

Минобрнауки России
Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Сыктывкарский государственный университет
имени Питирима Сорокина»
(ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина»)



ЧЕЛОВЕК КУЛЬТУРА ОБРАЗОВАНИЕ

Научно-образовательный и методический журнал

№ 1 (23) 2017

Сыктывкар
Издательство СГУ им. Питирима Сорокина
2017

Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал
Учредитель и издатель — федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина»
(167001, Республика Коми, г. Сыктывкар, Октябрьский просп., д. 55)

12+

*Свидетельство о регистрации СМИ ПИ
№ ФС 77-68795 от 17.02.2017 г.
выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.
Журнал зарегистрирован в РИНЦ
(регистрационный номер 261-06 от 02.07.2012 г.)
Выходит с 2011 г.*

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА:

Балсевичуте-Шлякене *Виргиния*, д-р гуман. наук, профессор, профессор Вильнюсского государственного педагогического университета (Литва, Вильнюс)

Бразговская *Елена Евгеньевна*, д-р филол. наук, профессор, профессор кафедры общего языкознания Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета (Россия, Пермь)

Гончаров *Сергей Александрович*, доктор филологических наук, профессор, президент Научно-образовательного культурологического общества, заведующий кафедрой ЮНЕСКО Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, заслуженный деятель науки РФ, доктор филологических наук, профессор (Санкт-Петербург)

Гурленова *Людмила Викторовна*, д-р филол. наук, профессор, директор института культуры и искусства Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Жеребцов *Игорь Любомирович*, д-р исторических наук, старший научный сотрудник, директор Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Россия, Сыктывкар)

Жюзев *Николай Федосеевич*, д-р философ. наук, доцент, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина, сотрудник Масси Колледж, Торонто, председатель комитета по образованию общества «Little Russia» (Канада, Торонто)

Люсый *Александр Павлович*, канд. культурологии, доцент, старший научный сотрудник Института природного и культурного наследия имени Д. С. Лихачева (Россия, Москва)

Мосолова *Любовь Михайловна*, доктор искусствоведения, профессор, зав. кафедрой теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург)

Муравьев *Виктор Викторович*, д-р философ. наук, доцент, профессор каф. культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Сергиева *Наталья Станиславовна*, д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры русской и общей филологии, научный сотрудник Департамента научной и проектно-инновационной деятельности Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Сулимов *Владимир Александрович*, д-р культурологии, доцент, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Сурво Арно, д-р философии, профессор, научный сотрудник кафедры фольклористики гуманитарного факультета университета Хельсинки (Финляндия, Хельсинки)

Сурво Вера Викторовна, д-р философии, профессор, исследователь кафедры этнографии гуманитарного факультета университета Хельсинки (Финляндия, Хельсинки)

Тульчинский Григорий Львович, д-р философ. наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, профессор департамента прикладной политологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург (Россия, Санкт-Петербург)

Фадеева Ирина Евгеньевна, д-р культурологии, профессор, зав. кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Шабаев Юрий Петрович, д-р ист. наук, профессор, зав. отделом этнографии Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Россия, Сыктывкар)

Шапинская Екатерина Николаевна, д-р философ. наук, профессор, зам. руководителя Экспертно-аналитического центра развития образовательных систем в сфере культуры Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева.

Редакция журнала

И. Е. Фадеева, В. А. Сулимов, В. В. Муравьев, О. В. Золотарев.

Главный редактор И. Е. Фадеева

ТЕХНИЧЕСКАЯ РЕДАКЦИЯ

Мазур Виктория Васильевна, начальник отдела планирования организации научно-исследовательской деятельности Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина.

Гудырева Любовь Васильевна, канд. филол. наук, доцент кафедры менеджмента и маркетинга; руководитель издательского центра Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина.

Руденко Людмила Николаевна, зам. руководителя по издательской деятельности издательского центра Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина.

Вокуев Николай Евгеньевич, канд. культурологии, доцент кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина.

