование государственной религии подразу-

мекает формирование политики государства по отношению к иным конфессиям.

Говоря о процессе формирования населения Сибири, следует указать на его полиэтничность и поликультурность. Так, с момента русской колонизации (конец XVI в.) наблюдается постоянный приток разноэтничных групп из других регионов России и сопредельных территорий. Переселенцы на территорию Сибири различались по этническому составу, социальному статусу и могли являться подданными других государств.

Уже в XVI столетии эта территория являлась не только полиэтничной, но и поликонфессиональной. Здесь проживали представители различных конфессий и язычники (коренное население Сибири). Среди представителей инорелигиозных категорий следует выделить большую группу мусульман (сибирских татар и бухарцев), относящихся к постоянно проживающим на данной территории (с XV в.). Из христианских конфессий были представлены протестанты (шведы), лютеране (немцы и прибалты) и католики (поляки и литовцы). Кроме того, в источниках встречается упоминание об отдельных представителях иудаизма (евреях). Такая религиозная ситуация складывалась в связи с тем, что Сибирь в целом и Тобольская губерния в частности на протяжении нескольких веков (начиная с XVII века и вплоть до начала XX) являлась местом ссылки. Сюда ссылались не только подданные Российской империи, но и военнопленные – подданные других государств (шведы, немцы и поляки).

В XVII – XVIII веках определение конфессиональной принадлежности косвенно указывало и на этническую принадлежность человека. Этот тезис можно подтвердить тем фактом, что в источниках часто указывалась религия индивида и, иногда, место его прежнего жительства. Следует отметить, что под такими понятиями, как «поляк», «швед», «немчин» и др. понималось подданство данного человека.

Первыми миссионерами, пришедшими в Сибирь, были мусульмане (XV в.). Активно их деятельность разворачивается в XVI веке при Кучуме. Процесс исламизации сибирских татар продолжался вплоть до XIX века, когда мусульманство принимали отдельные группы барабинских татар [1; 7]. Причем первоначаль-

но важную роль играли проповедники из Средней Азии и, вероятно, Казани, а позднее – местные миссионеры [6; 2. С. 92 – 98.].

С началом русской колонизации в Сибири появляются православные священники. Известно, что уже в конце XVI века сюда были отправлены десять священников с семьями из Вологды и Устюга [5. С. 31]. В 1620 году учреждается самостоятельная епархия – Тобольская. Русские священники особое внимание обращали на привлечение в православие язычников. Татары и бухарцы могли исповедовать свою религию, но не имели права заниматься проповедью мусульманства. Хотя специально миссионерская политика православной церковью не велась, но уже в 80-е годы XVII столетия проводилась линия на привлечение к христианству и мусульман, в первую очередь мурз, т.е. татарской верхушки. Об этом свидетельствует ряд указов, в частности Указы от 1681, 1685 годов [ПСЗ РИ Т.2. №№ 687,117]. Принявшим христианство предоставлялись льготы, в т.ч. освобождение от податей на шесть лет и единовременное пособие [ПСЗ РИ Т.2. № 687]. Хотя в Указе 1681 года говорится о мурзах и татарах Низовых городов (т.е. городов Поволжья), но в Указе царевны Софьи от 1685 года «О крещении иноверцов...» мы видим отсылку на него.

Указ 1685 года уже конкретно адресован митрополиту Сибирскому и Тобольскому Павлу и соответственно распространяет свою юрисдикцию на территорию Тобольской епархии. Следует отметить, что данный Указ показывает основные направления государственной политики в отношении мусульман (сибирских татар и бухарцев). Прежде всего, «буде которые иноземцы похотят креститься в православную Христианскую веру волею своею, и их велеть принимать и крестить, а неволею никаких иноземцев крестить не велеть...». Далее, если новокрещены находились в зависимости у татар и бухарцев, то после принятия православия им полагалась свобода. Но фактически, в спорах между хозяевами-мусульманами и сбежавшими от них работниками, принявшими православие, полагалось руководствоваться таким соображением: «для того, что Сибирь государство дальнее и состоит меж бусурманских и иных вер многих земель, чтоб тем Тобольских татар и бухарцов и иных земель приезжих иноземцев *не ожесточить* /выделено авт./, и от Государской милости их не от-

гонять, и Сибирскому государству какого повреждения не учинить...». Первоначально предполагалось отселить некрещеных татар на Панин бугор за черту города Тобольска, но после челобитных татар это решение было отменено. Реальная причина, возможно, заключалась в том, чтобы также «не ожесточать» иноверцев, т.е. не нагнетать конфликтную обстановку в городе. Следует отметить, что попытка выселения мусульман из Тобольска предпринималась неоднократно. Позднее, в 1703 году, по новому указу мечети должны были быть построены в «дальних местах» от православных церквей. Несколько позже даже оговаривается точное расстояние – не менее 500 саженей [ПСЗ РИ Т.4. № 1946].

Кроме того, со стороны государства и православной церкви велась политика на ограждение новокрещеных от влияния мусульман. Перешедшие в христианство должны были жить вместе с русским населением и отдельно от некрещеных. По Указу 1722 года о казанских новокрещеных, о *платеже за крещеных некрещеными три года всяких податей*, и чтобы *крещеным с некрещеными в одном дворе не жить* /выделено авт./ [ГАТ. Ф. 156. Оп. 1 Д. 772. Лл.44]. Это объяснялось как необходимостью укрепления новообращенных в православной вере, так и опасениями, чтобы они не обратились вновь в «магометанство». Следует сказать, что новокрещены и сами стремились переселиться к православным, так как «измена вере отцов» воспринималось бывшими единоверцами негативно. К примеру, в челобитной (1762 г.) новокрещеных, просящих исключить их из ведения татаро-бухарской администрации, говорится: «на нас, нижайших, по восприятию оного Святаго крещения, по происку и домогательству татарского головы Азбакея Сабанакова, да бухарского головы муллы Алимова положен... неумеренный ясак. При чем они, Сабнаков и Алимов, произносят и такие еще к поруганию христианской вере речи, что де хотя мы и крестились, а ис-под власти их не вышли, и что де хотят, то с нами, новокрещенными, они и делают, и впредь делать будут» [ГАТ. Ф. 156. Оп. 2. Д. 265. Лл.3 – 3 об.].

До середины XVIII века мусульмане, проживающие на территории Западной Сибири, продолжали жить на прежних основаниях, имея возможность беспрепятственно отправлять религиозные обряды: «мечети для их законной нужды иметь невозбранно». Но

важным условием выступает требование, чтобы «во время Божественной службы соблюдается ими было благочиние» [ПСЗ РИ Т.4. №1946], также не был отменен запрет на проповедь мусульманства (т.е. миссионерскую деятельность).

Согласно анализу законодательных актов и архивных документов, мы можем предположить, что до 40-х годов XVIII столетия между православной церковью и сибирскими татарами взаимодействие происходило в минимальной степени. Принимали православие в основном служилые татары, сформировавшиеся в особую этносоциальную группу в разряде сибирских служилых людей. А другие этносоциальные группы (к примеру, сибирские бухарцы) в большинстве своем оставались мусульманами, что и подтверждается рядом челобитных сибирских татар и бухарцев [ПСЗ РИ Т.12. № 9446; ГАТ. Ф. 156. Оп. 1. Д. 772. Лл. 50 об.].

Однако в 40-е годы XVIII века, при митрополите Антонии Нарожницком, начинается активная миссионерская деятельность, обращенная на мусульман. Об этом свидетельствуют пункты из Синода: «в татарские жилища приезжать духовным персонам для проповедования слова Божия велено, а им, татарам, тем проповедникам никакого озлобления и препятствия чинить не велено ...» [ГАТ. Ф. 156. Оп. 1. Д.772. Лл.51]. Но действия митрополита и миссионеров вызвали активное противодействие мусульман, вплоть до подачи челобитных о насильственном крещении.

Тогда же (40-е годы XVIII столетия) активно проводится линия на разграничение мусульман и православных. «По силе ... указов надлежит определение учинить не токмо об одном том, что татарския мечети сломать, ... но их татар самих из всех таких мест, где русские и новокрещенные жительство имеют, выслать в их иноверческия татарския жилища...» [ПСЗ РИ. Т. 12. № 9446]. В 1744 году выходит новое предписание, согласно которому можно оставить мечети лишь в тех селениях, где проживают одни мусульмане: «в которых жительства русских и новокрещенных нет». А прочие мечети «велено все разломать без остатка» [Там же]. В результате этого Указа в Тобольске сломано 2 мечети (располагавшиеся на нижнем посаде), а все тобольские татары и бухарцы (290 душ) приписаны к мечети Медянских юрт в 6 верстах от Тобольска. Всего же в Тобольском уезде оставлено 23 ме-

чети, а разломано – 66; в Тюменском уезде – 13 и 19 соответственно [ПСЗ РИ Т. 12. № 9446; ГАТ. Ф. 156. Оп. 1. Д. 1800. Лл. 51 – 54 об.]. В 1756 году издается распоряжение о разрешении строить мечети в деревнях, где проживают лишь некрещенные татары [ПСЗ РИ Т.13. №10497]. С 1769 года вопрос о строительстве мечетей находится в компетенции губернатора, при этом проблемы, связанные со строительством, регулировались Указом 1685 года [ПСЗ РИ Т.16. № 13336].

Такие действия привели к появлению мусульман-челобитчиков и созданию Следственной комиссии о татарах и бухарцах (начало 50-х годов XVIII в). Главная задача Следственной комиссии – следить за взаимоотношениями мусульман и православных. При этом уже в Указе о создании комиссии записано: «*о производящих от них, татар, на православную христианскую веру поруганиях и прочих предерзостях* /выделено авт. /, а потом по протчем изследовать смотря при том по должности своей и по сущей справедливости накрепко» [ГАТ. Ф. 156. Оп. 1. Д. 1800. Лл. 18]. В комиссии должны были рассматриваться все дела, поступающие в Сибирскую губернскую канцелярию и Тобольскую духовную консисторию, касающиеся религиозных проблем мусульман.

Кроме того, по-прежнему предпринималась попытка расселения православного и неправославного населения в Тобольске и других городах Западной Сибири, этот процесс продолжался на протяжении всего века. В первую очередь, разделению друг от друга подлежали православные и мусульмане. Численность католиков и лютеран в Тобольской губернии была невелика, и они имели возможность жить в городах вместе с православными.

Так, в 1763 году (после большого пожара в Тобольске) было предпринято очередное усилие к переселению мусульман из Тобольска [ГАТ. Ф. 156. Оп. 2. Д. 570. Лл. 14 – 15.]. Всего к этому времени в Тобольске проживало (по сведениям на апрель 1763 г.) в 29 дворах 100 душ обоего пола [Там же. Лл. 8 об.]. Митрополит Павел, пытаясь выселить некрещеных за черту города, обратился за поддержкой к губернатору Д.И. Чичерину. Но Чичерин отказался помочь, объяснив, что «по этому письму зделать ему никак не можно, затем что об них татарах есть у него имянное повеление. А ежели его превосходительство хочет тех татар зжить с

места, то б сам от себя писал к Ея императорскому величеству» [ГАТ. Ф. 156. Оп. 2. Д. 1386. Лл. 25].

В заключение следует сказать, что причина противостояния православной церкви мусульманам крылась, вероятно, в проведении миссионерской деятельности и опасении противодействия этому со стороны мусульман. Например, по словам Н.М. Ядринцева «православие имело слабое влияние на татар, являющегося сплоченным фанатическим магометанским населением» [7. С. 122 – 124].

Таким образом, можно отметить, что политика православной церкви по отношению к мусульманам была неоднозначной. С одной стороны, по силе государственных законов мусульмане имели возможность отправлять религиозные обряды, хотя мечети строились в тех населенных пунктах, где проживали лишь некрещеные. С другой стороны, православная церковь стремилась не только к обращению в христианство, но и к ограничению общения мусульман и православных. Но, учитывая, что православная церковь, как доминирующий конфессиональный институт в Российском государстве, выступала проводником государственной политики, мы можем предположить, что действия православной церкви одобрялись государством.

Литература

1. *Бахрушин С.В.* Сибирь и Средняя Азия в XVI-XVII вв. // Научные труды. Т. 4. – М., 1959.
2. *Белич И.В.* Мавзолеи мусульманских святых в районе Искера // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Вып. 1. – Тюмень, 1997.
3. *Зияев Х.* Средняя Азия и Сибирь (2 пол. XVI – XIX вв.) – Ташкент, 1964.
4. *Мавлютова Г.Ш.* Миссионерская деятельность русской православной церкви в Северо-Западной Сибири (XIX – нач. XX в.) – Тюмень, 2001.
5. *Томилов Н.А.* Сибирь – северо-восточная ветвь исламской цивилизации // Ислам, общество и культура. – Омск, 1994.
6. *Ядринцев Н.М.* Сибирь как колония. – Тюмень, 2000.

Список сокращений

1. ПСЗ РИ – Полный свод законов Российской империи.
2. ГАТ – Государственный архив Тобольска.

3.3.2. Польская политическая ссылка как фактор расширения коммуникативного поля российских провинций в 30 – 70-е годы XIX века

Важнейшей задачей государственности является конструирование системы внутренних связей, благодаря которой определяется направление потоков информации в обществе и обмен ими. Для обозначения информационного пространства, позволявшего осуществлять сообщение между различными частями империи и создавать единую коммуникационную целостность, введем термин «коммуникативное поле».

Полиэтничность и имперский характер государственности России к середине XIX века привели к созданию особой информационной среды, важную роль в формировании которой играли национальные окраины, прежде всего польские земли (территории с народами, которые имели собственную давнюю «традицию государственности» [1. С. 35], иногда являвшихся в политическом отношении «более развитыми, чем метрополия» [2. С. 49]). Особое место в этом процессе играли польские восстания 1831 и 1863 годов. Проблематика их изучения в историографии чаще всего ограничивается исследованием борьбы за национальную независимость.

Размеры переселений, которые исследователями объединяются в особое социально-историческое явление под названием «польская политическая ссылка», были слишком велики, чтобы не отразиться на общем информационном поле империи. Вопрос о количественном составе польской политической ссылки остается открытым (над составлением электронной базы данных в настоящее время работает В. Сливовская). Причинами этого являются: недостаточность данных в МВД из-за отсутствия периодичности поставляемой с мест информации, раздельность отчетности и отсутствие общего по империи и регионам представления о возникновении и развитии ссылки. Для количественной характеристики этой части населения большее число исследователей ссылалось на данные бывшего ЦГИА СССР, отражающие как общее количество сосланных, так и число губерний, в которых тем предстояло жить: 36 459 человек и 39 губерний Сибири и Ев-

ропейской России [3]. Этому мнению придерживаются, например, Н.П. Митина [4. С. 10] и Б.С. Шостакович [5. С. 108]. Кеннан останавливается на иных количественных показателях польской политической ссылки: «Всего за этот период было сослано около 100 тысяч поляков и не одна тысяча политических заговорщиков. Мои расчеты охватывают только время между 1879 и 1885 годами» [6. С. 131], и, следовательно, эти данные не учитывают переселений, прошедших с 1863 по 1879 годы. Общим во мнениях исследователей польской политической ссылки остается признание неопределенности количественных параметров данного социально-политического явления. Останавливаясь на этом вопросе, Шостакович замечает: «Вследствие отсутствия точного их учета сведения о численности сосланных заметно расходятся в работах различных исследователей (от 18 606 человек до 22 тысяч и даже 30 тысяч)» [5. С. 108]. Нижнего предела данной оценки – 18 тысяч человек – придерживается, например, В.М. Фоменкова [7. С. 116]. Таким образом, мнения исследователей о размерах этого явления отличаются весьма сильно. Одной из «внутренних губерний», предназначенных для польской политической ссылки, стала Вятская.

В 1831 году в одной лишь Вятской губернии уже было свыше 300 ссыльных поляков и, согласно рапорту губернатора, присылка продолжалась [8. С. 10]. Среди ссыльных были иностранцы: «Из ссыльных, пребывающих в Вятской губернии, пяти человекам разрешено уехать в Пруссию, двум – в Австрию, по одному во Францию и Саксонию, одному вернуться в Царство Польское и семь направлено на службу в армию». Много иностранцев среди ссыльных было и в дальнейшем [9. С. 294 – 296].

Национальная политика изменилась после Польского восстания 1863 года (Миронов говорит даже о возникновении «польского синдрома» как определяющем факторе для правительства в определении отношений между частями империи). Необходимость снижения размеров польской ссылки неоднократно отмечалась вятским губернатором [10]. Но в дальнейшем развитие пошло в направлении превышения всех установленных ранее нормативов: в мае 1866 года из одной только вятской арестантской роты «при сокращении наполовину срока содержания в ро-

те» освобождались сразу 229 поляков [11], при этом в 1870 году общее число ссыльных в губернии уже превышало 680 человек и большую часть ссыльных составляли поляки, а предписание министра от 30 ноября 1867 года констатировало невозможность ограничения численности ссыльных поляков [12]. Важной особенностью польской политической ссылки в Вятке стало наличие группы уже отбывших наказание в других местностях и присланных под надзор полиции. Это косвенно ранее отмечалось в литературе: например, в 1832 году поляк Горский направляется на место отбывания наказания через Вятку. Часто отправленных в вятскую ссылку, признавая особую опасность их для общества, отправляли дальше: Антоний Корицкий и Теодор Донон, содержащиеся в Глазове, были отправлены в Сибирь в разные города под строгий надзор 25 августа 1832 года, при этом «все произошло очень быстро и внезапно, так что Корицкий не успел взять с собой даже всех своих вещей... Донон прибыл в Иркутск 30 сентября, а Корицкий 2 октября 1832 года» [13]. В 60 – 70-х годах XIX века большие группы поляков присылались в Вятскую губернию из Орловской арестантской роты (5 апреля 1868 года состоялось даже специальное повеление императора о размещении в Вятской губернии поляков из списочного состава этого подразделения, работавших на сооружении Курско-Киевской железной дороги «с причислением к одному из податных сословий, с учреждением за ними полицейского надзора и с воспрещением отлучек из мест жительства») и сибирских губерний: например, из Иркутской губернии переселяется Витольд Гейшторн в 1872 году. Один из поляков из-за неразберихи в деле организации ссылки побывал в Вятке дважды: Иван Цеслинский, получивший «неправильно разрешение переселиться из Вятской губернии в Царство Польское», решением министра внутренних дел был возвращен на место ссылки. Ссыльный засвидетельствовал отсутствие средств для следования на место отбывания наказания и был отправлен этапным порядком [14 – 16].

Этапная система перемещения ссыльных в XIX веке сама по себе может рассматриваться и как особый вид наказания, и как способ установления новых контактов: Эдвард Гепперт отмечает в письме отцу, что дорога из Сибири в Вятку «...стоила ему

больших издержек». Достаточно сказать, что лишь один раз отмечается, что переезд из Иркутска в Вятку «на протяжении более чем 400 верст был менее обременительным, чем ожидали...», но эти слова относятся к воспоминаниям графа М. Виельгорского, человека знатного и богатого, ехавшего «не в роде арестанта», поэтому может рассматриваться как исключение: знатными и богатыми были не все. Густав Ковнацкий в письме от 14 июня 1870 года писал брату о своих «приключениях», когда он был сослан в Кременчуг, «из Кременчуга в Полтаву, а оттуда выслан в Вятку, откуда... был направлен на жительство в Яранск и так как здесь всякие занятия и службы не дозволяются, кроме лакейской и сторожевой обязанности, то ему придется переносить большое затруднение в средствах к жизни» [17]. На местах ссыльные чаще всего находили общий язык с жителями губернии и становились частью новой для них социальной среды: так, ссыльный Алисанов, назначенный для проживания в губернском городе, находит себе применение в Глазове, а Станислав Завадынский – в Сарапуле. Особенно характерна служба ссыльных поляков в системе правоохранительных органов губернии: 27 августа 1868 года судебный следователь 1-го участка Вятского уезда испрашивает разрешения для Иосифа Лясоты заниматься в участке письмоводством и свободно перемещаться в пределах уезда. Ходатайство следователя губернатор удовлетворил [18]. Оскар Авейде, переехав весной 1868 года в Вятку, находит себе занятие по вольному найму в судебной палате. Когда Авейде освобождается от надзора полиции, он уже является частным поверенным окружного суда и «... как адвокат, частный и присяжный поверенный, О. Авейде оставил о себе в Вятке добрую память...» [19]. Эта практика среди политических ссыльных нашла такое распространение, что в 1872 году вятский губернатор вынужден был даже обратиться со специальным предписанием к вятскому полицмейстеру о недопустимости допуска политических ссыльных к «занятиям адвокатурой» [20]. Особую заботу центральной власти составляли настроения на местах: даже самые незначительные происшествия в среде губернского общества волновали МВД, доказательством чему может служить донос о неблагоприятном отношении служащего Игнатия Драверта (поляка по национальности) к генералу

Муравьеву, о якобы имевшем место получении денег «через жену окружного начальника Токарскую» и о существовании в Вятке целого «польского клуба», собрания которого происходят у гражданского инженера палаты государственных имуществ Каппаччо [21].

Итак, начиная с 30-х годов XIX века, поляки становятся постоянной и особенной частью населения провинциального российского общества. Величина данной этносоциальной группы менялась в разные периоды, но ее присутствие оставалось неизменным фактором социокультурного развития регионов империи. Постоянным оставался также принцип включения представителей различных национальностей в состав данной группы: понятия «поляки», «польские преступники», «польские мятежники» употреблялись современниками не столько по этническому, сколько по функциональному основанию (участие в противоправительственных действиях на территории Царства Польского и прилегающих к нему местностей). «Поляком» мог быть назван каждый, кто был причастен к восстаниям или являлся уроженцем западных губерний и Царства Польского. Более того, в состав данной группы современниками и исследователями зачислялись иностранцы (чаще прусские и австрийские подданные). Такие особенности рассмотренного явления, как большая численность, постоянные перемещения, являвшиеся своеобразными путешествиями (т.е. встречей с чужой культурой) носителей особого индивидуального, коллективного, профессионального и национального опыта, обособленное самосознание и вынужденная необходимость установления отношений с коренным населением российской провинции вызывало изменение коммуникативного поля Российской империи, меняя, в частности, направление развития городской культуры внутренних губерний в 30 – 70-е годы XIX века [22].

Литература

1. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. – СПб., 2000. В 2 т. Т. 1. – С. 35.
2. *Каттелер А.* Россия – многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. – М., 2000. – С. 49.

3. ЦГИА СССР. Ф. 1267. Оп. 1. Д. 2. Л. 7.
4. Митина Н.П. Во глубине сибирских руд: К столетию восстания польских ссыльных на Кругобайкальском тракте. – М., 1966. – С. 10.
5. Шостакович Б.С. Поляки в Сибири в 1870 – 1890-е годы (из истории русско-польских отношений в XIX веке): Дис. ... канд. ист. наук. – Иркутск, 1974. – С. 108.
6. Кеннан Дж. Сибирь и ссылка. – СПб., 1999. В 2 т. Т. 1. – С. 131.
7. Фоменкова В.М. Участники польского освободительного движения в вятской ссылке // Ученые записки Кировского гос. пед. института. Вып. 19: Кафедра истории СССР. – Киров, 1965. – С. 116.
8. Луптов П.Н. Политическая ссылка в Вятский край. – Вятка, 1933. – С. 10.
9. Новински Ф. Польская политическая ссылка в Восточной Сибири: 1831 – 1862 гг.: Дис. ... докт. ист. наук. – М., 1991. – С. 294.
10. ГАКО. Ф. 582. Оп. 139. Д. 51. Лл. 209 – 210.
11. ГАКО. ф. 583. оп. 603. д. 1078. лл. 189 – 230. Там же. ф. 582. оп. 139. д. 51. л. 258.
12. ГАКО. ф. 582. оп. 139. дд. 76, 77.
13. ГАКО. ф. 582. оп. 139. д. 67. лл. 57–58.
14. ГАКО. ф. 582. оп. 139. д. 85. л. 13.
15. ГАКО. ф. 582. оп. 139. д. 51. л. 331 об. – 332; лл. 329–330.
16. ГАКО. ф. 583. оп. 603. д. 1087. л. 47; л. 8 об.; л. 33.
17. ГАКО. ф. 582. оп. 139. д. 67. лл. 62; 171 – 174; 287 – 288; лл. 191 – 191 об.; л. 11; л. 12.
18. ГАКО. ф. 721. оп. 1. д. 8. л. 167.
19. ГАКО. ф. 582. оп. 140. д. 309. лл. 51 – 51 об.
20. Развитие городской культуры и влияние на этот процесс ссыльных поляков являются предметом особого внимания исследователей в последние годы. См., напр.: Мосунова Т.П. Быт поляков в городах Среднего Урала во второй половине XIX – начале XX в. // Уральский город XVIII – начала XX в.: История повседневности: Сб. статей. – Екатеринбург, 2001. – С. 135.; Пермские поляки: Сб. статей. – Пермь, 2001.

Список сокращений

1. ГАКО – Государственный архив Кировской области.
2. РГИА – Российский государственный исторический архив.
3. ЦГИА СССР – Центральный исторический архив СССР (упразднен).

3.3.3. Коми-ижемцы Северного Зауралья: практика землепользования и территориальные конфликты (вторая половина XIX – начало XX века)

Процесс освоения территории Северного Зауралья ижемской группой коми (зырян) активизируется с начала XIX века. По словесному положению коми были государственными крестьянами, их правовое положение определялось специальными законами Российской империи, в частности, в начале XIX века ограничивались свобода передвижения и право торговли. После реформы М.М. Сперанского 1822 года были отменены ограничения на право переселения крестьян в другие уезды, появился закон о торгующих крестьянах. Ижемские оленеводы отгоняли оленьи стада на летние пастбища восточных склонов Урала [1. С. 25; 2. С. 49], приезжали для ведения торговли в Березовский край, прежде всего на Обдорскую ярмарку.

С 1840-х годов XIX века коми-ижемцы начали переезжать из населенных пунктов бассейна рек Ижма и Печора Мезенского уезда Архангельской губернии на север Тобольской губернии для постоянного поселения [3. С. 52; 2. С. 51; 4. С. 174 – 183.]. Ижемцы обосновывались в городе Березове, селах Мужы, Обдорске, деревне Саранпауль и других населенных пунктах, некоторые семьи оленеводов жили в чумах в пределах Куноватской, Обдорской, Ляпинской, Сосьвинской волостей. Численность коми населения на севере Тобольской губернии увеличивалась быстрыми темпами как за счет высокой рождаемости, так и вследствие постоянного притока новых семей [4. С. 174 – 183]. К концу XIX века складываются локальные группы зауральских коми-ижемцев в бассейне Нижней Оби, в Сосьвинско-Ляпинском бассейне, начинают формироваться поселенческие группы в районе рек Казым и Надым.

Условия и формы землепользования переселенцев, в том числе и из Коми края, определялись законодательными актами Российского государства, в первую очередь «Уставом об управлении инородцев» (1822 г.) и изданном позже на его основе «Положении об инородцах» (1892) [5. С. 88; 6. С. 154, 174]. Основной формой землепользования переселившихся на север Тобольской губернии крестьян была аренда. Земли для построек, промысло-

вые и пастбищные угодья можно было брать в аренду с согласия инородческого общества и на основе письменного договора за подписью не менее двух третей лиц, платящих ясак и повинности; договор о найме земли утверждался в инородческой управе [ПСЗ РИ Т. VI. № 5050. С. 174].

При обосновании на новом месте ижемцы должны были получить приговор в инородческой управе у местного инородческого общества для получения права на землю под постройки, т.е. для получения права усадебной оседлости. Стоимость приговора варьировалась в зависимости от территориального расположения построек, их назначения, зажиточности человека и в разные годы XIX века составляла от 5 – 10 до 50 руб.

Помимо единовременного взноса, поселенцы ежегодно платили подворный оброк без права пользования земельными угодьями. К примеру, в начале XX века вновь прибывающие для поселения в Обдорске после получения разрешительного приговора ежегодно уплачивали по 1 коп. с квадратной сажени земли; при этом доход местных «инородцев» от земли под постройками обдорских жителей составлял 167 руб. в год [7. С. 203 – 205]. Выделялись крестьяне, получившие право безвозмездного пользования землей, которые освобождались от этого сбора, среди них были и ижемцы [Там же; 8. С. 117].

Большинство ижемцев, проживавших в Березовском крае, не имели доли в земельных угодьях, в отличие от казаков и мещан [9. С. 363, 368]. Кроме выплат за право поселения, им приходилось вносить дополнительные платежи за право использования ресурсов территории.

Использование рыболовных угодий (песков) было возможно на основании заключения контракта об аренде на 4 года с подписями четверых свидетелей, по истечении срока нужно было заключать новый контракт [8. С. 153 – 154]. Контракты о найме промыслов заключались на определенный срок, по истечении которого теряли свою силу, несмотря ни на какие обстоятельства [6. С. 174]. Стоимость арендной платы колебалась в зависимости от расположения и продуктивности угодий: от 20 до 70 руб., доходило и до 300 и более. Иногда действительная цена отличалась от записанной в контракте и могла составлять либо несколько рублей, либо бутыл-

ку водки [8. С. 153 – 154]. Постоянная аренда рыболовных угодий одними и теми же лицами приводила к возникновению права личной собственности, в конце XIX – начале XX века некоторые коми-зыряне становились фактическими владельцами рыболовных песков [10. С. 134 – 135; 11. С. 72]. Скрытой формой аренды являлась практика т.н. «югана» и «важана», т.е. покупки за условленную сумму половины улова будущего года, кроме того, покупалось право ловли рыбы на продуктивном месте в течение ограниченного времени (нескольких часов) [12. С. 30; 3. С. 53 – 54].

Пастбищные угодья коми арендовали у местного коренного населения, уплачивая ежегодный «покопытный» сбор, или пользовались ими самовольно и бесплатно [13. С. 118]. Самовольное использование пастбищ могло объясняться нормами техники оленеводства, когда аренда угодий у какого-либо инородческого общества позволяла прохождение со стадами по всей тундре – от берегов Ледовитого океана до верховьев Полуя. Размеры «покопытного» сбора в разных инородческих обществах отличались от 1 до 5 и 10 коп., отмечалась тенденция к его росту. Использование сенокосных лугов и выгонов для скота в конце XIX – начале XX века обычно было бесплатным, хотя отмечаются случаи внесения платы за право покоса. Так, жители юрт Князевских и Хышпугорских по приговорам 1905 года предоставили в безвозмездное пользование жителям села Обдорского сенокосные угодья в радиусе 3 верст, а также расположенные среди сенокосов рыболовные угодья и неводные места [7. С. 205 – 206].

Изменение поселенческой структуры, увеличение субъектов традиционного природопользования, различные ценностные ориентации в практике и целях землепользования, неравное участие в рыночных отношениях становились причиной обострения отношений и появления конфронтации между различными группами населения: коренного и переселенцев (как русских, так и коми), между русскими и коми. Эпизодические столкновения интересов, прежде всего территориальных, связанных как с проживанием, так и использованием промысловых, пастбищных, сенокосных угодий, приводило к открытым конфликтам, которые могли быть направлены против всей группы коми-ижемцев либо против отдельных людей.

Главным притязанием было требование выселения ижемцев, что мотивировалось отсутствием согласия на их поселение либо инородческого общества, либо сельского общества. Развертывание конфликта могло быть способом достижения недекларируемых целей: увеличения «покопытного» сбора за выпас оленей, надбавки арендной платы. Появление недовольства коми-переселенцами со стороны русских вызывала чаще всего торговая конкуренция. Такие конфликты решались как в частном порядке, так и с обращением в местные административные органы, в наиболее острых конфликтных ситуациях требовалось вмешательство вышестоящих инстанций. Предложения о территориальных ограничениях или выселении ижемцев не принимались в связи с пониманием их роли в социально-экономическом развитии Березовского края.

Ижемцы также пытались отстаивать свои территориальные интересы и права. Так, для реализации территориальных притязаний на поселение в устье р. Надым использовались институциональные способы решения спорного вопроса, выявившие столкновение интересов с губернской администрацией; в результате переселение ижемцев в Надым имело самовольный характер [7. С. 203; 1. С. 25]. О закреплении за ижемцами пастбищных угодий может свидетельствовать дело Тяра Мартина Иванова, которое разбиралось в 1918 году в Березовском уездном комиссариате. Оленеводы с. Мужы на собрании Мужевского сельского общества запретили ему пасти оленей в пределах «северной тундры», причиной такого решения было обвинение Тяра в том, что он «занимается кражей и присвоением оленей в самое плодородное время, ... приносит огромный вред, и в обществе самоедов считается вредным человеком» [ГАТ. Ф.729. Оп.1. Д.2. Л.97 – 101об.].

Отмечаемые территориальные конфликты вызывались обычно социально-экономическими причинами. Разница в территориальном статусе коми и коренного населения (а также и русского) во многом обуславливала развитие процессов взаимодействия между ними. Но, несмотря на проявлявшуюся конфронтацию по отношению к коми-ижемцам в Березовском крае, конфликтные ситуации имели локальный характер и их эскалация была очень редким явлением.

Литература

1. *Дмитриев-Садовников Г.М.* Река Надым // ЕТГМ. – Тобольск: Типография Епархиального братства, 1918. – Вып. 29. – С. 25 – 43.
2. *Конаков Н.Д., Котов О.В.* Этноареальные группы коми: формирование и современное этнокультурное состояние. – М.: Наука, 1991.
3. *Воропай И.М.* Тундра и ее обитатели // Природа и охота. – 1901. – № 8. – С. 48 – 54.
4. *Повод Н.А.* Начальный этап освоения коми-ижемцами территории Северного Зауралья по данным метрических книг церковей Березовского округа (конец 1830 – начало 1860-х гг.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – Тюмень: ИПОС СО РАН, 2002. – Вып. 4. – С. 174 – 183.
5. *Устав об управлении инородцев* // Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI – начало XX в.): Сборник правовых актов и документов / Редактор-составитель А.Ю. Конев. – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 1999. – С. 85 – 111.
6. *Положение об инородцах* // Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI – начало XX в.): Сборник правовых актов и документов / Редактор-составитель А.Ю. Конев. – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 1999. – С. 151 – 178.
7. *Организация самоуправления в Тобольской губернии (вторая половина XIX – начало XX в.)*. – Тюмень, 1995.
8. *Бартенев В.В.* На крайнем северо-западе Сибири: Очерки Обдорского края // Тобольский Север глазами политических ссыльных XIX – начала XX в. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1998. – С. 114 – 217.
9. *Скалозубов Н.Л.* Дневник // Тобольский Север глазами политических ссыльных 19 – начала 20 века. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1998. – С. 359 – 390.
10. *Иванчинов В.Г.* Река Щучья. Биология и промысел обской сельди. Работы Обско-Газовской научно-рыбохозяйственной станции. Т. I. Вып. 1. – Тюмень, 1935.
11. *Свегиных Н.А.* Общественный строй народов Нижнего Приобья в конце XIX – начале XX века // Вопросы истории Сибири / Под ред. проф. Н.Н. Степанова / ЛГПИ им. А.И. Герцена. Ученые записки, т. 222. – Л., 1961. – С. 67 – 99.
12. *Воропай И.М.* От реки Оби до Северного океана // Природа и охота. – 1900. – № 1. – С. 10 – 34.
13. *Гондатти Н.Л.* Предварительный отчет о поездке в Северо-Западную Сибирь // Лукич. – 2000. – Ч. 4. – С. 96 – 144.

Список сокращений

1. ПСЗ РИ – Полный свод законов Российской империи.
2. ГАТ – Государственный архив Тюмени.

3.3.4. Нравственные ценности и традиции населения Западной Сибири конца XVIII – XIX веков как выражение русского менталитета

Нравственные ценности – величайшее достояние каждого народа. Все они связаны между собой в единой, цельной системе понятий, образцов поведения, передаваемых из поколения в поколение веками. Сегодня много говорится об утере, подмене нравственных приоритетов, о некоем духовном вакууме, о духовной дезориентации в обществе. Можно найти достаточно примеров и подтверждений нравственного кризиса, да и популярность этой тематики в научных кругах говорит о сложной ситуации в духовной культуре современного общества. Очевидно, что самым первым и самым ярким выражением и проявлением такого кризиса становятся изменения поведенческих основ взаимоотношений людей, поскольку они отражают глубинные характеристики культурной ментальности. Поэтому обращение к данной проблематике представляет не только научный интерес, но помогает решать многие актуальные проблемы современной культуры. С этой точки зрения опыт межкультурных коммуникаций и поведенческих традиций народов Сибири, складывавшийся на протяжении десятилетий, может быть востребован и в сегодняшней России.

Сибирь – уникальный по многим характеристикам регион, хранитель традиционной культуры. Сложное географическое положение, большая удалённость от центральных территорий России, «разношёрстный» состав пришлого населения, принесшего с собой свои традиции и культурные особенности, – всё это сделало способ существования и мировосприятия старожилов особенным и исключительным. Формирование сибирского субэтноса происходило в условиях его вживания в новый географический ландшафт, в тот самый, который «воздействует на организм принудительно, а стало быть, при его смене этнос вынужден либо исчезнуть, либо выработать новые формы адаптации, что означает смену стереотипов поведения» [1. С. 168]. Не случайно В. Ключевский, изучая историю народа, большое внимание уделяет влиянию на нее русской природы: именно здесь закладываются

начала национального менталитета. Русская равнина и ее почвенное строение, речная сеть и междуречье, лес и степь, река и бескрайнее поле, овраги и летучие пески – все это формировало и мировоззрение русского народа, и тип преимущественной хозяйственной деятельности, и характер земледелия, и тип государственности, и взаимоотношения с соседними народами, и фольклорные образы, и народную философию [2. С. 83 – 84]. В суровых условиях Сибири, под бременем тяжелого труда, лишений и крайней изолированности люди сохраняли верность традициям как коренным основам культуры. Основываясь на местном материале, переселенцы в своей деятельности создали совершенную в условиях данной местности материальную и духовную культуру, которая явилась своеобразным способом приспособления людей к окружающей среде и ее духовного освоения. Многие традиции, исчезнувшие к XIX веку в Европейской России, здесь не только «законсервировались», но возродились. Сибирь удивительным образом смогла соединить традиционную систему ценностей с прогрессивной.

Однако, по мнению И. Неклепаева, корреспондента Западно-сибирского Императорского Русского Географического Общества в Сургуте, именно заброшенность, «дикость», изолированность этого края обусловила сохранность, в более или менее нетронутом и чистом виде, немало обычаев и обрядов, носящих на себе отпечаток седой старины... Сургутяне, вынужденные жить в условиях крайней изолированности от остальных русских... естественно, замкнули свою жизнь в кругу различных унаследованных форм и ритуалов, освящённых обычаем и практикой дедов... [3. С. 33]. Иными словами, сибирский край был своеобразным «оплотом» русской культуры, где сохранилось то, что в других регионах России уже тогда было утеряно.

Прежде, чем вести речь собственно о нравственности старожилых Западной Сибири, следует заострить внимание на понятии, объединяющем и включающем в себя все глубинные структуры национальной культуры, – понятии менталитета или ментальности. Современный исследователь русской культуры И.В. Кондаков подчёркивает, что ментальность – это то общее основание, на котором и развиваются социально-культурные процессы и явле-

ния [4. С. 38]. В таком ракурсе интересной и определяющей для нас является трактовка ментальности А.Я. Гуревичем как некоего уровня индивидуального и общественного сознания, как изменчивого и одновременно содержащего устойчивые элементы сплава жизненных установок, моделей поведения, эмоций, настроений, опирающийся на глубинные пласты культурной традиции [5. С. 454]. По своей сути – она (ментальность) не подвластна сознанию, она лишь эмоционально переживается и, что важно, реализуется в поведенческих моделях.

Такую «практическую» особенность ментальности, о чём речь будет идти выше, и трудность её рефлексии формулировал ещё С.Л. Франк в работе «Сущность русского мировоззрения». Определяя само понятие мировоззрения, он пишет: «... речь идёт, собственно, о национальной самобытности мышления самого по себе, о своеобразных духовных тенденциях и ведущих направлениях, в конечном счёте, о сути самого национального духа, которая постигается лишь посредством некоей изначальной интуиции» [6. С. 161].

Таким образом, ментальность или менталитет – это ценностно-смысловой фундамент российской социальной и культурной истории. Это то, чем владеет изначально, на что опирается и чем руководствуется (чаще всего несознательно) в своей жизни и деятельности человек. Это и есть то духовное наследие, которое определяет выражение культуры в различных её формах и которое в наибольшей степени сохранилось старожилами Западной Сибири в конце XVIII – XIX веках. Это также и то, что позволяет характеризовать русскую культуру как коллективистскую, тоталитарную с нерасчленённым целостным мировосприятием, максималистскую, склонную к разного рода радикализму, эсхатологическую, стремящуюся к решениям «последних» вопросов [4. С. 42].

Каждая названная характеристика менталитета русской культуры требует отдельного исследования. Однако наша цель предполагает более подробное рассмотрение такой черты русской культуры, как коллективизм, поскольку это обуславливает нормы этических отношений. И. Н. Данилевский, анализируя ранний период истории России, отмечает, что её главное богатство – глубокие и устойчивые традиции, стабильность которых поразительна

и заслуживает самого глубокого уважения. Он подчёркивает, что именно коллективизм, присущий нашей духовной культуре, явился условием продолжения и обеспечения её традиционализма [7. С. 271].

Так, семья и община (мир или общество) выступали регулятором сложных хозяйственных, духовных, социальных отношений в жизни сибирских крестьян – это гарантия выживания, благополучия, это «малая церковь», призванная блюсти основы христианской жизни каждого. Семья воспитывала детей, прививая им нравственные понятия, а община воздействовала на взрослого человека через общественное мнение.

По сути, речь идёт о своеобразном явлении, которое в русском церковном языке, а затем и в сочинениях славянофилов выражается словом «соборность». Этим же понятием в своих трудах оперирует и С.Л. Франк, отмечая, что соборность – крепкая основа индивидуальности и личной свободы человека. Этот момент чрезвычайно важен для нас, поскольку понятие коллективизма часто сопоставляют и отождествляют с отрицанием ценности личности, с тем, что коллектив, община носит внешний характер по отношению к человеку, и не просто довлеет над личностью, а нивелирует её. Такое утверждение не вполне обосновано. В частности, в Западной Сибири личность большака в семье, старика на сходке, сказителя, краснодеревщика, солдата, женщины, да и любого человека была крайне важна и имела большое значение для общины. Поэтому здесь можно отдать предпочтение позиции С.Л. Франка, считавшего, что коллектив: семья, община – это не сумма нескольких личностей, не нечто позднее образовавшееся, а их первичное неразделимое единство, из лона которого произрастает «я» – личность и благодаря которому оно только и возможно. Франк указывает, что «мы», коллектив – такое целое, в котором не только могут существовать его части, неотделимые от него, но которое само внутренне пронизывает каждую часть и в каждой наличествует полностью. Однако «я» не отрицается, только в связи с целым оно получает свое своеобразие и свободу, напитываясь жизненными соками из надындивидуальной общности человечества [6. С. 179].

Это и есть соборность, «мы – мировоззрение», это есть та причина, которую явно или подспудно ощущали русские люди, сохраняя традиции предков, как бы ощущая себя листьями на дереве, внутренне связанными с общим корнем. Такое мировоззрение имеет практический смысл. Оно рассчитано не просто на познание мира, но в большей степени на его улучшение. Это в очередной раз подчёркивает высокий этический потенциал русского народа. Это – живая истина, реальная практическая этика.

Это свойство менталитета берёт свои истоки ещё в древности, когда человек абсолютно не выделял себя из коллектива. При тождественности индивида и рода «я» совпадало с «не-я». В происходящем с собой человек угадывал грядущие события, своё место в них и отношение к себе сородичей. Отношение к людям, как к себе самому – это древнейший пласт социальных отношений, носящий мифологический характер. Поэтому даже в неожиданных встречах пытались угадать особый смысл и мистическое значение. Мир общины – это был свой мир, всё, что за его пределами – чужое, неведомое, а значит, зловещее и тёмное. Самое страшное наказание для человека было изгнание из общины, которое воспринималось равносильно «изгнанию из людей». Поэтому крайне важным считалось умение жить среди людей достойно, такой ориентир сегодня можно считать архетипом сознания русского народа. Позднее эти глубинные основы нравственных отношений подкрепились и укоренились с приходом православия, сделав эту живую истину религиозной этикой. Цельность народной нравственности определялась, в особенности в Западной Сибири, православной верой. Этнограф М.М. Громько отмечает, что все оценки и утверждения в области нравственности прямо или косвенно восходили к вере. Понятия, передававшиеся из поколения в поколение, заново укреплялись в каждом из них за счёт восприятия основ христианства [8. С. 64].

Таким образом, соборность, исконно присущая русскому характеру, проявилась в главных нравственных аспектах поведения русского человека, а в большей мере, как уже говорилось выше, старожилов Западной Сибири, во взаимопомощи, милосердии, чести и достоинстве, репутации, трудолюбии, вере, умении просить прощения, побратимстве, уважении к старшим. Все эти ка-

чества ценны как в совокупности, так и сами по себе и были зафиксированы и описаны во множестве сообщений корреспондентов Западно-сибирского Императорского Русского Географического Общества, этнографов как прошлых двух веков, так и современности: И. Неклепаевым, В. Щаповым, Сирелиусом, Миллером, М.М. Громыко и т.д. Большинство авторов описывает в принципе одни и те же характеристики взаимоотношений в среде русских переселенцев Западной Сибири.

Взаимопомощь, по мнению исследователей, занимала почётное место в общественной жизни. Она регулировалась целой системой норм поведения. Мир помогал тем дворянам, где все дееспособные их члены были больны. Участки сирот также в течение ряда лет обрабатывал мир. Помогали погорельцам, семьям ратников. Отзывчивость, соседская и родственная взаимопомощь наиболее открыто проявлялись в помочах, когда для помощи в срочных работах хозяева приглашали знакомых людей. Отказаться от помочей было нельзя, иначе ждать помощи от пригласившего нечего, это подтверждает и бытовавшая в Томской губернии поговорка «Кто на помочь звал, тот и сам иди». Трудно переоценить значение милосердия, сочувствия и помощи пострадавшему в системе нравственных норм сибиряков. Гостеприимство к чужим людям, просившим крова, в том числе и нищим было обязательным. Историк и просветитель П.А. Соловцов писал, что сибиряк – крестьянин с чёрствым видом, но не сердцем, ... носит в себе тайну благоговейности и сострадания к людям.

Особенно ценным было умение держать слово, поскольку большинство сделок заключалось без письменных документов. Не случайно о договоре, заключённом на словах, здесь говорили, что он заключён на совесть. Не исполнять данного слова считалось за грех и, что не менее страшно, за стыд. Особенно ярко это качество проявлялось в артелях, уходивших на охотничий промысел, где подстерегала смертельная опасность от зверя, холода.

Понятие чести связано с понятием репутации, где особую роль играло общественное мнение. Безнравственные поступки выносились на суд мира через прямое осуждение на сходе и через художественные формы. В Сибири репутация семьи переходила из поколения в поколение. Репутацию часто имела и сама община.

Общественное мнение крестьян высоко оценивало и трудолюбие как важнейшее качество человека, которое воспитывалось с малых лет. В Томской губернии вдовы, имевшие сына, селились к брату или деверю, чтобы научить сына мужской работе. Общеизвестно, что при выборе невесты самым главным её качеством считалось трудолюбие. Труд считался благословлённым Богом и важным атрибутом веры.

О вере человека судили по аккуратным посещениям церкви, по соблюдению постов и обрядов, но особенно – по степени выполнения нравственных норм в целом. Показательным было и поведение в церкви: чинное, степенное, благопристойное. Большим уважением пользовались у сибиряков те разбогатевшие крестьяне, которые вкладывали свои средства в строительство церкви. Рассматривая народное благочестие, следует помнить, что в действительности религиозность была очень цельной, слитной с образом жизни. Вера была основой существования, способом жизни, который, разумеется, был на виду.

Заметным средством нравственного очищения служил в Сибири обычай просить прощения. Делали это перед отъездом, чтобы не тяготило сознание вины. Прощение просили и в «прощённый день», ощущая перед Великим Постом повышенные нравственные требования к самому себе.

Уникальным можно назвать явление побратимства – крестового братства. Это был, в сущности, способ религиозно-нравственного закрепления индивидуальной взаимопомощи. В Сибири это связано с казаками, переселившимися сюда и сохранявшими этот обычай долгое время.

Таким образом, менталитет сибиряков сформировался в процессе приспособления к суровым природно-климатическим и ландшафтным условиям, этнокультурному окружению местных народов. Новый образ жизни, обряды, праздники становились традицией; с каждым десятилетием образ жизни сибиряков более и более отличался от великорусского, так как в основе различий культур лежат соответствующие идеи и ценности. Именно в сфере идей и ценностей кроется объединяющая основа локальной культуры, а с другой стороны, наиболее резко отличающие их друг от друга черты. К ним относятся преимущественно такие

идеи и ценности, которые находят свое выражение во многих сферах человеческого поведения и различных элементах культуры. В каждом новом поколении воспроизводилась адаптированная культура и система ценностей. Процесс социализации проходил под руководством пожилых людей, носителей знаний, традиций и опыта предков.

В ментальности сибиряков на первый план выходят следующие черты, характерные для русского менталитета вообще: вольнолюбие, самостоятельность, смелость, предприимчивость, терпеливость, оппозиционные настроения, эмоциональная сдержанность, упорство, добродушность, традиционализм.

Литература

1. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. – М., 1993.
2. Ключевский В.О. Сочинения в 9-ти томах. Т. 1. – М., 1989.
3. Неклепаев И. Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества. Книжка XXX. – Омск, 1903.
4. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры: Учеб. пособие. – М., 1997.
5. Гуревич А.Я. Ментальность //50/50: Опыт словаря нового мышления. – М., 1989. .
6. Франк С.Л. Сущность русского мировоззрения. – СПб., 1996.
7. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.): Курс лекций: Учебное пособие для вузов. – М., 2001.
8. Громыко М.М. Мир русской деревни. – М., 1992.