Адрес редакции: 167001, Республика Коми,
г. Сыктывкар, Октябрьский пр-т, д. 55а.

Подписной индекс журнала Е34110, каталог «Почта России» 78782.

Подписка через сайт «Пресса по подписке» www.aks.ru.

Свободная цена

Стоимость подписки 618 руб. на полгода.

© ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина», 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Философия

- Григорьев А. А.** Онтологический статус подпольного человека
Ф. М. Достоевского
- Grigoriev A. A.** The ontological status of the underground man
of Fyodor Dostoevsky..... 6
- Муравьев В. В.** Идея интеграции религии, философии и науки
в творчестве К. Ф. Жакова
- Muravyev V. V.** The idea of integration of religion, philosophy and science
in the doctrine of K. Zhakov..... 18

Социальная и политическая философия

- Тулчинский Г. Л.** Конструктивизм и стереометрическая семантика:
основания нормативно-ценностного синтеза в социальных науках
- Tulchinskii G. L.** Constructivism and stereometric semantics:
foundation for normative-valuable synthesis in the social sciences 32
- Лескова И. В.** Корпоративное волонтерство:
к вопросу о культуре добровольного участия сотрудников
- Leskova I. V.** Corporate volunteering: the question of the culture
of voluntary participation of employees..... 43
- Скоробогатько А. В.** «Серединная линия» в русской политической мысли
- Skorobogatko A. V.** «The median line» in Russian political thought 54
- Герасимов С. В.** Событие как управленческая функция генерации
социальной реальности
- Gerasimov S. V.** Event as a function of management of the generation
of social reality 68

Культурология

- Котылев А. Ю.** Система эпизодов в житийных иконах святителя
Стефана Пермского XVI—XIX веков
- Kotylev A. Yu.** System of episodes in hagiographical icon
of St. Stephen of Perm XVI—XIX centuries 84

Лимеров П. Ф. Кирилло-мефодиевская традиция и её роль в сложении образа Стефана Пермского в «Слове о житии св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого Limerov P. F. Kirillo-mefodiyevsky tradition and its role in addition of an image of Stephen of Perm in «The word about life St. Stephen of Perm» Eriphanius Premudry.	93
Лисенкова А. А. Игры с идентичностью как новая форма инкультурации Lisenkova A. A. Playing with identity as a new form of inculturation	114
Боровенков А. Е. Смеховая культура видеоблогинга Borovenkov A. E. Comic culture of videoblogging	122
Сопова М. Н. Игрушечный эстетический код Sopova M. N. Toy aesthetic code.....	129
Фадеева И. Е. Эстетический код культуры: к постановке проблемы Fadeeva I. Aesthetic Culture code: Statement of the Problem	138

История художественной культуры

Чупрова Е. Н. Современный деревянный православный храм Коми края в контексте культуры Chuprova E. N. Wooden Orthodox church of the Komi of edge in the context of modern culture.....	151
--	-----

Педагогика высшей школы

Майорова Т. Е., Терентьева С. Н., Уваровская О. В. Реализация проекта по модернизации педагогического образования в Сыктывкарском государственном университете имени Питирима Сорокина: психолого-педагогический аспект Mayorova T. E., Terentieva S. N., Uvarovskaya O. V. Implementation of the project on modernization of teacher education in the Syktyvkar State University named after P. Sorokin: psycho-pedagogical aspect.....	160
--	-----

ФИЛОСОФИЯ

УДК 141

А. А. Григорьев

Онтологический статус подпольного человека Ф. М. Достоевского

В статье обсуждается онтологический статус героя «Записок из подполья». Автор настаивает, что основная проблема, которой озадачен Парадоксалист, — проблема человеческого существования. Логика, выстраиваемая героем произведения Достоевского, показывает, что человек является границей, разделяющей его «внутреннее» и «внешнее», и вся неуловимая сущность человека сосредоточена в данном понятии границы. В этом проявляется и величие и низость человеческого существа, его интеллигибельная царственность и его эмпирическая приземлённость.

Материалы статьи были доложены на XV Конгрессе Достоевского в Москве, июль 2013 г.

Ключевые слова: *онтология, сущность, граница, Другой, разум.*

A. A. Grigoriev. The ontological status of the underground man of Fyodor Dostoevsky.

The article is discussed the ontological status of the hero of «Notes from Underground». The author insists that the main problem, which puzzled paradoxalist — is the problem of human existence. Logic, to build a hero of Dostoevsky's works shows that a person is the boundary separating his «inner» and «outer» and all elusive sushnost person centered in the concept of the border.

This is manifested greatness and meanness of the human being, his kingship intelligible and empirical earthiness.

Keywords: *ontology, nature, border, another, reason.*

*Человек — свободное зеркало: отражает то,
на что он постоянно смотрит.*

Святитель Григорий Нисский

*Тот, кто действует, всегда лишен совести,
лишь мыслящий наделен ею.*

И. Гёте

В самом начале «Записок из подполья» в авторском примечании Достоевский пишет: «Тем не менее такие лица, как сочинитель таких записок, не только могут, но даже должны существовать в нашем обществе, взяв в соображение те обстоятельства, при которых вообще складывалось наше общество» [2; с. 99]. Зададимся вопросом, о каких особых обстоятельствах и, соответственно, о каких лицах идёт речь. Я считаю, что этим высказыванием Достоевский констатирует, что русское общество «созрело» для собственно философских размышлений, и первая часть «Записок» тому ярчайшее подтверждение. Темы, предлагаемые и обсуждаемые Парадоксалистом¹, — типичная метафизика, а вернее онтология. Парадоксалист озабочен последними «проклятыми» вопросами бытия — о смысле и статусе собственного существования.

Из названия статьи можно заключить, что речь пойдёт о статусе, т. е. о том, с чем слит или во что «влит» герой подполья Достоевского.

¹ Для чисто стилистического удобства я буду называть Подпольного человека Парадоксалистом, тем более, что это название давно уже обрело жизнь в научном сообществе и, на мой взгляд, точно характеризует одну из главных черт героя Записок — его «противоположность» устоявшемуся мнению. Парадóкс (от греч. παράδοξος — неожиданный, странный, от др.-греч. παρά-δοκέω — кажусь) — ситуация (высказывание, утверждение, суждение), которая может существовать в реальности, но не имеет логического объяснения. Парадоксалист демонстрирует реальность парадоксальности человеческого существования и пытается осуществить предельное додумывание и переосмысление предыдущей романной и философской традиций, т.е. доводит до ума те сдвиги, которые произошли в понимании статуса духа-разума, с момента его окончательных формулировок в философии Гегеля и произведений немецких (конечно же, и французских, и английских) романтиков.

Сразу же замечу, что герой Записок демонстрирует виртуозное умение «эмоционального» доказательства, что попытки ухватить сущность человека через его отождествление с каким-либо из известных предикатов (больной, умный, гадкий, возвышенный и т. д.) заранее обречены на провал. Ориентируясь на эту неуловимость, я буду отстаивать главный тезис своей работы, заключающийся в следующем:

— герой Достоевского — не растерянный резонёр, совершенно запутавшийся в непреодолимой антиномичности собственного существования, а человек, ищущий смысл своего существования в виде окончательно данной формулы, как, например, в знаменитой дефиниции «Человек есть двуногое и неблагодарное»¹ (реплика Парадоксалиста);

— Парадоксалист своей корявой болтовнёй демонстрирует фантастическую динамику собственной сущности. Всё время пытаюсь понять парадоксальность ситуации, в которой он оказался и в которую он раз за разом попадает (падает — по Хайдеггеру), герой выговаривает себя как границу, как то, что одномоментно разделяет и соединяет его самого с любыми другими сущностями, т. е. что он и есть граница, по которой проходит разделение/соединение между добром и злом, между Богом и преисподней, между Небом и Землёй.