Круглый стол

«Культура России: прошлое, настоящее, будущее»

Ф.Ф. Голиков, А.А. Дзюбенко

«Поликультурность и развитие коммуникативного менталитета российского общества»
(Новосибирск)

Осмысление процессов преобразования современной России, поиски направления ее развития в XXI веке вновь обостряют извечный российский вопрос о культурно-исторической специфике нашего общества. Это, по существу, вопрос о тех неизблемых,

фундаментальных общественных основаниях, которые только при условии совместимости с ними позволяют воплотить в жизнь те или иные социальные намерения. Недооценка поликультурности российского общества представляет серьезную опасность и является препятствием в его реформировании.

Понятие поликультурности вбирает в себя, на наш взгляд, три взаимосвязанных аспекта. Первый характеризует множество форм, уровней, сторон, граней культуры. Оно обусловлено структурой общества, наличием в нем функционально различных областей жизнедеятельности: производства, экономики, политики, образования, науки, духовных отношений и т. д. Второй аспект выражает разнообразие проявлений структурных элементов процесса жизнедеятельности людей. Такое разнообразие детерминировано неоднородностью условий социоприродного бытия, особенностями формирования и воспитания личности, ее мотивами, интересами, свободой выбора. Третий аспект выявляет необходимость существования культурных феноменов, даже неоднородных и взаимоисключающих друг друга, в границах некоторого единого культурного пространства.

Поликультурность как качество социального процесса не складывается автоматически, она формируется под воздействием различных регуляторов. Одни из них имеют «силовой» характер и связаны с «механическим», государственно-идеологическим, юридически-правовым принуждением. Другие действуют спонтанно, на основе мировоззренческих, духовно-нравственных позиций и ценностных ориентаций, свободы воли и совести. И те и другие играют важную роль. Однако абсолютизация «силовых» регуляторов ведет к тоталитарным способам поддержания поликультурности и соответственно к подавлению некоторых элементов социума, которые не укладываются в рамки регламентированных государством предписаний и установок. С другой стороны, преобладание спонтанных факторов регулирования, коренящихся в образе жизни и менталитете социальных общностей, при ослаблении роли государства порождает тенденцию к разрушению целостности социокультурного пространства и поликультурности. Именно эта тенденция ярко проявилась в нашем обществе в перестроечных процессах последнего времени.

Следует подчеркнуть, что поликультурность социума является основополагающим фактором воспроизводства всей целокупности элементов жизнедеятельности людей. Чем полнее воспроизводится эта целокупность, включая каждый из элементов, тем более общество проявляет свою гуманистическую ориентацию. Развитие гуманистической тенденции поликультурности предполагает гармоническое взаимодействие всех регулятивных факторов. И все же важно увидеть: эффективность регуляторов, которые являются внешними по отношению к внутреннему миру личности, обусловлена тем, насколько они проникают в ее сердце и душу, одухотворяются ею.

Вот почему среди регуляторов поликультурного пространства России особо важное значение принадлежало и принадлежит национальному самосознанию людей, объединяющим их духовно-нравственным идеалам, сложившимся в специфической исторической обстановке «переплава» народов, менталитету россиян, важнейшими проявлениями которого являются толерантность и коммуникативность.

Все важнейшие потенции культуры в своем модифицированном виде выражаются в менталитете народа, его гуманистическом мировоззрении, традициях, обычаях, нормах, ориентирах. Становлению и развитию национального и индивидуального менталитета способствует углубляющийся и расширяющийся диалог культур, их разнообразных форм и уровней. Причем каждое из данных проявлений относительно автономно, и включение их в поликультурное пространство возможно только через развитие коммуникативного менталитета. Именно коммуникативный менталитет как особый духовный фактор способствует преодолению одностороннего подхода к культурным процессам, абсолютизации отдельных из них, позволяет сгладить негативные и усилить позитивные их стороны. Через развитие коммуникативного менталитета Россия сможет приобрести внутреннюю прочность и гармонично влиться в мировое сообщество стран и народов, не утратив своей специфики и не растворившись в нем.

В.Д. Жуков, О.И. Жукова
«Современная Россия: коммуникация
как один из вариантов решения насущных проблем»
(Кемерово)

Существуют традиционные вопросы, которые задает любой русский человек: что делать? Как жить в «духовной ситуации нашего времени»? Естественно, всякий раз возникают свои специфические ответы. Ответы, правильность решения которых во многом зависит от ситуации, определяющей сознание современного человека. Поэтому сама постановка вопроса: «коммуникация как один из вариантов решения насущных проблем в современной России» подразумевает полифоническое их решение. Первоначально нас будут интересовать сама семантика слов – современная Россия и коммуникация.

Современная – содержащаяся сегодня во времени, другими словами, существующая как данность в том статусе бытия, которое присуще ныне живущим людям, но и одновременно осознаваемая этими людьми. Современности не бывает, если человек живет, но не пытается понять тот мир, в котором он присутствует. Человек в той степени современен, в которой он пытается подвергнуть рефлексии, самоотражению, видению себя в специфическом зеркале культуры предыдущих поколений. Он современник постольку, поскольку он чисто телесно, предметно, натуралистически присутствует в этом мире и одновременно может в силу своей необходимости, потребности своего бытия осознавать сам себя.

С тех пор как в русском языке закрепилось слово «коммуникация», термин этот стал употребляться в качестве синонима слова «общения». Однако в результате исследований человеческих отношений обнаружили существенные различия между разными типами связи человека с человеком. Эта разнородность была зафиксирована терминологически, и в современной литературе данные термины разводятся.

Коммуникация в первую очередь предполагает, даже на уровне здравого смысла, обыкновенное общение. Но и обыкновенное общение, в ту же самую очередь, подразумевает понимание людей, их взаимную рефлективно-диалоговую деятельность.

Стало уже банальным цитирование, после известной работы Л. Шестова, слов, вовсе не относящихся к данному русскому философу, а относящихся к культуре «туманного Альбиона»: «Распалась связь времен». Их реальная общедоступность заключается в онтологической правильности: связь времен действительно распалась. Ну, скажем, как связь поколений, связь понимания этих поколений. Это уже само по себе очевидно. Об этом писали еще в те самые времена: на рубеже, когда жил Шекспир (между XVI – XVII веками нашего летоисчисления). На сегодняшний день (опять-таки даже для человека обыденного сознания это понятно) распалась коммуникативная связь сегодня существующих людей. Распалась не та временная – это уже ясно, а сегодняшняя, онтологическая, рядом существующая связь межличностного понимания. Как ни странно, она является именно той связью, которую необходимо восстановить в качестве единственного фактора возможного существования социокультурной среды, которую мы после «Севастопольских рассказов» Л. Толстого скромно называем Россией.

В свое время М. Бахтин говорил о том, что ребенок, играя, никогда не создает логику объекта. Он просто ее воссоздает. Другими словами, он ее моделирует.

Как ни странно, человек живет в той степени, в которой он не противоречит миру, пропуская в сущности своего сознания предыдущие модели мышления поколений, одновременно, всякий раз нарушая эти модели. В этом смысле человеку, как данности его сущностного бытия, жить очень трудно. Ему одновременно нужно найти точки опоры и точки разрушения этих опор. Ему нужно определить свою систему поступков и систему коммуникаций. Поэтому совершенно не случайно М. Бахтин в своей работе «К философии поступка» выступает против тотальной теоретизации и рационализации нравственного поведения человека и настаивает на конкретной личной ответственности.

Даже самая глубокая по содержанию теоретическая истина недостаточна для того, чтобы ее суждение было должествующим для человека. Долженствование невыводимо из абстрактных теоретических положений, и поэтому теоретический мир не может выступать в качестве целостного мира. Никакое знание не

является принудительно – обязательным для человека. В бытии экзистенциально-личностного существования должно преобладать «участное мышление» (Бахтин) – мышление единственного, конкретного, открытого коммуникации человека. Человек всегда нуждается в диалоге с другими, чтобы через этих других определить себя, свое место в мире.

Подлинный мир человека – это мир коммуникации, выступающей в качестве «универсального условия человеческого бытия» (К. Ясперс). Человек не может быть самим собой, не вступая в общение, и не может вступать в общение, не будучи уединенным. В качестве условия экзистенциальной коммуникации выступает общая судьба двух или нескольких людей, связанных условием общечеловеческой коммуникации. Коммуникация – это такой процесс, в котором «Я» действительно становится самим собой благодаря тому, что оно обнаруживает себя в другом. Коммуникация предполагает, что человек не может не жить для себя, не жить для удовлетворения своих личных потребностей, для самореализации, самовыражения, самоутверждения, он не может вместе с тем не жить и для других. И только во взаимосвязи с другими, в единстве с другими, в диалоге с другими он способен быть подлинным человеком. Поэтому проблема взаимопонимания, открытости, диалога различных культур, народов и религий предстает в качестве жизненной необходимости.

Есть эпохи, в которые необходимость поисков разрешения вот этой самой коммуникативной связи оказываются самой главной, самой животрепещущей проблемой. В это время ни экономические, ни правовые проблемы не являются ведущими при всей их значимости, а ведущими являются проблемы коммуникации.

Есть известная цитата из Библии, которую любят повторять английские писатели: «Зеленого плода вкусили отцы, а оскомину набили их дети». Есть еще, более близкая, уже из Лермонтова: «Века, века вас будет проклипать больное позднее потомство». Насколько это не реализуется в последующем бытии российской культуры, зависит от нас. Нам решать.

Н.П. Чупахин

«Роль смысла в построении культурного мира
открытой России»
(Томск)

Культурный мир, представляющий собой, по определению П.А. Сорокина, суперорганическую сферу, содержащую как органическую, так и неорганическую сферы реального мира, является многообразием субъект-объектных носителей смыслов материальной и духовной деятельности человечества. Сама смыслообразующая деятельность и осуществляющий ее человек – элементы культурного мира, носители его культуры и смысла. Это многообразие включает в себя то, что создано человечеством за всю его историю во имя торжества Истины, Добра и Красоты. Все иные результаты деятельности людей относятся к противоположному миру антикультуры. В реальном мире бытия человека нет грани, разделяющей миры. Но можно представить, что оба мира находятся в пространстве, система координат которого имеет как положительные, так и отрицательные направления. С помощью такого представления обнаруживается, что в реальном мире, кроме чисто «отрицательного» подпространства, должны быть подпространства, «точки» которых наряду с положительными имеют и отрицательные культурные координаты. И если антикультура, координаты которой отрицательны, – враг человечества, то межкультурное пространство (со смешанными координатами) представляет собой область развития своеобразных проявлений смысла. Понять и принять такое «межкультурье», то есть относиться к его явлениям терпимо – основная задача толерантного сосуществования людей. Толерантный мир открыт для всех. Он – основа открытого общества.

В мире нет абсолютной системы координат. Мало того, каждый человек, являясь носителем смысла общего культурного мира, видит его в своей системе координат, соответствующей траектории смысла его жизни. Линия смысла жизни человека может принадлежать многообразию культурного мира, а может и не принадлежать ему. В первом случае система смыслов деятельности человека интегрируема в общую систему смыслов культурно-

го мира человечества, а во втором – нет. Наиболее вероятный случай – это не вполне интегрируемая (частично интегрируемая) система смыслов, образующих культурный мир отдельного субъекта. Таким субъектом может быть и отдельное государство.

Никто из людей не рождается с готовым культурным миром. Его построение начинается в утробе матери и продолжается всю жизнь. Для этого в культурном мире человечества существует область образования и методы самообразования человека.

Люди, как и государства, обладают разными возможностями. Каждый из них для удовлетворения своих потребностей вынужден обмениваться своими возможностями с другими. Этот обмен в культурном мире, согласно Й. Хейзинге, осуществляется по правилам игры. Игры носят как неантагонистический, так и антагонистический характер. Очевидно, что для открытого общества приемлем только неантагонистический характер игры, в таком случае культура одного из участников игры становится достоянием всех ее участников. Это и будет открытая культура, составляющая открытый культурный мир. Государство, чей культурный мир открыт для других, может быть названо открытым государством.

Открытая Россия может обмениваться возможностями своего культурного мира со всеми остальными членами открытого общества только при наличии в этом обмене смысла, т.е. в случае, когда ее потребности будут взаимно однозначным образом удовлетворены получаемыми при этом обмене возможностями. В противном случае этот обмен будет противоречить траектории смысла существования и развития самой России. Такое же требование Россия будет иметь и со стороны своих партнеров по неантагонистической игре. Такова одна из основных потребностей современной России.

Но все это станет реальной возможностью лишь при условии соответствия смысла жизни каждого из миллионов россиян смыслу существования и развития государства в целом, сопряженности траекторий этих смыслов, принадлежности одному и тому же многообразию субъект-объектных носителей открытой культуры открытой России.

Построение такой траектории смысла каждым из граждан России невозможно без знания потребностей и возможностей, на

которых строится траектория смысла всего государства. А это значит, что открытая Россия должна быть открыта не только вовне, но и внутрь. Мало того, граждане России должны иметь возможность участвовать в построении траектории смысла своей страны. И мы снова приходим к выводу, что нет смысла в открытой России, обладающей открытой культурой, без возможности построения гражданского общества как основы толерантных отношений, т.е. без решения проблемы толерантности. А ее решение, в свою очередь, возможно лишь с помощью соответствующего построения индивидуального культурного мира каждого из миллионов россиян. Каждый из них должен уметь перестраивать ориентацию своей подвижной системы координат так, чтобы она соответствовала системе координат всего российского общества и государства. В противном случае, не понимая смысла государственной политики, люди будут «выпадать» в межкультурное пространство, или, что еще хуже, попадут в пространство антикультуры.

Н.И. Воронина

«Онтологические смыслы русской культуры»

(Саранск)

Культура лишь тогда может называться культурой, когда она национальна. Обозревая историю человечества, нельзя не поразиться многообразию человеческих типов, ценностных ориентаций, национальных характеров.

Главным и определяющим признаком культуры является привязанность к определенному месту в пространстве – этому на все времена родному телу, родной земле или Родине, которая в сознании русского ассоциируется с просторами Волги и Сибири, а в сознании индуса – с джунглями и пальмой, с берегом океана. Эта родная земля из нейтрально-географического превращается в культурно-ценностное понятие родного дома, Отчизны, в живое пространственно-временное поле жизни человека и его народа во веки веков.

Обратившись к своей истории, остро ощутив изъяны в ее исследовании, начинаешь круто изменять осмысление не только

самых явлений российской культуры, но и ее творцов, их портретных характеристик и биографий. Чем они интересны сегодня, в дни краха империи, идеологии, «русской идеи»? Что можно почерпнуть из них на пороге нового XXI века? Думаю, что новая ситуация приложима почти к каждой одаренной личности в России. Мы знаем и не знаем их. Вокруг них и в прошлом и в настоящем возможны были и есть самые разнообразные вариативные суждения. Вокруг них писалась и «переписывалась» история культуры, «омолаживались» перспективы. На рубеже веков мы вдруг обнаруживаем, что ничего не знаем, по сути, о Л.Н. Толстом, нам мало знаком Ф.М. Достоевский, не открыты понастоящему уже тысячи раз «открытые» А.С. Пушкин и А.П. Чехов, В.Г. Белинский и А.И. Герцен, С.С. Прокофьев и Д.Д. Шостакович.

А не сказано о них самое главное, что загадка каждой личности – это человек, «что они не просто выразители «русского духа», но плоть от плоти...» (И.И. Гарин).

Середина XIX века. Россия. А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Н.В. Станкевич, В.П. Боткин – четыре имени, не все из которых связываются в обычных представлениях с философией и уж, тем более, с музыкой. Но мы хотим подчеркнуть, что именно в этот исторический период, именно в этой стране, именно с произнесенными здесь именами, возникает проблематика философии музыки, идет ее становление как особого феномена, который можно отнести и к разряду философии, и к разряду музыки, и к разряду эвристики человеческого сознания вообще.

Развиваясь самостоятельно и параллельно, философия и музыка могли соединиться только в интеллектуальной среде, начинаясь как естественное бытие высокоразвитых в философском и художественном отношении людей. Взаимопроникая и обогащая философию и музыку, российская жизнь оказалась способной творить новые формы, разбивая сложившийся стереотип о способности русского человека лишь соединять, репродуцировать в разных комбинациях, но не создавать. Именно у этих талантливых и мудрых россиян мы находим динамичный поиск музыкальных смыслов тогда, когда это еще не было профессиональным делом в России.

Интересно, что этот феномен родился в реальной жизнедеятельности названных людей (общение в кружках, эпистолярные циклы, круг общих знакомых, впечатления от прочитанного, увиденного, услышанного). Человек живет вполне реальной жизнью – он рассуждает, чувствует, он думает о том, как воспитывать потомство, слушает и переживает музыку. Это происходит у него комплексно. И в этой комплексности самой жизни может возникнуть совершенно новый феномен – онтологический.

К сожалению, многие годы мы занимались только общественным сознанием, только наукой, только искусством, то есть всеми вторичными структурами. Однако онтологический статус данного феномена не менее интересен, глубок и многогранен, он породил необходимость и причинность. Не усиление музыки за счет философии, а именно формирование нового симбиоза – философии музыки, в структуре которого можно выделить два уровня опыта: несущий и теоретический (интеллектуальный), которые и есть не что иное, как философия.

Таким образом, А.И. Герцен, Н.П. Огарев, которых мы чаще рассматривали как революционеров-демократов, В.П. Боткин, известный в истории России как литературный критик, и Н.В. Станкевич – несостоявшийся поэт при более внимательном прочтении и снятии определенных идеологических штампов, случайностей и неопределенностей, связанных с сословными и социальными нюансами их личной и творческой жизни, открывают богатейшие пласты человеческого бытия в российской действительности середины XIX века, один из которых мы обозначили.

Л.А. Дыркова

«Пролетарское мессианство

как антипод идеологии открытого общества»

(Томск)

Проблема поиска более совершенной организации общества всегда волновала лучшие умы человечества. Анализируя эти теоретические поиски и практические эксперименты, Карл Поппер остановился на аргументации идей открытого общества. Он утверждал, что существующие демократические общества при всех их

недостатках являются самыми лучшими, свободными и справедливыми, наиболее самокритичными и восприимчивыми к реформам из всех обществ, которые когда-либо существовали.

Россия в настоящее время переживает смену парадигм развития, переход от тоталитарного (закрытого) общества к демократическому (открытому). В связи с этим в российском обществе существует ряд проблем. Во-первых, широкие массы населения, привыкшие жить в условиях гарантированного минимума социальной защищенности, оказались в результате реформ и политики «шоковой терапии» за чертой бедности. Во-вторых, коррумпированность власти, разгул преступности, беззащитность граждан и т.д. девальвируют саму идею демократии. Все это создаёт почву для появления у большинства людей ностальгии по прошлым временам, причём необязательно у люмпенизированной части общества. И, наконец, в-третьих, вопрос о том, куда двигаться дальше, в каком направлении развиваться, актуален сегодня не только по отношению к отдельным странам, но и по отношению к различным цивилизациям и человечеству в целом.

В связи с этим, нам кажется уместным и важным обратиться к проблеме пролетарского мессианства как одному из проявлений идеологии строительства эгалитарного социализма под руководством диктатуры пролетариата.

Пролетарская революция, совершённая партией большевиков, провозгласила своим идеалом справедливое, свободное общество, в котором будет уничтожена всякая эксплуатация. Исчезнут господствующие классы, а с ними и все привилегии. На практике же получили полную противоположность тому, к чему стремились – один из жесточайших тоталитарных режимов XX столетия, просуществовавший почти 70 лет, который Хилер Бэллок охарактеризовал как «государство всеобщего порабощения». Результат и не мог быть иным. Изначально ленинская партия, которая ставила своей целью борьбу за счастье и освобождение всех трудящихся, создавалась как организация профессиональных революционеров. Строжайшая конспирация, неусыпный контроль над её членами, круговая порука – главные принципы её деятельности, где демократии не было места. Вооружившись марксизмом как революционной теорией и объявив себя авангардом и

представителем интересов пролетариата – класса, который в аграрной стране, какой была Россия в начале прошлого века, был немногочисленным, она использовала рабочий класс, чтобы его руками захватить власть.

Одним из ключевых моментов марксизма является учение о диктатуре пролетариата. Партия большевиков, по определению В.И. Ленина, была после Октября 1917 года «непосредственным правящим авангардом пролетариата», т.е. руководили молодым Советским государством все те же профессиональные революционеры. Именно они, а затем и рекрутируемая по политическому признаку партийная бюрократия – номенклатура превратилась в новый господствующий класс – касту. Она («красная» бюрократия) распоряжалась государственной собственностью и имела многочисленные привилегии, потому что обладала реальной властью в стране.

Как всякий господствующий класс, номенклатура нуждалась в защите и сохранении собственной власти. Была разработана концепция нового, революционного, так называемого «пролетарского права» как средства существования диктатуры пролетариата. В этом новом праве не было места для признания прав и свобод индивида. Классовый пролетарский суд становится либо органом расправы с классовыми врагами, либо судом уголовным.

Формирующийся новый господствующий класс нуждался в идеологическом обосновании своего господства. Эти функции выполнял мифологизированный марксизм, дополненный ленинизмом и ставший государственной, официальной идеологией, обязательной для всех. Она (идеология) была призвана направлять все ресурсы общества (человеческие, материальные, интеллектуальные) на достижение единой универсальной цели – «светлого коммунистического будущего» и была превращена, по сути, в своего рода государственную религию.

Важная роль в формировании марксистского мировоззрения отводилась пропаганде. И здесь использовались все средства вплоть до лжи. Установлению единомыслия в стране способствовало восстановление цензуры, что привело не только к тотальному контролю над СМИ, но и монополии на информацию.

Пропаганда и насаждение марксизма шла и через обязательные курсы в университетах и школах. Тотальная политизация обучения была фактически смыслом реформ в народном образовании.

Насаждение пролетарских ценностей новой власти способствовала политика в области духовной культуры. Во-первых, через литературу, искусство, науку можно было эффективно внедрять в сознание общества идеи построения «светлого будущего» и руководящей и направляющей роли партии в этом процессе. Во-вторых, использовать талант поэтов, художников для целей агитпропа. В-третьих, на примере достижений в области театра, музыки, кинематографа, живописи можно было доказывать всему миру преимущество новой социальной системы. И, наконец, в-четвертых, партийную бюрократию не устраивал тот факт, что в искусстве талант имел возможность уйти от господствующей в обществе идеи. Поэтому провозглашенные после революции принципы демократического развития литературы, искусства, науки номенклатура, в условиях сложившейся однопартийной системы, стала заменять командованием, регламентацией, администрированием и политизацией.

Идеологическая, воспитательная и культурная политика в руках партийной бюрократии-номенклатуры, осуществлявшей пролетарское мессианство от имени пролетариата и провозглашавшей господство интересов государства, примат коллективизма над индивидуализмом, служила средством для конструирования нового типа личности – homo totalitarikus. В условиях тотального господства государства во всех сферах общественной жизни происходила сублимация личности в винтик огромного государственного механизма. Пропаганда «обтачивала» этот винтик, доводя его до универсальных стандартов. Тех, кто не терял своей индивидуальности в обезличенном коллективизме и сохранял критическое отношение к действительности, репрессивный аппарат «десублимировал» в «лагерную пыль».

Пролетарское мессианство привело к созданию тоталитарного, антидемократического, авторитарно-кастового, декларативного общества. Оно, будучи по своей сути закрытым обществом, явилось в истории тупиковым вариантом развития.

Е.А. Мартынова

«Н.А. Бердяев о соотношении культуры и цивилизации»
(Саранск)

Многие исследователи по-разному определяют понятие «культура». Единого толкования этого феномена в науке не существует.

Анализируя многочисленные определения культуры, можно найти общий смысл, который присутствует во многих из них. Это общее в том, что человек и культура неразрывны. Культура является творением человека. Человек создает, «выращивает» культуру, но вместе с тем и культура формирует человека, она выделяет его из природной среды, создавая искусственную реальность человеческого бытия. И человек, и культура выступают одновременно и носителем, и творцом культурных ценностей и самого человека.

Интересна веховская трактовка феноменов культуры и цивилизации. История взаимоотношений этих двух понятий в философско-культурологической мысли своеобразна. Термин «цивилизация» появился в Западной Европе в конце XVIII века: лат. *civitas* – город, гражданское общество, государство. Долгое время цивилизованность и культуру отождествляли. Первым разграничил эти два понятия немецкий философ И. Кант, а в начале XX века О. Шпенглер попытался противопоставить эти два понятия, представляя цивилизацию высшей стадией культуры, на котором происходит её окончательный упадок. Правда, у Н.А. Бердяева мы находим следующее замечание: «Нужно отметить, что русские задолго до Шпенглера делали различие между «культурой» и «цивилизацией». Это различие по существу, хотя и в другой терминологии, было у славянофлов, у А. Герцена, у К. Леоньева и многих других».

Современными учеными цивилизация понимается в двух значениях. В первом случае цивилизация обозначает историческую эпоху, приведшую на смену варварству. Во втором случае цивилизацию связывают с географическим местом, экономическим укладом и культурой.

Таким образом, различие между цивилизацией и культурой может быть осмыслено либо исторически, либо онтологически. Исторически культура есть всеобщая форма человеческой жизне-

деятельность, атрибут жизни рода. Напротив, цивилизация есть всего лишь «модус родовой жизни» – такое состояние общества, которое организует максимально рациональный в данных исторических условиях способ воспроизводства жизни и наиболее гуманные формы существования. Онтологически их различие связано не со временем, а с пространством возможностей. Культура всегда остается идеальным продуктом жизнедеятельности людей, результатом их возможностей, которые осваиваются каждым новым поколением. Цивилизация – это временное понятие, культура – историческое.

Различия между цивилизацией и культурой Н.А. Бердяев рассматривает в работе «Воля к жизни и воля к культуре», вышедшей в качестве приложения к книге «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы». Цивилизация в этой работе заменяется автором такими словосочетаниями, как практика «жизни», могущество «жизни», наслаждение «жизнью», жадность к «жизни». «И эта слишком напряженная воля к «жизни» губит культуру, несет за собой смерть культуры... умирает воля к культуре. Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении... Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Она бессильна удержать свою высшую качественность. Начало количественное должно её одолеть». Цивилизация «реалистична», «экономична», «не религиозна», «прагматична», «демократична», «эксцентрична», она имеет «не духовную, а машинную основу», она «технична», «утилитарна». Таковы основные характеристики цивилизации по Н.А. Бердяеву. Напротив, культура «иерархична», «символична», «духовна», «бескорыстна» и т.д. Эти два смысловых ряда построены на соотношении, а точнее на замене, количества качеством.

Осмысление выделенных противоречий необходимо для понимания «парадокса истории», живой и динамической сути культуры.

По сути дела, некоторые веховцы, в их числе Н.А. Бердяев, попытались наметить стратегию развития цивилизации, особенностью которой должен был стать культуроцентризм. Он не должен был позволить погубить историческую память, должен был примирить различные тенденции общественного развития с помощью духовной составляющей.

О.Б. Ионайтис

«Византия и Россия: опыт культурной коммуникации»
(Екатеринбург)

Значительным фактором культурной коммуникации является феномен развития философских традиций в двух самостоятельных и самобытных культурах. В истории философии соотношение национального и интернационального проявляется различным образом: в выборе из всего многообразия философского наследия конкретных проблем мыслителем и, следовательно, культурой; уровень и характер решения проблем зависят от содержания того идейного материала, на который опирается философ как на свой теоретический базис, а состав этого базиса существенно определяется, в том числе, и специфическими особенностями национальной культуры, в пределах которой формируется и развивается мыслитель. Следовательно, мы можем говорить о национальных особенностях, о диалектике национального и интернационального в решении проблем, в выборе определенных традиций. И мы можем проследить подобную диалектику на примере русской средневековой философской мысли.

Для примера мы можем обратиться к творческому наследию протопопа Аввакума. Аввакум – один из популярнейших и значительнейших общественных деятелей России в XVII столетии. Принимал активное участие в религиозных реформах в стране, был одним из крупнейших идеологов старообрядчества.

Аввакум – интересный мыслитель и талантливый писатель. Он автор собственного Жития, а также таких сочинений, как «Книга бесед», «Книга толкований», многочисленных Посланий. Протопоп Аввакум неоднократно упоминает в своих сочинениях Дионисия Ареопагита, преклоняется перед его авторитетом, цитирует фрагменты его сочинений. Но это не просто дань времени и имени. Русский автор буквально «впитывает» саму стихию мышления византийского мыслителя, жившего за тысячелетие до него. Например, Аввакум пишет: «...воздохнув от сердца, и языком возглаголю Дионисия Ареопагита...». И не случайно указывается, что самое объемное заимствование из сочинений Дионисия Ареопагита в XVII столетии фиксируется в творчестве про-

топопа Аввакума, который с большим пиететом относился к наследию Ареопагитик. Показательно то, что цитирование текстов Дионисия перемежается с ссылками из Жития Дионисия Ареопагита. Объясняется это только одним – для Аввакума было важно показать единство личности и идей, ею проповедуемых.

Аввакум обращается к наследию Дионисия Ареопагита в важнейшие моменты повествования, когда излагает основы своего мировоззрения, причины сопротивления окружающей его реальности и тех, кто отошел от истины. Аввакум определяет смыслом жизни поиск истины. И также исходит из учения Дионисия Ареопагита. Античный автор в рассуждениях Аввакума включается в самую гущу общественных и религиозных дискуссий Руси, по сути становясь социальным мыслителем. Это, в общем-то, своеобразное восприятие византийского автора, который сам был далек от подобного.

Рассуждая об определениях Бога в «снискании и собрании о Божестве и о твари», русский мыслитель стремится обобщить принципы апофатического и катафатического познания, которые разрабатывал Дионисий Ареопагит. В интерпретациях Божественного Начала прослеживается влияние неоплатонических идей, проводником которых был Дионисий Ареопагит. Для Аввакума гносеологические размышления Дионисия Ареопагита были близки. Аввакум так же считал, что приблизиться к истинному знанию можно, лишь отринув «земное знание» – ложное и отвлекающее от истины. Познать Бога возможно, лишь поднявшись к «знанию высшему» – для этого мира непонятному «незнанию».

Аввакум восторгается учением об иерархии Дионисия Ареопагита, тем, как совершенно византийский мыслитель прописал все ступени этой иерархии и ее законы. Во многом именно иерархическая концепция Дионисия Ареопагита является для Аввакума основанием для защиты обряда, доказательством истинности старого вероисповедания. Заимствует Аввакум у Дионисия Ареопагита и концепцию о всепронизанности бытия Божественным Бытием. Эта идея становится базовой философской конструкцией в рассуждениях Аввакума. При этом он трактует эту идею абсолютно бескомпромиссно и выводит из нее все остальные аспекты своего мироотношения. Себя же Аввакум воспри-

нимает борцом за это Богом освященное бытие. Философско-богословские рассуждения Дионисия Ареопагита Аввакум воспринимал как руководство к действию. Не случайно, что своим последователям Аввакум настоятельно рекомендовал читать сочинения Дионисия Ареопагита.

Анализ показывает, что учение об иерархии византийского Дионисия Ареопагита использовалось русским мыслителем для защиты русских же традиций. Дионисий Ареопагит прочитывался не как мыслитель прошлого, а как мыслитель настоящего. И это несмотря на то, что между Дионисием Ареопагитом и Аввакумом более тысячи лет, при этом один из них – наследник философских исканий античной цивилизации, переведший философский дискурс в христианское мировоззрение и отразивший тем самым свою эпоху, а второй – ярчайший пример своей эпохи и своей страны, часто ругающий «внешнюю» философию древних греков и стремящийся к преодолению несовершенства (как ему это представлялось) исторических реалий. Первый – утонченный интеллигент, второй – оратор, которому было бы тесно в узких рамках философской беседы VI века. И все же контакт был установлен. При этом Аввакум не был эпигоном Дионисия Ареопагита, он творчески подошел к идеям византийского автора, развил их, исходя из собственных мировоззренческих установок. И сравнение Дионисия Ареопагита и протопopa Аввакума показывает нам возможности и направленность культурной коммуникации между Византией и средневековой Русью.

Л.А. Серебрянская

«Провинциальная культура: особенности развития»
(Нижевартовск)

Существование столичной и провинциальной культуры является вполне закономерным, социально и культурно-обусловленным процессом ее развития. Их различие имеет исторические корни, оно велико, но не тотально. Провинциальная культура – это некая самостоятельная сфера человеческого бытия большинства населения страны со своей специфической формой проживания. Без сомнения, она связана с социально-политическим и экономическим развитием страны, с влиянием позитивных или деструктив-

ных начал в нем. Но поскольку эти процессы не являются абстрактными, и не в одних столицах творится история, провинция вносит свою лепту. То же можно сказать и о национальном художественном сознании народа, для которого провинция является своеобразной питательной средой.

История русской литературы, художественного творчества, искусства знают немало примеров, когда и провинция давала высшие культурные образцы. Храмовое строительство во многих российских городах, «Золотое кольцо», оригинальные иконописные школы русского Севера и Урала, первый русский театр в Ярославле, первый русский цирк в Саратове и там же первый русский художественный музей имени Радищева, огромные художественные ценности картин и библиотек русских помещичьих усадеб, где проводили большую часть жизни корифеи русской культуры – это лишь немногие примеры в доказательство данного тезиса. Поэтому можно утверждать, что столичная и провинциальная культура, их диалектическое единство и противоположность – суть одна национальная культура, и как таковая требующая своего целостного изучения.

Но при этом провинциальная культура сама по себе противоречива. Не без основания на ней лежит многовековая печать второсортности («провинциализм» – понятие с негативным оттенком), но, с другой стороны, именно в провинциальной культуре яснее, чем где-либо проявляется связь с народом, почвой культуры, с ее разнообразием и местным колоритом. Именно в провинции зарождались и существуют многие знаменитые хоровые и танцевальные коллективы России. Об этом же говорят проводимые в недавнем прошлом дни культуры различных краев и областей России.

Одной из закономерностей существования провинциальной культуры является диалектика ее центростремительных и центробежных процессов. Столичная культура как губка впитывает все лучшее, что появляется на горизонте провинциальной культуры. Стоит только вспомнить, сколько талантов мирового класса дала Пермская хореографическая школа или Уральская и Новосибирская консерватории, сколько выдающихся русских художников, артистов, писателей первые годы своего творчества про-

вели в провинции. Существуют, однако, примеры наполнения провинциальной культуры молодыми ее деятелями, выпускниками столичных музыкальных и театральных училищ. Известны случаи, когда целые классы (выпуски) уезжали в провинциальные театры, цирки, чтобы создать новые коллективы.

Книгоиздательство и книгообеспечение служит одним из элементов оценки состояния провинциальной культуры. После вступления страны в рыночные отношения, исчезновения повсеместного планирования, приватизации судьба книгообеспечения в провинции резко изменилась.

Положительными изменениями явилось то, что в столичных и провинциальных библиотеках, а также на прилавках магазинов появились такие книги, о которых читатели либо не знали вообще, либо знали, но не могли с ними познакомиться в силу идеологических ограничений. Но есть и негативная сторона, которая заключается в том, что на рынок было выброшено огромное количество низкопробной литературы, а научная литература абсолютно исчезла.

Особое место в провинциальной культуре занимают художественные промыслы как хранители устойчивых форм декоративно-прикладного, камнерезного и прочих видов народного искусства. Это исключительно провинциальная область развития национальной культуры. Свои истоки она имеет в народных бытовых традициях жизнедеятельности каждой отдельной провинции.

Отдельная тема – это музеи в провинции. Многие из них переживают значительную трансформацию в места встреч, концертов, клубов. Но в целом, в основном сохраняются старые музейные экспозиции и создаются новые.

Однако современное состояние провинциальной культуры неоднозначно и тревожно. Если столица обладает всеми мыслимыми возможностями, то провинция их лишена. Выставки шедевров классических музеев Италии, Испании, Франции, Германии – для столиц, гастроли прославленных театров Европы – для столиц, концерты музыкантов с мировым именами – для столичных театров. Провинция не получает и десятой доли культурных ценностей, которые получает столица. Но даже если и получает, то не в маленьких русских городах и рабочих поселках, а в городах-

миллионерах (Воронеже, Ростове-на-Дону, Екатеринбурге, Новосибирске), которые тоже являются своего рода столицами центра и юга России, Урала, Сибири. Культурную жизнь в этих городах (тоже провинциальных) вряд ли можно назвать провинциальной, но она и не в полной мере столичная. Это еще одна проблема провинциальной культуры, требующая особого исследования.

Еще одно различие столичной и провинциальной культур состоит в том, что первая – это своеобразный конгломерат сосуществования культур с различными ценностными ориентациями, с многовариантным их диалогом. Именно в ней могут одновременно проявлять себя ценности европейской, христианской и мусульманской культур. В провинциальной культуре развитие осуществляется также в диалоге различных ценностей, но доминантой здесь является не сиюминутные, чаще всего конъюнктурные ее ориентиры, а диалог с прошлым, питающим провинциальную культуру своим огромным потенциалом традиций.

А. В. Киселев

«Роль музеев Сибири в формировании открытости
и толерантности российской культуры»
(Кемерово)

Музейная сеть Сибири начала создаваться в основном со второй половины XIX века. В 1877 году был открыт Минусинский музей, в 1889 году – краеведческий музей в Красноярске, в 1883 году – в Енисейске, в 1887 году – в Ачинске, в 1899 году – в Тюмени. К концу столетия в Сибири при обществах изучения края, статистических комитетах, учебных заведениях, городском самоуправлении имелось 18 музеев. Для них строились специальные здания в Красноярске, Минусинске, Иркутске, Хабаровске, Кяхте, Барнауле и Бийске. Интенсивное музейное строительство объясняется бурными модернизационными процессами, которые требовали не столько новой информации о состоянии дел на местах, сколько комплексного знания об отдельных территориях. Краеведческие музеи, создаваемые местными научными обществами, отражали природно-географические, экономические и историко-культурные особенности локальных структур.

Заложенная примерно сто лет назад система краеведческих музеев, как отмечает академик А. И. Мартынов, осталась характерной для России на протяжении всего XX столетия.

В начале XXI века роль музея многократно возросла и становится комплексной, охватывая сферу не только духовной жизни, но и существенно влияя на экономику и социальную жизнь общества.

Остановимся на такой функции музеев, как формирование открытости и толерантности локальной социокультурной среды.

В период трансформирующегося общества, когда наблюдается разрыв преемственности, ценности конкретной местности, изучаемые и сохраняемые краеведческим музеем, выступают в качестве соединительного звена, живой связи поколений.

Комплексный характер краеведческих музеев дает знание особенностей региона, то, чем он отличается, его специфики. Этот пласт культуры фиксирует и сохраняет картину мира провинциального общества, выполняет функцию самосознания и культурной самоидентификации поколений. Социокультурные параметры локального, фиксируемые в экспозициях, выступают в качестве конструктивной опоры механизма саморазвития культуры в целом, они придают ритмичность и органичность процессу восстановления исторического опыта, отечественного наследия.

В переломную эпоху 20-х годов XX века местная социокультурная аура музеев выступила своеобразной «точкой отсчета», от которой разногласия стали относительными, её жизненные ценности и идеалы объединило региональное сообщество. Изучение родного края захватило, как отмечал первый председатель Центрального Бюро Краеведения академик С.Ф. Ольденбург, широкие круги населения, превратив краеведение из явления в настоящее движение.

В современной России уникальные возможности краеведческих музеев сохранять и утверждать смыслообразующие координаты локальной культурной системы выступают в качестве важнейшего условия единения, рационализирующего интересы различных общностей.

Исключительное значение в многонациональной, многоконфессиональной России имеет основополагающий принцип краеведческого музея – взаимосвязь части и целого, т.е. страны и

края. Познание в поликультурном пространстве местного через общее, а общее через местное утверждает в этносоциальной среде нормы взаимодействия и взаимозависимости между индивидами и различными группами, формирует толерантность, предполагающую невраждебное отношение ко всему иному, понимание другого, сотрудничество с другими народностями.

Восприятие локальной культурно-исторической традиции формирует и укрепляет патриотические чувства, воспитывает любовь к родным местам. В результате погружения в конкретную социокультурную среду происходит национально-культурная идентификация, личность усваивает предания, верования, ценности предков, родной земли. Краеведческий музей, таким образом, выступает как своеобразное зеркало, в котором молодой человек должен увидеть, узнать и принять свою национально-культурную природу.

На фоне процесса глобализации, интернационализации краеведческие музеи, сохраняя, воспроизводя и транслируя локальную специфику «национально-культурного мира», выступают в качестве важнейшего фактора духовной безопасности российского общества. Утрата социокультурной самобытности неизбежно ведет к потере своего особого места в общемировой семье культур и цивилизаций, а в конечном счете – к существенному ослаблению экономических и геополитических позиций.

Л.А. Лозовая

«О создании и деятельности
Музея археологии и этнографии ТГУ»
(Томск)

Основание в 1878 году Императорского Томского университета вызвало небывалый энтузиазм у большинства просвещенных сибиряков, и многие частные лица, в меру своих возможностей, пытались оказать помощь и содействие первому высшему учебному заведению Сибири. Одним из проявлений благожелательного отношения к университету стало жертвование различных экспонатов для создававшихся в университете музеев. Даже приблизительный подсчет по опубликованным в конце XIX века каталогам позволяет говорить о том, что было более сотни дарителей, формировавших археологический музей Томского университета.

Музей археологии и этнографии Сибири был открыт в 1882 году. Он стал центром исследования древнего населения в археологическом и антропологическом отношениях. Так, в 1887 – 1889 годах А.В. Адрианов и С.К. Кузнецов провели раскопки Томского могильника. В 1896 году Н.Ф. Кашенко была исследована первая в Западной Сибири палеолитическая стоянка в Лагерном саду города Томска. Тогда же С.К. Кузнецов провел раскопки могильника у Архиерейской заимки близ города Томска. В эти же годы велось антропологическое изучение древнего и современного коренного населения С.М. Чугуновым (1898, 1900, 1901). Началось накопление источников по древней истории Западной Сибири.

Правда, полученные материалы большей частью отправлялись в центральные музеи России, и только меньшая их часть поступала в археологический музей университета. Они были частично или полностью опубликованы в «Известиях» Томского университета (1890, 1895, 1896), в Отчетах Археологической комиссии (1892, 1896, 1898), в «Записках Русского Географического Общества» (1899). В общем было опубликовано около 30 научных статей и отчетов. Постепенно шло накопление фондов музея. Наряду с археологическими и антропологическими в музей поступали и этнографические материалы. Так, первые коллекции по русскому населению были пожертвованы музею В.М. Флоринским; И.П. Кузнецовым была привезена коллекция по североамериканским индейцам, по тувинцам – Г.П. Сафьяновым. В 1888 году был издан первый «Каталог археологического музея Томского университета» (В.М. Флоринский, 1888), который содержал 2662 предмета. В 1890 году вышло первое «Прибавление к каталогу Археологического музея», а в 1898 году – «Второе Прибавление к каталогу Археологического музея». После этого в музее значилось уже 4973 предмета.

С открытием исторического факультета в Томском университете в 1940 году начинается новый этап в истории археологических и этнографических исследований, проводимых университетом, в деятельности Музея археологии и этнографии Сибири.

В конце 1940-х – начале 1950-х годов на базе Томского университета и Томского пединститута создается комплексная антрополого-археолого-лингвистическая экспедиция по изучению древнего населения реки Чулым. Экспедицией была проведена очень большая работа, и до настоящего момента она служит при-

мером комплексного изучения одного района на территории Западной Сибири. Большая часть коллекции этой экспедиции поступила в Томский областной краеведческий музей, меньшая – в музей истории материальной культуры.

Широкое экономическое освоение Сибири, начавшееся во второй половине 1960-х годов, требовало проведения более интенсивных исследовательских работ. Для комплексного изучения Сибири в 1968 году в Томском университете была открыта Проблемная научно-исследовательская лаборатория истории, археологии и этнографии Сибири. Музей археологии и этнографии Сибири вошел в ее состав.

В 1970 – 80-е годы было проведено 25 этнографических, 35 археологических экспедиций, материалы и коллекции которых поступили в музей археологии и этнографии Сибири. Все коллекции были тщательно описаны, паспортизированы. Тогда же вышло несколько сборников научных статей, в которых привлекались археологические и этнографические коллекции музея.

Музей археологии и этнографии Сибири является крупнейшим хранилищем материальных источников по истории Сибири, выполняет научную, учебную и популяризаторскую работу.

Сегодня музей археологии и этнографии Сибири имени В.М. Флоринского Томского государственного университета (МАЭС ТГУ) является крупнейшим в России хранилищем материалов по археологии, этнографии, истории народов, происходящих из Западной и Восточной Сибири, Алтая, Дальнего Востока, Северной Америки и других регионов. Его фонды концентрируют исторические источники мирового значения и насчитывают около трехсот тысяч единиц хранения, среди которых преобладают археологические экспонаты. Однако многие уникальные коллекции и архивные документы, в том числе собранные еще в конце XIX – начале XX века, не только не опубликованы, но даже не известны широкому кругу специалистов. Поэтому открытие новой научной серии «Труды Музея археологии и этнографии Сибири имени Флоринского ТГУ» – событие знаменательное как для истории самого музея, так и для исследователей Сибири, потому что фонды музея настолько велики и значимы, что исследователям сибирской истории, археологам, этнографам нельзя обойтись без их использования и упоминания.

Глава 4

Коммуникативная онтология современного образования: от единства унифицированной системы к открытому образовательному процессу

В соответствии с общей концепцией книги, проблемы образования, рассматриваемые в данной главе, представлены в коммуникативном контексте. В условиях современной культуры, когда знание перестает быть просто информацией, передаваемой от одного субъекта к другому, и становится средством успешной адаптации человека к быстро меняющемуся миру, коммуникация конституирует образовательное пространство, задает вектор его развития, формирует образовательные технологии. Авторы подчеркивают, что в образовательном процессе наряду с субъектом-учителем и субъектом-учеником важную роль играет объект – коммуникативное пространство, формируемое их общими усилиями. Именно здесь проявляется коммуникативная компетентность участников диалога.

Современное образование, реализующее идеи открытого общества и утверждающее либеральные ценности, находится под влиянием процессов глобализации, коммерциализации и т.д. Механизмы этого влияния и его последствия, а также роль различных образовательных учреждений, институтов и форм образования в формировании коммуникативного пространства и развитии коммуникативной компетентности стали предметом размышлений не только авторов главы, но и участников круглого стола «Изменение парадигмы открытого образования».

4.1. Открытость культурных коммуникаций – предпосылка возникновения открытого коммуникативного образования

Тема открытости общества и культуры получила обращение в российском философском сообществе с начала 1990-х годов, после публикации известной работы К. Поппера «Открытое общество и его враги». В политическом контексте того времени она сыграла роль одной из немногих теоретических предпосылок начавшихся в стране либеральных реформ. Написанная в первые годы Второй мировой войны, в период схватки двух тоталитарных систем – советской и германской, работа Поппера, несомненно, является политически ангажированной. Чего стоит одна концовка в послесловии к русскому переводу – своего рода кредо борца с тоталитаризмом. Поппер и в 1992 году писал: «...с исторической точки зрения наше открытое общество – лучшее и справедливейшее из всех донныне существовавших на Земле» [1.С485.]. Правда, написано это до бомбежек Югославии и последующих «приключений» и трансформаций американской и западной демократий. Но работа Поппера, являясь в настоящее время памятником и свидетельством идеологической борьбы, интересна и с культурологической точки зрения. Едва ли не половина ее посвящена истории и культуре Древней Греции, философии Платона, на материале которых и вводится концепт «открытое общество». По мнению Поппера, именно в Греции рождается идея и реализуется первый исторически известный вариант открытого общества.

Собственно теоретизирование об открытом обществе представлено у него отдельными вкраплениями в обширной полемике с идеологами тоталитарного общества – от Платона до Маркса и русских большевиков. Закрытое общество – это общество племенного типа с преобладанием коллективной воли над индивидуальными решениями. Открытым считается общество, где индивиды вынуждены принимать личные решения и соответственно брать на себя ответственность за них. Важно подчеркнуть стратегию поведения и деятельности человека в ситуации открытого общества. Самим Поппером она обозначается так: «...двигаться в

неизвестность, неопределенность и опасность, используя имеющийся у нас разум, чтобы планировать, насколько возможно, нашу безопасность и одновременно нашу свободу» [2. С. 248]. Для описания сущностных черт открытого общества сами собой напрашиваются такие понятия, как неопределенность, незавершенность и потенциальная бесконечность. В этой именно интерпретации идея открытого общества представляет для нас актуальный, а не сугубо исторический интерес.

Использование же чисто политической и прозападной трактовки попперовской идеи открытого общества, свойственное нашим либеральным кругам, объясняется застарелой русской болезнью поклонения очередным западным кумирам. Если такой авторитетный мыслитель, как Поппер, говорит, что открытое общество – это хорошо, а закрытое – плохо, значит, так оно и есть, и для нас это хорошо. Между тем как принципиальное положение следует отметить, что открытое общество не является самоценностью. Оно не более чем инструментальное средство, обеспечивающее определенный вектор развития нашей страны в современной, по общему мнению, кризисной, ситуации; средство, предназначенное к творческой мобилизации российского народа с целью вернуть себе достойное место в мировой экономике и культуре. Груз противоречий и проблем в России таков, что для их решения без какой-то формы мобилизации нации не обойтись. Известные в прошлом способы мобилизации – насильственная (сталинско-большевистская), экономическая (посредством давления рынка), демократическая (в форме представительной демократии), – на наш взгляд, в настоящее время бесперспективны и неприменимы. Во всяком случае, из этих попыток пока ничего не выходит.

Но известен еще один способ мобилизации – индивидуальный, основанный на личном, добровольном выборе и свойственный творческому меньшинству. Как таковой, он присущ любому творческому акту, направленному на реализацию творческого порыва. Напрашивающийся сразу скептический настрой по поводу применимости творческого способа максимизации деятельности для широких народных масс был бы поспешным.

Исторический прецедент подобной мобилизации известен. Почти на протяжении пяти столетий (VII – IV вв.) гигантское напряжение творческих сил населения греческих полисов привело к беспрецедентной продуктивности во всех сферах материального и духовного производства, что и сделало этот народ учителем европейского человечества. Увлеченный полемикой с «тоталитаристом» Платоном, Поппер мало обращает внимания на эту сторону дела, – продуктивность открытого общества, основанную на свободном личном труде. Поэтому нельзя не отметить, что подлинно научное, обоснованное фактами и аргументами описание греческого общества как индивидуально мобилизующегося дал отечественный историк А.И. Зайцев в своей работе о культурном перевороте в Древней Греции [3] и, в какой-то мере, английский историк Э.Р. Доддс, писавший об иррациональном у греков [4] (оба, пожалуй, независимо от Поппера). Шаг за шагом Зайцев подводит к выводу, что греческое инновационное общество принципиально отличалось от современных ему восточных общества тем, что творческая энергия, не связанная грузом норм и традиций, нашла творческий, позитивный выход в силу целого ряда исторических обстоятельств. Но предпосылкой творческого взлета и продуктивности явилась именно ситуация «между», то есть ситуация расшатанности старой нормативной системы в результате краха микенской цивилизации и свободный, не связанный внешним насилием рост новой цивилизации.

И здесь следует обратить внимание на одно интересное обстоятельство. Греки были действительно открытой цивилизацией, смело вступающей в культурные и экономические контакты с более древними цивилизациями Египта, Вавилонии, Персии и заимствовавшей массу их достижений. Но на какой психологической основе существовала эта открытость? Известно, что мир у греков был разделен на эллинов и варваров, к которым они относили и народы названных цивилизаций. Нужно заглянуть в Геродота или греческих трагиков, чтобы понять то ярко выраженное чувство превосходства, даже презрения этих деятелей, да и большинства греков, к варварам. Для нас смысл этого обстоятельства состоит в том, что без высокого чувства национального достоинства создать социальность и культуру невозможно.

Культурное творение – это всегда коммуникация своего и чужого, современности и истории, «Я и Ты». И только если она осуществляется, общество можно назвать открытым, то есть коммуникативным и толерантным. Так при изучении современной социальности и культуры встает необходимость обращения к теории коммуникации, разработке которой (и через адаптацию западных установок, и благодаря собственной найденной специфике) в нашей стране активно осуществляется.

Культура представляет собой ту среду, в которой человек не только обитает, но одновременно и создает. Это самообновляющееся в процессе деятельности социальное бытие индивида, целый космос, внутри которого формируются ценностные установки, ориентации, где задается алгоритм и способ самой жизни. В этом смысле культура предстает как способ трансляции культурного и социального опыта. Важнейшим инструментом передачи информации выступает коммуникативная деятельность, которая становится специфически человеческой в силу своего внебиологического характера. Каковы основные модели коммуникации?

Первая модель Шеннона – Уивера представляет коммуникацию как чисто информационный процесс, а акт коммуникации сводится к передаче информации от источника к получателю. Но в процессе передачи сигналы подвергаются воздействию шумов или искажению, поэтому система интерпретаций дает сбой. Главное – передать информацию как можно менее искаженной. Эта модель основана на бинарных оппозициях, свойственных любому типу культуры. Сюда относятся оппозиции стихий, числовые оппозиции, ведущие свое начало от Природы, этические и эстетические оппозиции Добра и Зла, Правды и Лжи. Глобальная оппозиция связана с противопоставлением Культуры и Природы. Культура ассоциируется с Космосом, т.е. порядком, законом, в то время, как Природа сближается с понятием Хаоса, беспорядка.

«Техницизм» Шеннона – Уивера попытался преодолеть Р. Якобсон. В классическую модель коммуникации он ввел понятие контекста, который связывает источник и получателя кода, канала связи и психологического контакта, который дает возможность установить и поддерживать коммуникацию. Эта модель прекрасно подходит культурам, направленным на диалог во-

вне. Но в культурах «закрытого» типа принцип новой информации вступает в противоречие с установкой «адресат – адресант». Ведь для того, чтобы понимать, требуется определенная степень непонимания.

Это противоречие снимает модель Ю. Лотмана, который обычную схему коммуникации «Я – Другой» дополнил схемой автокоммуникации «Я – другой Я». Для обоих типов коммуникации характерен свой набор кодов. Код предстает перед нами как набор правил сопоставления смыслов. В данном случае культурный код близок генетическому как единой системе записи информации. Идеальный код является минимальным набором утверждений, обеспечивающих реконструкцию максимального числа неизвестных конкретных факторов, а кодирование – это процесс сопоставления «алфавитов». При пересечении словарей возникает новая информация. Алфавит культуры представляет собой форму, сетку, которая заполняется информацией. По сути, это фоновое знание, которое содержится у каждого субъекта и в каждой социокультурной традиции. На макроуровне фоновое знание превращается в ментальность, т.е. восприятие идей определенной социальной средой.

Схемы прямой и автокоммуникации не могут существовать друг без друга, так как первая направлена на точную количественную передачу необходимой информации, а вторая – на ее качественную переработку, которая трансформирует исходное «Я», что, собственно, и актуализируется в восточном типе культуры. Коммуникативная модель Лотмана предполагает формирование особых точек, где пересекаются смысловые пространства культуры. Здесь происходит «информационный взрыв», стыковка культур. Наиболее вероятно, что понимание возникнет там, где пересекаются алфавиты и словари культуры, т.е. идет апелляция к наиболее древним общим пластам образов человеческой памяти. Многими российскими и зарубежными исследователями отмечается, что, с одной стороны, древнейшие образы и символы обладают амбивалентностью, т.е. они представляют собой древнейший код, который несет в себе эталон, положительный образец и весь набор аномалий и искажений. А с другой стороны, первичный алфавит как набор смыслов аналогичен во всех культурах.

Такие смыслы создают устойчивые универсальные постоянно воспроизводимые структуры, которые являются аналогичными для всех типов открытых и закрытых культур. Это цементирует здание культуры в целом и предусматривает определенную вариативность в конструировании культурных миров. Именно существование таких онтологических структур и создает условия для диалога между мирами. При попытке отказаться от базовых коммуникативных структур мы оказываемся перед угрозой распада культурных миров на мелкие осколки, в которых невозможен полноценный диалог.

Внимание, которое мы уже уделили и в дальнейшем будем уделять открытым культурам, важно не само по себе, но в связи с тем, что именно культурная открытость является предпосылкой для возникновения и открытого образования, или, как его сегодня называют, открытого образовательного пространства. Образование, будучи одной из социальных практик, как и все прочие социальные практики, «снимает» общее состояние социальности, оказывается ему адекватным и только поэтому может выполнять своё культурное назначение – задавать социальные ориентиры развития. Открытым называют образование, в котором осуществляются коммуникации различных структур, в нём задействованы: различные стратегии, педагогических практик и концепций, образовательных учреждений и дидактических систем. Открытость современного образовательного пространства вызывает необходимость переосмысления его содержания, управления и характера развития.

Литература

1. *Поннер К.* Открытое общество и его враги: Пер. с англ.: В 2-х томах. – М., 1992. – Т. 2.
2. *Поннер К.* Открытое общество и его враги: Пер. с англ.: В 2-х томах. – М., 1992. – Т. 1.
3. *Зайцев А.И.* Культурный переворот в древней Греции VIII-V вв. до н.э. – 2-е изд., испр., перераб. – СПб., 2000.
4. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное: Пер. с англ. – СПб., 2000.

4.2. Осмысление коммуникативных моделей образования в историко-культурном контексте

Для того чтобы понять современные коммуникационные процессы, осуществляющиеся в образовании, необходимо обратиться к истории проблемы, выявить взаимосвязь гуманизации образовательных парадигм и роли коммуникации в них. Для простоты анализа будем использовать три типа парадигм, которые исторически определяли свое значение: традиционный, модернистский и постмодернистский.

Процесс коммуникации в образовании традиционного общества являлся средством приобщения к образу жизни и образу действия общества, то есть к его культуре. Ребенок должен был быть подготовлен к тем ролям, которые его ожидали во взрослой жизни. Главной целью этого процесса было воспроизводство культуры, которая передавалась путем примера, обычая, ритуала, имитации жестов, приобщения к верованиям.

С точки зрения М. Вебера, в основе древнейшей, распространенной повсюду системы образования и воспитания лежит анимистическое воззрение: как магу для его профессии необходимо второе рождение, новая душа и харизма, так и в воспитании ребенок приобретал «второе рождение». Такого рода харизматическое воспитание с его послушничеством, проверкой мужества, мучительными испытаниями, степенями посвящения и достоинства, инициациями и подготовкой к праву носить оружие существовало почти во всех обществах [1. С. 129]. Учитель – человек, знающий тайны, которые открывают возможность магического воздействия на мир посредством слова или действия. Получение возможности такого воздействия, присвоение инструментов воздействия связано, с одной стороны, с заучиванием сакральных формул и правил, а с другой – с получением от учителя чего-то такого, что не содержится в текстах, что невозможно выразить в словах.

«Гуру» на санскрите означает «духовный наставник». В духовном смысле гуру учит скорее жить, чем мыслить. Благодаря своему нравственному влиянию, он становится образцом для подражания. Рядом с такой духовной величиной личность ученика полностью стирается – это и есть самое главное различие меж-

ду наставником и учителем. В конце обучения ученик должен был воспроизвести живую личность учителя как духовного существа, получить от учителя «второе рождение», то есть процесс коммуникации учителя и ученика длился всю жизнь.

Именно поэтому существовала система запретов в процессе коммуникации в образовании. Например, ученик должен был разговаривать с учителем стоя; не вправе был смотреть на солнце; спать в дневное время; употреблять в пищу мясо и мед; пользоваться духами, зонтиком, услугами экипажа. Он должен был быть добрым, щедрым, молчаливым и т.д. «Если эти правила ученик нарушает, то веда отнимают уже приобретенные знания у того, кто их нарушил и у его детей; кроме того, он будет уготован к аду, а жизнь его будет короче» [2. С. 412]. Усвоившие в процессе обучения традиционные взгляды и нормы считались мудрыми, ибо знали, как жить.

Несколько иной подход к коммуникации в рамках традиционной модели образования мы найдем в античности. Первыми учителями можно считать софистов и Сократа. Сократ в ранних диалогах Платона часто выступает как учитель, который не проповедует никакой доктрины, а довольствуется лишь проверкой твердости убеждения своего собеседника. Подобный подход свободного исследования не исключает, тем не менее, наличие некой базовой структуры, неотделимой от мысли, что философия основывается на истине.

В конце диалога «Федр» Платон рассказывает историю Тевта и Тамуса. Египетский бог Тевт среди прочих открытий придумал и письменность. Он приносит ее в дар главному богу, Тамусу, рассчитывая на его благодарность. Одни изобретения Тамус приветствует, другие отвергает, что же касается письменности, то он ругает Тевта за то, что он сотворил нечто обратное тому, что задумал.

Смысл этой истории в представлении об истине, которая сама по себе лишена значения и приобретает его лишь в устах учителя. Текст нуждается в руководителе, который знает, как ее передать, потому что обучение состоит не только в изложении истины, но и в ее обосновании. Процесс коммуникации в образовании не может быть осуществлен без духовного руководителя.

Платон учил через диалог, систему вопросов и ответов. Интересно, что само обучение проходило во время прогулок по дорожкам сада, коммуникация оказывалась «субъект-субъектной» по характеру и содержанию. Эта концепция истины, носителем которой является учитель, имеет общие черты, присущие всем школам, независимо от их направления.

В модернистском типе общества появляется широкая сеть образования. Начиная с XII века школа выступает как университет. Universitas – типичный продукт Средневековья. Сам термин «университет» первоначально не указывал на центр обучения, скорее, на корпоративную ассоциацию. Основные формы обучения – лекции и диспуты. В Средневековье свободные искусства подразделялись на две группы: тривиум и квадриум. Согласно Платону («Республика») и Аристотелю («Политика»), первая категория включала в себя дисциплины выразительной речи: грамматику, логику, риторику. Если Цицерон прав, говоря, что человек – лишь животное, наделенное даром речи, то свою «человечность» он может доказать лишь искусным владением речью.

Квадриум позволял человеку определить свое место и обрести свою значимость в окружающем его мире. Речь шла о математических дисциплинах в широком смысле слова, так как все они были основаны на числе и числовых отношениях. Сюда входила арифметика, геометрия, астрономия и музыка. Закончив обучение на факультете искусств, обретя способность выразить свою мысль и найти свое место в мире, студент мог приступить к профессиональному образованию на одном из факультетов.

В эпоху модернизма до XVIII века была сформирована достаточно известная позиция в области образования, которая, как и вся культура того времени, исходила из культа разума.

В образовательной практике этого периода происходят существенные изменения в процессе коммуникации. Можно ли прийти к истине, не прислушиваясь к словам учителя? Б. Спиноза утверждал, что в процессе обучения математическая модель может заменить традиционную фигуру наставника в педагогическом процессе. Об этом говорит полное название его труда «Этика, доказанная в геометрическом порядке». В нем представлен ряд аксиом, теорем, доказательств, но автор использует аналитический

подход геометрии в установлении основополагающих дефиниций. В математических рассуждениях есть объективный безличный аспект, далекий от той интимной, душевной связи, которая устанавливается между учителем и учеником. Конечно же, в этом качестве могут выступать и преподаватели математики, но они не проводят различий между тайным и общедоступным: усвоение знаний определяется лишь способностью ученика и его успеваемостью.

Анонимность, на которой настаивал Спиноза, становится весьма распространенной. Ученые, которые скрывали свои имена за чужими инициалами, хотели нанести новый удар по концепции непререкаемого авторитета. Автор подпольной публикации не знал, кто будет ее читать и по каким каналам она будет распространяться, кто воспользуется его идеями и использует их в своей работе, к каким выводам придет этот новый автор. Как ни парадоксально, но эта литература была подпольной только потому, что она была доступной. Ведь множественность путей доступа к истине исключает непосредственные отношения между учителем и учеником [3. С. 16].

Следовательно, в период модернизма меняется способ коммуникации в образовании, вместо сакрализованных мировоззренческих посылок в качестве основания полагаются рациональные модели человека, познания, деятельности. Модернизм как стиль социокультурного мышления нашел свое отражение в педагогических теориях, моделирующих идеальный тип человека.

Появляется оценка, которая вводит в архитектуру педагогического пространства экзамен и прочие формы «испытания» соответствия действительного человека требованиям разума. Культура Нового времени – культура утилитаристская. Идея пользы, полезность, применимость чего-либо к делу стала культурной доминантой данной эпохи. Чтобы успешно действовать в этом педагогическом пространстве, все должно быть организовано с позиции разума: учитель должен все знать, отвечать на все вопросы, ученик должен «усваивать» данный ему материал, который подан ему в форме лекции или учебника. Можно отметить, что хотя и в новой форме, но была сохранена традиционная подача материала, трансляция знания через монолог учителя. Класс – урок – эта система

была создана на заре Нового времени Коменским, Песталотци, Гербертом и другими педагогами; она видоизменялась, модернизировалась, но, по сути, оставалась неизменной [4. С. 46 – 49].

Современность предлагает иные подходы к видению образования. Построенное для передачи специализированного иерархизированного знания, пространство образования не справлялось со своей задачей, так как объём знания в культуре не только значительно превысил возможности передачи его через канал образования, но и продолжал быстро увеличиваться.

XX век показал необходимость переосмыслить архитектуру педагогического пространства.

Ретроспективный взгляд на образовательные коммуникации может быть конкретизирован анализом истории университетского образования в России.

Существуют два подхода к исследованию университетских парадигм в Европе и в России. Исходя из первого, российский университет рассматривается как конвергентное явление по отношению к европейскому университету и, значит, возник в результате естественного хода развития государства. Следовательно, возникновение российского университета было логичным звеном в цепи преобразований или реформ высшего образования в России XVIII века. Согласно второму подходу, российский университет был по отношению к европейскому университету явлением диффузионным, и этот образовательный институт возник в результате заимствования.

Россия XVIII века была страной малограмотной и малообразованной, и на момент учреждения первого университета здесь не было тех политических, экономических и социальных условий, какие были в Европе в век образования европейского университета. Первый российский университет возник в большей степени потому, что к правителям пришло понимание значимости и необходимости образования, в том числе высшего. К XVIII веку европейский университет был развитым, процветающим институтом и достойным образцом для заимствования.

Следовательно, российский университет является культурным феноменом, заимствованным из более развитой культурной формации.

В результате сопоставительного анализа европейских и российских университетских парадигм выявляется определенная тенденция, по которой зарождение, внедрение и распространение идеи университета в Европе происходило поступательно снизу вверх, в то время как в России развитие университета происходило сверху вниз.

До появления университета, в Средние века было два главных института, которые пришли из античности: Церковь и Империя. Оба эти института сыграли свою, хоть и не главную, роль в деле появления средневекового университета.

Первым европейским университетом традиционно считается Болонский университет, годом основания которого считают 1088 год. Основателем его признается знаменитый правовед того времени Ирнерий, впервые ставший в широкой аудитории читать римское право. Подобное возрождение римского права имело огромное значение как для феодального города, так и для королевской власти. Лекции выдающегося знатока права Ирнерия были столь популярны, что к нему устремились ученики со всей Европы.

Свою лепту в дело популяризации Болонского университета внес в 1158 году германский император Фридрих I Барбаросса, который своим указом наделил университет особыми правами и привилегиями, что увеличило значимость университета Болоньи.

Тем не менее школа Ирнерия и его преемников была частным делом «предпринимателя-профессора», а университет стал корпорацией школяров, объединившихся вокруг талантливых преподавателей.

Основателями Парижского университета стали преподаватели парижских школ. Парижский университет представлял собой корпорацию магистров, которые объединились в борьбе с духовными и светскими властями. Само основание университета восходит к 1200 году, когда вышли Указ французского короля и булла папы Иннокентия III, которые освободили университеты от подчинения светской власти.

Учредителями средневековых университетов были и папы, и императоры. Так, император Фридрих II основал в 1224 году в Неаполе государственный университет. В истории университета

были также университеты городские: в Перудже в 1266 году и Сиене в 1275 году городом-коммуной были организованы университеты. Существуют примеры «канцлерских» университетов, во главе которых были управляющие канцелярией епископата.

Независимо от того, кто был признанным учредителем университета в отдельном случае, университет во многом был порождением талантливых, одаренных индивидов, ярчайших представителей общества того времени. Таким образом, первые европейские средневековые университеты возникли самостоятельно, без вмешательства церковных и светских властей, и оставались собственностью корпораций преподавателей и студентов, обучающихся и обучающихся.

Первые российские университеты появились с отставанием почти на шесть столетий от своих европейских прототипов. И хотя по своему историческому происхождению, географическому положению и культурным традициям Россия была в полной мере европейской страной, она отставала от остальной Европы по развитию экономики, промышленности и социальной сферы. Россия даже на пороге создания первого университета не была высокообразованной страной. До XVIII века правящие монархи не видели пользы в массовой образованности, грамотности и профессионализме. Государство, в лице монарха, не было заинтересовано в настоящем просвещении народа. Отсутствие развитого начального и среднего образования, традиции письменного права, гражданского общества и т.д. – все это мешало оформлению опыта светской и духовной школы в систему просвещения народа.

Петр Великий связывал экономический и культурный прогресс России с великим просвещением. Восхождение на престол монарха, который высоко ценил образованность и профессионализм и покровительствовал наукам, привело к тому, что стало меняться отношение к образованию, и сама система образования претерпевала серьезные изменения. Царь Петр предпринимал попытки организовать первый российский университет в Петербурге. В 1724 году он издал Указ о назначении академического университета как института для укрепления наук и распространения их в государстве. Смерть Петра, отсутствие профессоров и студентов определили недолгую жизнь «крестнику» Петра.

В 1755 году высокая покровительница наук Елизавета Петровна положила основание Московского университета, создателем которого она признавала И.И. Шувалова. Безусловно, огромную роль в деле организации первого университета сыграл великий русский ученый М.В. Ломоносов, который был признанным гением, «краеугольным камнем в здании российской учености», посвятившим всю свою жизнь преодолению препятствий в распространении наук в России.

Руководимый советами Ломоносова, государственного историографа Иоанна Мюллера и любовью к отечеству, И.И. Шувалов 19 июля 1754 года вошел в Сенат с представлением об учреждении Московского университета, института, в котором люди всякого состояния могли бы пользоваться науками.

Так императорский Московский университет укреплялся и процветал под покровительством Елизаветы Петровны. «Когда увидели, что государыня Елизавета Петровна особенно покровительствует и благодетельствует новоустроенному университету, то некоторые благородные великодушные мужи восхотели к дарам царским присоединить собственные и чрез то значительно умножили уже существовавшие при императорском московском университете: библиотеку, музей и другие учебные пособия; преимущественно же пред прочими фамилии Демидовых, Строгановых, Мамонтовых, Соколовых и других, которые богатыми дарами своими оказали отличную услугу наукам ...» [5. С. 58].

В 1758 году августейшая императрица Елизавета повелела под руководством Московского университета основать в Казани гимназию. По истечении времени число желающих получить образование в гимназии значительно возросло, и в 1804 году в Казани на месте гимназии был открыт университет.

При Александре I вся империя была поделена на шесть учебных округов. В каждом из них высочайшим повелением надлежало быть университету. Так вслед за Московским университетом (1755), Дерптским (1802) и Казанским (1804) были учреждены университеты в Харькове (1804), Петербурге (1819), Киеве (1839) и позднее в Одессе (1864), Варшаве (1869), Томске (1888), Саратове (1909), Ростове (1915) и Перми (1916) [6, 7].

Таким образом, к 1917 году первый этап учреждения университетов в России был завершен и величайшей милостью государей основано 12 университетов.

Следовательно, первые Российские университеты своим рождением и развитием обязаны великим самодержцам России, которые опосредованно и непосредственно содействовали установлению и распространению просвещения Российской империи.

Компаративистский анализ субъектов формирования университетов на Западе и в России приводит к выводу, что веками разделенные российские и европейские университеты имели разную формирующую, движущую силу. Движущей силой европейского университета был прогрессивно мыслящий образованный индивид, а в России таковой был прогрессивно мыслящий государь или государство, олицетворяемое государем.

Литература

1. Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994.
2. Цит. по: Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Республика, 1995.
3. Моро П. От Сократа до Спинозы // Курьер Юнеско. – 1995. – № 6.
4. Конев В.А. Культура и архитектура педагогического пространства // Вопросы философии. – М., 1996. – № 2.
5. Захаров И.В., Ляхович Е.С. Миссия университета в европейской культуре. – М., 1994.
6. Ляхович Е.С., Ревушкин А.С. Университетский город в России (опыт истории, вопросы теории и современные проблемы) // Образование и наука: современные стратегии развития. – Томск, 1995.

4.3. Образование в фокусе современной коммуникативной онтологии социальности

Философское осмысление современного образования может быть аутентичным лишь при условии исследования его как особой социальной практики, претерпевающей трансформации, которые несет с собой информационно-коммуникативная социальность.

Существенным свойством и неременной чертой информационного общества является возрастание роли коммуникаций (как средств коммуникаций, так и коммуникативных отношений). Произошедшие трансформации воздействуют на понимание со-

временного бытия, которое теперь, в ситуации информационных коммуникаций, прежде чем попасть в конституирующие объятия «чистого разума», *cogito*, как основного героя философской классики, ранее холодно и трансцендентально его захватывающего, уже является технологически организованным, уже насыщенно информацией. Это меняет социальную онтологию, ибо бытие, насыщенное информацией, перестало быть по своему характеру чисто объективным. Как технологичное, оно включило в себя субъекта. Классическая позиция гносеологического субъекта, его дистанцирование от объекта как неузнанного и непознанного, еще не тронутого и не открывшего своей тайны, ушла в прошлое. Нет больше девственного бытия, его «что» «расколдовано» или постоянно распознается всепроникающим информационным движением. Нет и классического субъекта – *cogito*, стоящего над сущим и вытягивающего из его полноты истину как абсолютную, сущностную, гомогенную, подчиняющуюся чистоте логики и строго выверенным категориям.

Позиция отстраненности и дистанцированности субъекта и объекта – выражение типично метафизической установки. Метафизика всегда направляет гносеологического субъекта на объект как естественное сущее с вопросом «что оно есть в его предельных основаниях?». Современный же информационно-насыщенный объект потерял естественность, он обискусствуется, технизируется. Извечное классическое противостояние, когда «чистый разум» собственной рефлексивной властью с нарциссической высоты конституировал объект путем заключения его в рамки единой истины, – такое противостояние теперь невозможно. Созданная субъектом искусственная сила информации самостоятельно осуществляет серьезные трансформации, с одной стороны, в субъекте и объекте, а с другой – в их соотношении. Искусственный мир объекта постоянно отблескивает субъективностью, тайны бытия перестают быть тайнами, а «расколдованная» информационная истина озаряет и самого субъекта. И объект, и субъект в информационном мире трансформируются, обновляя себя и становясь частью другого. Уже не имеет смысла отождествлять бытие с мыслью, поскольку она в нем непосредственно присутст-

вует. Гносеология претерпевает онтологический разворот, сознание онтологизируется, входя в бытие и превращая его в со-бытие.

Этот вывод следует зафиксировать: со-бытие принципиальным образом отличается от бытия своей гетерогенностью, плюральностью, полионтологичностью, полисубъектностью. Трансцендентальный субъект больше не может его подчинить себе полностью, ибо, потеряв дистанцию, войдя непосредственно в объект, он приобрел разносторонность и полноту оптики изнутри и, сам «распылившись» на различного рода «типы субъективности», потерял свой трансцендентальный характер. Единая истина, ранее открывавшаяся трансцендентальному субъекту, распалась на исторические, временные, контекстуальные и ситуационные смыслы. Гомогенная истина уступила место гетерогенному смыслу, а познание как однонаправленный процесс, в едином фокусе высвечивающий истину, заменяется плюральной интерпретацией, выражающей контекст ситуации и связанной с пространственным расположением «распыленного» субъекта, по-новому задающего смысловую модальность истины.

В такой позиционности субъекта и объекта теряет смысл вопрос о «что?» сущего, вопрос, который требовал обязательного ответа как выражения единой истины – строгой, логичной, абстрактной. Взгляд субъекта изнутри объекта, плюральная оптика, полагает возможность релятивно-смысловой интерпретации объекта, которая придает познанию понимающий характер: познание становится пониманием. Именно здесь заключена суть современного культурфилософского деконструктивизма, который меняет характер философии, дает ей иную возможность обосновывающей силы и методологической функции.

Трансформации философии имеют методологический резонанс в познании, осмыслении и понимании субъектом социальных объектов. И если перед нами такой объект, как образование, то его теоретическое осмысление может сегодня осуществляться лишь в контексте общеконцептуальных подходов и решений, которые используются современной философской мыслью для исследования социальности.

В целом они связаны, как уже было сказано, с деконструкцией метафизики, которая всегда субстанциализировала исследователь-

скую мысль, направляя ее на поиски субстанции того или иного региона сущего, социального сущего в том числе. В качестве социальной субстанции в различные исторические периоды могли называться по-разному увиденные первоначала. Но их значение всегда оставалось одним: они удерживали социальность, скрепляли различные сферы, обуславливали однолинейные жесткие связи, чем обеспечивали ее стабильность и иерархичность. Так обнаруживала себя власть метафизики, как мысли о социальном.

Произошедшие философские трансформации и в их положительной интенции, и в их издержках осуществляются в русле общих концептуальных изменений современной мысли, направленной на отказ от субстанциализма как онтологического принципа. Десубстанциализированная социальность, больше не зависящая от базовой структуры, распалась на «тексты» и «куски» (Р. Рорти), подверглась процессу *differance* (Ж. Деррида), её больше не связывают ни *cogito* Декарта, ни трансцендентальный субъект Канта, ни Абсолютная идея Гегеля, ни производственные отношения Маркса. Ничто не обеспечивает общую стабильность, ибо потеряна тотальная власть центральной основы, удерживающей в единстве всю систему. Социальный субъект уже и не претендует на эту функцию, ибо сам предстал во множестве вариантов: субъективность – перформативная, дискурсивная, телесная, языковая, «*queer* – субъективность», феминистская и т.д.

Общий процесс либерализации сказался на легитимации свободы ризомных социальных и культурных миров, которые находятся не в отношениях власти и подчинения, но в отношении свободного со-общения – полилога. На смену метафизике и субстанциализму пришло постметафизическое мышление с его итогом и результатом – десубстанциалистскими онтологиями. Между равноправными и равнозначными онтологическими построениями возникает как гарант их жизни самоосуществление вне указательных решений каких-то более высоких структур. В качестве такого гаранта возникает необходимость их свободных коммуникаций. Они и предстают в качестве социальной онтологии. Не коммуникации каких-то определенных, тех или этих, социальных отношений, но они сами, коммуникации как таковые, факт их наличия как связи, взаимодействия, фиксирования отно-

шений, как того самого «между», что отличает и отделяет одно событие от другого, дифференцирует и создает множественность предметов, вещей, процессов. Социальность «высвободила производительную силу коммуникаций» (Ю. Хабермас), базируется на ней, отвергая некое единство основы. Внимание к фактору «между», к «отношениям», к самой процессуальности, где нет ведущей, базовой структуры как субстанции-центра, актуализировало ее калейдоскопические изменения, в которых социальное бытие предстает как «мерцающее» и «пульсирующее», всегда маргинальное, ибо в непрестанном движении оно «проскакивает» настоящее, постоянно оказываясь в ситуации «пост-современности». Оно живет лишь коммуникациями между полионтологическими структурами. Чем активнее и интенсивнее они осуществляются вслед за непрестанно обновляющейся информацией, тем более устойчивым оказывается общество. Парадоксальность информационно-коммуникативной социальности в том, что она может быть устойчивой в случае непрерывного движения.

Методологический резонанс деконструкции метафизики и приобретения социальностью коммуникации в качестве онтологии сказался в образовании распадом ранее находящейся в единстве, автономной и закрытой от общества, унифицированной образовательной системы. Сегодня образовательная общественность является свидетелем того, как ситуация «поли» захватила и образование тоже. Как эмпирическая практика, так и теоретические разработки в сфере образования свидетельствуют о разрастании педагогических концепций, когда каждая отдельная школа получила возможность базировать собственную работу с учётом региональной, национальной, культурно-ориентированной, предметной специфики. Появились и появляются новые формы образовательных учреждений, инновационных практик, обучающих программ и учебников. Полисубъектность, политехнологичность, поликонцептуальность, полиметодологичность и т.д. – всё это вошло в практику образования и как темы для научных исследований, и как эмпирия плюрализма предпочтений в выборе, открывшемся в образовательном пространстве. Плюрализм и полионтологичность сказались и на стратегиях развития образова-

тельных учреждений, когда предлагаются различные траектории образования, вплоть до индивидуализированных, намечаются линии непрерывности образовательной деятельности, дополнительного образования, образования взрослых, по интересам и т.д., и т.п.

Образование, как и социальность в целом, утратило единую субстанцию и превратилось в десубстанциализированное открытое образовательное пространство, рынок образовательных услуг, где множество образовательных учреждений, концепций и стратегий свободно сосуществует, коммуницирует, и каждая из представленных структур, чтобы вызывать спрос и ему соответствовать, чтобы выжить в конкуренции «рыночной ситуации» постоянно наращивает свой потенциал, развивает его, предлагает новые услуги, демаркируя рамки устоявшегося. Рамки становятся подвижны, процесс – динамичен, ибо спрос на образование, его отдельные, индивидуально выбранные виды возрастает. Разрастающаяся социальная инфраструктура делает невозможным автономное и закрытое существование образования. Оно оказывается коммуникативным, открытым в будущее, не определяет свое место в социальности в качестве её отдельного региона, а срастается с ней, проникая в каждую ее структуру. В силу постиндустриальной информационной динамики все они включаются в образовательные отношения, поскольку реализовывать себя могут только через постоянное приведение в соответствие профессионализма их обслуживающих специалистов с непрерывно меняющимися производственными запросами на все новую и новую информацию. Знание трансформировалось в информацию, и это – особо значимое для образования явление, поскольку именно здесь, в этом социальном институте обеспечивается производство и воспроизводство всей социальной системы. Будучи связанным со знанием как информацией, оно скрепляет всю социальную инфраструктуру, оказывается открытым в нее и обеспечивает её жизнь в целом. Образование срастается с социальностью, и все общество превращается в открытое образование.

Методологический резонанс философского деконструктивизма в образовании сказался и в том, что современная философия предлагает свободу описания и переописания, осмысления и пе-

реосмысления ставшего плюральным образования. Философия видит образование тоже как представленное коммуникациями его различных учреждений, стратегий, педагогических концепций и практик. Как таковое, оно получило возможность вариативных и альтернативных путей развития и приобрело инновации в качестве их источника. В таком фокусе адекватным состоянием для образования оказывается движение. В подвижных и всегда новых связях, отношениях и способах существования образование, как и социальность в целом, изменяет собственную онтологию. Ею также оказывается коммуникация. Образовательный плюрализм работает как образовательные коммуникации. Развитие и существование образования теперь реализуется не через образовательно-управленческий диктат субстанции («основ наук», которые необходимо было усвоить; социального заказа, который необходимо было выполнить; учебной программы, которую необходимо было «пройти» и т.п.), а через внимание к фактору движения постоянно меняющегося знания как информации, к свободному выбору предлагающихся на образовательном рынке различных стратегий, практик, концепций. Образование существует как их (информации, программ, стратегий, практик, концепций и т.п.) коммуникация.

Коммуникативная образовательная онтология представлена взаимодействиями, полипозиционными отношениями, постоянно формирующимися как новые, и меняющимися связями, их переплетениями и сцеплениями. Реальность образования – движение отношений – коммуникация, которая не имеет ничего общего с единой субстанцией, но существует как акцентация отношений самих по себе, «разрывов» и «между», различающих мгновения воплощений коммуникационных связей и взаимодействий. «Между» и есть реальность образования, увиденного в его коммуникативной онтологии. «Между» как разрыв, внепредметная реальность, которая только и сохраняется в непрестанном движении, открытости и изменении, в его непрестанной интенции к новому, другому. Современное образование существует как постоянная возможность быть иным.

Коммуникативная онтология образования потребовала принципиального изменения его содержания: оно тоже становится

коммуникативным и потому должно быть осмыслено с позиций нового теоретического оформления. В качестве такового можно предложить теорию образовательно-коммуникативного действия. Признаемся, что в своем предложении исходим из аналогии, возможность которой подсказывается уже имеющейся в философской литературе (Ю. Хабермас) теории коммуникативного действия, предназначенной для переописания современной социальности, приобретшей коммуникацию в качестве собственной онтологии.

Теорию образовательно-коммуникативного действия, которая, как свою функцию, имеет организацию педагогической коммуникации (главным образом, основного педагогического отношения «учитель – ученик»), в основных характеристиках можно представить следующим образом.

Наиболее плодотворным для образования в его теоретической концептуализации и действующих педагогических и дидактических практиках является заимствование из общей теории коммуникации понятия дискурса как такой формы социальной коммуникации, когда коммуницирующие агенты «договариваются» приходят к «согласию» (Ю. Хабермас).

Что значит «согласие» в случае педагогической коммуникации? Когда и к какому согласию можно прийти, реализуя основное педагогическое отношение «учитель – ученик»? Стороны этого педагогического отношения, если использовать язык социальной коммуникации, определяются как её (коммуникации) агенты, конкретно, субъект и адресат. Теория образовательно-коммуникативного действия предполагает, что цели этого действия в конкретной образовательной практике осуществляются в конкретном же образовательном пространстве. Таким пространством является дискурс. Под дискурсом понимается общее языковое и в целом коммуникативное пространство, которое появляется как результат взаимокорректировки механизмов коммуникации субъекта и адресата и которое свидетельствует об их понимании друг друга. Дискурс является системой значений, взаимно понятных обеим сторонам коммуникации. Как коммуникативное событие дискурс – это не трансляция информации и не механическое ее перемещение, а встречающаяся взаимоактуализация смыслов,

появляющихся в момент коммуникативных процессов – в этом и состоит содержание коммуникации. Коммуникация – это взаимодействие личностей посредством сознания, языка и речи, когда они «говорят на одном языке» и потому понимают друг друга. Создать в различных жанрах образовательного процесса ситуацию дискурса – в этом состоит функциональное назначение образовательно-коммуникативного действия, и такова задача удачной педагогической коммуникации. Педагогическое отношение «учитель – ученик» является коммуникативным по природе. Необходимо осознать, что в реальной педагогической ситуации учительское видение ученика никогда не сможет вполне совместиться с ученическим видением им своего «я». Если учитель рассчитывает на полноту такого совмещения, то такой дискурс перестает быть по определению дискурсом, он обречен на неудачу, оказываясь неполноценным, нулевым коммуникативным событием. Активное желание совместить свое видение ученика с тем, что тот есть на самом деле (как он сам себя представляет), – это, скорее, есть дискурс власти, чем педагогический, коммуникативный дискурс. Продуктивным коммуникативным событием педагогическая коммуникация может быть лишь в том случае, если она в своих стратегических ориентациях повторяет, оказывается адекватной, схожей с научным исследованием или (как бы это ни шокирующе звучало) с религиозной проповедью, где коммуницирующие субъекты имеют один настрой, чувственное состояние, однозначное понимание используемых слов – «говорят на одном языке», – где отсутствуют властные отношения. Дискурсом власти часто грешит порочная школьная педагогическая практика, когда используются приемы указания, приказа, наказания. Такой дискурс есть дискурс разъединения, способный лишь к прерыванию коммуникации, к порождению внекоммуникативных ситуаций.

В общей структуре образовательно-коммуникативного действия при ее использовании для организации дискурсивных отношений чрезвычайно важно обратить внимание на такую ее подструктуру, каковой является объект коммуникации. Именно эта подструктура оказывается ответственной за возникновение самой возможности коммуникативного действия. Коммуникация не сводится к механическому перемещению информации от учителя

к учащемуся, ибо на самом деле в коммуникативном выражении педагогического отношения «учитель – ученик» участвуют три члена, его обуславливающие, – субъект, адресат и объект, которые составляют особые дискурсообразующие позиции.

Сегодня все чаще говорят о необходимости видения субъект-субъектного характера в позиции учителя и ученика, когда из коммуникативного действия якобы должен быть устранен объект, а в ученике-адресате непременно следует видеть субъекта. В аксиологическом плане это желание вполне понятно, ибо разунфицированное образование санкционирует познавательную и личностную активность учащегося, делегирует ему права активной субъектной деятельности. Однако это чисто оценочно-эмоциональный факт, факт оценки режима (характера) педагогической коммуникации в ситуации образования, когда считается, что если ученика назвать субъектом, то этим жестом якобы можно дать ему свободу, сообщить раскованность в действии и познании. В непосредственно же коммуникативном плане, где явление коммуникации обнажается в его функциональном значении, учитель и ученик, конечно, сохраняют различие в своих коммуникативных позициях, выполняя разные функции в общем деле создания единого поля дискурса. В педагогической коммуникации ученик выступает и не в качестве объекта, и не в качестве субъекта: он – адресат коммуникативного события, выполняющий функцию рецепции в отличие от субъекта-учителя с его креативной функцией по созданию дискурса. Ученик, – конечно, субъект, если иметь в виду его воспринимающее сознание, но это сознание рецептивное и как таковое тоже участвующее в дискурсе, но не иницирующее его, а определяющее себя в позиции со-творчества по организации дискурса. Такая позиция адресата-реципиента и вызывает необходимость, и даёт возможность со-гласия субъекта и адресата в их коммуникативном взаимодействии.

Что же в таком случае оказывается объектом педагогической коммуникации? В качестве объекта следует иметь в виду ту структуру коммуникации, которая отвечает за ее возможность состояться как коммуникативное событие, то есть за возможность появления между членами коммуникации интересубъективных,

общезначимых смыслов. Коммуникация как создание дискурса и есть создание intersubjectивного пространства, когда субъект и адресат находятся в ситуации взаимопонимания. В качестве такой intersubjectивной структуры и выступает объект коммуникации, который создается субъектом и адресатом если и не равными усилиями, то объединяющими собственными действиями в одном направлении: объект присутствует в коммуникации виртуально, выполняя функцию по реализации возможности встречи субъекта и адресата, учителя и ученика. В теории коммуникации эта виртуальная структура определяется как эйдос [1. С. 31]. Виртуальность объекта обусловлена его замещающей функцией, когда действия субъекта коммуникации – учителя и обратные действия адресата – ученика направляются не непосредственно друг на друга, но через посредство intersubjectивной интенциональности, которая, как создаваемая ими, способствует выработке поля взаимопонимания, согласия – дискурса. Без создания этой структуры подлинной коммуникации не происходит. Объект – первичное условие коммуникации и являет собой место встречи субъекта и адресата, их согласия как понимания.

Определение объекта педагогической коммуникации представляет собой главную проблему в разработке теории образовательно-коммуникативного действия. Что может выступить этим «местом встречи», точкой «усиления» субъекта и адресата через их «слияние» [2. С. 300]. Что есть объект как та позиция, откуда реализуются функции как креации коммуникации, так и рецепции создаваемых в коммуникации смыслов и общих значений? Современная педагогика, говоря о переориентации образования с субъект-объектных отношений на отношения субъект-субъектные, высказывает собственную позицию как чрезвычайно натуралистическую, ибо понимает субъекта как конкретную индивидуальную характеристику учителя и ученика – их витальную, в лучшем случае, личностную характеристику. Между тем коммуникация – это взаимодействие сознаний, невещественное, ненатуральное взаимодействие, и потому осуществляется оно не как индивидуальное соприкосновение, но как взаимодействие различных сознаний, которые оперируют знаками, собственными, уникальными, только одному сознанию доступными образами и значе-

ниями. Трудность, сложность и сущность коммуникации и состоит именно в том, чтобы выработать такую виртуальную (в виртуальном мире сознаний) структуру, на базе которой коммуницирующие сознания могли бы объединиться и если не принять, то понять знаки, значения и смыслы, которые несет каждое из этих сознаний. Только ситуация понимания может создать коммуникацию как дискурс. Поэтому сколько бы мы ни говорили о субъектности образовательного процесса и субъект-субъектности педагогического отношения, ситуация не может измениться, если в этой характеристике видеть лишь некую свободу, предоставляемую второму члену данного отношения. Именно свобода – некая абстрактная свобода ученика (в чем?, от чего?, зачем?) имеется в виду, когда говорится о субъект-субъектности педагогического процесса. Но что может означать свобода реципиента, когда не сформирован объект рецепции, когда отношения «учитель – ученик» складываются без предварительной ориентации на согласование и понимание рождающихся в их взаимоотношениях смыслов? Смыслы педагогической коммуникации учитель не может сформулировать напрямую, так, чтобы они были понятны, приняты и признаны мышлением учащегося, находящимся в другом модусе сознания. Прямая трансляция на адресата смыслов субъекта-учителя не означает коммуникации. Это, скорее, властный контакт, воздействие на сознание, захват, превращающий адресата в объект.

Объект, таким образом, – важная посредующая структура коммуникации, структура, без которой не может осуществляться действительное содействие, со-вместное мышление, со-бытие коммуницирующих структур. Что же есть эта структура – третий взаимодействующий член педагогической коммуникации, присутствующий не физически, но играющий определяющую роль в реализации педагогического отношения «учитель – ученик»?

Объект коммуникации обладает следующими признаками. Во-первых, это виртуальная структура, присутствующая в коммуникационном пространстве идеально как, скорее, функция, чем некая предметная воплощенность. Объект – это отношение, связующее звено между возникающими у педагога и ученика (субъекта и адресата коммуникации) различными смыслами по поводу

конкретного учебного материала (на уроке) или конкретного образовательного воздействия, идущего со стороны учителя (воспитательный и образовательный эффекты как в учебное, так и во внеучебное время); точка, то самое место встречи субъекта и адресата, где определяют свое общее значение intersубъективные, дающие возможность взаимопонимания и согласия смыслы. До момента состоявшегося образовательно-коммуникативного действия учитель и ученик, по-разному позиционируя педагогическое отношение, имеют разные намерения, разные понимания одного и того же предмета, разные смыслы, возникающие по его поводу. В коммуникации от различных смыслов и от высвечивающего себя различными гранями предмета, схватываемыми различным образом двумя сознаниями, постепенно отслаивается и оформляется виртуальная структура – объект, где плюрализм смыслов трансформируется в общность значения. Виртуально возникающая из отслаивающихся от предмета смыслов структура, в которой происходит их взаимная обработка (двумя сознаниями) и где плюрализм их смыслов трансформируется в согласное единое значение, и есть объект образовательно-коммуникативного действия. Объект – ведущая структура коммуникации, поскольку (и это, во-вторых) содержание выполняемой им функции – согласовывать все определяющиеся в коммуникации знаки и смыслы. Результатом согласования оказывается общее – общезначимое – значение, не принадлежащее отдельно ни субъекту, ни адресату. Надо подчеркнуть еще раз, что именно в объекте объединяются в согласном действии субъект и адресат. Именно здесь поэтому возникает образующее ядро коммуникации – коммуникации как дискурса, как образовательно-коммуникативного действия, где и осуществляется действительно образование. Через активное приобщение к объекту адресат понимает субъекта, воспринимает те смыслы, которые субъект организует как образовательные.

Понимание как восприятие объекта педагогической коммуникации дает адресату-ученику свободу. Ту именно свободу, которой хотят одарить его, называя субъектом. Объект как точка согласия препятствует субъекту реализовать потенциально содержащуюся в нем возможность власти над адресатом, давления на него и его поглощения в манипулятивных действиях. Точно так

же объект теперь дает адресату свободу в освоении предлагаемых и сотворенных для него знаний. В их творении он наряду с субъектом принимает участие, вместе с ним он трансформирует смыслы и те, что шли от учителя по поводу предполагаемого предмета, и которые он хотел передать ученику, как конкретные предметные знания, и те, что первоначально он имел сам по поводу этого же предмета. С самого начала образовательно-коммуникативного действия при умелой режиссуре субъекта-учителя знания ученика-адресата начинают трансформироваться благодаря тому, что он вовлекается в творение виртуального объекта – места средоточия интерсубъективных, общих для учителя и ученика значений, через которые постигается учебный предмет.

Свобода всегда является свободой по поводу чего-то, ибо она есть одновременно и ответственность. Без сопряжения с ответственностью свобода разрушительна. Педагогическая коммуникация, таким образом, осуществляется по поводу не адресата, которого очень хочется наделить субъектными свойствами (сколько бы его ни наделять этими свойствами, он тем не менее останется рецепиентом-адресатом, сохранит свое неравенство по отношению к креативной функции субъекта-учителя) и которому предоставили свободу, не объяснив зачем, от кого и для чего она дается.

Коммуникативная свобода ученика-адресата состоит не в том, что он свободно усваивает и осваивает смыслы коммуникативного события, инициатива творения которых исходит от учителя-субъекта. Свобода переходит от возникающей во внутрикоммуникационном пространстве ситуации понимания, когда субъект-учитель и адресат-ученик создали общие смыслы и значения по поводу предмета коммуникации. Вернее, следовало бы говорить о коммуникативном пространстве как творении, конечно, учителя, который своим педагогическим мастерством включает ученика-рецепиента (по принципу, например, сократического диалога) в пространство общего со-творения, откуда появляется дискурс. Дискурс и есть коммуникативное поле, итог и результат образовательно-коммуникативного действия, условие взаимопонимания и согласия учителя и ученика.

Возможность коммуникации становится реальностью, когда наличествует виртуальность общих для субъекта и рецепиента

значений и когда витальная психологически жизненная энергия ученической субъективности обретает направленность на их интрасубъективное понимание. Смысловое содержание образовательно-коммуникативного действия, осуществляемого учителем-преподавателем различных предметных дисциплин, конечно, различно в своей предметности и обнаруживает себя в разности дискурсов: эстетического (на уроках, например, литературы, хотя эстетический фон и эстетическая компонента могут присутствовать и на всех прочих уроках), биологического, исторического, математического, физического и т.п. Задача же образовательно-коммуникативного действия как творящего со-бытийность и согласность учителя и ученика – их совместное и согласованное бытие состоит в том, чтобы из конкретного предметного материала вычленил виртуальный объект эстетической, исторической коммуникации, или коммуникации по поводу биологии, математики, физики и т.п. как учебных дисциплин. Вычленение как осуществление совместным действием учителя и ученика отслаивания из по-разному увиденного и понимаемого учебного предмета общих смыслов и творение из них общего значения – это и есть процедура по созданию дискурса. Дискурс, таким образом, есть взаимосотворенное пространство взаимопонимания и согласия.

Итак, предметно содержательная педагогическая коммуникация осуществляется через виртуальный объект, присутствующий здесь как третий член (после субъекта и адресата) в эйдетическом (как эйдос, идеально) состоянии и включающий в себя общность смыслов и значений. Это интрасубъективная структура, в которой объединяются субъект и адресат и где достигается их согласие.

Можно уточнить вышеприведенные рассуждения относительно субъект-субъектного взаимодействия в педагогике как пространства реализации основного педагогического отношения. Ученик никогда (даже в ситуации некоммуникативного, унифицированного образования) не может позиционироваться в качестве объекта. Хотя, конечно, поскольку любая унификация порождается властью, то (если, например, она исходит от учителя) образовательно-коммуникативное действие оказывается несостоя-

тельным, ибо оно манифестирует себя как принуждение и насилие, а значит, препятствует согласию, то есть устраняет адресата как свободную и активно проявляющую себя позицию. В этом случае устраняются и адресат, и объект. Остается лишь пространство субъектной власти, а образовательно-коммуникативное действие трансформируется в зубрежку, насильственное запоминание, энциклопедическое упаковывание в голове учащегося предметных знаний. Коммуникация исчезает ибо исчезают позиции, ради и благодаря которым она осуществляется: позиции адресата и субъекта. С другой стороны, настаивание на превращении адресата в субъект ничего не добавляет и не меняет в образовательно-коммуникативном действии с той точки зрения, что как субъект, так и адресат в своем со-творчестве объекта и без того всегда рождаются, хотя при этом различие их функций сохраняется: креатор и реципиент для осуществления коммуникации как образовательно-коммуникативного действия всегда необходимы, а приобщение адресата к эйдосу-объекту не устраняет его функции реципиента, встреча с субъектом в позиции объекта не делает его как адресата субъектом.