Вопросительность, ироничность, ёрничанье, рентгеновская проницательность ума Парадоксалиста демонстрируют своеобразную «игру» с читателем, да и с самим собой, говоря гегелевским языком, в полагание и снятие. Непрерывный поток утверждений и отрицаний демонстрирует постоянный подтекст глубинного вопрошания — возможно ли окончательно определиться с сущностью этого странного и неуловимого, как Протей, образования, именуемого человеком? Если определение как определЕвание (т. е. задавание предела) предполагает внятную формулировку некой константы, к которой устремлён человек. Недостаточность предикативных форм — улавливания человеческой сущности, неисчерпаемость этих форм — сущность источника этой самой предикативности, т. е. самой мысли в своих основаниях. Именно поэтому Парадоксалист — первый со-

¹ Здесь Достоевский явно следует за ироническим определением, приписываемым традицией Платону: «Человек — существо бескрылое, двуногое, с плоскими ногтями; единственное из существ, восприимчивое к знанию, основанному на рассуждениях (logoi)» [5, с. 433].

стоявшийся философ на русской земле, поскольку мысль в своих основаниях может ухватить только сама же мысль.

Если сформулировать ответ на поставленный Кантом вопрос: **«Что есть человек?»**, то ответ можно сформулировать в виде следующей дефиниции: **Человек есть граница самого себя и всего остального — Бога, мира, другого человека.** Подчеркну ещё раз, чтобы акцентировать на этом внимание читателя: — Человек не есть существо, находящееся *на* границе, а он и есть *сама граница, т. е. он есть отношение (функция), а не готовая сущность.* По моему мнению, подобный подход позволяет по-новому взглянуть на статус подпольного человека и на последующие экспликации, которые из этого статуса следуют.

Для начала реплика на очень популярную в литературе о «Записках» попытку идентификации социального статуса Парадоксалиста, которая в корне ошибочна. Его отождествляют то с истерическим параноиком, то с типично русским человеком, то с демонической личностью, превращающейся в дальнейшем и в Свидригайлова, и в Раскольников, и в Ставрогина и т. д. Благодаря «неблагообразной болтовне» Парадоксалиста в человеке можно понять всё что угодно — и низость, и подлость, и святость, и нетривиальный ум. Такого рода идентификации промахиваются мимо самого главного в нём — мимо его онтологического статуса. Представление об исходной ущербности Подпольного человека не выдерживают никакой критики, ибо ущербные не имеют такой мощи ума и такой проницательности. Парадоксалист неоднократно заявляет, что он и есть самый умный¹ и что «мы рассуждаем серьёзно». Попробуем разобраться, какой ум имеет в виду Парадоксалист и чем этот ум озадачен.

¹ Например: «Потому, во-первых, я виноват, что умнее всех, которые меня окружают. (Я постоянно считал себя умнее всех, которые меня окружают, и иногда, поверите ли, даже этого совестился.) [5, с. 10]. Или: «Пусть уж будет и некрасивое лицо, — думал я, — но зато пусть будет оно благородное выразительное и, главное, *чрезвычайно умное*» [5, с. 124] (*выделено Достоевским*). И наконец: «Это была мукамученская, непрерывное невыносимое унижение от мысли, переходившей в непрерывное и непосредственное ощущение, что я муха перед всем этим светом, гадкая, непотребная муха, — всех умнее, всех развитие, всех благороднее, — это уж само собою, — но непрерывно всем уступающая муха, всеми униженная и всеми оскорблённая» [2; с. 130].

Не вызывает сомнений, что Парадоксалист апеллирует к просвещенческому проекту разума, ставившему вопрос о сущности человека¹, как она понималась в Просвещении. Однако Парадоксалист далее в своих эпатажных рассуждениях даёт убийственную критику (а-ля Кант) этой сущности человека. В тексте записок неоднократно появляется выражение «прекрасное и высокое», которое сильно надавило Парадоксалисту затылок [2, с. 109], что, несомненно, свидетельствует о критическом и даже ироническом отношении к предшествующему романтизму (в частности, в собственных «доподпольных» произведениях)². Но и по поводу просвещенческого разума звучит убийственное в своей точности высказывание, хотя таких высказываний во множестве разбросано по всему тексту произведения: «Я согласен, что дважды два четыре — превосходная вещь; но если уже всё хвалить, то и дважды два пять — премилая иногда вещь» [2, с. 119].