Коммуникация через эйдос-объект – прерогатива любого предметного дискурса: эстетического, исторического, математического и т.п. И в каждом случае функция субъекта коммуникации состоит не в том, чтобы по-своему (свободно?) осуществлять собственную деятельность без отнесения ее к конкретному адресату, а в том, чтобы приобщить последнего к творению коммуникативного объекта, через который и в точке которого происходит согласие субъекта и адресата – дискурсивного пространства взаимопонимания и диалога.

Самым трудным вопросом теории образовательно-коммуникативного действия является вопрос о воздействии объекта на сознание как субъекта, так и адресата. Функция объекта, как было сказано, состоит в том, чтобы обеспечить достижение диалого-согласия как взаимопонимания субъекта и адресата. Поэтому он обязан включать в себя виртуально состояние двух сознаний – и субъекта, и адресата. Но по сути он соединяет в себе три позиции, во-первых, собственную эйдетическую, во-вторых, позицию креационной интенциональности сознания (в предметном вопло-

щении той или иной предметно-содержательной эстетической, исторической, математической и т.д. коммуникации) субъекта и, в-третьих, позицию сознания адресата в его интенциональности на рецепцию. Коммуникация как диалог-согласие, как образовательно-коммуникативное действие состоится лишь в случае усилий, в первую очередь, со стороны субъекта-учителя по организации своих знаний, целей и намерений в сторону объекта, когда дидактическим мастерством из своего состояния сознания и при учете тезауруса ученика он создает объект, через посредство которого и при понимании которого организуется и сознание ученика-рецепиента. Сознание субъекта становится доступным для рецепиента, как и наоборот. Доступность осуществляется в ходе образовательно-коммуникативного действия через организацию двух сознаний, когда состояние, представленное в объекте, является собой приведение различных смыслов к общему значению, где они – первые два сознания – достигают согласия.

Вопросы коммуникативной дидактики – это объективация предметных знаний – функция учителя-предметника. Каковы механизмы, используемые учителем как субъектом коммуникации для создания объекта и приобщения к нему рецепиента, и каковы, с другой стороны, способы, используемые последними для разобъективации объекта? Задачей коммуникативной дидактики должна стать разработка способов, методов и форм, которые мог бы использовать учитель в своей педагогической деятельности по созданию посредника (объекта-коммуникации) между собой и учеником. Главным образом ему предстоит найти язык – Слово, которым можно было бы выразить объект и благодаря которому он мог бы быть ясен и открыт рецепиенту-адресату-ученику. К объекту адресат возводится, субъектом же он творится. Но язык творения в педагогической коммуникации обязан быть адекватным языку возведения-приобщения. Только в том случае может состояться явление диалога-согласия, когда возникает взаимопонимание, то есть появляется дискурс, означающий осуществление коммуникативного со-бытия. Объект есть явление не бытия, а со-вмест-ного бытия двух. Субъект и адресат – оба тянутся к объекту, где возможна их встреча, где состоится их со-бытие как со-гласие.

Креация объекта всегда осуществляется субъектом с целью приобщить учащегося к нему. Ученик – ведомый, его приобщают; учитель приобщает сам, он ведет, он творит объект. Но творение становится образовательно-коммуникативным действием, когда оно приобретает и носит характер со-творчества. Атмосфера со-творения – со-творчества – создает ситуацию образовательной коммуникации, способствует и свидетельствует об образовательно-коммуникативном действии.

Литература

1. Тюпа В.И. Архитектоника коммуникативного события (к первоосновам коммуникативной дидактики) // Дискурс. – 1996. – №1.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.

4.4. Рынок образовательных услуг: коммуникативные стратегии, конкуренция и качество образования

Коммуникативно увиденное образование имеет социальное прикладное значение в исследовании вопроса коммуникации науки и образования. Наша страна располагает большими возможностями, заложенными в прошлом и не утраченными полностью в настоящем. Со времен М.В. Ломоносова, объединившего Академию и Университет, традиция этой коммуникации сохранялась в российском научном и образовательном сообществах, дополнявших друг друга и имевших единство в царский и советский периоды развития России. Она проявлялась в деятельности всех территориальных структур Сибирского отделения АН СССР и связанных с ними Новосибирским, Томским и другими университетами Зауралья. Принцип коммуникации науки и образования впервые открыт в рамках западной цивилизации. Уже гумбольдтовская система образования предполагала, что оценка знания должна базироваться на методологии разграничения его научности и ненаучности, аргументированности или декларативности. Иначе говоря, студентам прививались принципы, принятые в науке: плюрализм подходов, сопоставление и конструктивное синтезирование, видение объекта с позиций разных научных направлений и школ.

Такой подход в науке и в образовании допускает возможность их видения в ракурсе как механизма согласия, в совокупности различных методов, ведущих к истине. Важнейшую роль обретает диалог межкультурного и внутрикультурного характера, продвигающего познавательный процесс не к монорезультату, но к гетерогенной истине, содержание и характер которой зависят от разных культурных контекстов. В таком механизме коммуникации снижается этническая и религиозная напряженность, на авансцену выдвигаются позитивные, творческие стороны.

В этом аспекте назревшей является диалогическая модель деятельности ученого и преподавателя как мировоззренческая и технологическая процедура. Суперактуальной в этом плане является проблема компьютеризации познавательного процесса как в исследовательской деятельности, так и в образовательном процессе, использования в нем Интернета. Это – не чисто техническая и педагогическая, но сущностная деятельность, благодаря которой происходит гуманитаризация всех отраслей знания (в том числе и естественнонаучного), формируется система знаний о человеке и для человека, как его персональной, так и социальной защищенности.

В условиях современного мира неприемлем монизм (абсолютизирующий форму монолога, заидеологизованность, предпочтение одной системе ценностей), но вместе с тем плохо работает, как в науке, так и в образовании, и эклектика, соединение того, что несоединимо, в онтологии и заводит в познавательные тупики в сфере гносеологии. Эффективный познавательный процесс предполагает использование рациональности, эти позиции необходимы и в сфере социального управления. Однако безудержное обращение к «рациональности», игнорирование эмоциональных факторов в познавательном и управленческом процессах чрезвычайно опасно, ибо формирует суперэгоистическую личность, не признающую и не считающуюся с социальными потребностями и интересами.

Коммуникация необходима как для рационального, так и для эмоционального восприятия субъектом социума. Только такой целостный подход дает основу для прогноза предстоящего развития.

Развитие науки и образования происходит как за счет осознанного использования принятой сообществом парадигмы, так и, в еще большей степени, в результате выработки научным и педагогическим сообществом культуры несогласия. Ученые, разделяющие те или иные системы ценностей, находятся в состоянии консенсуса между собой и образуют известные направления и школы. Т. Кун такое состояние определял как «нормальную науку». Но в ходе генезиса исследовательской практики эта наука утрачивает значительную долю своего познавательного потенциала, испытывает состояние кризиса, следствием которого выступает появление «революционной» науки, несогласие ученых с рядом принятых в науке эпистемологических принципов. Без этого не может быть прорыва в систему неопределенного и пока неизвестного. Примером в этом отношении могут служить дискуссии и диалоги И.П. Павлова с В.М. Бехтеревым (а в рамках собственной школы – со Снарским). М.Г. Ярошевский совершенно правильно утверждает, что «Научное открытие появляется на пересечении трех осей: предметно-логической, социально-научной и личностно-психологической» [1. С. 61].

Подобного рода характеристики применимы и для образования. Коммуникации в этой сфере особенно актуальны и дают о себе знать в условиях, когда учащиеся всё в большей мере обнаруживают свои субъективные свойства.

Следует принять в расчет то обстоятельство, что возрастание роли субъективации учащихся в познавательном и воспитательном процессах не умаляет роли и значимости учителя как коммуникатора, как консультанта-психолога, раскрывающего механизм развития духовного мира своих питомцев. Задачи становления и развития коммуникативного ноосферного образования (с использованием терминов «проблемное», «открытое», «диалогическое» и пр.) были широко представлены в советском обществе и его образовательной подсистеме в 70 – 80-е годы прошлого века. В дискуссии принимали участие предметники, представители гуманитарных и социальных наук и дисциплин, философы, представители педагогической и психологической мысли.

Находилась работа и философам, и дидактам, а также методистам. Поиски велись в ключе перехода от знаниецентрист-

ской парадигмы, догматической, не принимавшей в расчет потребности и интересы общества и учащихся, к культуросентристской, учитывавшей ценностные ориентации молодежи. Эти поиски высоко оценивались мировой педагогической общественностью.

Квалификация современного общества как общества потребления стала социальным фактом, который требует переосмысления состояния всех внутрисоциальных структур, пока еще по инерции продолжающих работать по параметрам прошлых онтологических заданий. К подобного рода перекалфикации социальности привело изменение принципиальных характеристик, всегда обуславливающих как состояние общества, так и векторы его развития. Единство центрального социального отношения (в последнее время в качестве такового определялись производственные отношения, материальное производство, труд, их формирующий) сменилось «новыми симптомами», когда внимание переключено на «имманентные жизни ценности», больше не ориентированные на «великие цели, еще вчера придававшие явную архитектонику нашему жизненному пространству» [2. С. 202 – 203]. Утрата центра привела к «болезни» и даже «смерти» прошлой социальности, к «ярко выраженной дезориентации» человека, который «не знает больше, по каким звездам жить», не может воззвать «к надежным канонизированным формам бытия» [Там же].

Коммуникация как социальная онтология, высвобождая производительную силу самого движения, предлагает взамен направляющего влияния единого стандарта и центра активность отношений по поводу удовлетворения постоянно меняющихся человеческих потребностей. В этом и состоят «новые симптомы», о которых говорит Х. Ортега-и-Гассет и которые высказывают истину о современном обществе как об обществе потребления и праздничности. Качественная реализация каждый раз нового спроса и удовлетворение потребностей – вот то, что «держит» современное общество. Как таковое, то есть как общество потребления, оно с необходимостью обращается к проблеме качества жизни. И именно качество потребления начинает выполнять роль критерия качества жизни. Принципиально меняются жизненные

стандарты, которые задаются сегодня самой коммуникацией по поводу потребления и в целях удовлетворения потребительских запросов – растущих, капризных, меняющихся, но всегда требующих адекватного качества.

При таком характере социального развития на коммуникативных началах начинают развиваться все общественные институты – образование как общественный институт в том числе. Образовательные коммуникации не минуют проблемы качества образования: она сегодня актуализирована и декларирована «Концепцией модернизации российского образования» и практическим функционированием рынка образовательных услуг. Распад унифицированной системы, диверсификационные процессы, безусловно, не могли не повлечь за собой конкуренции, а следовательно, и рынка, и вставшей проблемы конкурентоспособности. Как актуальный сегодня определяет себя и вопрос: «Какое образование потребляется?» Ответ на этот вопрос не может быть однозначным, так как коммуникативная аксиология современного образования превращает образовательное пространство в сферу образовательных услуг, полагает возможным потреблять различное образование, а именно то, какое данному потребителю оказывается необходимым в конкретных условиях и конкретных жизненных обстоятельствах. Плюрализм запросов и потребностей – это то, на что работает образование, ставшее сферой образовательных услуг. Сам факт плюральной ориентации образования тоже есть свидетельство качества жизни и качества образования в том числе. В ситуации образовательных коммуникаций образование не дается, а потребляется и потому не может быть единым и одинаковым. Как коммуникативное, оно плюралистично и подчиняется в своих стратегиях удовлетворения различных потребностей всем законам сервисной службы. Последняя только тогда эффективна, когда она, как свою основную проблему, ставит проблему качества.

Итак, рыночный характер образования – ответ на вызов общества потребления. Для нашей страны и российской аудитории тезис звучит непривычно, поскольку оказывается сопряженным с вопросом: «Чем и как расплачивается потребитель (учащийся) за получаемое – разное в разных случаях – образование?» Его сер-

висный характер в коммуникативно меняющемся обществе дает больше жизненных возможностей, ибо удовлетворяет различные спросы, позволяет легче адаптироваться в различных сферах социальной жизни. Но оно за это требует платы. Получить жизненные шансы хотят все, но кому расплачиваться за них? Этот вопрос в нашей жизни – жизни пореформенной России – звучит особенно актуально. Именно здесь заложено начало того негативизма, с которым относится потребитель образовательных услуг к идее и практике платного рыночного образования. В самом деле, длительный период бесплатного образования приучил человека к его соответствующему потреблению. Кроме того, природа образования, то есть его сущность, конечно, не относит его к сфере коммерциализации: его должны потреблять все, как все потребляют солнце, воздух и т. п. Вместе с тем, будучи некоммерческим по сущности, образование имеет коммерческие возможности. Последние актуализированы обществом потребления. На поставленный вопрос: «Как расплачиваться за образовательную услугу?» на нашем образовательном рынке взоры обращены к государству. Если государство заинтересовано (а оно, конечно, заинтересовано) в образовании, то оно обязано поддерживать общий уровень образования. «Общий уровень» в условиях рынка – очень неопределенное понятие, ибо рынок из прагматических соображений не всегда верно может его оценивать. Тем не менее основную часть в плате за образование государство обязано брать на себя. Плата индивидуальная за повышенные качественные услуги может являться выражением коммерческих возможностей образования.

Общество потребления, ставя как актуальную проблему качества образования, дает основание (во всяком случае, если иметь в виду российское образовательное пространство) для амбивалентности мысли о нем. С одной стороны, такое образование являет себя в подлинном гуманизме: учащийся-потребитель адекватно относится к образовательным услугам, рассчитывает на свои усилия, свой выбор характера и типа образования. Он – свободная личность, свободная и ответственная за себя, без расчета на то, что государство даст ему образование, подготовит к жизни. Вместе с тем, с другой стороны, он (если говорить на рыночном языке

ке) есть продукт, который в стенах школы производится для того, чтобы быть общественно-потребляемым.

Амбивалентность обнаруживает себя в том, что образование, вынося на рынок различные жизненные шансы, по законам чисто рыночного жанра, реализующего себя в отношениях «спрос – предложение», «потребление – производство», не обязано обращать внимание на личностный склад тех, кто спрашивает и потребляет. Задача рынка – откликнувшись на спрос, произвести то, что можно продать. Однако в случае специфического характера именно образовательной деятельности, которая имеет дело с живой личностью – уникальной и гетерологичной – она, эта деятельность, спонтанно и по своей сущности предназначена данную личность формировать – образовывать. Образованию, оказывается, не все равно, какие формировать ценности и установки личностного сознания, какие ориентиры давать, по которым личность могла бы жить. И что? Вновь указание, власть унификации, стандарт государства? Вновь единый Абсолют? Одним из актуальных вопросов образования как рынка образовательных услуг является вопрос о ценностях образования. Как сочетать необходимость удовлетворения различных потребностей и в то же время остаться на высоте института, который эти потребности формирует?

Однако как бы ни труден был ответ на поставленный вопрос, описанная трансформация образования является единственно адекватной тому состоянию общества, которое сегодня заступает на место индустриальной социальности и которое определяется как общество потребления. Коммуникативная онтология социальности своим естественным следствием приобретает провокацию потребления, быстрого изменения потребностей, их постянного движения. Российскую общественность, не приученную к тому, чтобы оценивать жизнь по характеру и качеству удовлетворения личностных потребностей, смущает слово «потребление». Между тем не являет ли себя подлинный гуманизм именно в возможности удовлетворения человеческих потребностей? Удовлетворение образовательных потребностей в том числе?

Образование как сфера образовательных услуг ориентировано не на то, чтобы дать (задать) только государственно разработанный стандарт необходимых знаний. Стабильность стандарта про-

тиворечит социальной, культурной и профессиональной динамике современного общества. Уже поэтому он может явиться причиной социальных конфликтов, выражающихся, например, в напряженной ситуации рынка труда, в безработице среди молодежи. Образовательные услуги полагают возможность мобильного образования, отзывчивого на меняющиеся социальные и личностные потребности. Особого обсуждения, конечно, требует вопрос о конвертируемости знаний, аттестатов и дипломов, как и о характере современного «стандарта», о сохранении и изменении в нем федерального и регионального компонентов. Принципиально, однако, уяснение специфики общества потребления как общества гуманистически организованного, где вся инфраструктура, все социальные институты – в том числе и образование – в качестве верховной цели собственного существования и развития имеют человека с его меняющимися потребностями.

Негативизм по отношению к обществу, заявляющему о себе как об обществе потребления, очевидно, связан с необходимостью за любую услугу, предложенную для удовлетворения возникшей, меняющейся и растущей потребности, платить. В случае нашей действительности финансовое бремя перекладывается, как правило, на плечи обучающегося. Более того, само образование как общественный институт во многом поставлено в ряд тех структур, которые оказались в необходимости выживания и самофинансирования. Сам же характер общества потребления такого не предполагает. Все, что его характеризует, – это ориентация на рост возможности удовлетворить человека в его потребностях. Удовлетворение потребностей есть тот самый критерий, который может свидетельствовать о государственном и общественном намерении действительно решать актуально поставленную задачу повышения качества жизни.

Образование, представленное коммуникациями и предлагающее в целях повышения качества жизни свои рыночные услуги по удовлетворению потребностей, получило возможность вариативных и альтернативных путей развития и приобрело стратегическую ориентацию на инновации как на их (путей) источник.

Безусловно, такое функционирование образования полагает возможным ряд вопросов о характере удовлетворяемых потреб-

ностей. Любые ли потребности оно может удовлетворять? Если нет, то кто берет на себя ответственность по их выбору как подлежащих либо не подлежащих удовлетворению? Каково качество самих потребностей? В осмыслении этих вопросов сегодня предлагается возложить эту ответственность на само образование. Будучи связанным с постоянным воспроизводством знания, которое сегодня становится основным ресурсом развития общества, образование, конечно, приобретает значение ведущего социального института. Ответственность же ведущего полагает необходимость быть и опережающим в движении общества. В значении опережающего оно принимает на себя обязанность знать перспективы развития и возможные направления в возникновении новых потребностей, которые и подлежат формировать.

В чем прикладной смысл коммуникативно и «рыночно» увиденного образования? Данный вопрос имеет легитимность лишь в случае, если не уходить от понимания того, что в качестве аутентичной сегодня может явиться только коммуникация как образовательная онтология. Таков ответ образования на заступившую постиндустриальную, постсовременную эпоху с её информационно-коммуникативной спецификой. Поэтому всё, чем живет современное образование, в своем содержательном плане переосмысливается с данных позиций. Управление, содержание, стратегия, теоретическая концептуализация – всё подвергается обдумыванию в их практической реализации в рамках теории коммуникации. Новый – коммуникативный – угол зрения на современное образование объясняет и новые формы его практической конституции.

Так, принципы управления современным образованием обособываются не как устойчивая, неподвижная и организованная извне система, но как постоянно движущаяся и стимулируемая к развитию собственными внутренними усилиями организация. Управлять современным образованием означает управлять его развитием. Такой поворот в управленческой деятельности меняет её характер в сторону приобретения ею гибкости, ситуативности, концептуальности, возможности и готовности корректировки целей, стратегий, концепций и т.д. В управлении образованием осуществляется воспроизводство не его прежних состояний, а

воспроизводство его развития. Управление развитием означает управление коммуникациями.

Подобного рода рассуждения могут касаться и содержания образования. Оно также оказывается коммуникативным, теряя предметно-знаниевый характер и обращаясь в сторону образования таких личностных черт, как способности человека, его грамотность, быстрота реакций, умение адаптироваться к ситуации, общаться, выстраивать отношения с партнёром и т.п. Коммуникативное образование заменяет ориентацию личностного развития как возведения к единому и всеобщему образцу, принятому в качестве нормы и идеала, на личностную толерантность, адаптивность, открытость другому и разному. Такое содержание образования вызывается необходимостью подготовки демократически настроенной личности. В этом русле следует рассматривать сегодня и возникновение коммуникативной дидактики, ориентированной на новые формы, методы обучения и имеющей целью формирование коммуникативно-компетентной личности. Коммуникативная компетентность компенсирует единоподчиненность к высокой цели и образцу классического образования, когда предлагает формирование «многоликого Я», которому свойственно наряду с развитым интеллектом умение общаться, адаптироваться, быстро осваивать новое знание – самоопределяться в ситуации динамичности общества, гетерогенности истины, релятивизма ценностей.

Коммуникативная онтология образования, трансформация его в рынок образовательных услуг, обусловившие его новый статус, стратегии развития и функции, есть ответ на произошедшие в XX веке изменения в осмыслении социальной реальности и конститутивных принципов культуры.

Литература

1. Ярошевский М.Г. Оппонентный круг и научное открытие // Вопросы философии. – 1983. – № 10.
2. Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в современной западной философии. – М., 1998.

4.5. Специфика современного управления развитием образования

Управление относится к группе однокоренных слов, имеющих смысл правильности, истинности, которые должны быть достигнуты. Оно соотносится с порядком, симметрией, устойчивостью, стабильностью, оно имеет смысл движения к равновесию, направления движения к правильному, правильности, порядку, подгонки под правильность (эталон, норму, образец). Причем смысл управления не ограничивает саму направленность движения: движение может быть не только к поддержанию текущего устойчивого состояния, но и через уход от него для перехода в точках бифуркации к новому устойчивому состоянию (если в этом возникает необходимость), к более сложной системе, и здесь мы уже имеем дело с реализацией целей.

По мере усложнения систем в процессе их самоорганизации ими вырабатываются конкретные механизмы управления. В исторической практике они могут изменяться и адаптироваться к специфике определенного периода развития внешних и внутренних факторов системы.

Чем больше связей (входов-выходов), тем более открытой становится система, тем сложнее управлять ею из единого центра, и в какой-то момент может наступить неуправляемость. При этом ухудшается эффективность работы системы. Чтобы этого не случилось, необходимо часть функций передавать на нижестоящие уровни, а центральной системе управления оставить самые важные и координирующие. Нижестоящие уровни могут самоорганизовываться, самоуправляться в соответствии с целью всей системы. Открытость системы может быть не только внешней, но и внутренней. Движение к открытости есть движение к демократизации управления.

Современное образование есть открытое образовательное пространство, принципиально отличающееся от его прошлого унифицированного состояния. Оно требует новых принципов и подходов в управлении.

На управленческую работу в образовании воздействуют такие характеристики социального и научного плана, как: а) переход об-

щества от индустриального этапа развития к постиндустриальному, информационно-коммуникативному; б) превращение знания из его предметного состояния в состояние информационное; в) превращение знания-информации в основной капитал стабильного развития общества, а образования (как технологической деятельности с информацией) – в ведущую социальную структуру, вокруг которой создается вся общественная система; г) ускорение темпов общественного развития, когда индивид оказывается в ситуации непрерывного движения информационных потоков, в неопределенности и непредсказуемости будущих состояний.

Для нашей страны названные процессы имеют особый колорит, поскольку их социальные последствия оказываются связанными с ещё одним переходом к рыночным отношениям, рынку труда, товара, услуг, – образовательному рынку в том числе. Все это требует адаптации управления образованием. Первые адаптационные изменения осуществляются в направлении выстраивания управленческой деятельности как управления не статичным, но развивающимся объектом, вернее, управления самим процессом развития (в нашем случае – развитием образования).

В связи с новой ситуацией происходят изменения в антропологических основаниях современного образования, вызывающие необходимость подготовки личности, способной к самоопределению и самореализации, к гибкому поведению в социальном и профессиональном мирах.

Основные положения современной теории управления образованием базируются на этих характеристиках и сводятся к следующему: а) структура теории включает в себя принципы, методы организации, цели и их реализацию, функции. В качестве главного принципа теории управления рассматривается принцип развития образовательного пространства как рынка образовательных услуг, где предлагаемый товар должен обладать высоким качеством. Из этого принципа вытекают остальные: определение педагогического коллектива как основного субъекта управления; привлечение широкого актива к планированию, контролю, анализу, регулированию новых и традиционных проблем образования; переход от реактивного к опережающему типу управления (обязательный учет инноваций, новых стратегий и т.п.); создание механизма изучения

и внедрения новых педагогических технологий; модернизация педагогического арсенала и т.п.; б) содержание теории фиксирует программу, стратегию и тактику управления. Его специфика сегодня – неоднородность, обращенность непосредственно к образовательному процессу. Содержание исходит из грамотной проработки основных понятий: образование, образовательное пространство, рынок образовательных услуг и т.п. Управление рассматривается как специальный способ регулирования связей между всеми структурами внутри образования и между образованием и общественной инфраструктурой. Оно есть способ изменения их через процедуры поставленных целей, выбора средств, контроля и анализа результатов; в) теория управления развитием образования исходит из его ценностного, гуманистического наполнения. В таком случае управление считается деятельностью не только по поводу конкретной организации образовательного пространства в данном научно-образовательном учреждении, но прежде всего деятельностью по личностному формированию, что полагает необходимость управленческого акцента на активизации свободной работы сознания как обучающихся, так и педагогов. Конкретно это означает формирование у участников образовательного процесса проектной культуры.

Объектом планирования открытого образовательного пространства на уровне села является планирование тесных взаимосвязей, взаимозависимостей между экономикой и социальной сферой, имеющих своей целью создание в поселении самостоятельного самовоспроизводимого научно-производственно-культурно-образовательного комплекса. Принцип интеграции предусматривает вхождение сельских культурно-образовательных центров в общее культурно-образовательное пространство регионов. Перевод традиционной культурно-образовательной системы села в открытую, центром которой является школа, требует решения следующих задач:

1. Изучение составляющих окружающей среды, ее культурно-образовательного потенциала.

2. Привлечение культурно-образовательного потенциала в образовательный процесс, в социально-педагогическую работу с детьми, с их родителями, с местным населением.

3. Установление и осуществление наиболее оптимальных организационных форм сотрудничества как механизмов интеграции образовательного пространства на основе культурно-исторических и других традиций поселения.

4. Деятельность школы по преобразованию окружающей среды в образовательную среду.

Последовательность решения этих задач предполагает постепенный перевод открытой школы к созданию на ее базе многофункционального культурно-образовательного центра поселения.

При определении содержания, форм, структуры, темпов и пропорций развития различных ступеней, типов и форм образования, а также при изучении перспектив занятости выпускников образовательных учреждений в условиях становления рыночных отношений необходимо выяснить, во-первых, соответствует ли сложившаяся в стране образовательная ситуация национальным интересам, менталитету народа, во-вторых, насколько характер занятости в стране отвечает интересам населения, задачам суверенитета и безопасности российского государства, в-третьих, в каком направлении, какими темпами и характером (эволюционным или революционным) должна изменяться вся система образования, чтобы в наиболее полной мере соответствовать современным требованиям и, следовательно, в-четвертых, к какому именно состоянию образования как целостной системы, охватывающей все типы (общего и профессионального) и все ступени – от дошкольной до поствузовской, необходимо стремиться. Иначе даже эффективные, на первый взгляд, практические решения, принятые на основе рекомендаций вполне квалифицированных, но узких специалистов могут привести, в конечном счете, к результатам, противоположным ожидаемым. «Глупость умных людей с ясной головой и узким кругозором, – отмечал А.Н. Уайтхед, – породила много катастроф» [1. С. 439].

Кроме того, при разработке данной проблематики исследователь должен определить, что принесло стране и ее народу изменение условий хозяйствования, какие это имеет перспективы в ближайшем и отдаленном будущем. Отсюда вопрос: следует ли общее и профессиональное образование ориентировать на максимальную адаптацию к требованиям рыночной стихии или на-

править его на ее всемерное обуздание и подчинение высшим гуманистическим целям всестороннего и гармоничного развития творческой личности каждого, независимо от его богатства, семьи, социального статуса и т.п.? Решение подобного рода проблем неизбежно упирается в философско-методологические вопросы о системе базовых ценностей, о роли государства и ответственности в развитии образования, о месте и роли различных социальных групп и политических сил в этом процессе, о целях и задачах, которые может и хочет ставить перед собой страна, то есть о выборе стратегии образования.

Стратегия развития образования какого-либо региона призвана конкретизировать общегосударственную стратегию путем максимального учета местных условий и ресурсов. Эффективность ее, по сравнению с общими по стране результатами, может быть либо средней (удовлетворительной), либо низкой, либо высокой. Разработчики должны стремиться, чтобы региональная стратегия использовала самые сильные научные решения и ориентировалась на максимальное опережение общенациональных и мировых достижений. Реалистичность такой постановки задач во многом зависит от того, насколько социально-экономические, идейно-политические, организационно-педагогические, административные и управленческие условия в стране и регионе способствуют проявлению творческой инициативы ученых и педагогов-практиков.

Известно, что рынок – это сфера товарного обмена, в которой возникают и реализуются отношения, связанные с процессами купли-продажи, где имеет место конкретная хозяйственная деятельность по продвижению товаров и услуг от их производителей к потребителям. Существуют различные категории рынка, где товаром является и рабочая сила. Отсюда возникает конкуренция между специалистами, когда на первый план выступают их профессиональные качества. Зачастую речь идет о выживании и приемлемых условиях существования. Для предприятий это выражается в способности предложить товары разнообразного ассортимента, высокого качества и достаточно быстро, для чего требуются мобильные и высококвалифицированные специалисты. Для индивидуума требуется умение быстро приспособиться, показать

достаточно широкий набор профессиональных качеств и на высоком уровне.

Однако рынок отражает лишь наличную ситуацию, как благоприятную, здоровую, так и негативную, чреватую деградацией. Он не всегда способен учитывать перспективу, стратегические цели общества.

Поэтому задача любого учебного заведения – не только дать широкие и глубокие знания, развить интеллектуальные, творческие способности, но также помочь индивидууму сформировать высокие гражданские качества.

Литература

1. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990.

4.6. Коммуникативная компетентность как стратегия методики и культуры овладения иностранным языком

Межкультурные коммуникации России и вхождение страны в мировое экономическое пространство актуализируют обращение к понятию «открытости», используемому в сочетаниях «открытая Россия», «открытая культура», «открытое мировое сообщество» и т.д. Важно, конечно, уточнить причины и возможные смыслы этого понятия в политическом, идеологическом, социальном, дидактическом, коммуникативном и т.д. аспектах. Таковы требования международного подхода, который сегодня является единственно адекватным в определении любого социального понятия.

Предлагаемые размышления основаны на длительном знакомстве автора с Россией, непосредственном пребывании всё последнее десятилетие в городах Западной Сибири, опыте профессиональной деятельности, приобретённом здесь.

Политический аспект. Россия – страна, которая всегда имела политическое значение в мире и продолжает его иметь сегодня, независимо от той критики, которой подвергается её великое прошлое. Оставаясь ведущей страной, Россия привлекает к себе внимание и вызывает следующий вопрос: действительно ли она проиграла холодную войну или продолжает её вести, изменив средства?

В холодной войне Россия всегда противостояла США – этой молодой нации, чей вес в мире обусловлен оккупацией средств массовой информацией. Владея главным орудием современного типа власти – информации, эта страна использует собственное преимущество для постоянного давления (в том числе и военного, если это становится необходимым) и для внедрения собственного политического порядка во всём мире. Они выступают против всех, кто мешает их мировой экспансии.

Вопрос открытости ведущих стран, если на него взглянуть исторически, по-разному видится современниками и последующими поколениями. В этом смысле понятия «открытости», «закрытости» не новы, хотя в XX веке они приобрели достаточно узкое значение и были сведены до решения проблемы возможности въезда – выезда граждан из той или иной страны, ввоза – вывоза на собственную территорию продукции, капитала, информации и т.д. Это решается на основе чисто идеологической. На самом же деле «открытость» в более широком плане связана с понятием «демократия», то есть относится к категории псевдотерминов, поскольку имеет идеологический энергетический заряд. Заряд этот, как правило, видится только в политическом плане, поскольку связывается с либерализмом в экономике, политике и этике. Подобным же образом, то есть только положительно, предлагается отнестись и к открытости. Если открытость соизмеряется с демократией, которая, в свою очередь, связывается с либерализмом, то она – открытость – рассматривается в качестве самого большого и важного приобретения человечества. Считается, что если и Россия станет открытой страной, то принятие либерализма даст ей возможность подъёма в экономике прежде всего. Мощный экономический рынок позволит России быть в числе самых передовых стран мира. Этого она достигнет без каких-либо конфронтаций.

Однако как следствие открытости наряду с демократией оказался и терроризм, который, тоже чисто идеологически, в противоположность демократии рассматривается только негативно. Нужна ли открытость вообще, в том числе и открытость России, если она несёт с собой терроризм? США, пропагандируя демократию, в то же время имеют доктрину, основной тезис которой:

«терроризм опасен для открытых стран». Логичен был бы в таком случае вывод о том, что открытость – это угроза безопасности стран. С этой точки зрения становится понятным опубликованный недавно анализ экономической и политической ситуации стран по критерию их открытости и закрытости. По данным этого анализа, Северная Корея, как страна совершенно закрытая, занимает именно поэтому первое место среди стран, неуязвимых для терроризма, и значит, либо надо признать адекватность терроризма демократии и открытости, либо сделать вид, что для того, чтобы освободиться от терроризма, необходимо освободиться от них (демократии и открытости). Применительно к России вопрос звучит следующим образом: «Необходима ли России открытость?»

Как видим, термины и открытости, и демократии, и терроризма имеют идеологический характер, риторическую силу и дискуссионные коннотации.

В понятии демократии доминирующей ценностью является интенция к развитию, совершенствованию и прогрессу. Это привлекает внимание. Привлекает настолько, что все недостатки, ошибки и трудности развития постсоветской России объясняются ссылками на наследие советского времени, то есть наследие закрытости. Светлое будущее рисуется уже два века со времени начала демократии, особенно со времени начала современной американской демократии. Таков ракурс видения, определяемый в доктрине США и откровенно высказанный в речи Буша в сентябре 2002 года, где зафиксирована новая внешняя политика США и даётся чёткое определение и значение открытости – экономической, политической и идеологической, – которую несут миру США.

Россия принимает такое понятие открытости. Исторически открытость связывается с конкретным действием – разрушением берлинской стены. Этот акт 1989 года – акт взрыва – явно открывающий Восточную Германию, явился наглядным символом и знаком к открытости СССР через взрыв и деструктивные процессы во всех объединяемых ранее Союзом республиках. Осуществился распад СССР, возникли самостоятельные государства. Симптоматична последовательность этих двух взрывов. Дальнейшая, после 1991 года, дорога известна: с одной стороны, на месте СССР – СНГ, с другой – совещание руководителей четырёх

стран 19 октября 2003 года с намерением создания единого экономического пространства. В этом же плане следует иметь в виду стратегическое партнёрство с США, сближение России с Европой, переговоры о вступлении в Европейский союз. Это всё есть следствие открытости, в основе которой лежит возможность создания единого экономического пространства от Лиссабона до Владивостока, включая Стамбул, Алма-Ата и Киев, пространства от Атлантического до Тихого океана. Такое объединение оказывается не столько (и вовсе не) географическим, сколько политическим фактором.

Россия открыла себя своим ближним (бывшим республикам СССР) и дальним соседям и своему противнику – США, и сегодня активно открывает себя в сторону азиатских стран. Такой план видения позволяет сказать, что Россия открыла себя теперь не только в социалистический, но и во весь мир с целью ожидания помощи в выходе на политическую арену.

Социальный аспект. Россия действительно стала открытой и благополучной страной. Но чувствуют ли это люди? Переходит ли политическое благополучие в социальный аспект? Слушая последнее выступление В.В. Путина на Ялтинской встрече в сентябре 2003 года, можно дать отрицательный ответ на этот вопрос. Путин вспоминает Римское соглашение 50-х годов по Европейскому союзу и замечает, как будто по аналогии, что мы тоже хотим жить в мире с подобным уровнем комфорта. Иначе говоря, развитие единого пространства СНГ предполагается осуществлять по аналогии с Европейским союзом. И главная цель этого совершенствования – материальное благополучие четырёх стран. Тогда же М. Касьянов, выступая в Государственной думе по поводу бюджета на 2004 год, говорил о среднем классе, который якобы необходим, ибо именно он несёт материальное благополучие. Так, М. Касьянов, как и В.В. Путин, подтверждает политическую философию США, основным тезисом которой является тезис о том, что высший уровень комфорта и свободы может быть достигнут только через развитие экономического либерализма, материальным носителем которого является средний класс.

Можно сослаться на мысли политика, историка и социолога Жана Бешлера, который, высказывая подобный тезис, считает его

содержание основной стратегией современной России. Однако этот тезис, считает Жан Бешлер, скрывается за критикой периода ленинизма, фигуры Ленина, что можно рассматривать как отвлекающий манёвр. Период коммунистической идеологии и советского времени не стоит того внимания, которое ему придаётся, его можно вынести за скобки в силу незначительности для общего стратегического пути развития – пути борьбы между демократией и авторитаризмом.

В целом российское общество после 1991 года снова повернулось в аспект социальный, где стоят вопросы стратификации. Эта проблема становится важной, главным образом, потому, что в России управленческий аппарат никогда не имел широкой социальной базы. Царизм опирался лишь на группу государственных служащих, которая не была значительной. Россия того периода была закрытой системой, вернее, открытость предполагалась только для тех, кто подобострастно относился к службе государству. Советская Россия, хотя и характеризуется диктатурой пролетариата, служением крестьянству и рабочему классу, на самом деле тоже не имела широкой социальной базы. В качестве таковой были управленческие партийные кадры. Именно они – управленческие партийные кадры – совершают сегодня реставрацию общества, его разобщённости на бедных и богатых. В таком случае средний класс становится нужным для финансирования государственных политиков. Управляющие кадры, те, кто ликвидировал советское общество, и те, кто был против, рождены от одной структуры – руководства бывшего СССР.

Концепция среднего класса сегодня предполагает возможность открытости социальной структуры, похожей на стирание различий между классами. Вместе с тем в современной России возникла жёстко неэгалитарная структура, где ранее отвергаемый принцип социальных различий возымел своё главенствующее значение как знак открытости и свободы: от тебя, и только от тебя, зависит, будешь ли ты богатым или бедным. Так понимаемые свобода и открытость не адекватны, ибо подлинная открытость состоит в том, чтобы быть свободным от различий рождения, природы, социальных связей, божьей волей, наконец. Первым критерием свободы сегодня рассматривается уровень материаль-

ного дохода, который во многом зависит не только от персональной деятельности человека, но и от его личностных связей; в качестве второго критерия выступает обладание/необладание частной собственностью. Эти критерии пришли на смену критериям советского периода – членство в партии (в плане занимаемого иерархического места) и характер профессиональной деятельности.

Смысл социальной открытости сегодня состоит в том, чтобы мобилизовать человека на поиски прибыльной сферы деятельности либо в рамках государственного производства, либо на занятие собственным делом. Открытость поэтому означает жёсткую конкуренцию в профессиональной сфере через активизацию всех личностных сил и способностей. Это либеральное кредо американской меритократии, которая создаётся плутократией и которая в России, в связи с тем, что семантически слово намекает на плутовство и воровство, прозывается олигархией. С олигархами и связана российская демократия. Но и исторически демократия не есть выражение власти народа. Это – власть, рождённая народом и из народа, но реально взятая элитой.

Тот же Жан Бешлер (ун-т Сорбонны, Париж) и И. Арнольд (ун-т им. Герцена Санкт-Петербург) подтверждают данный тезис. Социальная реальность в России сегодня разделена в экономическом отношении на три категории групп: плутократическая элита – 5%, социальный слой людей, живущих ниже уровня бедности – 25%. И между ними 30% – бедные и 40% – средний класс – тот самый средний класс, о котором М. Касьянов напомнил, что именно он необходим как социальная база демократии.

Экономический аспект. Вероятно, открытость России имеет целью создание рыночной экономики, политическими и социальными следствиями которой является социальное расслоение, подкреплённое парламентаризмом и плюрализмом партий.

В конце концов расслоение достигается путём бесконечной дифференциации доходов и перехода государственной собственности к частным лицам. Условия этого перехода граничат с воровством в законе, когда государство как будто санкционирует сомнительное с точки зрения закона дело. Так случилось, что в начале 90-х годов большая часть населения России оказалась в

бедности, потому что большая же часть средств производства перешла (как будто бы законно) в руки бывших партийных работников и соратников. Интересно заметить, что когда власть перешла в руки капитала и наступила, по сути, капиталистическая демократия, слово «капитализм» исчезло из политического лексикона. Вместо термина «капитализм» появилось понятие рыночная экономика, которое используется теми двумя лагерями, которые ранее назывались «капитализм» и «социализм».

Замена вызвана тем, что в термине «рыночная экономика» меньше политических коннотаций, и два лагеря в данном термине нашли консенсус. Мир, тем самым, переводится на новую, не политическую, но индустриально-технологическую арену борьбы, то есть арену глобального рынка. В этом смысл и движения глобализации. Мобильный характер современного капитализма в контексте информационного общества предлагает как будто бы новые политические цели, связанные с подъёмом на высокий индустриальный уровень экономики. В ракурсе такой подготовки мир за период 1985 – 1989 годов и после изменился относительно легко, без больших проблем.

Открытость России, таким образом, означает отказ от коммунистической глобализации, которую Ж. Бешлер называет идеократическим режимом, и принятие глобализации демократических режимов, которые адаптированы к индустриальному развитию. Тем самым она оправдала своего бывшего противника – США, который громко говорил о своих преимуществах в экономике, политике, идеологии, этике, говорил о своей универсальности.

Приблизительно за 10 лет Россия создала инфраструктуру, которая позволяет ей войти в мировой рынок, выйти на арену мировых ресурсов и сблизить свой политический режим с политическими структурами других индустриальных стран.

Демократия, созданная в 1991 году, таким образом, есть лишь иллюзия. Об этом говорят многие. Это демократия олигархов, которые дают возможность как будто бы всем голосовать, но управляют только те, чьи политические интересы совпадают с интересами их собственными.

Аспекты политической лингвистики. Каждый политик, по Бешлеру, базируется и связывает своё экономическое развитие с

конкретной культурной сферой своего влияния, что рассматривается как средство продолжения собственной власти. Это обусловливает преимущество лингвистической сферы, хотя не всегда осознается, как во Франции, так и в России. Тем не менее необходимо рассмотреть, какие политические и экономические последствия имела открытость России в сфере образования и обучения иностранным языкам в течение последних 12 лет.

Советский режим рассматривал образование в качестве базы для трансляции партийной идеологии. Это объясняло ключевую роль педагогов в распространении социалистической идеологии. После распада СССР место и роль обучения иностранным языкам в целом и по существу серьёзно изменилось: оно утратило значение средства пропаганды социалистической идеологии в братские республики и интернационалистическое сообщество социалистических стран и расширило свои цели воздействия на мир через культурное, языковое общение.

Начало интенсивному развитию обучения иностранным языкам в СССР положили 60-е годы. Это было связано тогда с активизацией советской экспансии. Развитие касалось, главным образом, трех языков – немецкого, английского и французского, немного изучался испанский и совсем мало другие языки. Преимущество в выборе именно этой группы языков зависело от нужд пропаганды и желания обмена с советским государством, то есть выбор диктовался политическим интересом страны и мировой геополитической ситуацией. Это объясняет тот факт, что ведение холодной войны на первый план в изучении иностранных языков выдвинуло английский. Аналогично во время между двумя мировыми войнами приоритет в изучении языков отдавался немецкому языку. После распада СССР влияние английского языка только возросло. Если мы обратим внимание на то, что именно английскому языку отдаётся преимущество в изучении во всём мире, то неизбежен вывод о повсеместном американском если и не господстве, но управлении миром.

Однако качество образования и обучения иностранным языкам и реальный результат этого обучения в России, как и везде, оставляет желать лучшего, хотя число педагогов и учащихся растёт. И в первую очередь это касается английского языка.

Парадоксальная ситуация сложилась с изучением в России французского языка. Интересно посмотреть, каким образом ситуация открытости страны повлияла на его изучение.

Обучение французскому языку в России. В последнее время число изучающих французский язык по сравнению с советским периодом значительно уменьшилось. Уменьшение констатировалось уже в 1992 году, когда статистические данные Министерства образования России предстали следующим образом. Французский язык изучало тогда всего 8,83% школьников и 8% студентов от всех изучающих иностранные языки. Мы не располагаем дальнейшей, официальной статистикой в целом по России об изучении французского языка, но сведения по различным регионам дают возможность сделать вывод о том, что тенденция к уменьшению продолжалась. Французское посольство предполагает, что в 2003 году эта цифра – 5,6%, что демонстрирует резкое уменьшение по сравнению с 80-ми годами, когда французский язык изучали 25% от всех обучающихся. Если рассмотреть статистические данные, фиксирующие даже не реальные цифры, а те, что были приняты планом обучения, то заметна тенденция значительного сокращения количества студентов, изучающих французский язык. Сократилась подготовка преподавателей по этому языку. Особенно это касается последних десяти лет.

Мой опыт работы в Западной Сибири, особенно в Томске, позволяет сказать, что постоянное сокращение наблюдалось, начиная с 1994 года, продолжается оно и сегодня. Хотя число желающих изучать французский язык не уменьшалось и продолжает оставаться достаточно большим. Проблема состоит в том, что степень возможности изучения французского языка в школе, как и в других общеобразовательных учреждениях, невысока, потому что здесь нет адекватного спросу предположения. Кроме того, выбор в изучении иностранного языка обусловлен выбором родителей школьников, которые считают, что английского языка (именно английского) в современной российской жизни вполне достаточно, чтобы чувствовать себя комфортно внутри и в межкультурных коммуникациях.

Следует сказать и о том, что изучение и обучение французскому языку не стало и не становится предметом социального ис-

следования. Культура и дидактические особенности обучения иностранному языку относятся к той области науки, которая находится в состоянии разложения, что, конечно, способствует осознанию данной ситуации как тревожной.

Кроме того, преподавательский корпус в России просто нищает в материальном отношении. Педагоги за последние 10 лет стали относиться к тому социальному слою, который называется «малообеспеченным». И это является важным фактором и обстоятельством, во многом объясняющим отсутствие компетентных кадров в области дидактической науки. Существуют, конечно, ещё небольшие островки науки, где продолжается настоящая научная деятельность, но они слишком невелики, чтобы исправить положение вещей. С нашей точки зрения, эта ситуация очень серьёзна и опасна для будущего страны в плане обучения иностранному языку и развития культуры в России. Наука в этой сфере находится в завале, что, безусловно, удивляет, поскольку мы всё время говорим об открытости страны, о необходимости межкультурных коммуникаций и коммуникативной компетенции. Очевидно, что для реализации обмена и развития культурных отношений требуется увеличение количества людей, знающих языки. Но ещё раз отметим односторонность ответа на это требование: английский язык стал доминирующим в изучении иностранных языков и получил широкое распространение в образовании, если не стал обязательной для изучения дисциплиной.

Итак, обучение английскому языку в России, как и везде в мире, во Франции в том числе, стало препятствовать изучению других языков, и в целом развитию дидактики как науки об обучении языку и языковой культуре. Напротив, во Франции за последние 30 лет большое развитие получили новые научные дисциплины в области обучения французскому языку как иностранному.

Образование: от идеологии до рынка. Советское образование всегда было идеологизировано, в том числе это касается и периода перестройки. Сегодня же оно полностью подчинено рынку и, более того, само стало рынком, захвачено рынком, и оно необходимо, главным образом, для того, чтобы подготовить человека к рынку, к рыночным условиям жизни: оно выдаёт сюда пропуск. Человек, получающий образование, делает это для того, чтобы

войти в рынок, где можно получить работу только в случае наличия диплома. Будучи рынком, образование подчиняется его законам: дорожает, обучающиеся постоянно находятся в ситуации, когда плата за получение образования становится всё выше и выше. Но, чтобы пробиться в рынок, они вынуждены платить. Надо сказать, что в среднем плата за обучение в университете в России намного выше, чем во Франции. Студент Томска, Омска, Новосибирска в год платит в три раза больше, чем студент Парижа, Лиона или Руана.

Что касается стоимости жилья, питания, книг, транспорта, то и она постоянно и быстро растёт, а получение стипендии может компенсировать, в лучшем случае, лишь пятую часть всех расходов, необходимых студенту для проживания в условиях Западной Сибири. Во Франции стипендия, получаемая студентом, у которого семейный доход близок к минимальному, покрывает, в среднем, половину необходимых расходов.

Таким образом, оказывается, что открытость России – открытость в рынок – и её вхождение в глобальную экономику обернулись ограничением прав личности на образование, особенно высшего, поскольку оно стало недоступным для бедных и тех, кто живёт ниже уровня бедности.

Средние образовательные учреждения в России находятся в состоянии глубокой социальной и материальной дифференцированности. Если в советское время и были подобного рода различия, когда существовали образовательные учреждения для элиты, тем не менее бесспорным является и факт, что в целом в массовое образование, как и в сферу здоровья, государство осуществляло значительные вклады. Сегодня этого нет, поскольку государство в России берёт на себя незначительную часть расходов, необходимых на образование и здравоохранение.

Преподаватели также не получают никаких преимуществ от перехода образования на рыночные рельсы развития, поскольку оплата их труда и особенно педагогического таланта совершенно не пропорциональна той прибыли, которую они приносят образовательному учреждению. До сих пор продолжает действовать государственная тарификация, безразличная к вкладу отдельных педагогов в развитие образовательного учреждения: тарифная

сетка прячет всяческую иерархию в профессиональной деятельности. Только несколько педагогических звёзд могут надеяться на более или менее достойную оплату, что необходимо для престижа и солидности того учреждения, где они работают.

Низкая оплата труда имеет важные последствия. Прежде всего, это необходимость работать одновременно в нескольких учреждениях. Такое наблюдалось в Испании времён Франко, есть это и сегодня в бедных, слаборазвитых странах. Преподаватели в современной России вынуждены работать всегда с большой нагрузкой: от 30 до 40 часов в неделю. Эта ситуация для Франции невозможна даже среди учителей, нагрузка которых не превышает 26 часов.

Во-вторых, среди преподавателей широкое распространение получило такое явление, которое можно назвать «охота за грантами».

Гранты – это средство выезда за границу и средство увеличения финансирования профессиональной деятельности. Франция, где государство заботится об образовании, не имеет культуры грантов и не практикует этот вид деятельности. В плане изучения иностранного языка ориентация на гранты активизирует необходимость знания английского языка, поскольку грантовое финансирование осуществляется преимущественно из США. Если страны Европейского союза и предлагают подобного рода возможности финансирования по грантам, то, поскольку здесь также международным языком считается английский, они актуализируют и активизируют знание именно этого языка.

В-третьих, необходимо сказать и об уходе многих преподавателей в сферу коммерческих услуг, где их труд более высоко оплачивается.

В-четвёртых, образование сегодня знает и беспрецедентную коррупцию. Об этом говорят СМИ. Следует иметь в виду, что коррупция напрямую не связана с низкой оплатой труда, она есть звено в общей экономической цепи, которая обнаруживает тех, кто может себе позволить дополнительный и незаконный источник для обогащения. Такое было и в советское время, но сегодня эта практика получила большое распространение, что, конечно, связано с открытостью России в рынок.

Всё это объясняет и подтверждает наличие негативных условий как для образования, так и для развития науки и вызывает их сиюминутную ориентированность, несолидность и нефундаментальность. В результате открытости и принятия Россией рыночной экономики государство ушло от организации и финансирования социальной сферы, особенно это касается образования, науки и здравоохранения.

Работать в этих сферах сегодня для талантливого и даже обычного профессионала, не меркантильно настроенного, стало героическим делом. Таких людей много, и в основном это те, чья карьера началась ещё в предыдущий режим. Они – значительная часть современной интеллигенции. Они сегодня относятся к маргиналам, находятся на периферии материального благополучия, которое, как правило, предназначено в России для новой элиты. В советской России этого не было.

Лингвистический рынок. С открытостью образования в рынок связана и мультипликация направлений в подготовке дипломированных специалистов, диверсификация средних образовательных учреждений и профилированного образования, которое они предлагают. Выбор подобного рода учреждения часто осуществляется как дань моде или как эффект рекламы. Особенно это касается обучения иностранному языку, которое сегодня получило большое распространение.

В изучении иностранных языков всецело доминирует один – английский. Все образовательные учреждения имеют тенденцию наращивать предложение относительно изучения английского языка. Растут многочисленные частные образовательные учреждения, развивается репетиторство, но оплата преподавателей и здесь не адекватна их труду и целям образования. Прибыль этих учреждений – чисто коммерческая, а не педагогическая.

С изучением французского языка дело обстоит иначе: спрос существует, а предложение уменьшается. Поэтому многие, кто когда-то изучал французский язык, часто вынуждены прерывать это изучение на том или ином уровне вследствие отсутствия преподавания этого языка в том образовательном учреждении, где они учатся. Частные же учреждения, как крупные, так и мелкие, редко предлагают для изучения французский язык. Те же, кто

предлагает французский язык как один из главных, или даже единственный, редки.

Парадокс в том, что спрос на изучение французского языка растёт, но предложение этот спрос не поддерживает, даже не принимает, поскольку удовлетворение этого спроса не обещает рентабельности. Оно не привлекает и трудно для реализации.

Необходимо остановиться на важных изменениях в преподавании языка после политической открытости России. Во-первых, по всей стране осуществилось создание системы обучения по модели МГИМО, когда оно оказалось связанным с международной сферой и реализовалось на базе исторических факультетов. В обучении был сделан большой акцент на иностранные языки и страноведение. Это направление требует от преподавателей умения на иностранном языке вести свои предметы – литературу, политику, страноведение, экономику, право, психологию и т. п. Для этого стало необходимым второе базовое образование и доступ к разному дорогостоящему педагогическому материалу, что не было обеспечено.

Во-вторых, техническое образование получило тенденцию к открытости в международную сферу, и обучение иностранному языку стало осуществляться на всех факультетах от геодезического до менеджерского и медицинского. Это также требует от преподавателей иностранного языка в технических вузах солидной языковой подготовки в области терминологии и письменного и устного перевода. Но такая подготовка осуществляется только в российских столицах и редко встречается по России. Однако логика рынка обязывает, чтобы все университеты страны осуществили диверсификацию обучения, и поскольку образование платное, то введение в образование преподавания иностранного языка, как и вообще лингвистического образования, есть хороший повод и аргумент для продажи и для имиджа образовательного учреждения на рынке.

Однако дело в том, что новое обучение языку передано преподавателям, которые были подготовлены ещё в советский период, либо молодым выпускникам университетов, получившим лингвистическое образование на новых отделениях с громкими и значительными названиями «преподаватель-переводчик», «меж-

культурные коммуникации» или «международные отношения». Но оказалось, что поскольку спрос на обучение английскому языку больше, чем предложение, то для молодых выпускников высшее образование со знанием именно английского языка стало пропуском на трудовой рынок и возможностью получения социального статуса. Вакансий на преподавание иностранного языка много. Но в случае английского языка спрос превышает предложение, а в случае с французским – наоборот. Оставшиеся вакансии, от их незанятости преподавателями французского языка, занимаются преподавателями английского языка.

Дидактический аспект. Такая ситуация становится ещё более тревожной, когда мы видим, что факультеты иностранного языка являются больше обучающими, чем научно-исследовательскими центрами подготовки преподавателей и развития дидактики. Нагрузка в системе высшего образования складывается, в основном, из обучения и не включает научную работу, для чего была бы необходима специальная подготовка.

Соединение преподавательской и научной деятельности есть центральная проблема современности в плане подготовки специалистов по иностранному языку, в том числе и французскому. Нынешний состав – это, главным образом, молодёжь, большая часть которой – недавние выпускники университетов. Их руководители и учителя получили образование ещё в советское время, и большинство из них не занималось наукой. И сегодня на кафедре редки те, кто защитил бы диссертацию по профилю иностранного, в том числе и французского языка. Вузовские вакансии часто занимают преподаватели школ. Эта проблема касается преподавания всех языков, но всё же не так остро английского и немецкого.

Процент остепенённых среди преподавателей иностранного языка намного ниже, чем среди других дисциплин. И особенно, если принять во внимание профиль языковой дисциплины. В то время, когда Россия больше нуждается в подготовке в области иностранного языка и культуры, она испытывает дефицит научных кадров, производит и публикует меньше научных трудов в этой сфере. Подготовка кадров делает акцент на грамматике и переводе. Преподавание литературы осуществляется через чтение

классики, а если и встречается современная литература, то это те французские романы, на которых велось преподавание в советское время. На занятиях общение со студентами осуществляется, как правило, на русском языке. В теоретическом отношении сегодня много говорится относительно коммуникативной компетентности: вопрос обсуждается, в практике реализуется разве что лишь через использование зарубежного учебника, который предстаёт современным модным средством обучения в сфере коммуникации. Главной формой общения на занятиях считается доклад. Совсем не обращается внимания на необходимость развивать способность понимания другой культуры и другого языка.

В России, как и во многих других странах, в том числе и во Франции, способность понимания и адекватного общения слабо развита. И это потому, что целью обучения является не вхождение в пространство другой культуры через язык и языковую ежедневную практику, а изучение языка как некоего объекта или предмета. Не является исключением в этом отношении и французский язык. Но дидактика французского языка, как иностранного, связана с живым материалом, со словом, которое приобретает силу и смысл только через практику и живое языковое общение. Предмет и цель дидактики – язык в его живом использовании, а не в его схематическом и формальном употреблении.

Однако в практике преподавания и в языке видится система правил, которые необходимо жёстко соблюдать, независимо от ситуации общения. Студенты мало общаются между собой, с преподавателем, а тем более с иностранцами. Такая система обучения рождает педагогический конформизм и серьёзный лингвистический дискомфорт из-за вызываемого несвободой общения характерного страха ошибки. Добавим, что:

- в наше время обыкновенные и интимные отношения с человеком из другой страны стали банальны. В прежнее советское время они сопровождались неприятными последствиями;

- если ранее поездки за рубеж были редки, а сегодня они теоретически возможны для каждого, тем не менее в реальности всё же небольшое количество преподавателей могут себе это позволить. Прежний политический барьер заменён барьером финансовым;

- в настоящее время редкий город в России имеет французские читальные залы или центры французской культуры. Их по России всего 13. Точек продажи педагогического материала на французском языке почти нет, и почти не предлагается продукции о французской культуре;

- отсутствует на всех ступенях образования и развития система повышения квалификации в сфере дидактики французского языка, которая бы осуществлялась на высоком уровне компетентности.

Международные отношения. Об открытости России можно судить по количеству приезжающих сюда иностранцев из Северной Америки и Европы. Их количество не превышает нескольких десятков, если иметь в виду тех, кто живёт более пяти лет и в регионах, далёких от столицы. Эти цифры можно сравнить с большим количеством граждан СНГ, присутствующих на территории России, а также граждан Китая, количество которых всё возрастает в столицах и в пограничных с Китаем регионах.

Что же касается развития международных отношений в сфере университетов и школьного образования, то цифры здесь очень скромны и касаются лишь Москвы и Санкт-Петербурга, где Франция создала такую структуру обучения лишь в гуманитарной сфере. Здесь были созданы совместные Центры науки и образования с выдачей дипломов и немалым количеством их получающих. Для остальных же городов страны межвузовское общение ограничено и представлено в основном сферой обмена специалистами, выпускниками и опытными учёными. Подобные центры с выдачей дипломов редко обнаруживаются в регионах. Разве что могут выдать ДАЛЬФ (диплом углубленного изучения французского языка), если человек не имеет финансовых возможностей получить образование во Франции. Во Франции, напротив, заботятся об обучении части русской элиты, которая может быть носителем французского языка завтрашней России. Кроме того, Франция увеличивает количество иностранных студентов, рассматривая их как часть образовательного рынка.

С 2005 года поставлена цель – принимать по шесть тысяч студентов из России ежегодно. Пока здесь принимается на учёбу по две тысячи студентов, и двести пятьдесят из них получают стипендию.

Отдел международных отношений в университетах, как и в целом в государстве, имеет два серьёзных недостатка в реализации своих подлинных целей и ролей. Особенно это касается развития отношений с Западной Европой и Северной Америкой.

Во-первых, в России наука и научные исследования, когда они касаются международных отношений, в большей степени характеризуют стратегическую сферу безопасности, чем собственно процесс в деле взаимодействия между странами в области образования.

Поэтому, во-вторых, при избрании лиц на должности в международных отделах вузов основное внимание отдаётся факту их прежней работы в партии и государстве. И поскольку эти должности и посты связаны с необходимостью международных поездок и возможностью путешествий при налаживании выгодных отношений с другими странами на разных уровнях, то люди специально изыскивают эти возможности, рассматривая их как этапы карьеры.

Наконец, в-третьих (и это связано с первыми двумя моментами и является их следствием), эти люди в силу их прежних связей, привычек и умений проявляют инициативу только в таких формах работы, которые требуют участия французского посольства, государственных органов, основываются на управленческих директивах и постановлениях и финансируются тоже через посольство.

Всё это говорит о том, что вузовское сотрудничество в международной сфере осуществляется, в первую очередь, с целью получения материальной помощи, то есть с тем же расчётом, с каким выполняются гранты и европейские программы.

Это свидетельствует о том, что как с той, так и с другой стороны нет сознания необходимости развивать структуру обмена, касающегося сферы обучения и работы между Францией и Россией. Такая структура развивала бы и гарантировала взаимопонимание в сфере политики, что сказывалось бы и на изучении иностранных языков, и помогало бы избегать давления английского языка.

Напомним, что русский язык во Франции преподаётся в сфере государственного образования только с 1970 года. Первоначаль-

но это касалось немногих студентов вузов и лицеев. Но если в 1985 году 26 тысяч школьников, то есть 0,38% от всего количества, изучало русский язык, то к 1996 году их стало 18 821 человек. Эта цифра уменьшалась и после, причем количество студентов вузов никогда не превышало одной тысячи человек.

В июне 2003 года в докладе французской Государственной думы анализируются причины низкого уровня французского присутствия в русской экономике. Констатируется, что экономические отношения развиваются, в основном, в стратегическом секторе и незначительны в сферах коммерции, сельского хозяйства, промышленности, малом частном бизнесе и в сфере услуг. Определенный уровень их развития наличествует лишь в двух российских столицах. Доклад подтверждает, что взаимное незнание и отчуждение двух стран продолжается. И если в России имеется позитивный образ Франции, то образ России во Франции – негативный. Этим объясняется низкий уровень инвестиций частных предпринимателей со стороны Франции в российскую экономику.

Чтобы изменить подобную ситуацию, необходимо (совместно с другими мерами):

- проводить работы по ознакомлению с информацией о российских регионах;
- распространять в российских регионах высшее образование и открывать по примеру столиц франко-русские институты, выпускники которых имели бы перспективу совершенствовать свои знания во Франции и работать там над изменением образа России;
- создавать совместное российско-европейское научно-образовательное пространство.

Выводы. Как мы старались показать, высказанные предложения нельзя осуществить простыми постановлениями. Доклад французской Государственной думы, который рассматривает, в основном, экономические отношения между Францией и Россией, подтверждает, что эта проблема – политическая. Социологическая ориентация, которую выберет Россия, будет решающим фактором в том, какое место она займёт в мировом сообществе.

Децентрализация культуры, университетского образования, технического и научного сотрудничества между Францией и Рос-

сией, Европой и Россией, Россией и остальным миром является наилучшим путём создания в России открытого общества.

В первую очередь, в этом отношении необходимо обратить внимание на улучшение условий жизни населения страны, покончить с нищетой тех социальных групп, которые играют фундаментальную роль в создании будущего страны и связаны со сферами образования, культуры, здравоохранения и др.

Сегодня эти социальные группы отключены от возможности содействия прогрессу. Политическое открытие России оказалось полезным для экономической экспансии, осуществляемой только отдельными социальными группами и только в своих интересах. Эти группы более озабочены интеграцией в мировой рынок, чем работой по переходу российского общества через развитие экономики к благополучию и здоровью народа.

Если же Россия не станет открытой страной, то для большинства населения будет продолжаться экономический кошмар. Единственным выходом окажется эмиграция в страны, где условия жизни и основные права личности гарантированы. Каждый год Россия теряет миллионы людей. На их место приходят граждане из СНГ, которые убегают сюда от ещё более невыносимых условий жизни, выбирают наименьшее зло. Россия кажется адом для многих русских и землёй обетованной для всех изгоев из республик бывшего СССР. В сегодняшней России пять миллионов людей, проживающих без гражданства, являются удобной и дешевой рабочей силой.

Жан Бешлер, давно размышляющий о демократии и её истории, писал в 1993 году, что «выход из коммунизма ещё не означает вход в демократию». Каким будет экономический и культурный план развития бывших коммунистических стран, остаётся пока открытым, и это решение является прерогативой XXI века. Надо иметь большие способности и много иллюзий, чтобы вообразить, что перестроиться из коммунизма в «не знаю чего» можно легко.

Итак, если Россия официально уже признана рыночной страной в экономическом отношении, она остаётся не признанной как страна демократическая. Экономика не должна быть целью для себя, она является средством достижения более цели – всеосто-

ронного благополучия большинства населения страны. Идеократия может привести лишь к «дефициту, несвободе, коррупции, беззаконию, отстранению от общего и частных прав человека». Вот почему Ж. Бешлер видит лишь два пути выхода:

- создание подлинного демократического режима, что означает не равное деление на всех богатства, престижа и власти, но разделение разумное, основанное на критериях, которые были бы известны, приняты и разделяемы большинством населения;

- создание авторитарного управления для снятия коррупции и общего чувства недовольства тем, что не решены реальные проблемы, и демократия не является тем хорошим режимом, которым он представляется.

Мы старались показать панорамную картину того, как мы понимаем открытую Россию. Считаем, что открытость сегодня далека от совершенства. Но мы также далеки и от идеи защитить предыдущий режим, и в этом плане мы согласимся с часто цитируемым автором Ж. Бешлером и нарисованной им перспективой политического и экономического развития. Он считает, что когда культура отходит на второй план и разрушается образование, то социальные реформы теряют цели и приоритеты. В результате оказывается, что сегодняшние условия открытости ничего не дают для развития экономики и политики. Результата не будет никакого, если экономическое развитие не имеет цели благополучия большинства. Если, как сегодня, целью становится благополучие малочисленного привилегированного меньшинства, то открытость России не даёт ей развиваться, не решает её общей проблемы.

Сегодняшняя открытость сфокусирована на экономике и не рассматривает, более того, не принимает язык и культуру в качестве первостепенного фактора прогресса и обмена между народами, улучшения взаимопонимания и решения конфликтов без использования силы. Это особенно сказывается в сфере образования и науки, где именно политическая власть диктует цели развития, которые связываются исключительно с выгодами экономического рынка.

Культура заключает в себя не материальное, но духовное богатство, человечество потому и есть человечество, что оно тож-

дественно культуре. Редукция культуры до незначительного фактора производства, до зависимости от рынка – такая концепция не здорова и не научна. Российская система языкового образования развивается сегодня, в основном, в рамках факультетов иностранных языков. В советское время эти факультеты получили хорошее название *факультетов невест*, поскольку тогда (как и сегодня тоже) они осуществляли такую подготовку девушек, которая была необходима лишь для того, чтобы им выйти замуж за иностранцев.

Образование и обучение иностранному языку должно служить не тому, чтобы приобрести хорошие возможности покинуть страну, но оно должно быть сердцем всей системы образования. Мудрая мировая политическая власть должна опираться на знание нескольких языков и культур и принимать их так же и даже в большей степени, чем свои собственные. Только это даёт возможность уяснить ценность своей культуры как особенной в культуре мира в целом, реализующей только отдельную субъективность.

Чтобы вернуть и развить культурные отношения между Россией и Францией, стоит обратить внимание на Санкт-Петербург – этот маяк и символ открытости в Европу, а через неё и во весь мир. Здесь всегда знали и изучали французский язык и культуру, благодаря чему Санкт-Петербург всегда был близок к Франции. Но сегодня следует сказать, что созданные в 1991 году в Москве и Санкт-Петербурге совместные научно-исследовательские центры, символизирующие открытость России и предназначенные для изучения и распространения французской концепции истории и социологии, не опубликовали ни одной книги о французском присутствии в России, о вкладе Франции в развитие российской культуры. Последнее исследование о французской культуре в России датировано 1911 годом. Они были сделаны профессором Сорбонны Эмилем Омант. Но с того периода как политика подчинилась экономике, люди, исполняющие власть, потеряли зрение и не видят, что именно культура есть начало прогресса, а не наоборот. Мудро руководить развитием языка и культуры – это входить в различные культурные миры без войны и конкурентной гонки.

Преимущество культуры состоит в том, что она побеждает сердцем и умом.

Итак, судьба и распространение языка и культуры не должны решаться политической властью, через определение в этой сфере какой-то квоты в отношениях общественности и через осуществление контроля над ней со стороны государства. Наука о языке и образование должны привести к созданию таких условий, когда все, кто приобщается к культуре, постигают её сердце и душу.

4.7. Une exemption de sens (Освобождение чувства)

Éponyme de ce lieu, Roland Barthes nous y reçoit, avec Julia Kristeva, pour une rencontre, pour une possibilité de faire-avec ou de faire de l' «avec»: de la proximité sans confusion, de l'ensemble sans assomption, mais du partage quand même car il n'y a de sens que partagé. Que ce lieu soit un «centre», il nous faut d'évidence le comprendre au sens de ce que Barthes opposait sous la désignation de «centre vide» (le palais impérial de Tokyo, lieu retiré d'un «sujet vide») au «centre-ville» de l'Occident, «lieu de la vérité», lieu plein où «se rassemblent et se condensent les valeurs de la civilisation»¹. Ce centre vide, écrivait-il, lieu d'une «idée évaporée», n'est pas là pour irradier un pouvoir, mais pour appuyer de son vide central la circulation qu'il dévoie autour de lui et tout le mouvement de la ville. On pourrait commenter, plus de trente ans après, les déplacements qu'a déjà connus la centralité impériale du Japon par rapport à celle que Barthes pensait pouvoir se représenter. Un tel commentaire nous conduirait vers la question de ce qui nous arrive de manière générale et mondiale: c'est-à-dire vers une extension exponentielle de la ville qui dépose la notion même de la ville dans les limbes des «idées évaporées». Or cela ne signifie rien d'autre que la remise en jeu de toute valeur de centre, qu'il soit vide ou plein. Une valeur de centre, de manière générale, c'est une valeur de sens – au sens où le sens s'entend comme concentration et cristallisation d'une *valeur* absolue: il faut une valeur qui vaille pour elle-même, qui ne soit relative à rien d'autre, pour que s'apaise, s'accomplisse et s'achève le mouvement

¹ *L'Empire des Signes*, Flammarion, «Champs», 1980. – P. 43 sq.

par lequel le sens ou la valeur (qu'on prenne ces mots, ou ce double nom d'un même concept, sur le registre de la langue, de l'éthique ou de la métaphysique) renvoie à un horizon ou à un sujet dans lequel il s'absorbe et dans la substance duquel, pour finir, il se «réalise» comme on le dit d'une valeur financière ou d'un capital. Bien entendu, il n'y a pas de hasard si nous touchons ainsi à l'ordre de la valeur monétaire et par conséquent à l'ordre de l'équivalence générale qui forme la condition d'une économie monétaire, laquelle à son tour semble régler aujourd'hui l'horizon du sens et de son partage.

La valeur ou le sens ne peut être absolu(e) que de deux manières: ou bien dans l'ordre d'une valeur suprême, ultime, qui mesure toute autre sans être mesurée par rien, ou bien dans le régime d'une équivalence générale dans lequel tout se vaut en même temps que la valeur consiste à produire de la valeur et à reproduire cette productibilité. Le premier sens est déposé dans le mot allemand *Würde*, proche du mot *Wert* qui signifie valeur, et par lequel Kant désignait la *dignité* absolue qu'il plaçait dans «la personne humaine». Le second sens est déposé dans le mot *capital*, lequel désigne aussi par métonymie le processus d'une valorisation indéfinie de la production de valeur échangeable.

Et nous sommes ainsi au cœur de la tension qui déchire aujourd'hui devant nous et en nous l'histoire, la politique, la culture, la science même, et le monde: donc, le sens, ou sa vérité.

Je ne me suis pas encore beaucoup éloigné de Barthes. Il plaçait lui-même l'ensemble de son travail à l'enseigne d'une préoccupation qu'il nommait de «moralité du signe»² et qu'il caractérisait comme un souci du sens réglé par un double refus: celui du «sens solide» (de la signification acquise et fixée) et celui du «sens nul» («celui, dit-il, des mystiques de la libération). Garder, préserver le sens d'être rempli aussi bien que d'être vidé, voilà l'*ethos*.

Cette «moralité du signe», il n'est pas inutile de remarquer qu'elle offre une analogie avec le souci du «dire simple» dans lequel Heidegger veut rassembler l'exigence de ce qu'il indique comme le sens ou la valeur originare d'une éthique. Le rapprochement que je suggère ainsi (et qui implique aussi Levinas) ne troublera que ceux

² *Barthes par Roland Barthes* – Seuil, 1975. – P. 101.

pour qui les noms de Heidegger ou de Barthes sont à l'avance saturés d'un sens ou d'une valeur, quel qu'il ou elle soit. Je ne le suggère pas pour entrer dans la comparaison, laquelle, bien évidemment, ne tarderait pas de rencontrer la question d'une très considérable différence de *tons* et par conséquent d'une différence d'*ethos* autant que de *pathos* entre l'un et l'autre. Je le suggère seulement pour indiquer que le souci du sens – autour duquel, on le sait bien, je pourrais convoquer plus d'un autre nom de la pensée contemporaine – n'est pas un souci parmi d'autres, mais définit pour nous («nous autres»), comme disait Nietzsche, nous les tards venus, nous les bons Européens... le souci même de la pensée, la préoccupation de sa *moralité*, pour garder ce mot, c'est-à-dire d'une conduite et d'une tenue qui soient à la hauteur d'un temps pour lequel le sens, ou le sens du sens fait problème, inquiétude ou aporie.

Cette préoccupation procède d'une conscience de soi de notre temps comme temps du nihilisme. Le «nihilisme» désigne ce qu'on peut appeler la péremption du sens. Inutile de s'y étendre: histoire ou destin, sujet ou procès, valeur marchande ou valeur éthique, ce mot même d'«éthique» aussi bien que celui d'«esthétique», et pour arrêter cette liste interminable en droit le sens signifié comme le sens sensible et le sens directionnel, notre condition de pensée et donc de *moralité* rencontre de toutes les manières une péremption du sens, pour peu qu'on se refuse aux vaines opérations de restauration ou bien aux singeries des incantations. Pour peu, également, qu'on se refuse aussi aux versions tragiques ou cyniques du nihilisme (l'héroïsme sublime ou la dérision de la catastrophe) comme aux théologies négatives qui révèlent le sens hors du sens. A tous égards le sens ou les sens sont périmés: ne sont plus valides, n'ont plus cours sur le marché, ou bien seulement, misérablement, un cours forcé destiné à masquer la misère réelle.

La conscience de soi d'un temps, pas plus que celle d'un individu, ne dit toute sa vérité. Mais elle indique au moins le lieu de celle-ci: à savoir, pour nous aujourd'hui, dans la nécessité d'entendre autrement le sens, ou le sens du sens.

C'est pourquoi j'ai trouvé dans cette occasion d'avoir à parler au Centre Roland Barthes un *kairos* qui me porte à ressaisir l'une des expressions dont il s'est servi afin de tenter de frayer la voie à une

autre entente ou à une autre écoute du sens – à savoir, «une exemption de sens».

On me demandera (on m'a déjà demandé) s'il ne vaut pas mieux tout uniment renoncer au «sens», non pas au profit de l'insensé (comme pour aggraver le nihilisme), mais au profit d'une tenue stoïque dans l'ascèse d'une vérité soustraite à tout sens, ou bien au profit d'une dissémination infinie du sens lui-même. On propose ainsi d'assécher le sens ou bien de le répandre en tous sens, mais en tout cas de renoncer à son concept pesant, le plus pesant de tous. Vient encore s'y ajouter l'avertissement freudien selon lequel s'interroger sur le sens de l'existence c'est être déjà dans la névrose. Il semblerait qu'il ne soit possible aujourd'hui que d'ignorer le sens, ou de le tenir à distance, ou bien de s'en guérir (pour ne rien dire de ceux qui voudraient le réhabiliter). D'une certaine façon, j'entends bien tenir compte de tous ces retraits ou refus et faire d'eux autant de conditions *a priori* – mais de conditions pour rouvrir pourtant, obstinément, le sens du sens. Plutôt donc que de confirmer d'une manière ou d'une autre la péremption du sens je voudrais considérer une exemption du sens. C'est l'expression que Barthes nous donne et elle doit nous retenir d'autant plus qu'il ne nous en a pas donné lui-même une analyse véritable, laissant sa signification suspendue à quelques occurrences qu'il faut bien dire équivoques.

«L'exemption du sens» est le titre d'un chapitre de *L'Empire des signes*³. Sans examen du terme ainsi choisi, le chapitre est consacré à caractériser le rapport au sens dans le *zen* et dans le *haiku* comme un rapport de détachement: non pas le creusement ni la mise en abîme d'un sens dont la négativité ou la sublimation ne cesserait de reformer, plus loin, l'assurance d'un signifié dernier, fût-il silencieux, béant, exsangue, pareil à la mort et à Dieu réunis (ce qui représenterait le mouvement profond de toute pensée occidentale), mais le détachement et l'abandon du sens lui-même. L'«exemption» de ce chapitre est clairement opposée à «l'effraction du sens» qui au chapitre précédent représente la main-mise impérieuse, indiscrete et avide de la

³ Je suis redevable à Jean-Pierre Sarrazac de très précieuses indications sur les occurrences et les contextes de cette expression. Chez Barthes. Je n'ai, par ailleurs, aucune garantie d'un relevé exhaustif de ces occurrences.

signification qui veut interpréter sur les simples mots du *haiku*. Avec l'«exemption du sens», il doit s'agir du retrait de cette volonté signifiante, du retrait d'un vouloir-dire qui saurait s'effacer devant le dire. Barthes écrit: «le *haiku* ne veut rien dire». Le vouloir-dire, que Derrida avait introduit dans les mêmes temps – dont 68 donne le chiffre et le sens – en guise de traduction de la *Bedeutung* husserlienne, indique dans le sens la prévalence du vouloir sur le dire. Le vouloir, c'est la subjectivité qui se fait œuvre d'elle-même: c'est la projection d'une intériorité supposée en réalité d'une extériorité (Kant définit la volonté comme la faculté d'«être par ses représentations cause de la réalité de ces mêmes représentations»). Le sens en tant que volonté – c'est-à-dire *le sens*, absolument, tel que tout d'abord nous le comprenons, «nous autres» – revient toujours à cette projection auto-instituante de la volonté. Pour prendre l'exemple du plus célèbre et du plus exposé des sens récemment tombés en péremption, un *sens de l'histoire* revient à l'accomplissement par l'histoire d'une volonté déjà donnée: ce sens procède ainsi à la stricte annulation (en tous les sens du mot) de l'historicité elle-même. De même un *sens de la vie* bride la vie sous la volonté de son achèvement. En ce sens tout sens est mortifère, ou encore morbide comme le suggérait Freud.

* * *

On pourrait donc en rester là et congédier le sens. Ce n'est pas ce que fait Barthes. L'expression d'«exemption du sens» n'est pas reprise pour sa valeur propre. Elle est fugitivement, dans le chapitre, rendue analogue à celle de «péremption du sens» pour désigner le résultat de l'opération *zen* de suspens, d'arrêt ou de dépouillement de la signification⁴. En général, le mot cède le pas à celui de «suspension» et lorsqu'il est repris plus loin (dans le chapitre «Tel») la même substitution de «suspension» est opérée sans autre forme d'examen. Cinq ans plus tard, dans le texte intitulé *Le bruissement de la langue*, le mot «exemption» revient lorsque Barthes parle d'un usage de la langue qui ferait «entendre une exemption de sens». D'une occurrence à l'autre, il y a un déplacement de forme et de fond.

⁴ Une synonymie d'«exempter» et de «périmé» se retrouve au moins p.168 de *Roland Barthes par lui-même*.

Déplacement de forme, car de la formule «l'exemption du sens» on est passé à «une exemption de sens». Déplacement de fond, car en 1975, il est précisé qu'il ne s'agit pas de «forclore» le sens et que ce dernier demeure à l' «horizon», c'est-à-dire à l'horizon de ce que Barthes désigne comme «l'utopie» du «bruissement de la langue», d'une sorte d'épanchement purement sonore du plaisir de la langue, dont le sens pourtant ne serait pas exclu mais formerait au contraire «le point de fuite de la jouissance».

Cette fois, donc, il s'agirait d'exemption sans préemption, et cela dans un contexte qui ne joue plus d'un contraste entre l'Orient et l'Occident, mais qui tente plutôt, pourrait-on dire, une manœuvre de désorientation de l'occidentalité signifiante. De manière parallèle, il ne s'agit plus de «l'exemption du sens», formule générale et catégorique, mais d' «une exemption de sens», formule d'une opération circonscrite et circonstancielle, formule d'une chance à saisir dans le langage, au défaut de son vouloir-dire et comme un murmure du dire à même le grain de sa voix.

Comment la comprendre? Comment comprendre une désorientation qui ne reviendrait ni à un pur égarement (du genre nihiliste), ni à une réorientation (du genre «salut par le zen», autre devise nihiliste)? Et comment comprendre une exemption qui resterait en quelque façon réglée sur ce dont elle exempte? Comme je l'ai indiqué, je ne veux pas commenter Barthes lui-même. Je reprends à mes propres risques une indication qu'il a, volontairement ou non, laissée suspendue et qu'il s'est exempté d'explicitier.

Quelle est la signification de «exemption»? Nous la connaissons bien. Exempter, c'est décharger d'une obligation, c'est affranchir, exonérer d'un devoir ou d'une dette. Pour penser une exemption de sens, il faut d'abord que le sens ait été posé sur le registre d'une obligation, d'une injonction quelconque. Faire du sens, en produire ou en reconnaître l'instance et la figure, ce serait donc d'abord pour nous un impératif. (On peut montrer que c'est l'essence de l'impératif kantien.) De fait, le renvoi à une raison ou à une visée, à une origine ou à une destination, à une référence ou à une valeur, nous paraissent indispensables à la constitution d'un être, voire de l'être lui-même. Que l'être soit en vue de quelque chose, fût-ce de lui-même, voilà l'un des motifs les plus puissants de notre pensée – «nous autres les

assoiffés de raison»⁵. Voilà, d'une certaine manière, le schème pur et simple de notre pensée tardive. C'est ainsi que l'être s'y résout toujours en devoir-être, en pouvoir-être ou en vouloir-être – ce qui comporte toujours aussi la dimension d'une production et d'une effectuation, d'une *réalisation* de la *valeur*. Il nous faut faire sens et produire du sens, ou bien nous produire nous-mêmes comme sens. De cette manière, le sens se constitue toujours inévitablement en sens final, et le sens final tend lui-même au moins de manière asymptotique à se conduire et à se produire en tant que sens unique.

Une exemption de sens, cela consisterait donc dans une levée de cet impératif. Ce n'en serait pas un déni de principe, mais seulement une décharge singulière et exceptionnelle. Qu'on l'imagine comme temporaire, spasmodique ou rythmique, ou bien qu'on la représente comme investie par certains seulement parmi tous (ce sont là d'autres questions), il s'agirait forcément d'un privilège. Mais ce privilège n'est pas mince: car dès lors que la loi générale autorise des exceptions, elle expose et elle est exposée à un au-delà de la loi qui ne sera plus résorbé. Or la loi du sens paraît autoriser l'exception de deux manières. D'une part elle finit toujours par renvoyer le sens final hors du langage, dans l'ineffable. L'indicible ou l'innommable réalise le comble du sens. D'autre part, sur un mode symétrique, il faut renoncer à ce comble du sens pour pouvoir encore parler. Entre le non-dicible de l'ineffable et le trop-dit d'un dernier mot (je renvoie, bien sûr, à Blanchot), le dire lui-même exige ainsi une exemption de sens.

Ainsi la dignité formellement sublime de la «personne» et la circulation monétaire anonyme présentent-elles la double face de l'économie du sens indicible. L'indicible ou le surdicible fait la rage – la maladie, en effet – de l'imposition du sens. Pour garder le langage, dans les deux valeurs du mot «garder», il faut s'excepter de son régime *final*. Ce qui se soustrait à l'injonction du sens réouvre la possibilité de parler.

A ce compte, le privilège qui confère l'exemption est celui qui décharge de l'obligation de fin, et qui du même geste, paradoxalement, ne dispense pas de parler mais appelle au contraire à la parole renouvelée, raffinée, toujours plus aiguisée d'exactitude

⁵ *Gai Savoir*, § 319.

aussi bien dans le concept que dans l'image – parole d'écrivain, d'amant ou de philosophe, poésie, prière ou conversation – mais ainsi parole toujours plus proche de sa naissance que de son aboutissement, toujours plus réglée sur son énonciation que sur son énoncé, sur sa retenue que sur son dernier mot, sur sa vérité que sur son sens.

Le vouloir-dire commandé par le sens consiste toujours pour finir en un vouloir-avoir-dit («j'ai dit», c'est la parole du maître). Une exemption de sens désigne en revanche un vouloir-dire dont le vouloir se fond dans le dire et renonce à vouloir, en sorte que le sens s'absente et fait sens au-delà du sens. L'au-delà n'est plus l'ineffable, il est dans un surcroît de parole, et par conséquent il n'est plus au-delà. Au lieu d'énoncer la fin de l'Histoire – en l'un et l'autre sens du mot de «fin» – le sujet parlant, «nous autres», ouvre une autre histoire, un nouveau récit, voire une récitation. Au lieu de parfaire une signification, il récite sa propre signifiante et c'est en elle qu'il a sa jouissance dont le sens devient «le point de fuite».

Le point de fuite est la figure inversée du dernier mot. La jouissance tient à ceci, qu'elle n'a pas de dernier mot et que ses mots ou ses silences ne sont pas de conclusion mais d'ouverture et d'appel. Non pas «j'ai dit» mais «dis-moi» ou «laisse-moi dire». On ne dit pas (comme chez Sade) «je jouis» ou bien «tu jouis» pour énoncer un sens, mais on le dit afin de sentir le dire résonner du jouir.

De même que la jouissance est le plaisir qui n'est ni terminal, ni préliminaire, mais plaisir exempté d'avoir à commencer et à finir, de même le sens jouissant est le sens qui n'aboutit ni dans la signification, ni dans l'insignifiable. «Jouis-sens» comme le dit Lacan, mais il faut bien entendre que la jouissance est toujours le fait du sens en tous les sens. Jouir c'est toujours sentir, et puisque sentir consiste toujours aussi à se sentir sentir, et suppose donc une altération et une altérité, jouir c'est se sentir de l'autre et dans l'autre.

Le sens, il s'agit de le sentir passer, et sans doute faut-il même affirmer: le sens, c'est cela même: qu'on le sente passer, et qu'il se sente lui-même passer de l'un à l'autre (de l'une à l'autre personne aussi bien que de l'un à l'autre sens).

On pourrait nommer cela «consentir»: ce ne serait ni un consensus, ni une soumission, mais le consentement à sentir l'autre et à être senti par lui/elle, à le sentir se sentir et nous sentir, ainsi infiniment fuyant

de la fuite même de la jouissance dont l'échappée forme identiquement le consentement à jouir. Le sexe, à cet égard, a valeur de sens des sens: non pas qu'il en formerait le paradigme unique, mais il en donne la syntaxe. C'est-à-dire le rapport – par lequel le sens retrouve son sens: il n'est rien d'autre que rapport, renvoi et envoi de l'un à l'autre. Le sens ne tient à rien d'autre qu'à une réceptivité, une affectabilité, une passibilité: ce qu'il y a de sens, cela me vient, me frappe, me déplace, me remue. La vérité en est la touche instantanée – le sens en est le mouvement qui va et qui vient.

Il n'y a pas de sens pour un seul, disait Bataille. Ce qui fait sens, c'est ce qui ne cesse pas de circuler et de s'échanger, comme la monnaie en effet, mais comme une monnaie qui aurait une valeur incommensurable à aucune équivalence. Le sens est partagé ou il n'est pas. Le couple contrasté de l'ineffable exclusif et de l'équivalent général, ou si l'on veut le couple de la théologie négative et de l'ontologie monétaire, résulte d'une décomposition du partage lui-même, dont chacun des deux sens tombe d'un seul côté. Le sens unique, pour finir, est toujours unilatéral, et ne fait plus de sens par cette raison même. Il ne s'agit pas non plus de juxtaposer des sens multiples. Il s'agit de ceci: ce qui *fait sens* c'est *l'un qui parle à l'autre*, de même que ce qui *fait l'amour* c'est qu'un(e) le fasse à l'autre. Et que l'un soit l'autre tour à tour et simultanément, sans qu'il y ait de fin à ces allées-et-venues. Le but – s'il faut parler de but – n'est pas d'en finir avec le sens. Il n'est même pas de s'entendre: il est de parler à nouveau.

Cela, nous le savons déjà, et pourtant lorsque nous nous trouvons devant une vacance de sens – qu'il s'agisse d'histoire, d'art ou d'État, de sexualité, de technique ou de biologie – nous restons décontenancés. C'est pourtant là, précisément, au lieu de notre dessaisissement, que la vérité est disponible, non pas à portée de main, ni à portée de voix, mais à portée de langage.

La leçon est très simple, comme toujours, mais la tâche est redoutable. Nous n'avons rien de moins à faire, «nous autres», qu'à comprendre et à pratiquer le partage du sens – et du sens du monde. Cela ne veut pas dire le dialogue et la communication, qui traînent désormais comme des significations saturées et comme des derniers mots consensuels, mais cela veut dire – ou ne *veut* plus dire – autre

chose, pour quoi la parole solitaire et orgueilleuse vaut autant que l'entretien commun: que la vérité du sens n'est proprement que son partage, c'est-à-dire à la fois son passage entre nous (entre nous toujours autres que nous-mêmes) et sa déhiscence interne et souveraine par laquelle sa loi fait droit à son exception, par laquelle le sens s'exempte de lui-même pour être ce qu'il est, et par laquelle sa jouissance n'est pas son résultat sensé mais l'exercice de son sens même, de sa sensibilité, de sa sensualité et de son sentiment. C'est encore Barthes qui parlait d'» amour de la langue»: cet amour *vaut* bien, c'est le cas de le dire, celui du prochain, si même il n'en fait pas toute la valeur ou le sens. Voilà, si j'ose encore le dire ainsi, de la moralité pour notre temps.

Круглый стол

«Изменение парадигм развития образования»

А. О. Пустоварова, М. Ю. Раитина

«Смена парадигм в образовательном пространстве»

(Томск)

На сегодняшний день нет единой классификации образовательных парадигм. По сути, философия образования плюралистична, как и сама философия. В ней уживаются различные взгляды, подходы: на человека, на его развитие, ценностные установки, цели самого образования. Как правило, эти характеристики лежат в основе принципиальных разногласий между существующими парадигмами.

В качестве примера можно рассмотреть одну из распространенных классификаций, в которой парадигмы представлены как сменяющие друг друга: классическая – неоклассическая – неклассическая.

Классическая модель образования складывалась постепенно в течение длительного времени. Ее предпосылки были сформированы в античности. Вклад в формирование классики вложили и схоластика, и эпоха Возрождения. «Школьная» философия, связанная с задачами обучения и преподавания, опираясь на антич-

ные дискурсивные традиции, видела задачей учителя трансляцию абсолютной Божественной истины и ее адекватное воспроизведение учениками.

Новое время, как эпоха становления всей классической рациональности, заложило в модель принципы рационализма, редукционизма, детерминизма. Механистическая картина мира отразилась на всех сферах человеческой деятельности и не могла не затронуть систему образования.

В силу однонаправленности такой системы образования можно говорить о ее закрытости (отсутствии способности к саморазвитию).

Появление неклассической образовательной парадигмы напрямую связано с кризисом классической рациональности. Неклассическая наука рождается как реакция на кризис классического естествознания.

Н. В. Отургашева

«Коммуникативные стратегии открытого образования»
(Новосибирск)

Открытость образования понимается нами прежде всего как набор коммуникативных стратегий, обеспечивающих диалоговые отношения на самых разных уровнях общения: между студентом и преподавателем, между членами учебной группы, между новым знанием и уже освоенным опытом учащегося, между познавательными потребностями студента и содержательными возможностями предлагаемого ему учебного курса.

Педагогические технологии «Дебаты» и «Развитие критического мышления через чтение и письмо» весьма логично вписываются в решение тех задач, которые обозначают перед учебным курсом сами студенты.

Дебаты – это особая форма дискуссии, проходящая в соответствии с принятыми правилами и по четко определенному регламенту.

Различные формы спора, упорядоченные с помощью системы правил и регламента, несомненно, являются эффективным средством обучения логичной, правильной, аргументированной речи.

Ярко выраженный обучающий эффект ценностных дебатов связан с наличием жесткой системы оценок, предполагающей требовательное отношение судей к логике высказываний, культуре речи, этичности поведения выступающих. Принципиален и тот факт, что игру анализируют эксперты – профессионалы, которые заранее знакомят участников с критериями оценки их речевого поведения. Именно те студенты, которые прошли школу ценностных дебатов, сумели замечательно проявить себя в дебатах парламентских, показали богатые возможности нового для них формата. Вновь приобретаемые навыки на этом этапе – творческая интерпретация темы, свободная речь, умение управлять аудиторией и использовать приемы речевого воздействия на аудиторию, готовность к экспромту и, в определенной степени, артистизм.

Критическое мышление представляет собой практическую реализацию лично-центрированного подхода в обучении. Коммуникативная стратегия, лежащая в основе данной педагогической технологии, позволяет учащемуся самому выстраивать траекторию своего движения в процессе обучения, основной характеристикой которого является принципиальная установка на диалог учителя и ученика.

Предложенная американскими педагогами методика, опираясь на теоретические разработки Ж. Пиаже, Л.С. Выготского, Дж. Брунера, может выступить эффективным инструментом формирования открытого образовательного пространства, в котором цели обучения постулируются всеми участниками учебного процесса, что создает необходимую для получения высокого результата мотивацию. Кроме того, структура данной технологии соответствует закономерным этапам когнитивной деятельности личности, предполагая четкое движение от пробуждения интереса – к получению новой информации, а затем – к ее осмыслению и рождению нового знания. Соответствующим образом выстраивается при этом общение преподавателя со своей аудиторией.

Г.П. Кашкорова, Г.М. Мандрикова

«Инновационные образовательные проекты как способ формирования академического сообщества нового типа»
(Новосибирск)

Если принимать и разделять ценности открытого общества, то важно понимать, что одним из путей формирования этого общества является использование на всех уровнях образования образовательных технологий, направленных на подготовку специалиста, способного к активной и самостоятельной деятельности, умеющего адаптироваться к изменяющимся условиям жизни и производства и легко обучаться новому.

Если мы соглашаемся с тем, что в настоящее время основным предназначением высшей школы становится не столько приобретение студентами большой суммы знаний, сколько развитие у них творческого потенциала, позволяющего самостоятельно продуцировать новое знание, и формирование личностей, способных решать сложные задачи, то мы не можем не подвергнуть сомнению эффективность традиционного репродуктивного образования и не признавать движение по «старому» пути как экстенсивное и потому неадекватное современному развитию и общества и науки.

Признавая, что далеко не все нововведения стали панацеей и спасением системы высшего образования, мы тем не менее предприняли попытку в своей практике обратиться к одной из современных образовательных технологий, получившей достаточно широкое распространение в мире и известной как «обучение в сотрудничестве», в частности, такого ее варианта, как «Развитие критического мышления для чтения и письма» (РКМЧП) – Reading & Writing for Critical Thinking.

Большинство приемов технологии «обучение в сотрудничестве», как известно, строится на коллективной работе, направленной на обсуждение, структурирование и трансформирование полученной информации, которая предлагается студенту либо в виде печатного текста, специально подобранного/созданного преподавателем, либо в виде звучащего текста (например, лекции) и даже видеоматериала.

Отметим то главное, что, на наш взгляд, делает РКМЧП привлекательным для дидактики высшей школы и отвечает всем тем требованиям, о которых мы сказали выше. В технологии РКМЧП существенно меняется роль преподавателя: он должен не только предложить новый материал, но и научить студента работе с этим материалом, пониманию роли и места этого нового в системе профессионального знания.

Следует отметить, что внедрение РКМЧП в систему высшего образования в каждой стране имеет свои особенности. В большинстве стран уже идет работа с профессорско-преподавательским составом педагогических факультетов, где программа стремится укрепить свои позиции. С начала 2003 года под эгидой Министерства образования РФ и Международной организации чтения (International Reading Association) Программа «РКМЧП в высшей школе» начала работать в 5-ти городах России (Москве, Санкт-Петербурге, Самаре, Нижнем Новгороде и Новосибирске). Первый этап программы (до конца 2004 г.), реализуемой Центром «Критическое мышление – Новосибирск», предполагает обучение 25 преподавателей разных вузов Новосибирска и региона (по результатам анкетирования для участия в программе отбираются преподаватели 5 – 6 вузов по принципу командной представленности). На наш взгляд, программа обучения РКМЧП должна охватывать, в первую очередь, преподавателей педагогики и методики, затем – преподавателей одной кафедры, ведущих смежные дисциплины, далее – смешанную группу преподавателей, ведущих различные дисциплины, и, наконец, студентов, которым читается тот или иной курс.

О. Е. Маркевич

«Проблемы гуманитаризации высшего образования»
(Новосибирск)

Переориентация образования с области предметного, детерминированного знания на область способов, методов познания по своему содержанию делает его в значительной мере гуманитарным. Гуманитарное образование состоит не только и не столько в гуманитарном преподавании любых учебных предметов, но, в пер-

вую очередь, это насыщение учебного времени гуманитарными дисциплинами.

К сожалению, в учебных планах вузов, дающих техническое и специальное образование, наблюдается противоположный подход.

Н. Г. Смирнова

«Содержание образования как средство общения
и способ развития творческой личности»
(Кемерово)

Характерным для развития образования является формирование новой парадигмы. В данном случае речь идет о смене парадигмы рационализма (когда приоритетным является знаниево-ориентированный подход) на парадигму культуросообразности, культуротворчества, в основе которой лежит лично-ориентированный подход.

Безусловно, знания – важная социальная ценность, способствующая вхождению человека в социум. С этой точки зрения содержание образования является жизнеобеспечивающей системой. «Однако при знаниево-ориентированном подходе к содержанию образования знания являются абсолютной ценностью и заслоняют собой самого человека».

При лично-ориентированном подходе к определению сущности содержания образования абсолютной ценностью является не отчужденные от личности знания, а сам человек. Такой подход «...обеспечивает свободу выбора содержания образования с целью удовлетворения образовательных, духовных, культурных и жизненных потребностей личности, гуманное отношение к развивающейся личности, становление ее индивидуальности и возможности самореализации в культурно-образовательном пространстве».

Изменение цели образования, как известно, происходит под влиянием многих социально-исторических причин. Цель образования является естественным отражением социальных процессов в обществе и закономерностей развития самой личности.

Современный этап развития общества, науки, культуры и личности потребовал соответствующего содержания образования,

отражающего уровень развития социума, научного знания, культурной жизни и возможности личностного роста.

Потребность в смене целей и ценностей образования, установка его культурообразующей функции, направленность программ на решение задач формирования творческой личности оказываются крайне важным и для преодоления объектно-безличного, формализованного характера содержания образования, ограниченного усвоением только информации.

Ориентация на Человека Культуры, новое понимание проблем человека, его бытия, системы межличностных отношений актуализирует проблему содержания образования как средства общения и способ развития творческой личности, когда личность является одновременно носителем социально-типических качеств и особых, индивидуальных признаков и свойств.

Диалогическая форма общения – это отношение творчества, обмен творческой деятельностью. Безусловно, образовательная среда, сформированная в школе и вузе, влияет на выбор правил общения и способов поведения человека в социальной группе. Выбор, в свою очередь, определяет в дальнейшей жизни манеру общения и стиль поведения, которые проявятся в межличностных и деловых контактах. Вместе с тем личность педагога, его адекватность восприятия и понимания себя и ученика играет решающую роль в формировании направленности на творчество, на положительный результат в работе, на взаимодействие.

Важно учитывать личную позицию педагога, его отношение к предмету преподавания, его реакцию и поведение в каждой частной ситуации, обращенной всегда непосредственно к каждому ученику. Каждый учащийся должен чувствовать, что это личная обращенность, направленная именно к нему. Обоюдная заинтересованность в общении создает благоприятную атмосферу, когда педагог становится для учащегося своеобразным эталоном человека. В этой связи одним из главных качеств педагога как творческой личности является исключительно высокий уровень эмпатии.

К числу факторов, обуславливающих взаимопонимание и сотрудничество педагогов и учеников в процессе общения и в учебной деятельности, помимо эмпатии, относятся идентифика-

ция (способ познания другого, попытка поставить себя на его место) и рефлексия (прогноз педагога относительно того, что думают о нем учащиеся).

Таким образом, доминирующей и определяющей содержание современного образования является идея развития целостной человеческой личности, возвращения человека в мир культуры и к самому себе, имеющая общечеловеческий смысл и общечеловеческую ценность.

Содержание образования – это не только программы, учебники, методики, учебные планы, но и общение, целью которого является формирование нравственной личности. С нашей точки зрения, без повседневной работы всех образовательных структур, заинтересованных государственных чиновников, всех лиц, причастных к формированию личности, задача эта не может быть решена положительно.

Л.Т. Зауэрвайн

«Социокультурный аспект неориторики»

(Кемерово)

Социокультурной функцией риторики является применение ораторского искусства в сфере социальных явлений, общественной жизни человека.

Она – практическое проявление сущности ораторского искусства, реализация его назначения в системе общественных явлений, ценностей, норм, культурной традиции.

Неориторика занимается поиском практического применения, поэтому одной из ее социокультурных функций является обеспечение профессиональной направленности, ориентация на совершенствование риторической культуры современного делового человека. Деловая риторика – составная часть неориторики, практическое применение делового общения в профессиональной и общественной деятельности человека. Основными задачами «Деловой риторики» являются:

- формирование навыков устного делового общения;
- повышение речевой культуры;
- изучение и применение речевого этикета в сфере делового общения;

- формирование представлений об имидже делового человека.

Их реализация является значительным вкладом в воспитание и совершенствование профессиональной культуры человека как составной части его общей культуры.

Деловая риторика является одним из средств формирования личностных качеств делового человека. К этим качествам относятся: безупречная деловая репутация, умение компетентно вести беседу, переговоры, обмен мнениями к взаимоприемлемым для сторон результатам, обоснованно выявлять тезис, излагать необходимый аргумент, верно подбирать доводы, доказывать достоверность своих суждений, т.е. выстраивать тактику и сам процесс делового общения, владеть интонационной культурой.

Одним из социокультурных направлений неориторики является ее функционирование в системе изучения языка. Неориторика становится составной частью филологического образования человека, в ней (как и в классической риторике) интегрируются языковое знание и литературная теория, свой родной и интернациональный речевой опыт, грамматика и стилистика, структура языка и механизмы речи, мир социальных отношений и индивидуальный мир мыслей и чувств человека.

Е. Н. Васильева

«Современные приоритеты
профессиональной подготовки специалиста культуры»
(Тюмень)

Вхождение в постиндустриальную фазу цивилизационного развития связано с глубокой трансформацией социальных форм индивидуального человеческого существования. Социально-ролевой способ индивидуальной человеческой жизнедеятельности, подчиняющей личность функциональным императивам общественных структур, постепенно уходит в прошлое. Происходит перестройка механизмов социокультурной идентификации личности. Разрушаются традиционные социально-групповые структуры, происходит «отрыв» от них индивидов, сопровождающийся не только возрастанием ощущения личной свободы, но и нередко острым психологическим дискомфортом, чувством одиночества.

В этом контексте возникает проблема кардинальных перемен в системе профессионального образования работников культуры. Необходим поиск новой модели образования, ориентированный на мировой опыт и человековедческую стратегию, т.е. максимальное приближение к человеку, глубокое познание и понимание его сущности на основе субъект-субъектного взаимодействия. Такая стратегия будет способствовать становлению здоровой социальной среды и реализации разных форм досуга.

Создать особую среду не в состоянии работники, которые не любят и не уважают свою профессию, нетерпимы и грубы в общении с людьми, – вряд ли такие личностные проявления специалиста культуры увеличат количество пользователей предлагаемых ими услуг.

Этот специалист не будет задумываться о соответствии услуги запросам потребителя, о новых формах работы, не видит проблемности, связи содержания работы с конкретными судьбами людей. Вряд ли его будет заботить тот факт, что практически не охвачены культурно-досуговой работой дети младшего школьного возраста и пенсионеры и что слабо ведется работа с людьми среднего возраста (речь идет, в первую очередь, о малых городах и селах), не говоря уже о психоэмоциональной разрядке людей. А ведь именно в период кризиса особенно актуальными становятся проблемы внутреннего мира человека, его духовности, психического и физического здоровья.

Результаты социологических исследований показывают, что стремление к профессиональному образованию (ориентация школьника на вуз, лицей, колледж) все возрастает, но это сопровождается и деконструкцией профессионального образования. Дипломированные специалисты (выпускники вузов искусств и культуры не исключение) трудятся зачастую в сферах, далеких от профиля избранной специальности.

Постмодернистские постулаты «пребывания в современности» и непрерывной деконструкции этой современности оборачиваются стремлением к получению не столько профессионального образования, сколько диплома. Профессиональное образование в общественном сознании подменяется профессиональной подготовкой, ограниченной получением информации о различных технологиях в разных видах деятельности.

Это не только не способствует качеству профессионального образования, но и увеличивает дефицит знаний, умений, навыков профессиональной деятельности, т.е. приводит к уничтожению «профессионального стержня» специалистов. А это, в свою очередь, – к размыванию границ профессионального поля. Тем самым расширяется пропасть между системой профессионального образования и социальными ожиданиями.

Представители гуманитарной парадигмы говорят о человеке как обладателе некой духовной сущности, которая фиксируется в таких категориях, как «душа», «духовность», «дух», «внутреннее я», «сущность человека». В рамках гуманитарной парадигмы духовное измерение субъектного бытия человека рассматривается как высший уровень, подлинное бытие человека, которое не может быть игнорируемым, так как именно оно и делает нас людьми.

Это созвучно мнениям исследователей, которые высоко оценивают миссию специалиста, работника культуры, в условиях модернизации российского общества.

Парадигма, когда человек выступал объектом воздействия и его субъектность лишь декларировалась, начинает уступать место новому методологическому подходу, который позволяет поставить в центре проблематики социально-культурной деятельности Человека.

Таким образом, человековедческое образование специалистов социально-культурной (досуговой) деятельности связано с совершенствованием методологической базы, оптимизацией образовательного процесса и повышением качества профессиональной подготовки, включая анализ содержания изменений в социально-культурной деятельности.

В процессе обучения, подготовки и переподготовки кадров для сферы культуры возрастает роль новой интегративной науки – человековедения. Необходимо внедрение практических дисциплин о человеке и человеческих отношениях, которые будут способствовать подготовке не просто культурных, интеллектуально-просвещенных людей гуманитарного склада мышления, но, прежде всего, специалистов-профессионалов, включенных в функциональную систему «наука – человек – культурное взаимодействие – общество».

О.В. Сабелева

«Роль детской школы искусств в формировании образовательного пространства современной России»
(Кемерово)

Одним из важных элементов человеческой деятельности является художественно-творческая деятельность, освоение которой осуществляется с помощью художественного образования.

Детская школа искусств, реализующая процесс художественного образования, является, пожалуй, самым заметным заведением в сфере дополнительного образования. Под этим названием понимается учреждение дополнительного образования, основное предназначение которого развитие мотивации личности к познанию и творчеству, реализация дополнительных образовательных программ и услуг в интересах личности, общества, государства.

Как особый вид образовательного учреждения она составляет нишу для воспроизведения и тиражирования культурного опыта, созданного профессиональными деятелями культуры и искусства. В своей деятельности детская школа искусств дает резюме культурно-исторической деятельности человеческого общества и как социокультурный феномен реализует преемственность и поступательность культуры. Детской школе искусств присуща не только проективная функция, но и «культуротворческая функция, которая состоит в порождении исторически новых универсальных способностей, новых форм деятельного отношения к миру, новых образов культуры по мере освоения креативного потенциала человечества. Поэтому каждое новое поколение, проживая этап своего утверждения в культуре, обязательно обогащает совокупный созидательный потенциал человечества новыми возможностями». Художественное образование, реализуемое в школах искусств, дает возможность превратить произведение искусства в собственное достояние, дает обществу ценности, делает их фактом духовной жизни, увеличивает художественные впечатления и опыт. Отсюда можно сделать вывод, что реализуемое детскими школами искусств художественное образование несет культурогическую функцию.

Кроме культурологической функции, художественное образование, реализуемое детскими школами искусств, несет в себе социальную функцию становления и развития личности. Эта функция представляет собой многоэтапный процесс вовлечения человека в социум и культуру, то есть в социально-культурные институты, различные виды культурной деятельности, способствующие социализации и самореализации личности.

Человекотворческая функция художественного образования основана на культурных потребностях личности ребенка. Участвуя в созидательной, культурной деятельности, ребенок творит себя как личность, являясь одновременно участником как процесса трансляции, так и процесса созидания художественной культуры.

Поэтому художественное образование, выполняя человекотворческую функцию, способствует созданию социального типа личности, соответствующего требованиям данных социально-исторических условий.

Кроме социализаторских функций художественного образования хочется выделить еще одну функцию – эстетическую. Художественная культура создается людьми и для воздействия на других людей. Ее действие направлено на возбуждение эмоций человека. Музыка использует для этого звук, живопись – изображение, танец – движение. Сублимированность, т.е. отстраненность порождаемых художественной культурой эстетических переживаний от повседневной жизни доставляет воспринимающему наслаждение.

А.И. Адаменко

«Методологические уроки В.И. Вернадского
и их роль в современных моделях образования»
(Новосибирск)

В поисках новых моделей образования нашли свое отражение и развитие научно-философские идеи В.И. Вернадского. Его научное наследие можно рассматривать как научно-исследовательскую программу и новую креативно-образовательную модель

развития интеллекта, которая будет служить методологическим ориентиром для будущих поколений ученых и педагогов.

Характеризуя особенности развития научного знания в XX веке, В.И. Вернадский писал, что мы являемся свидетелями небывалого «взрыва научного творчества». Стремительный рост научного знания стирает грани между отдельными дисциплинами. «Мы специализируемся не по наукам, а по проблемам», – писал он в книге «Научная мысль как планетное явление». В наше время этот прогноз Вернадского подтверждается ростом междисциплинарных исследований. Второй методологический урок В.И. Вернадского: он показал, что центральной проблемой всех научных исследований выступает Человек. В нашу «психозойскую эру» Человек выступает как новый мощный геохимический фактор.

Интеграция методов исследования – следующий урок В.И. Вернадского. Его фраза «Биосфера в Космосе» – это определение новой экологической системы и одновременно это формулировка принципа познавательной деятельности.

«Научный аппарат человечества» (слова В.И. Вернадского) – это важный фактор и показатель прогресса науки, образования, методологической культуры ученого, миропонимания человека в целом. Здесь имеется в виду понятийно-категориальный аппарат науки, который выступает системообразующим фактором развития научных знаний и научной картины мира. Категориальный аппарат имеет важное значение с точки зрения модернизации образования.

Понимание, как цель, образования достигается только тогда, когда в учебном процессе осуществляется интеграция собственно науки, истории этой науки и философии науки. Эти задачи решаются в новых моделях образования, которые разрабатываются в наше время многими специалистами, и называются «Ноосферная парадигма образования».

Глава 5

Искусство в контексте коммуникативной культуры

Несмотря на кардинальные мировоззренческие потрясения, ведущие к слову эстетических и художественных традиций, современное искусство все также является способом самосознания культуры. Мир в зеркале искусства предстает в своей противоречивости и интригующей загадочности. Практика художественного творчества «разоблачает» процесс становления эпохи плюрализма и открытости. Дерзкая разноголосица современного искусства провоцирует исследовательский интерес к проблемам возникновения и развития языковых новаций. В специфике репрезентативных моделей в области театрального искусства, в характере коммуникации автора и читателя постмодернистской литературы, в методах достижения полистилистики в музыке и во многих других явлениях, инициация которых возможна только и именно сегодня, – мы «читаем» послание современного культурного мира.

Авторов данной главы объединяет стремление исследовать новые формы моделирования современного культурного мира, возникающие в искусстве и рассматриваемые в качестве специфических коммуникативных практик. Стиль мышления, свойственный «открытому обществу», конституирует трансформацию классических форм репрезентативного опыта, влекущую за собой и иные способы «чтения» художественных текстов. Подобные

дискурсивные новации охватывают все пространство художественной культуры, что демонстрируется на примерах музыки, литературы, театра, кинематографа и прикладного искусства.

5.1. Противодействующие тенденции коммуникативной культуры

5.1.1. Современная культура в свете литературно-критических дискуссий

Особенностью социокультурного развития современной России является переход к типу полистилистической культуры, позволяющей сосуществовать разнообразным социокультурным мирам. Наличие в едином пространстве разнородных культурных форм, жизненных стилей, субкультур и т.п., с одной стороны, маркирует онтологически присущие современному миру плюралистические интенции. Вместе с тем подобные благоприятные условия не обязательным образом ведут к диалоговому отношению и формой коммуникативного процесса может выступать противоположная тенденция, отрицающая диалог направлений и стилей.

Основные процессы, проявляющиеся в российском культурном пространстве, необходимо рассматривать в тесном единстве с трансформациями, происходящими в российском обществе. Состояние российской культуры можно характеризовать как переход от моностилистической к полистилистической культурной организации. Сами термины «моностилистическая» и «полистилистическая» культура выдвигает Л.Г. Ионин полагая, что необходимо выявить механизмы и закономерности перехода в российском обществе от моностилизма к полистилизму и предвидеть возможные результаты и последствия этого перехода для социума [5. С. 42]. В процессе формирования культуры гражданского общества появляются группы по интересам, общественные и инициативные движения, ночные клубы, то есть то, что не рассматривается как муниципальный или ведомственный институт, а как инициативы снизу. Именно это и определяет особенности культуры современного общества. Растут структуры, характер-

ные для гражданского общества, которые не контролируются государственными организациями, они могут быть даже не зарегистрированы официально. Данные инициативы не обязательно направлены на развитие общепринятых форм культуры, а прежде всего – на создание плюралистичности, мозаичности, полистилистичности.

Процессы, происходящие в российской культуре, трудно однозначно оценить, но тем не менее можно выделить некоторые тенденции, наиболее ярко проявившиеся в период модернизации российского общества. Данные тенденции связаны с крайней неоднородностью отечественной культуры, для которой характерны полиэтничность и поликонфессиональность, сложное историческое и культурное наследие. Неоднородность культуры, по мнению В.Ф. Мамонова, определяется также тем, что российское общество развивается на основе локальных культур. Он выделяет «высокую» культуру, продолжающую историческую традицию национальной элитарной культуры, которая с трудом адаптируется к современным социально-экономическим условиям; «советскую» культуру, основанную на приоритете коллективного над личным и вере в государственный патернализм; «западную», преимущественно американскую культуру, для которой характерны приоритеты социокультурного индивидуализма, престижность материального благополучия; комплекс маргинальных субкультур социальных «низов», который проявляется в широком спектре от «блатного» стиля и криминального образа жизни до национал-шовинистических и мистико-окультурных движений [6. С. 154].

Каждая из названных субкультур характерна для определенного социального слоя: «высокая» культура – для узкого круга элиты, «советская» – в основном для людей старшего поколения. «Западная» культура охватывает значительную часть молодежи, представителей бизнес-структур, маргинальные субкультуры – антисоциальные элементы, мистически настроенных людей и т.д.

Проявлениями моностилизма являлось, в первую очередь, наличие специализированной группы создателей культуры или культурных экспертов, вырабатывающих схемы и правила культурных интерпретаций для нижестоящих структур. Во-вторых,

специфической характеристикой моностилистической культуры стал строго определенный порядок реализации культурных явлений в пространстве и во времени согласно жестко сформулированным нормам. Третья характеристика моностилистической культуры – канонизация жанров и стилей культурной деятельности, строго регламентирующая их как в художественном творчестве, так и в культурной деятельности вообще. Ядром моностилистической культуры является ее сакральность, помогающая обосновывать справедливость и целесообразность любой деятельности.

Что же характеризует тип полистилистической культуры? Это, в первую очередь, деиерархизация (отсутствие сакрального ядра). Можно сказать, что в России происходит деиерархизация образа культуры. Как мы уже говорили, сформировались новые культурные инстанции, не зависящие от бюрократического аппарата, ушла в прошлое строгая регламентация всех сфер культурной деятельности со стороны государства. Полистилистическую культуру характеризуют также деканонизация, неупорядоченность в культуре, выраженная в нарушениях пространственно-временного порядка реализации культурных явлений. Произошла детотализация культуры, поскольку она лишилась единства, когда социалистическая культура уступила место разнообразным субкультурам. Ярко проявляется культурная толерантность, совмещение ранее несовместимых традиций в литературе и искусстве. Западные и восточные традиции оказывают влияние на развитие отечественной культуры наряду с деятельностью разнообразных политических партий, конфессий, национально-этнических образований и т.д. Складываются чрезвычайно благоприятные условия для развития разнообразных форм коммуникативности российской культуры. Для полистилизма характерны также диверсификация и эзотеричность вместо официального консенсуса, негативность или отрицание, либо равнодушное неприятие существующего социально-культурного порядка, а также ателеология – возникновение новых культурных форм и стилей.

Как считает Л.Г. Ионин, это идеально-типическая конструкция полистилистической культуры. Следует отметить, что в реальной жизни идет сосуществование двух культур – моностили-

ма и полистилизма. Сохраняются еще «острова» советской культуры, так как есть целое поколение людей, ориентирующихся на культуру советского периода, для них репрезентативной является моностилистическая культура. Старые формы лишены монополии на репрезентацию социокультурного целого и являются одним из многих возможных стилей культуры, при этом появляется множество новых или забытых жизненных форм и культурных стилей.

Однако сосуществование культурных стилей, отражающее коммуникативные интенции современной культуры, не есть единственная характеристика. Наличие контркоммуникативных тенденций, устранение диалоговых отношений является такой же принадлежностью современной культуры, что подчеркивает ее внутреннюю противоречивость. Подобные устремления обнаруживаются в пространстве исследования литературно-критических дискуссий.

Коммуникативные аспекты современной культуры привлекали российскую литературную критику 1990-х годов в рамках проблемы конструирования современного образа культуры. Причем предметом дискуссий чаще всего становится вопрос о коммуникативных и контркоммуникативных тенденциях, довольно редко затрагивающий их основную специфику. Однако весьма интересны не столько «фронтальные», сколько периферийные тематические ответвления этих философско-филологических дебатов, где коммуникация рассматривается не как изолированное ядро сущностной субстанции культуры, а как некая тенденция, взаимодействующая с другими структурными компонентами современного образа культуры.

Обращаясь к истории литературной критики 1990-х годов как форме самосознания отечественной культуры, мы попытаемся использовать при её изучении несколько необычный, инновационный метод: не заниматься традиционной типологизацией коммуникативно-аксиологических тенденций и в соответствии с ними дифференцировать различные методы и направления в литературной критике, а наоборот, постараться выяснить, как в литературно-критическом мышлении высвечиваются те необычные проявления коммуникативных процессов, о которых не говорится

напрямую, но которые все же возникают в пограничных зонах немногочисленных представлений о пространственно-временных контурах современной культуры.

Вместе с тем выполнение такого рода задачи натывается на ряд существенных проблем, вызванных кризисом современных концепций истории литературы, которая, по мысли Х. Яусса, «пользуется сегодня чаще всего дурной славой, причем вполне заслуженно. Последние полтора столетия историки этой почтенной дисциплины свидетельствуют о неуклонной деградации. Ни для кого уже не секрет, что филологи моего поколения даже ставят себе в заслугу замену традиционного общего изложения национальной литературы, разбитого по эпохам, на лекции проблемного или систематического характера» [13. С. 39].

И тем не менее в противовес такого рода позициям русская литературная критика, самоопределяясь в современном культурном пространстве, стремится выяснить границы стадий своего развития, конструируя при этом новые социокультурные хронотропы. Вот что пишет по этому поводу М. Эпштейн: «То, что все советские десятилетия воспринималось как коммунистическое будущее, вдруг оказалось прошлым, а буржуазное и феодальное прошлое стало надвигаться с той стороны, с какой ожидалось будущее. Будущее и прошлое поменялись местами. Вся перспектива истории, когда-то уверенно начертанная марксизмом, вывернулась наизнанку, и не только для России, но и для всего человечества, так или иначе втянутого в коммунистический проект хотя бы через противостояние ему. Пережив свое собственное будущее, очутиться вдруг в арьергарде мировой истории, на дальнем подступе к капитализму или даже на выходе из рабовладельческой системы – такого шока столкновения с собственным прошлым не испытала, пожалуй, ни одна из современных культур» [12. С. 159].

Со своей стороны, В. Камянов дополняет это направление темпоральной социокультурной идентификацией следующей, несколько метафорической картиной пространственного самоопределения русской литературы: «Представляете: мышь юркнула в валенок, кот – за нею. Сгоряча протиснулся в голенище, а мышь удрала через дырку в подошве. И, значит, на очереди вопрос:

скоро ли кот выберется на волю, пятясь и волоча валенок на себе? Именно в такой позиции застаёт современника искусство рубежа 80 – 90-х годов. Рыл он, значит, минный подкоп под старый мир, а теперь дергается в тесном лазе, не умея освободиться» [7. С. 219]. В художественной прозе А. Кима и В. Маканина он обнаруживает тягу персонажей «зарываться в недра, когда наверху им вроде бы ничего не грозит», спускаться в шахты, делать лазы и подкопы. Причины такой пространственной ориентации В. Камянов видит в «возвращении к доавральному счету времени», присущему советским пятилеткам. В итоге дезориентации в привычном времени, советский человек в начале перестройки получил довольно необычное отображение в советской культуре. Ему «полагалось брать разгон и воспарять по примеру «летающих пролетариев» Маяковского, но отлученный от самого себя, как существа духовного, от «глубокой метафизики жизни» (Н. Бердяев), он, не набрав высоты, свалился вниз, оставаясь подобием землеройного снаряда. Признанный «материалом», сырьевым ресурсом перекройщиков мира, человек уже готов был занять место среди полезных ископаемых» [7. С. 227].

Стало быть, траектория духовного напряжения личности в округляющем пространстве ценностной вертикали дала обратное, совершенно неожиданное направление, очертив при этом донные неведомые границы своего нижнего контура. «Оказалось, что услышав команду «взлет!», средний человек живо припомнил свою пещерную предысторию и скомандовал себе «спуск!» – подальше от высот духовности, под покров и защиту мышечной, нервной рефлекторики («охранительные реакции») [7. С. 230].

Впрочем, уже в 1992 году срыв «аврального счета времени советских пятилеток», после своей перестройки, зашел в такое интенсивное ускорение, что загнал всю российскую литературу в «сверхзвуковую могилу». «Почему сверхзвуковую? – задается вопросом литературный критик Л. Аннинский. – Так никто же не отменял вечной советской горячки: выше всех – дальше всех – быстрее всех! Антисоветский обвал идет с той же лихорадочной скоростью» [3. С. 224].

В следующем году в самосознании российской литературной критики возникает потребность в продуктивной философско-

культурологической рефлексии, появляется «пафос: понять, что с нами было, и, пока не поздно, покаяться. В чем каяться, не вполне ясно, потому что не вполне ясно, что с нами было» [2. С. 221].

Казалось бы, здесь этический императив покаяния начинает обгонять актуальность пространственно-временной идентификации, однако на практическом уровне он пока еще не срабатывает, а в литературно-критических дискуссиях на первое место выдвигается совершенно другой вопрос: «как искоренить советское, не угробив при этом русское?», что фактически опять затрагивает проблему демаркации ценностных границ национально-исторического пространства.

Прежние контуры коммуникативных процессов неизбежно стираются, так как деформируется удерживающий их пространственно-временной контекст. Исходя из статьи В. Камянова, можно сделать вывод о том, что выход из советской коммуникативной стратегии в начале 1990-х годов *вместо ожидаемого прогрессирующего скачка, увенчался странной «игрой на понижение»*. Вместо реализации лично значимых субъективно-объективных отношений в коммуникации, *сменился лишь аксиологический уровень сохранения прежних объективно-субъективных взаимосвязей*.

Российская литература не смогла совершить прорыв в завоевание нового времени, однако столь сильно хотела открыть для себя современность, что попыталась себя в ней законсервировать. Захотела остановить настоящее, чтобы вытянуть из него актуальность.

В своей статье «Пластиковая журналистика» А. Новиков пишет о том, что современные иллюстрированные журналы изготавливаются таким образом, что их «хочется не столько читать, сколько просматривать». Возникла картина «чем-то напоминающая литые стенки с корешками ленинского ППС в давние времена. С ленинских корешков, собственно, и началась иллюстрированная журналистика. Корешок заменил книгу (то есть дизайн как бы заменил идеологию). Потом корешок развился и превратился в гляцевый журнал. Коммунистическая авангардистская идеология выродилась в «корешки». Её убила не мировая контрреволюция, а своя же собственная пошлость. Но аналогичным

образом уже в наши дни была уничтожена и демократическая пресса. Её убил не Пиночет, не российская цензура, а собственное саморазвитие. Живая мысль стала невыносимой для этого мертвого мира пластиковой стилистики, где каждая статья стала похожа на другую [10. С. 27]. Изысканная полиграфия напрочь лишена чувства времени. В частности, об этом свидетельствует странный отказ некоторых редакций указывать на страницах своего журнала месяц, год и номер выхода издания. Вместо точных дат стали появляться неопределенные надписи «зима», «лето», а затем они и вовсе исчезли. «В иллюстрированной журналистике нет места концепции, идее, звуку. Ещё немного и не останется место факту. Остановить время – вот последняя задача пластиковой журналистики. Журналы, на которых вместо точных выходных данных стоит «лето» или «зима» – это уже не курьез, а, возможно, предвестие какой-то эры, в которую вползает современная печатная мысль. Это эра остановленного бытия, эра куклы Барби, эра пластиковой прессы, в которой жизнь превращена в виртуальную реальность... Страницы, более напоминающие пластиковый клин, а еще точнее – компьютерную реальность в какой-то безумной, пестрой распечатке. Ибо – если телевизор – гигантский компьютер нации..., то иллюстрированный журнал – это ПРИНТ, распечатка грандиозной виртуальной реальности [10. С. 27].

Размышляя обо всех этих перипетиях, М. Эпштейн называет такое состояние современного российского социокультурного мышления хроноцидом и говорит о том, что «жить одним только настоящим означает еще одну, самую утонченную форму времязубийства. Постмодернизм – теоретически самая изощренная форма захоронения времени под предлогом его сохранения и увековечения в бесчисленных повторах и отсрочках. Если теоретики традиции заморожены давно прошедшим, неким мифическим золотым веком, абсолютным началом всего, то теоретики постмодерна, отрицая вообще какое-либо начало, празднует конец и завершение всего здесь и сейчас, в непереходящем настоящем [12. С. 159].

Таким образом, если говорить о специфике хронотопа в самосознании современной российской литературной критики, то его

можно определить так: *остановленное время и бесконечно проваливающееся пространство*, в котором дух пытается зарыться в материальность земного мира, но не ощущает в нем былой плотности.

И в этих обстоятельствах российскую литературную критику уже не спасает мультикультурная глобалистика Интернета, к которой большинство литераторов относится довольно скептически. Как замечает Л. Аннинский: «Общее ощущение: получив, наконец, во владение «весь мир» и «всю историю», мы в поисках опор шарим по мировому пространству и проваливаемся в тысячелетние дали. Вместо опор – фантомы какие-то». А из-за этого «литература (в старом смысле слова) тонет в болоте равнодушия, на оставшихся среди болота кочках начинается драка за выживание, «авангардисты» хоронят «шестидесятников», имитируя столкновение принципов, на самом деле идет война всех против всех [1. С. 222].

Заметим, такого рода взаимоотношения явно не вяжутся с бахтинским идеалом полифонии как оптимальной формы коммуникативного процесса. Скорее всего, мы имеем дело с *какофонией*. И как бы ни хотели наши уважаемые культурологи-бахтиноведы видеть во всех проявлениях культуры один лишь сплошной диалог открытых и свободных личностей, можно с уверенностью сказать, что применительно к истории литературной критики такая методологическая доктрина не может быть успешно применена.

5.1.2. Диалог культурных традиций в становлении реализма французской и русской художественной культуры XIX века

В теоретико-типологическом моделировании реализма выделяется парадигмальный, синхронный уровень, т.е. конструируется завершенная система с ее основополагающими эстетическими концептами и репрезентативными формами образности. В конкретно-исторических исследованиях, посвященных национальным модификациям реализма, как правило, акцентируются моменты их своеобразия, самобытности. Меньше внимания уделяется изу-

чению типологии процессов, выявлению параллелей в развитии (протекании бытия) реалистического искусства в разных странах. Необходима дальнейшая работа по созданию динамической модели реализма как эволюционирующей и разнообразно функционирующей системы, при этом сохраняющей свои инвариантные элементы и связи, те «имманентно-семиотические механизмы, которые позволяют ей, изменяясь в изменяющемся социальном контексте, сохранять гомеостатичность, т.е. оставаться собой» [8. С. 101]. Как частный момент такого моделирования предлагаем попытку построения типологии процесса становления реализма, осуществляемую на основе компаративного исследования двух национальных культур. Это культуры, находящиеся на разных полюсах европейского мира, – французская, из которой исходили основные импульсы культурного развития Европы XIX века, и русская, наиболее отдаленная от его эпицентра.

Формирование реализма проходило синхронно в разных странах. Процесс начинался на закате романтической эпохи, в конце 20-х годов XIX века, протекал в 30 – 40-е годы и завершился к середине столетия. За этот период произошла кардинальная смена художественно-эстетических систем. Рассматриваемый переход от романтизма к реализму имел свою внутреннюю логику и осуществлялся поэтапно. На наш взгляд, необходимо выделить на этом пути два этапа, недостаточно эксплицированные наукой: это момент болезненного пробуждения романтика к действительности, отразивший кризис романтизма, и натуралистическая стадия раннего реализма.

Кристаллизация новых форм образности – процесс многоуровневый. Традиционно считается, что в основе пересмотра старых схем художественного отражения лежит смена мировоззрения. Как представляется, более значимой и даже первичной в этом плане является смена мироощущения. Именно на нее в первую очередь чутко реагирует искусство, являющееся эмоциональным переживанием времени. Художественные прозрения, как правило, опережают концептуализацию нового видения мира и оформление новой эстетики. Важно выявить момент, когда на уровне художественных практик отразилось зарождение нового мироощущения и резко обозначился кризис романтизма, который

провоцировал кардинальную перестройку образно-стилистической системы и предшествовал теоретической полемике с романтизмом в статьях Бальзака, Дюранти, Шанфлери и др.

Такое явление действительно можно обнаружить в переходный период. Это так называемый «неистовый романтизм» – позднеромантическая школа во французской литературе. В России ее называли «неистойой словесностью», или «юной французской словесностью». К ней относили Э. Сю, Ж. Жанена, Ф. Сультя, молодого Бальзака, Т. Готье и др. писателей. Школа, сейчас почти забытая, когда-то потрясла европейскую читающую публику обилием мрачных эффектов, натуралистическим смакованием неприглядных, грязных сторон жизни. «Поэтика безобразного», предложенная «неистовыми романтиками», вызывала волну возмущений и подражаний. Родоначальником школы признан Жюль Жанен, а программным произведением его роман «Мертвый осел и гильотинированная женщина» (1829). Вся образная система романа выстраивается на остром чувстве разочарования, но это разочарование не только в окружающей социальной действительности, что, собственно, не ново для романтика, а в первую очередь в собственных представлениях о ней (тема крушения иллюзий будет развиваться потом в раннем реализме). Автор предлагает контрастное столкновение двух систем мировидения, двух мирообразов: идеалистического, свойственного романтизму и сентиментализму, и рождающегося нового, реального. Осознание несостоятельности романтического идеала приводит к разрушению традиционного для романтизма двоемирия, к невозможности видеть что-либо, кроме жестокой реальности, бежать от нее в мир прекрасной мечты. Именно эта безысходность порождает неистовое отчаяние автора и подталкивает его к натуралистическим крайностям в рисовке «натуры». Свое «разоблачение жизни» Жанен сравнивает с анатомированием. Метафору анатомического ножа, беспощадно препарирующего натуру, будут часто использовать в характеристике «неистойой школы» современные ей критики – от И. Кастиля во Франции до О. Сенковского в России. Открытие жестоких, страшных сторон социальной действительности, особенно жизни современного города, прокладывало пути как для развития развлекательной литерату-

ры, играющей на мрачных эффектах (например, фельетонных романов – от знаменитых «Парижских тайн» Э. Сю до многочисленных второсортных, эпигонских произведений), так и для развития миметического искусства.

Этот второй путь есть, собственно, путь к реализму, который начинается с некоторого натуралистического отклонения. Это закономерное отклонение маятника в противоположном романтической мечтательности направлении. На смену бегства от действительности приходит пристальное всматривание в нее, смелое погружение в самую грубую «сущность», ее беспощадный анализ. От шокирующего публику «сдирания оболочек» с натуры искусство быстро делает шаг к ее объективному исследованию, научному анализу («анатомированию» в более строгом смысле). Разговор о натуралистической стадии в развитии реализма 30 – 40-х годов XIX века нужно вести осторожно, поскольку хорошо известен натурализм в европейской культуре второй половины столетия как самостоятельное, яркое направление, маркированное программными заявлениями Э. Золя. Натуралистическая тенденция, которая пробивается в раннем реализме, не самоопределяется как некое автономное явление и не осознается как таковое, именно поэтому она не эксплицирована наукой. Здесь можно говорить скорее о качестве, оттенке раннего реализма, проходящего ученическую ступень в своем развитии. Тем не менее тенденция обнаружилась достаточно ярко, и особенно – во французской культуре. Это хлынувшая в искусство стихия эмпиризма – всевозможные «сценки с натуры», зарисовки, бытовые карикатуры, нравоописательные очерки, которые заполняют страницы газет и журналов. В изобразительном искусстве расцветает бытописательная графика (О. Домье, П. Гаварни и др), тоже предлагающая зарисовки «с натуры». Ортодоксальная критика возмущенно говорит о новом, «дагерротипном» искусстве, «списывании с натуры», «копировании действительности». Появляется такой репрезентативный для данной эпохи жанр, как физиологический очерк с его откровенной, отраженной даже в названии ориентацией на научность, строгую объективность, на исследование социальных типов по аналогии с изучением типов биологических (наблюдение, описание, классификация). Во Франции в 40-е годы

выходят сборники физиологических очерков (или «физиологий»): «Французы в их собственном изображении», «Бес в Париже», «Париж и парижане» и др., предвосхищавшие задачи, которые будет решать на новом уровне зрелый реализм. Как известно, идею создания обобщающей, правдивой картины общества в литературе сформулирует в 1841 году Бальзак в «Предисловии» к «Человеческой комедии», создавая уже не цикл очерков и зарисовок, но цикл реалистических романов.

Можно отметить, что реализм и натурализм, выступая как тенденции в художественном процессе переходного периода, сливаются на этом этапе в едином потоке нарождающегося «искусства правды», только реализм, представленный творчеством наиболее крупных мастеров, проходит дальше в художественном постижении жизни, современного социального бытия, освоив более масштабный художественный синтез. Постепенно начинает определяться специфика реалистического отражения по отношению к натуралистическому. Хотя отдельные уроки натурализма были усвоены реализмом, который в снятом виде сохраняет опыт веристического воспроизведения «натуры», а также ее научного исследования, разработанные в физиологических очерках приемы типизации и социального анализа (см., напр., названия романов Бальзака «Физиология брака», «Деревенский врач», «Деревенский священник»). Таким образом, как нам представляется, история европейского натурализма XIX века начинается несколькими десятилетиями раньше, нежели принято считать, т.е. не со школы Золя, а с натуралистической волны 30 – 40-х годов. Эта натуралистическая волна, по масштабности уступающая «золаизму», отразила формирование позитивистского мировоззрения во Франции в эпоху Июльской монархии, когда происходила интенсивная капитализация общества, глобальная перестройка всех его основ и норм жизни. Именно в 30 – 40-е годы создавалась философия позитивизма О. Конта. Все эти процессы в философско-мировоззренческой сфере и в художественно-эстетической были, безусловно, взаимосвязаны. Очевидный позитивистский оттенок имели тяга искусства к строгой объективности, научности, ориентация на конкретные наблюдения, чувственный опыт в постижении реальной действительности.

В русской художественной культуре переходного периода отмеченные моменты не были проявлены столь отчетливо, но имплицитно присутствовали. Они ощущались иногда как подводные камни в, казалось бы, хорошо изученных наукой процессах самобытного бытия русского искусства XIX века и провоцировали споры и разночтения. К таким проблемным явлениям относятся, например, гоголевские гротески (которые объясняются то подражанием Гофману или тому же Жанену, то особенностями индивидуальной творческой манеры Гоголя) или появление в русской литературе в эпоху формирования реализма школы с названием «натуральная». Полемизуя с этим названием, отечественные исследователи отстаивают ее реалистическую природу. Проблема «Гоголь и Жанен» уже поднималась в науке, особенно глубоко она прорабатывалась – с точки зрения стилистических аналогий – В.В. Виноградовым [4]. Признается влияние французского писателя на Гоголя, которое интерпретируется в широком диапазоне – от прямолинейных подражаний до творческого использования открытых Жаненом стилистических приемов «рисовки натуры» в обращении к урбанистической теме. Самая очевидная параллель: «Мертвый осел» и гоголевский «Невский проспект» (1834). Здесь, на наш взгляд, аналогии просматриваются не только на уровне образно-стилистических решений, но и во внетекстовой реальности. В творчестве Гоголя запечатлелось то же, переживаемое и русскими современниками Жанена, болезненное пробуждение романтиков к действительности, осознание несостоятельности романтических идеалов.

В то же время в русской культуре явления, созвучные французской «неистойой школе», были выражены менее ярко, не оформились в самостоятельную школу или течение, всплеска «неистовства» не было. Кризис романтизма в России проходил менее болезненно. Русское общество не переживало столь резкого крушения идеалистического сознания, поскольку Россия на том этапе не прошла через такие кардинальные исторические катаклизмы, волны буржуазных революций, социальных и мировоззренческих перестроек, которые потрясали Европу. Идеалистические, чуждые позитивизму и материализму начала, сохранялись в русском сознании на всем протяжении XIX столетия и

провоцировали проникновение сентиментально-романтических элементов в произведения русских реалистов.

В силу тех же причин натуралистическая тенденция также не была ярко выражена в русской художественной культуре переходного периода. Хотя название «натуральная школа» было дано ранней реалистической литературе 40-х годов не без оснований. Настойчивое отрицание отечественной наукой какой-либо серьезной связи этой школы с натурализмом объясняется устойчивой традицией негативного восприятия последнего [9]. В то же время некоторая натуралистическая окрашенность раннего русского реализма очевидна: тот же эмпиризм, расцвет бытописательной литературы (зарисовки, «сценки с натуры», нравоописательные очерки), быстрое усвоение жанра физиологического очерка, роль которого в формировании реалистического направления исследовал А.Г. Цейтлин [11]. «Физиологии» наполняют журналы, группируются в сборники («Физиология Петербурга», «Петербургский сборник»). Правда, для представителей рождающегося в России «искусства правды» не очень характерны строгая научность и безусловная объективность, их творчеству присуще пристрастное отношение к изображаемому, особенно сочувствие «униженным и оскорбленным». Эти интенции порождали рецидивы сентиментальной чувствительности и романтических идеализаций, которые своеобразно проступали в реалистическом или натуралистическом контексте. О последовательном натурализме не могло быть и речи. Позитивистский, трезво-аналитический тип мировоззрения в России XIX века не получает такого глубокого развития, как в буржуазной Европе, тем не менее на отдельных этапах он в сдержанной форме проступает, в том числе в духовных исканиях 30 – 40-х годов (особенно ярко, например, в философско-эстетических воззрениях петрашевцев).

Все это позволяет говорить об общих тенденциях в развитии европейской и русской культуры рассматриваемой эпохи и, в частности, выявлять общие типологические моменты в процессах становления реализма во Франции и России. Проекция опыта французской культуры, в которой инвариантные взаимосвязи и процессы проявлены особенно резко, отчетливо, на культуру русскую помогает прояснить многие моменты в развитии последней.

Литература

1. Аннинский Л. Столь сладко – аж тошно // Дружба народов. – 1999. – № 7.
2. Аннинский Л. Исторически чистый осадок // Дружба народов. – 1999. – № 6.
3. Аннинский Л. Сверхзвуковая могила // Дружба народов. – 1999. – № 5.
4. Виноградов В.В. Эволюция русского натурализма // Поэтика русской литературы. Избранные труды. – М., 1976.
5. Зиммель Г. О сущности культуры // Избранное. Т. 1. – М.: Юристъ, 1998.
6. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000.
7. Камянов В. В тесноте и обиде, или «новый человек» на земле и под землей // Новый мир. – 1991. – № 12.
8. Лотман Ю.М. Динамическая модель семиотической системы // Избранные статьи: В 3-х томах. Т. 1. – Таллинн, 1992.
9. Миловидов В.А. Поэтика натурализма. – Тверь, 1996.
10. Новиков А. Пластиковая журналистика // Журналист. – 1997. – № 8.
11. Цейтлин А.Г. Становление реализма в русской литературе (Русский физиологический очерк). – М., 1965.
12. Эпштейн М. Хроноцид. Пролог к воскрешению времени // Октябрь. – 2000. – № 7.
13. Яусс Х. История литературы как провокация литературоведения // Новое литературное обозрение. – 1995. – № 12.

5.2. Дискурсивные новации искусства как стратегия моделирования современного мира

5.2.1. Искусство в контексте «открытого общества»

Современная модель мира, основанная, как считает Фоккема, лишь на «максимальной энтропии» и «равновероятности и равноценности всех конституционных элементов» [14. С. 212] в искусстве привела к ситуации, когда прекрасное, возвышенное, трагическое и комическое вдруг обрушилось и сравнялось с обыденным эстетическим опытом. «Искусство стало повседневной жизнью, а жизнь приобрела стройную гармонию искусства» [12. С. 26]. Таким образом, процесс вписывания искусства в такую реальность, так же как и реальности в искусство, становясь бесконечно многообразным, перестаёт соответствовать устоявшейся репрезентативной модели эстетических рефлексий искусства.

Подобные энтропийные процессы, по мнению Бодрийяра, стали причиной возникновения «симулякров» – фантомов сознания,

возможностей, кажимостей, соблазнов, модусов – реальности чистого искусства. «Современный мир состоит из моделей и симулякров, не обладающих никакими референтами, не основанных ни в какой «реальности», кроме их собственной, которая представляет собой мир самореферентных знаков» [1. С. 147]. Симуляция, выдавая отсутствие за присутствие, смешивая реальное и воображаемое, порождает одновременно как мир хаоса из искусства, так и мир искусства из хаоса. В этой ситуации проблема саморефлексии искусства приобретает онтологическое значение (на чём настаивает постмодернистская трактовка современности).

Дискурсом современного искусства, по мнению Делеза и Гваттари, является процесс без цели: он не может быть подчинен какому-то одному месту, какой-то одной шкале; он не может подчиняться какому-то одному канону или коду. Искусство осуществляется как таковое. Ценность шизореволюционного полюса искусства, – по мнению авторов «Капитализма и шизофрении», – измеряется тем, что оно достигает подлинной современности, «которая состоит в высвобождении того, что с самого начала присутствовало в нем... – чистый процесс... искусство как эксперимент» [32. С. 420].

Современное произведение искусства и возникает как точка пересечения противоречивых тенденций, которая, обеспечивая их культурно-жизненную объективацию, сама сводится к нулю, пустоте, ничто. «В этом вся двойственность нынешнего искусства: будучи поистине ничтожным, оно пытается отстаивать свое право на ничтожность, незначительность, отсутствие смысла, оно домогается ничтожества, ставя его себе целью. Домогается бессмыслицы, уже будучи и так ничтожным. Претендует на поверхность, используя поверхностные аргументы» [4. С. 7].

Искусство понимается как бесцельная практика, зацикленная на себе – суть вечное движение, объективирующееся в покое вещи (в хайдеггеровском понимании этого слова). Искусство, таким образом, теряет свою референтную связь с реальностью, но не отказывается от неё.

«Мир, – пишет Барт, – это не просто непосредственное собрание предметов, но пространство безреферентных означаемых;

слова и вещи начинают циркулировать на одном и том же уровне как единицы одного и того же дискурса, как частицы одной и той же материи» [27. С. 62 – 63]. Все это весьма напоминает один древний миф – миф о мире как Книге, где письмена начертаны прямо на земле, книге, что с бесконечным терпением грезит о самой себе, но бесконечно откладывает абсолютную реализацию своих грез. «Мир стал хаосом, но книга остается образом мира» [9. С. 13].

В итоге искусство само становится референтом, посредником многообразных взаимодействий элементов подобного мира. Так «искусство раскрывает специфическую практику, кристаллизованную в способе производства открыто деференцированных и плюрализованных инстанций, которая ткёт из языка сложные взаимодействия субъекта, схваченного между «природой» и «культурой», идеологическую и научную традицию, существующую с незапамятных времен, как и настоящее, желание и закон, логики, язык и «метаязык» [20. С. 388]. Процесс «означивания» оказывается не просто результатом языковой коммуникации, но неким динамичным «дискурсивным единством, обладающим многосмысловой структурой, способствующей порождению новых смыслов... в модусе знакового общения» [32. С. 530].

Но порождение языка не бесконечно: «все это геометрия, т.е. игра формы, игра конструкции, выстроенная ирония над концом» [9. С. 15]. Иронизировать над собственной смертью сегодня можно только с помощью различных форм коммуникативных практик, которые, в конечном итоге, и выводят язык на новый – текстуальный – уровень коммуникативной онтологии. Как писала Кристева, «если и есть «дискурс», который не служит ни просто складом лингвистической кинохроники или архивом структур, ни свидетельством замкнутого на себе тела, а, напротив, является как раз элементом самой практики, включающей в себя ансамбль бессознательных, субъективных, социальных отношений, находящихся в состоянии борьбы, присвоения, разрушения и созидания, – короче, в состоянии «позитивного насилия, то это и есть литература, или, выражаясь более специфично, текст» [14. С. 170].

«Субъект-субъектное отношение предполагает осмысленное общение на основе текста, участники которого, хотя и могут на-

ходиться на «тысячи лет» друг от друга, но здесь и сейчас, одновременно восходят к началам бытия; мир всегда создается заново» [26. С. 247]. Коммуникация становится онтологической основой существования современного человека. В результате такого общения возникает сегодня «новый опыт», – о котором говорил М. Фуко, – так необходимый для формирования нового стиля мышления, свойственного «открытому обществу».

Специфика текстуального уровня коммуникации проявляется в её эстетической направленности – «чистая» (зримая) форма коммуникации доступна только в текстовом выражении. Процесс «овеществления» коммуникативных практик связан, прежде всего, с тенденцией онтологизации языковых явлений в современной культуре. «...Очевидность ничему не соответствует, ни к чему не является ключом. Нельзя ждать ответа от знака, обладающего такой очевидностью... Все открыто и ничего не разрешается... Есть лишь человек, который ищет» [9. С. 46].

Язык, оказавшись в центре культурных интенций, становится контекстуально гибким и в то же время универсальным средством осуществления не только любых форм коммуникации, но и культуры в целом, возникающей именно в контексте взаимодействия субъектов информационно-текстового обмена. «Прежде всего, текст должен уничтожить всякий метаязык, и, собственно, поэтому он и является текстом: не существует голоса Науки, Права, Социального института, звучание которого можно было бы слышать за голосом самого текста» [32. С. 326]. Отсюда и новая концепция текста как «неопределенного поля в перманентной метаморфозе» [15. С. 188], а процесса текстуальности как «самопорождающейся продуктивности» (Харрари).

Как видим, под текстуальностью современного искусства, в контексте «открытого общества», нужно понимать одновременно саморазрушающуюся и самопорождающуюся практику коммуникационной онтологии современной культуры, обнаруживающую свое движение-существование лишь в определенном месте, то есть как ситуацию вечного перехода. «Земля перестает быть землей, становясь просто почвой под ногами» [14. С. 143]. «Почва под ногами» (путь) и есть сегодня основное место нахождения текста, слова, образа, мифа, двигаясь по которым, словно по кар-

те, номад-кочевник текстуализирует (переписывает) действительность во всей ее бесконечности.

...Смотреть же сегодня под ноги (соединяя желаемое и действительное) – гораздо важнее, чем вперед – то ли для того, чтобы прочесть «письмена на Земле», то ли для того, чтобы написать их самому.

Таким образом, анализируя феномен текстуальности современного искусства в контексте концепции «открытого общества», мы приходим к следующим выводам:

- Разрушение книги-дерева означает не смерть книги, но новый способ чтения, когда «комбинации, пермутации, использования исходят не изнутри книги, но зависят от связи с тем или иным внешним» [32. С. 320]. Когда книга становится предметом не понимания или интерпретации, а эксперимента и деконструкции.

- Подобная безреферентная («игровая») связь действительности с искусством (книга-ризома) приводит к тому, что текст (как его коммуникативная практика), постепенно овладевает всеми атрибутами первой (при этом не теряя своей текстовой онтологии).

- Текстуализация современного искусства, онтологизация коммуникативных процессов, мифологизация культурных симуляций – всё это является как результатом, так и средством функционирования «открытого общества». Бесконечно порождая новые культурные интенции, подобный тип культуры способствует переходу «закостеневших», тоталитарных культур на новый, открытый для диалога этап развития. В этом контексте концепция «открытого общества» становится особенно актуальна как на общепланетарном уровне, способствующем трансформации человечества в целом, так и на уровне отдельных зарождающихся, развивающихся культур, среди которых следует выделить, прежде всего, российскую.

5.2.2. Обновление языка в музыкальной культуре

Как утверждают исследователи музыки, данный вид искусства имеет наибольшее, по сравнению с другими, отношение к онтологии. Музыка, являясь моделью действительности, включает в себя три условных уровня бытийственности: действие фундамен-

тальных законов Мироздания, область их социокультурного освоения, сферу становления внутримызыкальной смысловыразительности и конструктивности. Истоки древнейших музыкальных интонаций кроются в первичном массиве человеческой практики. Далее рефлекторная коммуникативность расчленяется, дифференцируется, структурируется; в океане утилитарности и прямой функциональности появляются острова, вначале магически-подражательной, а затем и бескорыстно-отвлечённой функции. Чувственное начало восприятия звучащего мира рафинируется, из акустической среды выделяются очищенные звучания, несущие смысловую нагрузку уже в виде определённых типов интонации. Музыка выкристаллизовывается из человеческой истории. Поэтому... «музыкальный звук и есть человеческая мера движения мировых (безразличных к человеку) событий. Музыка есть мир человека, целостный и свободный, который постоянно наличествует, пребывает, совершается, есть. Значит, музыка закономерна по отношению к человеческой онтологии и культуре» [21. С. 195]. Музыка, взятая целостно, как область человеческого самоопределения, «вся» сделана из того же «материала», что и вечность.

Подобные утверждения позволяют рассматривать музыкальную культуру как бесконечно чуткую сферу, реагирующую на онтологические потрясения. И действительно, любого рода культурно-исторические трансформации, любые перемены в отношениях между человеком и миром, находят свое отражение в мире музыки. Происходит обновление музыкального языка, которое, при обращении к современной культуре, может рассматриваться в двух направлениях. В одном случае используется так называемый прием «полистилизма» – совмещение разнородных стилистических элементов. Причем, если наличие разнообразных эстетических проектов не вызывает сомнений, то сама специфика их сосуществования является пространством интересных исследовательских находок. Другое направление может характеризоваться как стратегия «проектного» мышления, которое отличает стремление к построению языка вне опоры на традиции музыкальной культуры, ведущее к формированию новой музыкальной реальности.

Сегодня обнаруживается распространение таких новых форм композиторской практики, которые дают возможность охарактеризовать наступившую культурную эпоху как «эпоху стилей». Появление различных эстетических проектов, реализующихся в музыкальных стилистиках, разворачивается в контрастную палитру направлений. Согласно А. Соколову [33], существует скрытая логика музыкальной культуры XX века, которая состоит в «пафосе договаривания». Исходный тезис исследователя – «на наших глазах завершается эпоха Нового времени» – аргументируется тем, что «в художественной практике ныне актуализировались связи решительно со всеми оставшимися в прошлом эпохами» [33. С. 2]. «Договариванием» становится как следование традиции мышления, так и доведение ее до абсолюта. В контексте идеи Соколова: обосновать внутреннее единство и взаимобусловленность современной многоликой культуры – логика авангарда, несмотря на провозглашение отказа от традиций, борьбы против отживших форм и стереотипов, против подражания прошлому, оказывается также в русле «договаривания». Главный аргумент, впрочем, был сформулирован самим ранним авангардом в стремлении доказать собственную своевременность и острую современность. Г. Ревзин [29] указывает, что все самообоснования художественного авангарда сводятся к утверждению его эволюционного происхождения. Авангард как высшую точку, пик музыкально-исторического развития рассматривает также сторонник и исследователь эстетики музыкального авангарда Ц. Когоутек [17]: появление современных музыкальных техник XX века подготовлено всем ходом истории музыкального искусства от возникновения двуголосия в IX веке до глобального расширения системы классической гармонии в XIX веке.

Разнородность эстетических проектов, поливариантность стилистических связей наиболее активно проявляется в середине 60-х годов. В этот период полистилистика, как техника музыкальной композиции, становится основным средством реализации множественности в единстве и становится наиболее открытой для диалога разных стран и направлений, разных школ и исторических периодов. Возникнув из робких опытов одновременно у композиторов разных стран (А. Циммерман в опере «Солда-

ты», К. Пендерецкий в «Stabat mater», А. Пярт в «Collage sur VACH», Л. Берно в Симфонии памяти Мартина Лютера Кинга, А. Шнитке в «Серенаде», а затем в Первой симфонии), полистилистика буквально захлестнула мощной волной музыку второй половины XX века.

Сам термин «полистилистика» применительно к музыкальной культуре введен А. Шнитке и означает намеренное сочетание в одном произведении разнородных стилистических элементов в форме цитаты, стилизации, аллюзии, коллажа и т.д. Переход в новое стилистическое измерение, где один стиль способен вместить все стили, а одно произведение – соединить различные субкультуры, композитор обосновал теоретически. По этой теме он выступил с несколькими докладами, в том числе на Международном музыкальном конгрессе в 1971 году. На формирование техники повлиял опыт композитора в области киномузыки (музыка к кинофильмам «Похождения зубного врача», «Комиссар», «Дядя Ваня» и др.), электронной музыки («Потоп»).

В 1980 году по просьбе режиссера Ю. Любимова Шнитке написал музыку к спектаклю Театра на Таганке «Ревизская сказка» по мотивам произведений Н. Гоголя. Музыка в этом спектакле выполняла важную функцию, воссоздавая пространство и время действия, а в восприятии зрителей создавалась иллюзия переменны места действия. В результате, именно благодаря музыке, композитору удалось симфонизировать драматический спектакль. Позднее, по предложению Г. Рождественского и при его непосредственном участии, на музыку из «Ревизской сказки» был написан балет «Эскизы», а из разрозненных фрагментов музыки Рождественский составил сюиту. В своем произведении, состоящем из восьми номеров, Шнитке использует разнообразные приемы полистилистики: цитаты, псевдоцитаты, стилизации, аллюзии. В «Ревизской сказке» концентрация банальности, шлягерности и снижение классики до уровня бытовой низкопробной культуры способствует воплощению генеральной идеи духовного обнищания. Важной особенностью стиля Шнитке является объединение «высокого» и «низкого» стилей, банального и возвышенного. Из всех приемов полистилистики в «Ревизской сказке» наиболее целенаправленно композитор использует прием цити-

рования. Этот прием встречается не только в музыке XX века, но и в музыке XIX века. Но, если в музыке XIX века цитата растворяется в композиторском стиле, не вступая с ним в противоречие, то в музыке XX века она становится самостоятельным носителем музыкального содержания. Цитата стала одним из главных принципов культуры постмодерна, подтверждая мысль С. Аверинцева о том, что мы живем в эпоху, когда все слова уже сказаны.

Для А. Шнитке выбор полистилистики как основного метода композиции был, безусловно, очень рискованным. Композитор отошел от единого с соратниками направления авангарда, был заведомо обречен на обвинения в эклектике и недостатке собственных идей. Показательно высказывание Э. Денисова, который называл полистилистику «обманом публики» [38. С. 123]. В целом же, для всех композиторов, отдавших дань этому методу, техника полистилистики стала новым способом отражения и осмысления действительности на материале, хорошо известном не только профессиональным музыкантам, но и широкой публике. Шнитке писал, что его задача «закрепить весь этот стилистический калейдоскоп, чтобы суметь что-то отразить из нашей действительности» [38. С. 91].

Музыкальный опыт Э. Денисова является другим показательным примером совмещения разнородных стилей в рамках одного произведения. Хоровой цикл «Приход весны» на стихи А. Фета был создан композитором в 1984 году. Тема времен года, так интересовавшая многих композиторов, оказалась близкой и Эдисону Денисову. Однако его не заинтересовал календарь (как у П.И. Чайковского) или круговорот природы (как у А. Вивальди или Й. Гайдна). В отличие от своих предшественников, композитор выбрал иную точку отсчета: от осени жизни, ощущения заката, через размышление, страдание, очищение к весне, возрождению. Состояния природы – это, по сути, состояния души. Так же трактовали образ природы русские композиторы. Бережно относясь к стихотворному тексту, Денисов позволил себе некоторые «вольности»: неполное воспроизведение стиха, повторы отдельных строк, усиливая смысловую и интонационную значимость поэтического текста.

Во всех частях хорового цикла, состоящего из пяти миниатюр, использованы интонации, типичные для жанра русской лирической песни: квинта с сопряженной секундой, опевания, переменная терция, вариантная повторность интонаций. В то же время секстовость, вводнотоновые напряжения, хроматизмы, уменьшенные интервалы придают мелодическому языку черты элегии. Сочетание признаков таких различных жанров придают мелодическому языку своеобразие и индивидуальность.

Ладогармонический язык произведения также оригинален. С одной стороны, это ладовая переменность, натуральные доминанты. С другой – романтическая «мягкость» гармонии. Основными аккордами цикла стали септаккорды различных структур (чаще всего большой мажорный, малый минорный секстаккорды и их обращения) и, особенно, малый минорный нонаккорд. Эта гармония выполняет функцию тоники. Во всех звукописных эпизодах цикла такая «размытость» гармонии, неразрешенность диссонансов усилила импрессионистичность красок.

Обратившись к жанру лирической песни, Э. Денисов неожиданно выбирает тип силлабического пения, так не свойственный лирическому жанру. Но это гениально компенсируется частой сменой ритмического рисунка от четности к триольности. Имитационное изложение материала, безостановочность движения создают ощущение распевности. С другой стороны, для русской песни характерно обращение к такому типу фактуры. Композитор чередует такой склад с хоральным. Композиция каждого номера цикла очень лаконична и проста. В основном это трехчастность, реже двухчастность. Тяготение к репризности замыкает форму, но точных повторов никогда нет. Заключительные разделы – это варианты, показательные для русской песни.

На рубеже XX и XXI веков, моделируя музыкальный образ будущего, можно уверенно сказать о том, что полистилистика остается важнейшим методом интеграции «высокой» и «низкой» музыки, «легкой» и «серьезной», светской и религиозной, восточной и западной. Не случайно к середине XX века музыкальное искусство представляет множество разнородных, порой несопоставимых, обособленных явлений. Среди них музыкальный фольклор разных стран, традиционная музыка внеевропейских

стран, авангард «второй волны» с опытами в области электронной и конкретной музыки. Невиданное до сих пор распространение получили массовые жанры: поп-музыка, джаз, зарождающийся рок. Все это соседствует с внушительным пластом классического наследия.

Однако эстетика и практика музыкального авангарда демонстрирует не только разнообразные приемы совмещения стилей – процесс, который можно осознавать как открытость современной культуры в Прошлое. Наряду с этим актуализируется проблема концептуальной открытости Будущего в культуре современности, что также предопределяет поиск новых языков. Не случайно любые проявления авангардного мышления всегда воспринимались в обществе как «тектонический сдвиг чудовищной силы» (Ревзин), когда восприятие человека ставится в интеллектуальный и чувственный тупик тем, что перестает распознавать знакомые образы и смыслы реальности. Самым главным качеством авангарда становится проектность мышления как ориентация на создание того, чего не было, новой реальности, абстрагированной от образа в прошлом. Не только стремление выстроить диалог настоящего с прошлым инициирует формирование языковых новаций, к этому ведет и стремление создать описание новой реальности, новых культурных миров.

В современной философии дано обоснование отказа искусства от копирования реальности: такая практика искусства претворяет философскую критику классического представления, требующего совершенного мимесиса. По Б. Гройсу [7], в основе мимесиса лежит восхищение природой как целостным и завершенным в себе творением единого Бога, которому художник подражает, надеясь в наибольшей степени приблизиться. Напротив, философской точкой рождения авангарда становится интуиция Ф. Ницше о смерти Бога. Если Он мертв, значит, нет больше целостной картины мира, жизнь теряет смысл, превращаясь в игру случая, реальность оказывается фальсифицированной. Переживая трагедию богооставленности, авангард сосредоточен на том, чтобы сначала обозначить зияющее пустотой место Бога путем деструкции образов и отказа от подобию, а затем структурировать его смысл своей волей к власти над реальностью.

Художественный авангард 10 – 20-х годов был захвачен идеей паломничества к Духовному, эстетически и теоретически обоснованной русским живописцем и графиком В.В. Кандинским. Путь в «царство завтрашнего дня» – тонко-материальный мир, противоположный изначальному миру природы, – лежит через отвлеченное выражение «внутренней сущности» явлений. Задача художника определяется необходимостью передавать чистые духовные процессы, исключая частности форм и субъективность выразительных средств. Поиск «метаязыка» искусства, на основе которого возможен высший, идеальный синтез архитектуры, танца, музыки, графики, привел Кандинского к обнаружению универсальных элементов формообразования, заставляющих художественное пространство звучать отстраненно-символически – точки и линии. Следуя идеям Кандинского, а по существу – по словам художника – во многом влияя на них, австрийские композиторы-нововенцы нашли музыкальное выражение чистой духовности. Атонализм (и позже додекафония) А. Шенберга и пуантилизм А. Веберна по своему преломляют объективную игру точек и линий [31].

Если Шенберг рационализирует звуковысотные связи музыки, выстраивая мотивные отношения (звуковые линии) по закону объективной последовательности звуковых точек, то Веберн достигает объективности музыки путем высвобождения точек-звуков из-под власти мотивной связи. Он лишает звуковое движение целенаправленности и превращает в спонтанную последовательность, в которой каждый звук отставлен от другого регистровыми зияниями, контрастом штрихов, тембров, несравнимостью длительностей и, главное, паузами. Своеобразие музыки Веберна – зримая графичность ее рисунка (не случайно Т. Адорно видит параллели с мышлением П. Клее), статика и пространственность звучания (справедливо утверждение Ю.Н. Холопова о фактурном происхождении пуантилизма Веберна – по сути, композитор работает со звуковыми объемами), звуковой лаконизм и аскетизм, «молчаливая» сосредоточенность, в которой видно авторское предпочтение внутренней тишины внешнему звучанию, – позволяет говорить о синтетичности звукового проекта Веберна, построенного на соединении графической, музыкальной и архитектурной конструктивности.

Смысл «пространства молчания» (Ал. Михайлов) Веберна обнаруживается в контексте ситуации смерти Бога. Аскетизм и тишина музыки Веберна свидетельствуют о жертвенном отказе художника от существования в память о Нем, пространственность ее конструкции, подчеркнутая статикой музыкального времени, говорит о намерении отшельника выстроить звуковое пространство как храм. «Молчание хвалы» Веберна с мыслью о Нем прорастает волей художника над течением времени в виде формо-творческого жеста [40]. Композитор обозначает место времени, спрессовывает и замедляет его природный ход, перенасыщает смыслом каждое мгновение так, чтобы звучание не умолкало даже в разрывах пауз – отзвуками, ускользающими линиями интонационных напряжений.

Кроме музыкальных практик в области поиска сосуществования разнообразных стилевых явлений, авангардом интенсивно разрабатывались два пути обновления музыкального языка, исходящие из концептуально нового понимания сущности и задач музыки. Один – путь экспериментирования с музыкальными структурами – создал возможность «открытых форм» (или «момент-форм») – композиций без регламентации начала и конца, логики и длительности развития, удерживающих высокий уровень интенсивности в каждом фрагменте становления. Такие композиции строятся как на основе многообразных математических принципов и сложных расчетов, так и в опоре на игру чистого случая. Другой – путь экспериментирования со звуковым материалом – открыл возможности изобретения новой сонорики на основе шумовых реалий современной повседневности, достижений техники и электроники. Однако техническая составляющая новой музыки не была просто или только техникой. «Техника, поднятая на уровень идеи» – слова Булеза, к которым присоединился бы и Кейдж, и многие представители западного и отечественного послевоенного авангарда. Техника современного письма, найденная авангардом, высвобождала мысль композитора, позволяла проявлять творческую раскрепощенность исполнителю. Такая техника стала реальным выражением интеллектуальной независимости от идейных и идеологических стандартов, запланированного смысла, стала формой открытого смыслотворчества. Целью Авангарда

становится стремление никогда не превращаться в классику, преодолевать нормативность, избегать любых форм закрепления в традиционных институтах искусства, статусах и границах. Альтернативность Авангарда понимается как способ активной реализации центробежных сил культурного движения, когда провоцируется непрерывное смысловое скольжение, игра, рассеивающая единый образ культуры.

5.2.3. Специфика репрезентативности автора в постмодернистской литературе

Обновление художественного языка на базе деконструкции классической репрезентативной системы и отказа от ее эстетических проектов активно происходило в постмодернистской литературе. Особо показательным в этом русле выглядит конструирование иных, нежели в традиционном тексте, взаимоотношений между автором и читателем.

В первую очередь, нужно вспомнить, что «автор» – это недавнее изобретение, и его появление связано с возникновением в XVIII веке слоя писателей, пытавшихся заработать себе на жизнь путем продажи своих произведений. Для кодификации в законе авторских прав необходимо было точное определение того, что такое автор. И именно тогда сочинитель превращается в индивида, несущего уникальную ответственность за уникальный продукт своей деятельности, в суверенного носителя сознания и самосознания, как ценностной точки отсчета в культуре. Кроме того, его появление имело и юридическое основание, то есть определение понятия автора требовалось для утверждения законности его прав на произведение.

Первые попытки устранения автора были связаны с лингвистическим поворотом, произошедшем в философии в начале XX века, и необходимостью поставить безлично-безымянный язык на место говорящего. Свое продолжение и развитие данная концепция получила позднее – в структуралистской теории текстуальности, где утверждалось, что сознание человека полностью растворено в текстах и текстуальных практиках и вне них просто не существует. И если автор удаляется из текста, то сам тезис о

«смерти» автора принимает самые разнообразные формы: он воплощается в стирании всех индивидуальных характеристик пишущего субъекта и представляет собой полное освобождение текста от власти автора и полное освобождение автора от ответственности за свое произведение. Авторское намерение более не принимается как основное условие для понимания текста и само значение произведения не исчерпывается авторской интенцией. Кроме того, мы должны принимать во внимание и тот факт, что, возможно, утверждение о «смерти автора» является еще одной уловкой эстетствующего сознания постмодернистского «гения», устраивающего публичное самолинчевание с целью привлечения на это зрелище как можно большее количество народа.

Если автор сегодня не более чем функция-автор или некий конструкт, создаваемый литературными критиками, литературоведами в процессе классификации текстов, то теперь задача состоит в следующем: показать, как автор сам конституирует себя в качестве «автора», создает и старается поддерживать созданный им же образ с целью занять более привилегированное положение в обществе в расчете на успех у определенной группы этого общества.

Итак, имя автора не сводится к имени собственному, оно не ведет изнутри некоторого дискурса к реальному и внешнему индивиду, который его произвел. В нашем обыденном мышлении писатель представляется нам, в некотором роде, фигурой сакрально-мистической, которая не должна иметь референта в действительности. «Когда на чистый голос текста накладывается еще и реальная физиономия автора как личности, восприятие текста искажается. Оно становится более одномерным, более плоским» [19. С. 39]. Тем самым демонстративный отказ постмодернистского автора от своего текста можно рассматривать и как некую попытку самого же автора сохранить необходимую дистанцию между собой и своим творением. Но, с другой стороны, на освободившееся место реального автора помещаются теперь множественные модели автора фиктивного, разнообразие авторских масок, созданных в расчете на данный текст или корпус текстов, как их оформление и завершение.

Действительно, текст только теряет от непосредственного присутствия автора. Ведь «присвоить текст автору – это значит наделить его окончательным значением, застопорить текст, закончить письмо» [2. С. 389]. Поэтому автору необходимо прятаться, держаться в тени и выходить наружу только посредством своих текстов. «Всевозможными уловками, которые пишущий субъект устанавливает между собой и тем, что он пишет, он запутывает все следы, все знаки своей особой индивидуальности: маркер писателя теперь – это не более чем своеобразие его отсутствия. Ему следует исполнять роль мертвого в игре письма» [37. С. 15].

Художественный язык XX века во многом строится исходя из подобных попыток «ускользания» от классической авторской ответственности, что приводит к дискурсивным новациям, которые, в свою очередь, определяют неожиданные формы общения между читателем и автором. С одной стороны, современные тексты напоминают незаконченные черновики, не прошедшие еще стадии отбора, цензуры внутренней и культурной. Это текст, написанный в беспорядке – то с конца, то с середины – и не оставляющий прямых указаний на связь и последовательность фрагментов. Цель подобных приемов – разрушить жанр романа, внести в него брожение путем создания внутри него множества других саморазвивающихся текстов с размытыми и пересекающимися границами. С другой стороны, искусство сегодня – это умение создать свой контекст, что, в свою очередь, делает необходимой новую стратегию писателя: в поиске контекста он должен ориентировать свое творчество на конкретную культурную группу, а найдя ее, уметь удержать. А еще лучше – сконструировать своего читателя.

С одной стороны, постмодернистский автор предстает не в виде творящего субъекта, а в роли некоего компилятора, плагиатора, составителя коллажей. С другой стороны, мы все-таки возвращаемся к художнику, а точнее, к его имиджу. Этот образ-имидж автора возникает в некой, скажем так, виртуальной зоне и, зачастую, определяется как фантом, или вообще подвергается сомнению в попытках уловить его традиционным способом в качестве простого производителя текстов.

Немаловажную роль в создании и поддержании имиджа играет Имя автора, или, скажем, образ-имидж начинает оформляться вокруг Имени. Речь идет о легитимности владения именем – Имя открывает право на владение территорией и, возможно, на интерес аудитории. Вещи ничего не представляют собой, они есть не-окультуренные предметы до тех пор, пока художник не поместит их в подобающий контекст, не снабдит надписью и своей авторской фамилией. И если риск традиционного автора ранее состоял в том, что он мог оказаться не очень талантливым и удачливым производителем определенных конвенциональных вербальных или визуальных текстов, то риск современного автора – «вообще быть в результате не распознанным культурой в качестве автора» [28. С. 60].

Постмодернизм как эпоха «конца стиля», «конца литературы» оставляет только два возможных способа существования в ней – «цитату» и «комментарий». Читатель, зритель, слушатель может понимать в меру своей эрудиции, переживать радость узнавания источника цитирования или ассоциации, ребусов и шарад, заданных автором, который и является главным аргументом в определении того, что является искусством, а что нет. Именно здесь и вступает в силу личностный, поведенческий компонент, репрезентативность автора, его имидж – как некая искусственная, эстетизирующая подмена этого образа, созданная самим же автором для того, чтобы убедить читателя, зрителя, слушателя через суггестивность личностных порывов в том, что только его произведения заслуживают всеобщего внимания, успеха и почитания. Для этого, в первую очередь необходимо быть модным автором. «Только будучи модной, мысль становится эффективной. Немодная мысль отбрасывается с порога» [6. С. 53]. Быть немодным для автора означает просто не быть, остаться незамеченным среди быстро сменяющихся культурных моделей как манифестаций моды. Именно посредством своих моделей мода проявляет себя как чистая манипуляция, как абсолютная ничем не детерминированная структура власти. Формируя образ-имидж вокруг своего Имени (причем имя должно быть бросающимся в глаза, ярким, запоминающимся), современный автор в своем тексте разворачивает целую рекламную компанию. Его текст, как и любое рек-

ламное объявление, помимо некоего буквального сообщения, содержит еще и ассоциативное сообщение, основанное на разнообразных культурных ассоциациях. В подобных ассоциациях, по мнению Р. Барта, «заложены различные для разных читателей знания и установки»: ими могут быть «идеи сна, грезы, эlegantности, детства» [3. С. 446]. И, наконец, в тексте как рекламном объявлении есть и третье сообщение – декларируемое – это торговая марка или сам товар. В нашем случае – это тот, чья подпись стоит на обложке книги, это тот, кто имплицитно помещен внутрь текста и через текст, властно заявляющий о себе.

Современный производитель должен обладать не только методикой соблазна, привлечения, которой он вовлекает читателя в свой текст, но и умением удерживать ровно столько, сколько ему это будет нужно. Он осознанно устраняет себя из текста, заставляя читателя быть активным, предоставляя ему как бы полную свободу. Но, угадав желания публики, он приобретает возможность далее манипулировать ее желаниями по своему усмотрению. Создавая свой круг читателей, автор обретает Имя, а вместе с ним обретает власть. «Он старается указать читателю, каким читатель должен быть» [41. С. 456].

Таким образом, утверждение «смерти автора» оказывается ко всему прочему особым приемом самоустранения, самоликвидации, который используется самим же автором как прием особого рода репрезентации. Благодаря этому, он искусственно создает необходимую дистанцию между собой как реальным лицом и своим произведением и, нейтрализуясь, усиливает свое влияние на читателя.

Постмодернистская литература, демонстрируя разного рода механизмы авторской репрезентации и нетрадиционный характер коммуникации, отличается, в первом приближении, удивительным стилистическим разнообразием. Однако постмодернистская культура в целом является пространством, легко совмещающим подобное разнообразие. Топология предполагаемых оснований, определяющих единство «инородных» текстов, обнаруживается, к примеру, при исследовании творчества Ж. Батая и Ю. Мамлеева. Два столь различных, будто бы расходящихся в разные стороны письма, буквально выговаривают одно и то же. Это зыбкое и

едва существующее «общее место» хочется назвать «сюррелигией» (по аналогии с сюрреализмом, с которым, так или иначе, соотносится творчество обоих писателей).

Имеет место некий «сюрсинтез» – как парадоксальная формула, согласно которой деформация «реальности» будет адекватным выражением «сверхреальности», вместе с тем сама дистинкция между «сверхреальным» и «собственно реальным» здесь не столько существенна, поэтому можно говорить об адекватности и деформации как о процессе неразличимом (что и подрывает его идентичность).

О «сюррелигии», бытие которой намечается и скрадывается атеологией, можно говорить при сравнении одной из главных атеологических книг Ж. Батая «Внутренний опыт» и теоретического трактата Ю. Мамлеева «Судьба бытия». Сама структура этих сочинений и обстоятельства их написания во многом сходны. Ж. Батай завершает работу над «Внутренним опытом» в 1943 году, то есть во время войны и оккупации. Причем к этому моменту он уже успевает выйти за пределы «политики» в итоге своего радикального и в какой-то мере абсурдистского политического праксиса в 1930-е годы (союз борьбы интеллектуалов-революционеров «Контратака», тайное общество «Ацефал»), так что теперь он находится где-то на периферии текущих событий, и, вместе с тем, как бы в самой глубине войны.

Ю. Мамлеев пишет «Судьбу бытия» уже во время эмиграции, в конце 1980-х годов, вместе с тем эта книга (как и «Внутренний опыт») состоит в основном из других, более ранних текстов, которые как раз и касаются непосредственно «метафизических» изысканий писателя. Тексты эти создавались им в конце 1960 – 70-х годов в условиях, по его собственному признанию, «абсолютно экстремальных». Однако в его романах и рассказах доэмигрантского периода вряд ли можно найти мотивы социальной или же политической, диссидентствующей критики «строя». Наоборот, налицо оккультная дистанцированность от такого рода «критики». Как выражается сам Ю. Мамлеев, ощущение пребывания в центре ада носило «космологический» характер, как если бы «ад» был «всем».

Ю. Мамлеев исходит из кардинально иных предпосылок, нежели Ж. Батай, а именно – это более или менее «традиционный», даже «традиционалистский» эзотеризм в геноновском стиле. Ю. Мамлеев, в частности, пользуется геноновской дистинкцией между «метафизикой» и «религией», согласно которой последняя предстает как только лишь косвенный способ связи с Богом, отменяемый эсхатологическими событиями. В отношении религии мы можем говорить лишь о вере, касательно же «метафизики» – о непосредственной «богореализации». Классическая философская метафизика – так сказать, только профанное выражение (в лучшем случае) метафизики «традиционной», которая и есть метафизика *per excellence*, в основе которой лежит некая единая предвечная Мудрость уже не человеческого происхождения – *Sophia Perennial*.

В наиболее пространной части «Судьбы бытия» Ю. Мамлеев занимается как раз изложением индуистской метафизики (веданты) и космологии, с которыми по преимуществу и соотносит собственный метафизический почин. В качестве же одной из главок, предваряющих рассмотрение «традиции», Ю. Мамлеев приводит наиболее ранний вариант своей «доктрины» – так называемую «религию Я», которую он также именует странноватым неологизмом «утризм». Здесь, собственно, говорится о самообожении, абсолютизации «я» во всей возможной полноте его аспектов, его проявлений, «умильно» снедаемых разверзающейся интериорностью предельного само-бытия, не нуждающегося более ни в каком Боге. Акт самотождествования такого безраздельно единственного «Я» есть акт мистической любви к себе, «утризм Я» – это «трансцендентный» или же «метафизический» нарциссизм. Вместе с тем Ю. Мамлеев показывает, что эта квази-религия нисколько не противоречит «традиционному» ведантийскому принципу не-двойственности.

Любопытную параллель этому мамлеевскому «утризму» можно отыскать и во «Внутреннем опыте»: Ж. Батай часто говорит о «самопревознесении», о «невыносимом тщеславии», о «пинакле», как о моментах, инициирующих атеологию. Вместе с тем самообожение (или обожение как таковое) – не столько даже «начало» «внутреннего опыта», сколько его внутренне же противоречие –

то, что в нем изживается и растрачивается, – его, по выражению Бланшо, искупающий себя авторитет. Самопревознесение совпадает с разложением и падением, с обнаружением сущностной исчерпанности Абсолюта. «Бог» как «наивысшее» и «наилучшее» уравнивается с отбросами, в чем, кстати, сказывается фундаментальный дуализм «инородного», к которому восходит и традиционная двойственность святости-скверны.

Ж. Батай рассуждает о «самопревознесении до небес» преимущественно в ироническом ключе. Впрочем, здесь имеет место не столько даже ирония, сколько некий странноватый юмор, который и превращает Бога в публичную девку в «Мадам Эдварде». Юмор этот связывается Ж. Батаем как раз-таки с процедурами сакрального характера, с практикой самоказнения, обнажения, своего рода онтологическим «комплексом вины», восходящим к онтологически предваряющему жертвоприношению, которое всегда так или иначе преступно. Самообожение безосновательно, симулятивно (особенно в «критическую эпоху»), причем его симулятивность обладает в некотором смысле бесконечной субверсивной мощью. Акт такого самопревознесения знаменует опрокидывание симулятивности на обожение как таковое, в виду чего при симуляции достижения вершины обнажается симулятивность последней.

Таким образом, о пространстве последней мы можем говорить не иначе как исходя из опыта ее превозможения, который в той или иной мере свойствен и «самопожертвенному письму» Ж. Батая, и «черному роману» Ю. Мамлеева. «Классический» эзотеризм представляет меньше возможностей попросту для «рефлексии» о меньшей степени удачи.

5.2.4. Новационность репрезентативных моделей в театральном искусстве

Не менее симптоматичны новации, возникающие в области театрального искусства. Специфика экспериментов в данном культурном пространстве ярко демонстрирует формирование новых способов коммуникации и новых форм бытия самих элементов театрального искусства, новых выразительных средств, кардинально

отличных от предшествующей театральной традиции. Речь идет о функциональном обновлении современного театра. При этом существенная природа новаций находит свою объясняющую силу в пространстве современного философского мышления.

Если обратиться к истории театра, как официального, так и площадного, до середины двадцатого века в его основании был единый принцип: «изображение от содержания». Здесь не обязательно литературный театр, не обязательно драматургия – речь идет о парадигме выразительных средств, прикрепленных к эйдетическому содержанию. Чем не платоновская метафизика? Изменение театра, или, как пишет Р. Барт, обращение «театра» в «театры» связано с принципиальным изменением всех эстетических концептов от модерна к постмодерну, от структурного анализа к постструктурализму.

Помимо традиционных культурных функций театр стал воплощением экспериментальной лаборатории в области антропологии. Среди теоретиков театра давно актуализировалась тематика поиска новых выразительных средств. От богатого декорирования экспериментаторы театра обратились к возможностям умножения смысловых пластов, к свободной интерпретации и шоковому воздействию на зрителя, в том числе к ресурсам телесности.

Так, актуализация темы пола в театральном искусстве начала века вполне вписывается в общий контекст обновления моделей репрезентации. Телесность берется на вооружение в качестве возможной стратегии на пути преодоления классической системы выразительности. Причем наиболее продуктивным в подобном обращении к ресурсам телесности становится методичное устранение половой идентичности. «Уничтожение тела» берет свое начало в эпоху модерна с традиционного отрицания мужского начала в танце, дополненного тенденцией к уравниванию мужской и женской техник. Парадоксальность эффекта выразилась в уничтожении в пластике как мужских, так и женских черт. При этом женщина сохранила свой статус, а мужчина обрел свое место только через признание за его пластикой бесполого содержания, когда тело сохраняет юношеское состояние с трудно различимыми признаками пола.

Бесполое тело становится гибким материалом с чистыми свойствами, позволяющими актеру свободно играть с их возможностями. Акцент переносится с любования и демонстрации тела на сам танец. М. Фокин пишет, что театральное искусство возвышается над телом и апеллирует не к половому чувству, а к уму и воображению [35. С. 403]. В письме к Уолтеру Терри одну из задач балета мастер видит в демонстрации человека, а не женщины или мужчины, поэтому балет для него – уход от себя, в мир, творимый фантазией [35. С. 429].

Преодолевая таким образом классическую систему выразительности, реформаторы танца, во-первых, обогащали танцевальную лексику, смешивая систему па мужского и женского танца; во-вторых, выдвигали в качестве приоритета заботу о внутреннем, смыслообразующем начале в теле, что позволяло танцу автономно самовыражаться только своими «чистыми» средствами. Бесполое материальное тело позволяло высказать нечто скрытое за физической оболочкой, превратить тело из рабочего инструмента искусства в чистый материал, способный отразить глубины человеческого существования.

Тема театра и актерства как предела человеческой выразительности – это стихия А. Арто, П. Брука, Ежи Гротовского, Мерса Каннингема, для которых театр – это, прежде всего, поиск выразительного, возможность осуществить свою мысль в качестве события, т.е. техника, действие, процесс творчества, трансформирующий субъективность в артефакт. Театр обладает наиболее полной и подвижной возможностью осуществления репрезентации внутреннего опыта, репрезентативной событийности. Чистой репрезентативной формой, наибольшей выразительностью является актер. В любом из искусств форма диктует условия выражения, театр волен выбирать форму каждый раз вновь, он не существует, но конституируется необходимостью реализовать витальную динамику во вне.

Осуществление единичного событийного ряда в театре обусловлено теми же требованиями, что и в философии постструктурализма: отказ от самотождественности, от времени и топики. Настоящее актера не заданно прошлым, не ориентировано на будущее. Проводимость события в игре актера уникальна за счет

того, что полностью свободна от ограничений индивидуальной самоидентификации. Блестящий пример такого актерства – стратегии Арто и Гротовского. «Жестокий» театр свободен от психологизмов и не требует от актера проявлений собственных способностей, но, напротив, выдвигает требование жесткой ограниченности импровизаций. Актер свободен от иллюзии самоидентификации. У всех вышеназванных мастеров театра актерская аскетика доведена до жестокости. Пример отречения от «своего» – балетная труппа Мерса Канингема, основная задача которой в том, чтобы достигнуть предела выразительности. Это театр не ради представления, но театр ради выражения. «Ничего своего» – основное требование к актерам. Свобода выражения – это предельная несвобода быть, что называется, собой. Иероглифика нового театра, обостренный план выражения рождает высокую мобильность в производстве моделей репрезентации. Кроме того, обращения к новой, и в какой-то степени маргинальной, театральности – еще один шаг в осмыслении не только эстетических концептов современности, но и в понимании антропологической ситуации.

Один из уникальнейших искателей в области предела выразительного – Ежи Гротовский. Его театральная деятельность – исследовательское поле пределов человеческой выразительности. Театральная лаборатория Гротовского функционирует и по настоящий день и фактически беспрецедентна в репрезентативных находках.

Начиная поиск, основную свою задачу Гротовский видит в том, чтобы вызвать соучастие, подлинное переживание происходящего у зрителя. Учитываются все возможные факторы влияния: от планирования пространства, соотношения зрителя и актера в пространстве до просчитывания зрительских реакций. Гротовский выводит формулу «соучаствующего зрителя» – это свидетель. Однако, чтобы вызвать неподдельную реакцию, к тому же не провоцировать к соучастию «низшие» человеческие импульсы, режиссер видит необходимость в работе с самими выразительными знаками. Чтобы зритель их воспринимал как подлинные, они должны быть подлинными, им должны «верить». Попытка создать систему знаков для европейского зрителя, сходную

с работой восточных театров (например, балийского) не увенчалась успехом. Однако сама попытка уложить выразительность и антропологические основания в структуру напрямую перекликаются со стратегией структуралистов: Леви-Строс, Р. Барт и др. На следующем этапе Гротовский отказался от универсальной системы знаков в пользу индивидуальных приемов для каждого отдельного спектакля: «То, что делает актер, должно сохранять связи с окружающим миром, связи с контекстом культуры; но, с другой стороны, во избежание опасности стереотипов, эту возможность для актера надо искать иначе, в чем-то другом, добывая знаки не откуда-нибудь, а из органических, естественных процессов человеческого организма» [8]. Здесь и начинается самое интересное в творчестве Гротовского. Он обращается к собственным выразительным способностям актера, к сфере «органических человеческих реакций», что привело к переосмыслению театральной реальности. В театральной традиции, как правило, создается либо ситуация «имитации жизни», либо попытка создать свою собственную театральную реальность, воображаемую действительность. Гротовский желает ситуации, «в которой возможно было бы достичь такой человеческой реакции, которая была бы одновременна – в буквальном смысле – со спектаклем» [8], т.е. не отсылка к событию, а само событие. Подобная область интереса схожа с тем, что Кристева называет гено-текстом. Именно в выражении неких «морфем» человека Гротовский видит смысл своего творчества.

Актер, как человеческий феномен, прежде всего освобождается от принадлежности себе, социуму, культуре. Игра актера совершает уникальную процедуру: нечто, действующее как «кристаллик воззвания» или «голос из бездны», дифференцируется, упорядочивается через репрезентативную модель и, становясь актуально данным, занимает свое место в системе культуры, антропологии, смыслообразования. Именно в момент передачи этого «голоса из бездны» новый смысл обретает свою топику, а мысль происходит как событие в своей подлинности, это момент, когда не до игры.

Помимо Гротовского и наиболее цитируемого в философской литературе Антонена Арто, весьма интересным для данной про-

блематики кажется творчество хореографа Мориса Бежара. Бежар вместе со своей труппой предпринял грандиозный эксперимент по созданию синтетических спектаклей. В его спектаклях нет смыслового содержания психодрамы или просто истории, это спектакль-реальность. Бежар синтезировал на правах равно воздействующих: танец, музыку, слово, пантомиму, художественное изображение. Никакого ограничения в выразительных средствах, а как результат – возможность раскрыть универсальные первоосновы, проводимые через искусство. Бежар интересен еще и тем, что использует полифонию элементов из различных культур, не связывая при этом свое действо с определенным контекстом. Он старается построить все представление вокруг выхваченного из человеческих глубин события. Бежар верит в возможность ритуального театра на основании того, что его искусство поднимает самые древние и универсальные человеческие импульсы.

Эксперименты в области театрального языка, при всей разности используемых техник и приемов, обобщает обращение к тому, что можно назвать семиотическим ритмом, жизненной интенсивностью, или гено-текстом, или под-сознанием, нуждающемся в адекватном проводнике. Результатом такой репрезентации является сам человек. Человек – как средство выражения и само выраженное.

Экспериментальный театр через модуляцию альтернативных форм выражения обнаруживает новую культурную функцию: поиск и экспозицию человеческих ресурсов. Неактуализированные пласты человеческого бытия посредством эксперимента с выразительными техниками пополняют культурный текст современности. Нередко найденные в архаике средства, расширяющие горизонты мировосприятия, становятся доступными нам именно через этот театр. Подсознательное, мысль можно назвать событиями, если они осуществлены, т.е. становятся артефактами, единицами текста культуры. Таким образом, театр-лаборатория, не ограниченный академической театральной парадигмой, функционирует как медиатор сознания, раскрывающий новые горизонты восприятия.

5.2.5. Язык кинематографа как способ моделирования мира

Немного найдется периодов в истории человечества, когда бы современники не горевали по поводу сложности и противоречивости своей эпохи. XX век эту традицию сетований продолжает. В данной ситуации обращение к проблемам искусства кинематографа не есть побег от тягот повседневного бытия современного культурного мира, обремененного экологическим кризисом, непредсказуемыми философскими поворотами, инфляцией морально-этических ценностей и тому подобными проблемами. Обращаясь к искусству кино, мы решаем ответственную задачу: пытаемся осмыслить характер современного культурного мира. В логике художественного процесса, вне всякого сомнения, отражаются основные интенции культуры, поэтому появление нового вида искусства не может не иметь конститутивной связи с парадигмальными трансформациями современной эпохи. Известно, что, порывая с традицией, искусство неизбежно провоцирует теоретическую рефлексию, то есть потребность в объяснении того, почему появляются принципиально новые формы искусства [39]. В связи с этим заметим: рождение столь кардинально отличающегося от традиционных видов искусств кинематографа далеко не случайность, не забава масскультуры и, несмотря на «первородный грех ярмарочного происхождения» (Тарковский), требует серьезного осмысления.

Выявление специфики киноискусства, то есть его художественно-образных возможностей, явилось первоочередной задачей теории кино с момента возникновения. В данном качестве предлагалось рассматривать способность к созданию движущихся изображений, достоверность отражения, синтетичность кинематографа, возможность свободного оперирования пространством и временем и т.д. По мере осмысления некоторые выдвигаемые положения подвергались критике, другие признавались как неременное качество, но обнаруживаемое, так или иначе, в остальных видах искусств. Вместе с тем главное, что поражало как зрителей, так и непосредственных творцов кинопроизведений и теоретиков, – беспрецедентная достоверность репрезентации мира. Данная

особенность приобретает статус уникального и специфического признака киноязыка, отличающего его от любого другого вида искусства.

Однако пока зрители радовались «движущимся картинкам», на почве теоретических исследований проросли претензии и вопросы к феномену достоверности. Весьма скоро расцвело проблемное поле, в котором мы можем выделить два основных сектора. В одном случае исследование «радикальной объективности» (Ямпольский) выводит на проблему ее конституирующего влияния в складывании художественно-образной системы. В данном контексте имеет смысл говорить о формировании принципиально новых методов построения художественно-образной системы. С другой стороны, наблюдая появление нетрадиционных способов моделирования художественного мира, возникает желание связать данный феномен с общекультурными процессами современности. В связи с этим будет строиться логика рассуждений: во-первых, отметим конститутивную связь между феноменом достоверности и формированием новых принципов конструирования художественных миров; во-вторых, попытаемся вписать возникновение нового вида искусства в парадигмальные трансформации XX века.

Почти одновременно с радостью по поводу высшей степени мимезиса и желания видеть в нем осуществление основных интенций искусства у многих дотошных киноведах вызвали беспокойство формы и способы перевода объектов в художественную сферу. Достоверность явилась тисками для художника. История киноискусства предстает и как освоение уникального средства выразительности, и как «борьба с материей». Совсем немного времени понадобилось для понимания того, что верность факту должна сочетаться с неким усилием автора, направленным на объекты, что хоть как-то декларирует присутствие авторской инстанции. Фотоочевидность в своем чистом виде используется весьма недолгий период, – пожалуй, только первое кино Люмьеров. Дальнейшие опыты Гриффита уже демонстрируют попытки конструирования кинематографического мира. Авторы осторожно, где-то интуитивно, нащупывают те методы работы с действительностью, которые лягут в основу киноязыка. В результате уже

у колыбели нового искусства практики кино не только деловито используют способность кинематографа фиксировать движение реальности в ее фактографической конкретности, но, кроме того, очарованы зависимостью творимого мира от направляющего взгляда автора (глаза камеры). Было замечено, что «кинематограф, как математика постоянно балансирует на грани радикальной объективности и субъективном» [42. С. 280].

Таким образом, формирование языка нового искусства определяет следующая ситуация: в руках у художника уникальный материал – сама действительность. Но фотографичность не есть условие произведения искусства, необходимы известные операции преобразования. Художник приготовился выступать в привычной роли творца, но авторская позиция могла быть выражена только при условии неких процедур по отношению к видимому миру, – каких именно – становится основной и наиболее увлекательной проблемой. Уникальность ситуации в том, что если субъективность авторской позиции в основе любой художественной системы, то достоверности отражения, равной кинематографу, не существует. Пользоваться этим «родовым» свойством научаются постепенно, и по мере его освоения складываются принципиально новые способы моделирования художественного мира (другими словами: сугубо кинематографические методы построения художественно-образной системы). Это не просто техника или новый способ репродуцирования мира, замечает Тарковский, – родился новый эстетический принцип [34. С. 161].

Как совместить фотоочевидность с субъективностью авторской позиции – вопрос, который, как это представляется, инициировал процессы освоения правил, законов, методов кинематографического языка и решался по двум направлениям – на практике и в исследованиях теоретиков кино (зачастую те и другие действовали в одном лице). Режиссеры ищут способы моделирования индивидуальных миров, средства организации материала, приемы, преображающие очевидную действительность в систему художественных образов. Все это работает в русле усилий по декларированию авторской инстанции. Для теоретиков подобные заботы режиссеров предстают в виде проблемы означивания.

Безусловным интересом пользуется кинематограф у последователей структурно-семиотического подхода. Лотман, Ямпольский, Эко, Цивьян, Михайловский и др. искусство кино рассматривают как особым образом организованный язык и исследуют специфику текстовой природы кино. Характер сочетания «радикальной объективности» и субъективности может анализироваться в пространстве исследований организации языка, правил построения художественного текста, связей значащих единиц, принципов обозначения. Известно, что традиция киноисследований, опирающихся на понимание природы как «первокниги», формируется весьма рано. В теории кино начала века возникновение языка кинематографа считалось знаменем завершения некой эволюции мировой культуры – как переход от первоязыка к универсальному языку кино. В данном русле рассуждал, к примеру, Гриффит (режиссер и теоретик), мечтавший создать визуальную поэму мироздания [43]. Феномен достоверности (усматриваемый в сближении слова с вещью, в превращении речи в иероглифическую) воспринимался как качество кино, открывающее безграничные возможности. Сандрар ведет речь о беспрецедентно символических возможностях кинематографа, позволяющих весь мир уподобить символу. Поскольку целью киноискусства рассматривается не просто отражение объектов, а их репрезентация в качестве носителей значения, постольку же утверждаются свободные права субъекта обозначать. Так, Эйзенштейн прямо настаивал на превращении жизненного материала в слагаемое авторской ассоциации, выступая за метафоризацию видимого мира [18].

Но сами способы конструирования миров отрабатываются только на практике: повадки и природные способности киноискусства открывались тем, кто принимал новорожденного в собственные руки. Режиссеры раннего кино достаточно быстро уходят от документальной фиксации и пускаются в эксперименты по моделированию (по означиванию) мира. Накрепко привязанные к реальности, они обнаруживают, что можно определенным способом выделить (обозначить) видимый объект из окружающего пространства либо скомпоновать его определенным образом с другим объектом, или разбить его на кадры, применить ракурсную съемку и т.д. В итоге изобретаются такие формообразующие

средства кинематографа, как монтаж, подвижная камера, планы, ракурсы и т.п. – все, что так или иначе позволяет моделировать действительность по собственному усмотрению, а следовательно, выразить собственную авторскую позицию. Лотман подобные процедуры, применяемые к действительности, рассматривает как процесс создания семантических узлов [22]. В.И. Михалкович в свою очередь при анализе аналогичной работы с объектами использует понятие семантической динамизации [25].

Как мы можем заметить, область приложения авторской воли в живописи или литературе принципиально иного характера. В традиционных видах искусств для репрезентации видения мира приходится использовать исключительно пространство означающих, мир при этом конструируется «наново». В кинематографе же, в силу тождества означающего и означаемого (их слияния), формообразующие средства переносятся в область непосредственной действительности, работы с самой реальностью. Пространство свободы автора в этом случае оказывается в топосе бытия самих объектов. В отличие от разнообразных видов искусств, кинематограф не переводит духовное содержание жизни на язык условно-иносказательный, язык кино стремится символизировать (эстетически преобразовать) чувственный материал самой жизни. «Будучи по происхождению сколком Бытия, его онтологической пробой, кинокадр (и фильм в целом) оказался в то же время всецело культурным произведением, делом человеческих рук, в котором жизнь выступает изобразительным знаком самой себя» [16. С. 24]. Реальность описывается посредством реальности, а не посредством линии или пятна, слова или куска мрамора. При этом мы имеем множество разнообразных «моделей событий реальности» противоречивых, взаимоисключающих, альтернативных.

Что же могло явиться основанием возникновения системы, которая строится принципиально новыми способами, нежели в традиционных видах искусств, и каким образом эта художественная система отвечает запросам данной культурной ситуации? Отвечая на эти вопросы, мы полагаем, что наиболее значимые характеристики современной культуры (плюралистичность, многовариативность) должны инициировать принципиально новые

формы репрезентации. Цивилизационный ресурс выработан. Функция искусства «как бы знающего» тайну Бытия в современной культуре исчезла вместе с соответствующими представлениями о творчестве, художнике и произведении; оказались исчерпанными ключевые составляющие классического художественного творчества – трансцендентальная и утопическая функции сознания [10]. Но не вполне ясно, почему по этому поводу следует горевать и видеть в данных процессах истощение искусства. Меняющийся культурный мир – это меняющаяся духовная природа человека, и мы должны скорее со вниманием отнестись к проявлениям подобных трансформаций, а не сетовать по поводу ушедшего «прекрасного прошлого». Современное искусство, в частности его новый вид – кинематограф, может сыграть роль подсказки, намёка на открывающиеся возможности человека. Культурно-философское мышление постметафизической парадигмы давно взрастило и взлелеяло идеи многовариантности культурных миров, свободы субъекта в их конструировании. Ощущение бесконечной вариативности мира создает искусство кино. Здесь одновременно предстала и действительность, и власть над ней [16]. Для Тарковского кинематограф явился тем инструментом технического века, который понадобился человечеству для дальнейшего освоения реальности [34. С. 187]. В определенном смысле язык кино становится художественным опытом, научающим и свободой, и более ответственному обращению с действительностью.

Аберрации изобразительных схем в искусстве классической парадигмы, проявляющиеся в смене стилей, для уровня современных трансформаций уже не годятся. Понадобился принципиально новый вид искусства, позволивший «внести в основание мысли случай, прерывность, материальность» [36. С. 84].

5.2.6. Коммуникативная природа прикладного искусства

Декоративно-прикладное искусство, пришедшее из глубокой старины, прорастая силами и энергией родной земли, питаясь ее образами и мифами, привносит в русло жизни исключительно позитивные смыслы и играет не меньшую роль, чем самостоятель-

ные виды. Значимость его коммуникативной природы определяется способностью транслировать основные мировоззренческие установки культуры.

Перед нами не просто вещи – артефакты культуры, а символы, фиксирующие определенный тип отношений космоса и человеческого микрокосма, «указующие» человеку на ту среду сознания, в которую он «попал». Об этом, к примеру, говорит авторская коллекция декоративных украшений по мотивам кулайского стиля, изготовленная в творческой студии «Мастер». Коллекция опирается на историко-культурное наследие территории Сибири (так называемой кулайской культуры, получившей свое название по месту находки – горы Кулайка, обнаруженной в 20-х годах прошлого века). Лаконичный язык образов Кулая позволяет по-новому взглянуть на историю Сибири, увидеть мир глазами предков, проявить культурные архетипы в современном пространстве, не ограничивая их бытие только в качестве музейных экспонатов. Каждая фигурка является своеобразным закодированным посланием, «ребусом», требующим расшифровки. Все образы полисемантически, что является характерной чертой архетипических культурных паттернов.

Мифологические образы, представленные в иконических формах архетипного искусства, принципиально многозначны по своей природе, они более информационно емкие, чем вербальные, но, в то же время, «расплывчатые» и неопределенны. При прочтении изобразительной информации большую роль играет механизм эмоционального «мышления», механизм эмоциональной ассоциации. Изобразительная информация, по мнению большинства исследователей, предназначена для переживания пространственных отношений. Миф, представленный в иконической форме, отличается от вербального мифа, прежде всего тем, что при восприятии его смыслообразов активно включается зрительный канал. Иконические формы фиксируют определенный тип отношений макро- и микрокосма, «указывают» человеку на ту среду сознания, в которую он «попал», «настраивают сознание», создают ассоциативные цепи, соединяют рациональное и интуитивное, включают архетипное сознание.

Архетипы объективны, трансперсональны и являются базисными элементами культуры, формирующими константные модели духовной жизни. Универсальные культурные архетипы – хаоса, творения, брачного союза мужского и женского начал и др. – смыслообразы, запечатлевшие общие структуры человеческого существования. Изобразительные особенности архетипических паттернов определяются культурной средой и способом метафорической репрезентации. Культурные архетипы выступают в качестве спонтанно действующих устойчивых структур обработки, хранения и представления коллективного опыта.

Трансляцию культурных кодов в пространстве архетипного искусства осуществляет способ стилизации (тот или иной тип композиции, предпочтение, отдаваемое тем или иным стилистическим субстратам), имеющий прямое отношение к содержанию архетипов, к их сущностным характеристикам, которые могут быть прочитаны непосредственно в той мере, в какой не являются конвенциональными [24. С. 31 – 33].

Мир образов кулайской металлопластики состоит из знакомых образов окружающего мира – лосей, птиц, змей, людей. Стиль древнего искусства уникален (неповторим) и универсален – «земная» реальность легко узнаваема. Основные семантические функции выполняет стиль. Образ лося, например, подчиненный императиву стиля, становится символом с поливалентным содержанием: хранитель мира, символ солнца, хозяин тайги, небесный зверь. Феномен земной реальности становится символом, способным раскрыть «иной» мир. В пространстве стиля знакомые черты реальности искажаются и трансформируются, за счет чего «узнаваемый» образ получает «иное» содержание и становится полифункциональным. Искажение реальности в пространстве стиля кулайского искусства дает новое (подчас неожиданное) смысловое наполнение и «выталкивает» сознание в пространство архетипического.

В образах кулайской металлопластики нарушается взаимная соразмерность предметов – малое изображается большим и наоборот. При этом приобретает семантическую значимость визуальное восприятие самого перехода от «гипер» к «гипо», например, образы огромных птиц на Мировом дереве можно связать с

мотивом охраны, рождения, жизни, единства. Взаиморасположение предметов может быть нарушено, меняется относительно реально-привычного. Это вызывает представление о логически необъяснимых действиях и событиях, приведших к появлению подобного образа. Предметы, их очертания и пропорции их частей конституируются так, чтобы быть «напоминанием о чем-то другом».

Экспонаты древних культур являются экраном для удержания и усиления важных внутренних процессов. Разговор о прошлом развертывается в пространстве актуального настоящего, а исторические метафоры, культурные знаки и коды наполняются психическим содержанием, до этого ускользающим от современного сознания либо упущенным в процессе одностороннего развития. Таким образом, в исследовании выявляется реальность мифического архетипного, прежде всего, как реальность сознания, при этом хронотопы конкретной историко-культурной зоны бытия мифа (в нашем исследовании язык иконических форм Кулая) являются своеобразными маяками, указывающими и настраивающими процессы восприятия, задающими «входные параметры» режима диалога.

Образы, созданные современными художниками по мотивам древнего искусства, демонстрируют узнаваемые черты кулайской металлопластики, но творчески переосмысленные и встроенные в современность. Пространство художественных образов оплодотворяется семантикой древних культур. В связи с этим можно говорить о специфическом диалоге сознаний, диалоге культур, вне границ времени и языка. Культура прошлого – наши корни – становится «живой водой», приобщающей к тайнам мироздания.

Декоративно-прикладное искусство, таким образом, будучи хранителем смыслов, неким банком информации представлений о мире, тем не менее, способствует сохранению связей времен. Протягивая нить от прошлого к настоящему, оно способствует утверждению наиболее продуктивных для выживания человеческого духа истин. В подобной роли мировоззренческого проводника выступает прикладное искусство любого времени и народа. Но особое положение в данном контексте занимает культура Востока, как древнейшая, наиболее полно сохранившая свое на-

следие взаимосвязи повседневных искусств с их мировоззренческой подосновой.

Космоантропоцентрическая направленность восточной философии предполагает осознание человека в качестве смыслового центра мироздания, ибо среди всех иных классов живых существ только человек, как утверждают восточные религиозные доктрины, способен к духовному развитию, к прогрессу сознания, преобразования своей природы, и в этом отношении даже боги уступают ему. Таким образом, человек в аспекте предельных антропоцентристских ценностей выступает в функции спасителя: он сам себя освобождает от суммы ложных отождествлений благодаря обретению истинного знания. «Спасение» через знание, т.е. практическое осуществление религиозного идеала, противопоставляется эмпирическому состоянию индивида и чувственному миру со всей его непоколебимой материальностью как исходной точке, отправной позиции» [30. С. 7]. В повседневности репрезентация подобного мировоззрения нашла отражение в традициях, образе мыслей, мире вещей. В том числе используются и искусства повседневности, апробируя те или иные техники гармонизации души как через практику творчества, так и посредством созерцания.

Многочисленные работы по искусствам и философии Востока упоминают чувство сопричастности различным событиям и природным объектам как один из результатов занятий восточными искусствами и различными духовными практиками. Этот аспект ежедневной духовной практики восточных людей отмечали в своих работах Григорьева, Судзуки, Морохоева и др. Сопричастность – самое действенное и одновременно самое распространенное воздействие на духовную сферу человека.

Восточные прикладные искусства, аккумулируя в себе мистический опыт древних, используются в психологической и духовной подготовке личности к достойной жизни. Они сопровождают человека на протяжении всего жизненного пути, шлифуя его личностные качества. И в определенный момент мастер репрезентирует себя и окружающее его общество через создание произведений, отражающих мировоззренческие, философские установки.

Современные люди замирают в восхищении (момент сопричастности!) перед садом камней. «Важнейшие особенности ландшафтной архитектуры Китая определяются тем, что китайские сады являли собой образ иного, символического бытия, постигаемого в глубине просветленного сердца» [23. С. 455]. Пейзаж должен был включать в себя все основные элементы мироздания – растительность, землю, воду и камни – и при том являть собой живое, подлинное согласие природы и человеческой деятельности. В нем нет имитаций, в нем – поиск самого истока естественности вещей. Постигая эту премудрость, человек на разных этапах своего развития углубляет и совершенствует свои состояния и ощущения, связанные с партиципацией окружающему пространству, чему учат и многие духовные практики Востока.

Искусство, возведенное в ранг национальных праздников, – это прецедент в мировой практике. Только развитая, обогащенная прекрасным душа может столь глубоко сопереживать и испытывать чувство сопричастности эстетическим ценностям. Это открывает путь к пониманию образа жизни японцев: с трех лет начинается обучение в школе, где первые 2 – 3 года детям раскрывают душу, обучая икебана, оригами, суми и многим другим искусствам, показывают национальные достопримечательности на экскурсиях, учат понимать красоту и неповторимость явлений природы. Не случайно в Японии родились различные направления национального искусства, такие, как бонсай, икебана, сад из камней и песка и т.д., создающие эффект сопричастности и тем самым развивающие эмоциональную сферу человека и творческие состояния. Состояние творчества – это результат работы индивида над собой, своим внутренним миром, обогащение и корректирование, приближение к идеалу «Будды творящего».

Внешняя ненавязчивость, определенный минимализм многих искусств дзенского направления является условием, при котором возможна внутренняя сосредоточенность и раздумье, подготавливающие внутренний мир человека к состоянию сопричастности. Именно на этой почве могли зародиться такие принципы искусства, как ваби, саби, то есть простота и безыскусность, позволяющие легко воспринимать естественную красоту вещей.

Молчаливый и почти мистический ритуал японского чаепития отличается предельной простотой. Стиль простоты и скромности (ваби) воплотился в чайной церемонии, наполняясь в то же время глубинными смыслами. Если бусидо (самурайский кодекс) – искусство смерти, то чайная церемония – искусство жизни японцев. В первом случае вырабатывается чувство партиципации к духу борьбы и оружию, с которым боец сливается в единое целое, оно становится гармоничной частью его личности. Чайная церемония, в противоположность этому, – сотворчество различных прикладных искусств – икебаны, керамики в стиле ваби, японских садов, живописи, кодо (искусство благовоний) и многих других. Чайный ритуал повлиял на мироощущение японцев, по словам Оакура Какудзо. «Путь чая – тядо – укрепил «моральную геометрию», способность к отклику, импровизации. Человек, владеющий искусством чайной церемонии, должен уметь регулировать свое поведение во всех случаях жизни с легкостью, достоинством и изяществом» [5. С. 356]. Предлагаемые ритуальные разговоры о живописи, икебанае, стихах предполагают компетентность в этих областях знаний. Девушки специально берут уроки тядо-но ю, чтобы приобрести красивую осанку, изящные манеры, развить свой духовный потенциал. Воздействие этого ритуала огромно на формирование личности и мироощущения человека. Простые вещи не отвлекают внимание своим внешним обликом, вещь ведет ум дальше, она как бы исчезает из поля зрения, выполнив свою функцию, возбуждая ёдзэ, сверхчувство. «Идут сердечные токи, без помех, от одного к другому, соединяя все между собой. Гости, хозяин, чайная утварь – единый организм, подчиненный единому ритму» [5. С. 358]. Это, пожалуй, один из высших уровней искусства партиципации.

Окружив себя синтетикой и техникой, люди начали испытывать сопричастность вещам и событиям, далеко не всегда позитивно формирующим душу. «Механическое окружение, технологическое единообразие как новый способ коллективной идентификации – это искусство уничтожения личностных характеристик, поскольку ультрасовременные технологические аппараты управляются не чьей-то личностью, а пальцами» [11. С. 120]. Феномен же сопричастности – уникальное свойство внутреннего

мира человека. Все практики восточных искусств, так или иначе, основаны на искусстве партиципации естественным явлениям этого мира. Этим пользовались еще в древности наши предки и передали нам методы гармонизации души, воздействуя на нее, в том числе и через произведения прикладного искусства, используя которые возможно формирование более совершенного и гармоничного человека с необыкновенно богатым внутренним миром, неподверженным бездуховности и цинизму.

5.2.7. Мода в контексте гендерных отношений культуры постмодерна

Новая реальность, новый культурный мир предстает не только в искусстве как таковом, но и в феноменах, расположенных на стыке эстетического и функционального, – например, в моде. Феномен моды постепенно включается в пространство интереса современного философского мышления. Так, французский философ Р. Барт уделит внимание образно-символическому языку моды как одному из самых социально значимых среди средств коммуникации.

Мы полагаем, что феномен моды, как любой другой обладающий знаковой сущностью язык, эффективно репрезентирует перемены современной действительности. Следовательно, можно подвергнуть анализу какой-либо аспект культурного бытия. Почему бы в таком случае не обратиться к трансформации гендерных отношений эпохи постмодерна?

Изменяемость – основной закон моды. Но мода сопряжена и с вечным, потому что ежесезонно демонстрирует скоротечность бытия и показывает, что все в мире повторяется. Мода, как сообщает «Иллюстрированная энциклопедия моды» [13], в широком смысле слова есть «существующие в определенный период и общепризнанные на данном этапе отношения к внешним формам культуры». Под внешними формами культуры имеется в виду стиль жизни, поведение, одежда, автомобили и др.

Говоря о моде, обычно имеют в виду отношение человека к одежде. В изменениях моды каждый раз заново возникает обещание окончательного идеала красоты. Каждая эпоха создает свои

нормы эстетического. Одежда подчеркивает или скрывает определенные части тела с целью приближения силуэта к общепринятому идеалу. Так, например, средневековый силуэт женской фигуры был с выступающим животом, а силуэт в стиле рококо – с «осиной» талией. Такому внешнему виду способствовали умелая драпировка, особенности кроя и тугой корсет.

В истории моды господствовала тенденция преувеличивать действительные размеры фигуры. Например, дамы в Европе оптически увеличивали свою нижнюю часть тела кринолином, тем самым подчеркивая достоинство и свое общественное положение. Длина одежды (к примеру, длина шлейфа) или количество израсходованного материала являлись показателями принадлежности владельца к определенному сословию.

Известно, что понятие стыда – разное, в зависимости от традиций в различных культурах. Долгое время оставались почти неизменными европейские нормы приличия в костюме. Переворотом стало обнажение ног женщины в начале XX века. В современной европейской одежде наблюдается стремление к возрастающей обнаженности, что происходит под влиянием спортивного стиля.

С древнейших времен человек стремился прикрыть свое обнаженное тело, чему имеется несколько причин. Наиболее распространенное объяснение изобретения одежды – это защита от неблагоприятной погоды. Кроме того, в качестве причины рассматривается чувство стыда. Есть и другая версия – символическая. Элемент костюма вроде талисмана – такое же платье, как и любое другое, потому что он связывает человека и окружающий мир. Мы же обращаемся к одежде, как символу пола.

В истории моды были периоды, когда женская одежда столь сильно походила на мужскую, что это становилось предметом осмеяния в карикатурах. В наше время в женской моде твердо закрепились такие элементы костюма сильного пола, как: шляпы мужского покроя, галстуки, пиджаки, брюки. Однако некоторые стойкие половые различия и символы дошли до наших дней из древности. Например, застегивание одежды на разную сторону у женщин и у мужчин; отстрачивание ширинки в виде фаллического символа; трезубец (знак Рюрика, а ранее – фаллический сим-

вол) на форменной украинской армейской и милицейской одежде и т.д. Пока дамы постепенно (но упорно) приближали свою одежду к мужской, мужчины тоже находились в поисках идеала красоты мужской фигуры. Башмаки с носами наподобие клюва, колокольчики, жабо, ленты, срамной капсюль, парики были атрибутами мужской моды. И всегда находились мужчины, которые относились к моде чересчур уж серьезно; в XVII веке их называли «мосье а-ля-мод», в XVIII – «петиметрами», в XIX веке это были лондонские денди и парижские комильфо.

Половая полярность в одежде – способ показать себя, чтобы понравиться. Мужская мода, в этом смысле, претерпела значительные изменения. Сильная половина человечества уже не воюет с мечом в руках, не поет серенады под окнами своей любимой. На мужчине нет ни кружев, ни стальных доспехов. Атрибуты его значения в обществе более «цивильные». И если у военных и сотрудников органов безопасности форма различается хотя бы званием, то у штатских людей ранг и чин скрыты за безликим европейским костюмом, который одинаков практически в любой стране. Интерес мужчин к моде переориентировался в направлении интереса к автомобилям, компьютерам, вообще технике. Форма, цвет, экипировка машины приняли на себя функции военных доспехов или расшитых одеяний Средневековья.

Таким образом, мода всегда служила символично-языковым средством коммуникации, выражающим характер гендерных отношений, господствующих на данный момент в обществе. Не утратила – и даже наоборот, усилила она эту символическо-знаковую функцию и в эпоху постмодерна. Подобное положение моды в постмодернистской культуре обусловлено рядом обстоятельств. Прежде всего – экономическими. Постмодернистское общество является унифицированным, экономически базируясь на массовом производстве. Мода сама превратилась в важный фактор производства, так как периодическая смена моды вызывается, несомненно, в решающей степени именно экономическими задачами. Тем самым, с одной стороны, мода отражает тенденцию к росту унификации и однообразия индивидов, ибо именно такие индивиды и востребованы самой спецификой массового производства, а с другой – тенденцию к росту индивидуализации

и разнообразию, поскольку в условиях унификации люди всеми силами стремятся отстоять право на индивидуальность, «свое особое лицо». Этой второй тенденции способствует культура постмодерна, внутренне ориентированная на децентрацию, рост мозаичности и разнообразия, полистилизм, отказ от монополизма, от тотально-универсальных и унификаторских претензий.

В постмодернистской культуре мода выполняет ещё одну чрезвычайно значимую социально-психологическую функцию. Речь идет о том, что мода может рассматриваться также и как чуткий индикатор тенденций, происходящих в сфере социогендерных отношений. Понятие «гендер» в данном случае используется как социокультурная характеристика обоих полов, в отличие от чисто биологической.

Если анализировать моду с данной точки зрения, то выясняется один фундаментальный факт. Ныне являются общим местом утверждения о патриархальном, односторонне-маскулинном строе современного общества, природа которого с позиций межполовых отношений несправедлива. Эти утверждения нередко покидают пределы научной объективности, превращаясь в нечто вроде ритуальных заклинаний. Однако именно изменения, происходившие в течение всего XX века в самом характере моды, заставляют поставить подобные утверждения под сомнение и, более того, говорить, что постмодернистское общество достигло социально-правового и социокультурного гомеостаза в отношениях между полами, вступив в новую социогендерную эру – эру биархата.

Действительно, мода есть непосредственный и наглядный индикатор того, что происходит в обществе на самом деле. Равенство и унификация в моде в значительной степени выражают достигнутое равенство в смысложизненных целях, установках и ценностях, равенство в экономическом, социокультурном и правовом положении. Во всех сферах культуры мы наблюдаем: женщины в постмодернистском обществе давно и основательно сравнялись с мужчинами, а в отдельных областях (скажем, образовании или здравоохранении) явно лидируют. Показательной является активная деятельность и участие женщин в науке и философии, литературе и искусстве, здравоохранении и «тяжелых» видах спорта, правоохранительной сфере и политике, то есть в

тех областях культуры, которые буквально три-четыре десятилетия назад считались особенно престижными в социальном плане и были прерогативой исключительно мужского пола.

Мода выступает как индикатор происходящей в обществе гендерной трансформации и с другой стороны. Модными могут быть не только отрасли культуры, в которых индивиды стремятся реализовать свой личностный потенциал, но также и стереотипы поведения, манера вести себя и держаться. И тут мы наблюдаем многочисленные свидетельства отказа от господствующих установок и ходячих стереотипов традиционно патриархальной культуры. Женщины во всем и всюду исповедуют стиль унисекс, включая поведение и манеру выражаться. Сегодня вошло в моду не только курение, но и употребление девушками и молодыми женщинами ненормативной лексики, инициативность, активность и раскрепощенность в сексуальных контактах с противоположным полом. Показательно и то, что женские наркомания и алкоголизм практически сравнивались с мужскими, а тяжкие преступления совершаются женщинами с гораздо большей степенью жестокости. В то же время именно женщины, согласно статистике, в большинстве определяют и контролируют расходы семейного бюджета, формируя тем самым важнейший сектор экономики.

Итак, мода, как чуткий индикатор происходящих в открытом обществе глубинных изменений и наглядно-образный символический язык, служащий целям межполовой коммуникации, свидетельствует, что в эпоху постмодерна в социогендерных отношениях возникает принципиально новая культурная ситуация перехода от позднего патриархата к обществу полного социального равенства полов – биархату.

Литература

1. *Барт Р.* Драма, поэма, роман // Назвать вещи своими именами. – М., 1986.
2. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994.
3. *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003.
4. *Бодрийяр Ж.* Заговор искусства // Художественный журнал. – № 21.
5. *Григорьева Т.П.* Красотой Японии рожденный. – М.: Искусство, 1993.
6. *Гройс Б.* Дневник философа. – Париж: Синтаксис, 1989.
7. *Гройс Б.* Стиль «Сталин» // Он же. Утопия и обмен. – М., 1993
8. *Гротовски Е.* Театр и ритуал. – 1968. // www.theatre.ru

9. *Диди-Юберман Ж.* Нескончаемый порог взгляда // Мир Дизайна. – 1999.
10. *Земсков В.Б.* Одноликий Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание // *Общественные науки и современность.* – 2001. – № 6. – С. 132 – 140.
11. *Зинченко В.П.* Размышление о душе и ее воспитании // *Вопросы философии.* – 2002. – №2 – С. 119 – 136.
12. *Иконников А.В.* Зарубежная архитектура. От новой архитектуры до постмодернизма. – М., 1982.
13. *Иллюстрированная энциклопедия моды.* – М., 1998.
14. *Ильин И.* Постмодернизм. Деструктивизм. Постмодернизм. – М., 1993.
15. *Ильин И.* Постмодернизм: от истоков до наших дней. – М., 1996.
16. *Казин А.Л.* Проблемы кинематографического синтеза // *Кино и современная культура.* – Л., 1988. – С. 19 – 36.
17. *Когоутек Ц.* Техника композиции в музыке XX века. – М., 1976
18. *Козлов Л.* Изображение и образ. – М.: Искусство, 1980.
19. *Корнев С.* Сетевая литература и завершение постмодерна // *НЛО.* – 1998. – №32.
20. *Кривцун О. А.* Эстетика. – М., 1998.
21. *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики // *Из ранних произведений.* – М., 1990.
22. *Лотман Ю.* Об искусстве. – СПб.: Искусство, 1998.
23. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. – М., 2001.
24. *Мириманов В.Б.* Истоки стиля. – М.: Российск. гуманит. ун-т, 1999.
25. *Михалкович В.И.* Изобразительный язык средств массовой коммуникации. – М.: Наука, 1986.
26. *Неретина С. Огурицов А.* Время культуры. – СПб.: Русский Христианский гум. институт, 2000.
27. *Петрищева М.* Дизайн в кино: Питер Гринуэй // *Мир Дизайна.* – СПб., 1999.
28. *Пригов Д.* Что делается? // *Н.З.* – 2000 (9). – № 1
29. *Ревзин Г.* Очерки по философии архитектурной формы. – М., 2002
30. *Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Классическая буддийская философия. – СПб.: Лань, 1999.
31. *Сивков И.* Созвучия между теорией абстрактной живописи Кандинского и музыкальной практикой Шенберга // *Теоретические концепции XX века.* – Новосибирск, 2000.
32. *Современный философский словарь* / Под ред. В.Е. Кемерова. – Екатеринбург, 1996.
33. *Соколов А.* Какова же она – «форма» музыкального XX века? / *Муз. академия.* – 1998. – № 3 – 4.
34. *Тарковский А.* Архивы. Документы. Воспоминания. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
35. *Фокин М.М.* Против течения: Воспоминания балетмейстера. – Л., 1981.
36. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1999.
37. *Фуко М.* Что такое автор? // *Воля к истине.* – М.: Политиздат, 1996.
38. *Холопова В.* Альфред Шнитке. – Челябинск, 2003.

39. Хренов Н. А. Художественный опыт века в контексте смен культурных циклов // *Общественные науки и современность*. – 1999. – № 2. – С. 139 – 151.
40. Чередищенко Т. Музыкальный запас. 70-е. – М., 2002
41. Эко У. Заметки на полях «Имени Розы» // *Имя Розы*. – М.: Книжная палата, 1989.
42. Ямпольский М. Наблюдатель. Очерки истории видения. – М.: Ad Marginem, 2000.
43. Ямпольский М. Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф. – М.: Культура, 1993.

5.3. Формирование «образа Мира» в обучающем диалоге

Процесс становления индивидуальности человека зависит от многих факторов, в том числе от эффективности педагогических систем. Современная культура «открытого типа» определяет поиск новых коммуникативных форм в области педагогики. Эффективность обучающего диалога, как показывают исследования, строится на новых интенциях педагогической культуры, иницирующей развитие креативности, самовыражения, способствующей достижению гармонии между окружающим и внутренним миром индивида.

Изменение понимания взаимосвязи социум – личность определило необходимость поиска форм жизнедеятельности в «открытом» мире, где сосуществуют различные мировоззрения как внутри субкультурных сообществ, так и между ними. Поиск «золотой середины» между интересами личности и общества – объективная реальность развития общественных отношений сегодняшнего дня в целом и в педагогике в частности.

Для человека мир – это, прежде всего, мир человека с ним самим в центре, а воспроизведение именно этого мира в сознании (общественном сознании или сознании отдельной личности) и фиксируется в понятии «образ Мира». Тем самым образ мира является условием и необходимым компонентом всякого культурного действия, поступка, понимания себя и окружающей действительности, содержательной стороной мировоззренческого сознания личности. Обучающий диалог эффективен только в атмосфере уважения к тому образу мира, который является основой сознания ребенка на определенном этапе развития личности.

При этом если обратиться к педагогической практике в музыкальной культуре, то возникает необходимость акцентировать внимание на специфику формирования эстетического отношения к музыке с позиции установок, наиболее отвечающих требованиям современного культурного мира. Такое воспитание представляет собой сложный и длительный процесс, включающий в себя и накопление определенных знаний, без которых невозможны анализ, синтез, сравнение, сопоставление, обобщение и систематизация, накопление чувственного опыта, эстетических переживаний и суждений, развитие творческих способностей личности. Этот процесс может длиться всю сознательную жизнь человека, он не заканчивается в зрелом возрасте, когда у слушателя уже имеются навыки понятийного восприятия действительности. Иногда такие навыки не соотносят с музыкой, полагая, что ее восприятие не требует особого понимания, что музыка – это только звук и образ. Но еще Ф. Ницше писал о музыке как о триединстве звука, образа и понятия.

Формирование эстетического отношения к музыкальному искусству у младших школьников зависит, прежде всего, от качества восприятия ими музыкальной информации. Восприятие музыки лежит в основе всех видов музыкальной деятельности. Ведущими характеристиками процесса музыкального восприятия является осознание содержания музыкального образа, его эмоциональное переживание, а также познание и оценка действительности посредством такого осознания, поскольку каждое музыкальное произведение соединяет в себе отображение действительности и эмоциональное отношение к ней. Музыкальный образ концентрирует в себе определенный комплекс способов музыкальной выразительности. Ориентируясь в них, школьники могут давать аргументированную характеристику тому или другому произведению. С накоплением знаний об эмоционально-эстетическом значении способов музыкальной выразительности и формы школьники постепенно учатся анализировать, сравнивать, сопоставлять, обобщать и делать выводы относительно прослушанной музыки: пения хоровых коллективов и своих товарищей, певцов-солистов, инструменталистов. Большое значение при этом имеет искусство педагога правильно сориентировать мышление слуша-

телей в нужном направлении и постепенно подвести их к выводам и оценкам.

Конечным результатом воспитания музыкальной педагогики является побуждение к творческой деятельности, что представляет собой неперемное условие формирования художественной культуры личности. Но существующая традиционная система музыкального воспитания направлена на развитие музыкальных способностей, а не на пробуждение в детях личностного отношения к тому или иному музыкальному настроению, и, что самое главное, дети не учатся выражать свои эмоции посредством музыкальных звуков. Для решения этой проблемы требуются соответствующие педагогические условия: погружение ребенка в творческую музыкальную среду; активное педагогическое общение (беседа, рассказ), в ходе которого учитель эмоционально настраивает детей, создает условия для развития их креативных способностей; поощрение практики воссоздания индивидуальных эмоций и впечатлений непосредственно в музыкальных звуках. В этом случае формируется и поддерживается умение ребенка передавать некий «образ Мира» в его музыкальном выражении, в звуковом эквиваленте.

Педагогическая практика в области изобразительного искусства, в свою очередь, чрезвычайно важна в качестве перспективной сферы формирования новых моделей педагогической коммуникации. Внутренние мотивы становления конкретной личности на ранних этапах развития, специфику ее индивидуального мировоззрения может раскрыть самостоятельная изобразительная деятельность ребенка, рассматриваемая как феномен становящегося сознания с его внутренней логикой. Учебный процесс должен проектироваться на основе понимания динамики развития детского рисунка, рассматриваемого как отражение опыта интуитивного постижения природных и социальных сущностей.

Общаясь с нами, ребенок создает мир, в котором живет. Мир, вмещающий в себя и пространства фантазии, и формы объективной реальности. Играя с образами с помощью линии, цвета, объема, он осмысливает свое место в этом мире. Как увидеть в произведении ребенка ту основу, которая, с одной стороны, объединяет его с человечеством, а с другой – отражает его уникаль-

ность? Как выявить особенности индивидуального опыта освоения мира и обогатить его опытом человеческой культуры? Ответы на эти и другие вопросы поможет найти наблюдение за процессом и анализ результатов творческой деятельности детей.

Обычно в детском рисунке внимание исследователей привлекают «правдоподобность» изображенных предметов, сюжет, символика образов, их детализация и значительно реже сама композиционная структура изображения. Почему дети определенного уровня развития пространственно организуют лист так, а не иначе? В чем причина несомненного сходства рисунков детей различных возрастных групп с изображениями палеолитического и неолитического искусства, искусства древних цивилизаций, средневековых изображений? Должно быть что-то общее в процессе создания изображения художником, например, Древнего Египта и современным ребенком пяти-шести лет. Возможно, при несомненной разнице в их возрасте, образе жизни, в культурном окружении есть что-то общее в отношении к себе и миру вокруг?

Любая художественная форма – это проявление художественного сознания, внутреннего, нематериального (сверхчувственного) измерения, лишённого ограничений физического пространства и времени. Отношение человека к себе и внешнему миру проявляется в композиционной структуре произведения изобразительного искусства. В зримой форме «образ Мира» как самосознание эпохи проявляется в композиционной структуре произведений визуальных искусств. Композиция каждого произведения, его геометрия – это концентрированная информация о мире и месте человека в нем, о человеке и месте мира в его душе. В искусстве форма и сущность едины, и именно несовпадение мировоззренческих позиций художника и зрителя приводило к нередким в истории изобразительного искусства взрывам негодования публики по отношению к форме произведения, потому что с изменением мировоззрения изменялась не только художественная направленность живописи, ее художественный образ, но и геометрия изображения.

По словам П.А. Флоренского, пространство и реальность суть только вспомогательные приемы мышления, которые могут и должны быть неопределенно пластичными, чтобы предоставить

возможность мысли всякий раз достаточно тонко приспособиться к той части действительности, которая в данном случае представляет предмет особого внимания [9]. Любая известная картина мира строится на исходных ориентациях, которые задают Время и Пространство. В этом плане они оказываются предельно абстрактными характеристиками бытия: они намечают исходные порядки, контуры и ритмы, обуславливающие более конкретные представления человеком определенных явлений и процессов, их духовное, теоретическое и практическое освоение [9. С. 160].

Данные «порядки» обеспечивают возможность сознательной деятельности человека в окружающем его мире. «Нет сомнения, – пишет Н.М. Тарабукин, исследуя проблему пространства в живописи, – в том, что наше сознание представляет собою активное начало. Действительность отлагается в сознании не в форме «копии – следа», а перерабатывается сознанием. Результатом этой переработки и являются наши представления о пространстве, сформулированные наукой в виде различных теорий. В искусстве же представление пространства получает истолкование в виде художественного образа» [8. С. 177].

Изображение всегда представляет образ мира (в философском понимании вбирающий в себя научную или мифологическую картину мира), характерный для определенной исторической эпохи, уровень миропонимания и отношения к себе личности конкретного художника. В композиции произведений изобразительного искусства сознание проявляется как единство и сопряжение осознания собственно предметного мира, самосознания (сознания «Я»).

Богатство человеческой субъективности разворачивается на фоне человеческой культуры и в непосредственной взаимосвязи с ней. Безусловно, однозначное соотнесение онто- и филогенеза человеческой культуры было бы недопустимым упрощением, однако представляется необходимым проанализировать особенности отражения «картины Мира», «образа Мира», в качестве общего, и выражение «образа Я», в качестве единичного, в произведениях изобразительного искусства и детских рисунках.

Последовательность чередования способов моделирования пространства и времени на плоскости в истории искусства можно

объяснить чередованием форм самосознания человечества [4, 7 – 9 и др.]. Изменения пространственной организации детского рисунка отражают развитие самосознания ребенка, чередования закономерных этапов, характеризующихся соответствующими «образами Я» и «образами Мира».

Приведем примеры пространственной организации изображений, соответствующих определенным этапам развития ребенка и периодам в истории искусств, параллели между которыми наиболее часто отмечаются в исследованиях детского рисунка.

Исторически первой формой общественного сознания считается родовое сознание человека эпохи формирования кровнородственных и родоплеменных отношений, которое характеризуется формулой «природа вокруг меня». Деятельность сознания первобытных людей слабо дифференцирована, в ней нельзя выделить собственно познавательного, интеллектуального отношения к окружающему. Идеи, образы сознания тесно переплетаются с чувствами, эмоциями, страстями. Самосознания, «Я» как такового, по мнению большинства исследователей, еще просто не существовало. Первое понятие социальной психологии первобытного общества было понятие «они» (нелюди, враги), «Мир вне меня».

Изображения пространственно не структурированы. Границы изображения задает характер естественной поверхности, на которой оно существует. Одиночные статичные фигуры или группы фигур иногда перекрывают друг друга, расположены под разными углами вне зависимости от привычных современному зрителю представлений о «верхе» и «ниже» изображения. Визуально композиционная связь между сопредельными фигурами не обнаруживается, что не исключает смысловой связи между ними.

Итак, в родовом сознании человека эпохи формирования родоплеменных отношений отсутствует самосознание; деятельность сознания не дифференцирована; восприятие мира эмоционально. Изображения лишены визуально-структурированной пространственной формы, допускают варианты трактовки в зависимости от предполагаемой ситуации; условность в первобытном искусстве, доведенная до предела, делает какой-либо тотемический знак в глазах дикаря натуральным, и самому знаку как вещи приписывается реальная сила.

Особенности развития сознания ребенка до четырех лет. На первых этапах жизненным миром ребенка является мать, которая в непосредственном общении создает условия возможности возникновения у ребенка собственного жизненного мира [3. С. 305]. По мнению исследователей, ребенок проходит сложную стадию развития, аналогичную той, которую проходили социальные общности человека, фиксировавшиеся в сознании как «они – мы» [6. С. 73 – 126]. В структуре отношений отсутствует самосознание; деятельность сознания не дифференцирована; восприятие мира эмоционально.

К двум-трем годам происходит первое разделение единого мира на объективный мир, не зависящий от собственных действий, и мир субъективный, сознаваемый в понятиях. «Потребность в самореализации становится доминирующей деятельностью, одновременно с появлением первой самооценки. Это свидетельствует о начале формирования «системы Я» как центрального личностного образования, включающего не только сознание «Я», но и отношение к себе. Овладение языком и формами мышления делает возможным и собственно познавательное отношение к миру» [5. С. 6]. Для детей трех-четырёх лет характерно стремление к образотворчеству. Это одна из основных характеристик такого типа мироотношения, построенного на недостаточно развитом мыслительном аппарате при ориентации на «мир вокруг меня». Мир воспринимается ребенком как «сгусток деятельности», причем источником этих деятельностей является сам ребенок. В конечном итоге сознание своей активности, своей способности организовать эти деятельности в нечто связанное, единое приводит к появлению сознания «Я» как центра, организатора и в известном смысле творца собственного мира.

Основные особенности структуры изображений ребенка двух – четырёх лет. На первых порах изображения пространственно не структурированы, не ориентированы в границах регулярного поля. Границы изображения не зависят от размеров предлагаемого ребенку листа. Изображение ограничивается двигательными возможностями руки ребенка, «форма, пространство и ориентация штрихов обуславливаются механической конструкцией руки и кистей рук, а также темпераментом и настроением ребенка»

[1. С. 166]. В дальнейшем пространство изображения формируется предметами и персонажами, условно говоря, доступными осязанию: близкими, хорошо знакомыми и любимыми. Ориентация изображения не имеет значения, ребенок свободно может рисовать и «вверх ногами», объединяя в одной композиции разновременные события. Главным в рисунке является автор, даже если он не изображен. Так произведения первобытного искусства, даже оставляя «за кадром» самого человека, очерчивают сферу его основных интересов. Компоновка детских рисунков этого периода действительно имеет много общего с палеолитическими изображениями.

Изобразительное искусство XX века дает возможность заглянуть в глубины субъективной реальности через выведение на первый план выразительного аспекта художественного образа; дает возможность с помощью произвольного изменения пространственной структуры изображения материализовать свой индивидуальный взгляд на мир (например, с помощью сферической перспективы отразить особенности планетарного сознания). Кроме того, искусство XX века открывает детский рисунок как явление культуры. А.В. Бакушинский отмечал несомненное сходство детского рисунка с искусством XX века: «Детское творчество подчиняется своим имманентным законам, поэтому оно остается вне влияния художественного стиля эпохи. Но все же переключки есть, они не случайны и основаны отчасти на совпадениях в сюжетике, навеянной самой окружающей действительностью. Помимо того – и это главное – художественно-образные особенности детского рисунка – экспрессивность, динамизм, напряженный внутренний ритм, выделение главного за счет всего остального, акцентировка детали, рассматриваемой будто в микроскоп, наконец, обостренная декоративность и линейная выразительность – эти постоянные черты детской графики присущи в той или иной степени всем направлениям искусства XX века» [2. С. 67].

Возникновение интереса к детскому изобразительному творчеству практически совпало с открытием первобытного искусства, с быстро растущим интересом к искусству древних цивилизаций, с новыми направлениями в европейском искусстве конца

XIX – начала XX века, с теми глубокими изменениями в художественном сознании, которые сделали возможным появление таких художников, как В. Ван Гог, П.Сезанн, П. Гоген. После попытки художников-авангардистов начала XX века использовать в своих произведениях своеобразную эстетику детского рисунка приобрел право на существование термин «детское искусство».

Детский рисунок – это еще до конца не осмысленное явление современной культуры. Интерес к нему связан с изменением научной картины мира и поиском места человека в изменившейся «объективной» реальности; с вторжением науки и искусства XX века во внутренний мир человека и одновременно разоблачением его; с поиском истоков культуры и индивидуальности.

Внимательно наблюдая за изменением создаваемого ребенком иллюзорного мира изображений, мы можем увидеть процесс смены представлений о своем месте в реальном мире и месте этого мира в себе, процесс становления его индивидуальности. Мы можем задуматься о том, возможна ли однозначная оценка «правильно – неправильно» любого явления в культуре? Правомерна ли такая оценка в процессе введения ребенка в современную культуру, особенно на начальных этапах. Ведь эффективность обучающего диалога зависит от того, насколько информация, предлагаемая взрослым для освоения, соответствует «образу Мира», определяющему сознание ребенка на определенном этапе его развития. То есть, насколько педагог способен «войти в пространство и время», характерное для самосознания конкретного ребенка, обогатить, расширить и углубить его, подготовить естественный переход на иной уровень мировосприятия.

Литература

1. *Арнхейм Р.* Искусство и визуальное восприятие. – М.: Советский художник, 1974.
2. *Бакушинский А.В.* Искусство в трудовой школе: Сб. ст. / Под ред. А.В. Бакушинского. – М., 1926.
3. *Выготский Л.С.* Детская психология // Собр. соч.: В 6-ти томах. – М.: Педагогика, 1984.
4. *Мириманов В.Б.* Искусство и миф. Центральный образ картины мира. – М.: Согласие, 1997.
5. *Никонорова Л.В.* Мировоззрение личности и возрастные особенности его формирования. – Киев: Наукова думка, 1989.

6. *Поринев Б.Ф.* Социальная психология и история. – М., 1979.
7. *Раушенбах Б.В.* Пространственные построения в живописи. – М.: Наука, 1980.
8. *Тарабукин Н.* Проблема пространства в живописи // Вопросы искусствоведения. – 1993. – Т. 1. – С. 170 – 208.
9. *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. – М.: Прогресс, 1993.

Заключение

Подведем краткие итоги. Итак, были проанализированы трансформации современной культуры, связанные с развитием коммуникативных процессов и формированием новой социокультурной реальности. Мы показали, что коммуникация играет роль объединяющего начала в ситуации множественности, изменчивости, открытости культурных миров, не претендуя при этом на статус «предельного» или «универсального» основания культуры. Размышляя над особенностями развития различных сфер и феноменов культуры – философии, науки, образования, искусства, повседневности и т.д., авторы попытались найти объективные причины изменения современного «культурного ландшафта» и предложить адекватные способы их понимания.

Исследование локальных и региональных аспектов коммуникативных отношений, проведенное на примере нашей страны, её истории и современности, выявило специфику диалога в рамках разных культурных, этнических, религиозных традиций. Эта специфика связана с наличием в любой культуре контркоммуникативных тенденций, направленных на сохранение собственной культурной идентичности. В современном мире, в свете противоборствующих процессов глобализации и локализации, особенно актуальным становится развитие культуры толерантности и коммуникативной компетентности участников диалога, в том числе через образование, искусство и другие сферы.

Авторы не стремились дать ответы на все поставленные в книге вопросы. Нам представлялось более важным сформировать стратегию решения обозначенных проблем, показать самую возможность её существо-

вания. Такой стратегией стал коммуникативный подход, позволивший за разнообразием культурных миров и сложностью социокультурной реальности увидеть общие закономерности её развития. Насколько это удалось – судить читателям.



Программа «Межрегиональные исследования в общественных науках» была инициирована Министерством образования и науки Российской Федерации, АНО «ИНО-Центром (Информация. Наука. Образование)» и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) в 2000 году.

Целью Программы является расширение сферы научных исследований в области общественных и гуманитарных наук, повышение качества фундаментальных и прикладных исследований, развитие уже существующих научных школ и содействие становлению новых научных коллективов в области общественных и гуманитарных наук, обеспечение более тесного взаимодействия российских ученых с их коллегами за рубежом и в странах СНГ.

Центральным элементом Программы являются девять межрегиональных институтов общественных наук (МИОН), действующих на базе Воронежского, Дальневосточного, Иркутского, Калининградского, Новгородского, Ростовского, Саратовского, Томского и Уральского государственных университетов. АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)» осуществляет координацию и комплексную поддержку деятельности межрегиональных институтов общественных наук.

Кроме того, Программа ежегодно проводит общероссийские конкурсы на соискание индивидуальных и коллективных грантов в области общественных и гуманитарных наук. Гранты предоставляются российским ученым на научные исследования и поддержку академической мобильности.

Наряду с индивидуальными грантами, большое значение придается созданию в рамках Программы дополнительных возможностей для профессионального развития грантополучателей Программы: проводятся российские и международные конференции, семинары, круглые столы; организуются международные научно-исследовательские проекты и стажировки; большое внимание уделяется изданию и распространению результатов научно-исследовательских работ грантополучателей; создаются условия для участия грантополучателей в проектах других доноров и партнерских организаций.

Адрес: 107078, Москва, Почтамт, а/я 231
Электронная почта: info@ino-center.ru,
Адрес в Интернете: www.ino-center.ru, www.iriss.ru

Министерство образования и науки Российской Федерации является федеральным органом исполнительной власти, проводящим государственную политику в сфере образования, научной, научно-технической и инновационной деятельности, развития федеральных центров науки и высоких технологий, государственных научных центров и наукоградов, интеллектуальной собственности, а также в сфере молодежной политики, воспитания, опеки, попечительства, социальной поддержки и социальной защиты обучающихся и воспитанников образовательных учреждений.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет координацию и контроль деятельности находящихся в его ведении Федеральной службы по интеллектуальной собственности, патентам и товарным знакам, Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки, Федерального агентства по науке и инновациям и Федерального агентства по образованию.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет свою деятельность во взаимодействии с другими федеральными органами исполнительной власти, органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органами местного самоуправления, общественными объединениями и иными организациями.

АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)» – российская благотворительная организация, созданная с целью содействия развитию общественных и гуманитарных наук в России, а также творческой активности и научно-го потенциала российского общества.

Основными видами деятельности являются: поддержка и организация научных исследований в области политологии, социологии, отечественной истории, экономики, права; разработка и организация научно-образовательных программ, нацеленных на возрождение лучших традиций российской науки и образования, основанных на прогрессивных общечеловеческих ценностях; содействие внедрению современных технологий в исследовательскую работу и высшее образование в сфере гуманитарных и общественных наук; содействие институциональному развитию научных и образовательных институтов в России; поддержка развития межрегионального и международного научного сотрудничества.

Институт имени Кеннана был основан по инициативе Джорджа Ф. Кеннана, Джеймса Биллингтона и Фредерика Старра как подразделение Международного научного центра имени Вудро Вильсона, являющегося официальным памятником 28-му президенту США. Кеннан, Биллингтон и Старр относятся к числу ведущих американских исследователей российской жизни и научной мысли. Созданному институту они решили присвоить имя Джорджа Кеннана Старшего, известного американского журналиста и путешественника XIX века, который благодаря своим стараниям и книгам о России сыграл важную роль в развитии лучшего понимания американцами этой страны. Следуя традициям, институт способствует углублению и обогащению американского представления о России и других странах бывшего СССР. Как и другие программы Центра Вудро Вильсона, он ценит свою независимость от мира политики и стремится распространять знания, не отдавая предпочтения какой-либо политической позиции и взглядам.

Корпорация Карнеги в Нью-Йорке (США) основана Эндрю Карнеги в 1911 году в целях поддержки «развития и распространения знаний и понимания». Деятельность Корпорации Карнеги как благотворительного фонда строится в соответствии со взглядами Эндрю Карнеги на филантропию, которая, по его словам, должна «творить реальное и прочное добро в этом мире».

Приоритетными направлениями деятельности Корпорации Карнеги являются: образование, обеспечение международной безопасности и разоружения, международное развитие, укрепление демократии.

Программы и направления, составляющие ныне содержание работы Корпорации, формировались постепенно, адаптируясь к меняющимся обстоятельствам. Принятые на сегодня программы согласуются как с исторической миссией, так и наследием Корпорации Карнеги, обеспечивая преемственность в ее работе.

В XXI столетии Корпорация Карнеги ставит перед собой сложную задачу продолжения содействия развитию мирового сообщества.

Фонд Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) – частная благотворительная организация, основанная в 1978 году. Штаб-квартира Фонда находится в г. Чикаго (США). С осени 1992 года. Фонд имеет представительство в Москве и осуществляет программу финансовой поддержки проектов в России и других независимых государствах, возникших на территории бывшего СССР.

Фонд оказывает содействие группам и частным лицам, стремящимся добиться устойчивых улучшений в условиях жизни людей. Фонд стремится способствовать развитию здоровых личностей и эффективных сообществ, поддержанию мира между государствами и народами и внутри них самих, осуществлению ответственного выбора в области репродукции человека, а также сохранению глобальной экосистемы, способной к поддержанию здоровых человеческих обществ. Фонд реализует эти задачи путем поддержки исследований, разработок в сфере формирования политики, деятельности по распространению результатов, просвещения и профессиональной подготовки и практической деятельности.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

КУЛЬТУРА И КОММУНИКАЦИЯ:
ГЛОБАЛЬНЫЕ И ЛОКАЛЬНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ

Под общей редакцией
доктора философских наук *Ю. В. Петрова*

Монография

Гигиенический сертификат
77.99.02.953.Д.001977.03.02 от 21.03.02

Редактор Н.И. Шидловская

Оформление переплета и макет А.Л. Бондаренко

Компьютерная верстка Д.В. Фортес

Изд. лиц. ИД № 04000 от 12.02.2001.
Подписано в печать 10.12.2004. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.
Усл. п. л. 23,25. Уч.-изд. л. 26,04.
Тираж 500 экз. Заказ № 51.

ООО «ИЗДАТЕЛЬСТВО НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ»
634050, Томск, пр. Ленина, 34а, тел. (382-2) 53-33-35

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в типографии ЗАО «М-Принт»,
г. Томск, ул. Пролетарская, 38/1

 **МИОН**

Междисциплинарное
исследование
в общественных
науках

T