Подполье оказывается глубинами его души, корнями, из которых растёт человеческое существо, — всё остальное фасад, сущность там, в глубинах, в пещерах, в подполье. Однако подполье это очень странное, ибо Парадоксалист хочет сознательно отвечать за всё, что с ним происходит, он хочет быть автором самого себя как ответственного существа (и ответчивого одновременно). Он обнаруживает, что его человеческое величие никак не отделимо от его человеческого ничтожества (пакости, мерзости, разврата). Получается, что подполье одновременно является и величайшей вершиной, а граница между ними проходит через сердце и ум Парадоксалиста.

Парадоксалист демонстрирует взятие на себя полноты ответственности за самый модус своего бытия, за его (бытия) «**такость**» или «**вотость**», как сказал бы Хайдеггер. Подобная установка влечёт за собой осознание ответственности не только за себя, но и за встречу со всем миром, с другим существом (любимым сущим: Бог, природа, другой человек). Это другое сущее имеет смысл обозначить как

¹ Ещё раз напомним, что речь идёт о трёх основных вопросах кантовской философии: *Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?*, объединённых в конечном счёте в одном — *Что есть человек?*

² Да и на страницах «Записок» звучит едкая сатира на романтизм, например: «...хоть разбойники и воры отъявленные, а всё-таки до слёз свой первоначальный идеал уважают и необыкновенно в душе честны» [2, с. 126].

Другой (именно с большой буквы). Парадоксалист бьётся над тайной и разгадкой этой дружности Другого.

Для того чтобы «увидеть» Другого, войти с ним в осознанный контакт, необходимо каким-то образом открыться Другому: Достоевский ставит вопрос об источнике открытости Другому, откуда исходит эта возможность — от Другого или от меня самого. Повествование построено таким образом, чтобы продемонстрировать: своей собственной открытостью человек отвечает за встречу с Другим. Если человек не берёт на себя ответственность за встречу с Другим, то он с ним и не встречается, ибо Другой не может отвечать за встречу. Но из этого следует, что если я не отвечаю за встречу с другим, то тем самым не могу встретиться с самим собой, ибо открытость Другому и есть предпосылка открытости самому себе¹. Другой может мне встретиться только при условии моего свободного волеизъявления, создания условий для этой встречи. Этому можно привести массу примеров. Остановлюсь только на одном: открытии в космологии реликтового излучения. Если разум человека во всеоружии своих научных знаний не создал бы условий для столкновения с таким феноменом, как реликтовое излучение, то он (разум) никогда бы не узнал о существовании этого излучения, он бы с ним не встретился, и этот термин никогда бы не вошёл в научный обиход. Но ведь это и означает, что условия встречи, т. е. её возможность, организуется самим разумом. Со времён кантовской «Критики чистого разума» подобная ситуация была названа мысленным экспериментом, хотя осмысление этой ситуации было заложено ещё Декартом и философами Возрождения. Разум создаёт условия, и если они окажутся подходящими, то встреча состоится, а если нет, то это и будет означать, что условия надо как-то менять, заново продумывать, чтобы Другое появилось в «пространственно-временном континууме», откликнулось, вошло в горизонт «виденья».

Однако Другой отрицает мою свободу, он меня раздражает, доставляет мне боль, заставляет меня страдать. Поэтому страдание и является источником сознания и запускает механизм познавательного процесса. Тема боли у Достоевского имеет огромное значение.

¹ «...Пробиться к себе самому для себя самого — такова установка всей исповеди «человека из подполья» [3, с. 270].

ние, но я могу остановиться на ней только вкратце, учитывая объём статьи. Записки начинаются с утверждения: «Я человек злой» — и далее, по ходу разворачивания сюжета, читатель наблюдает, как Парадоксалист корчится, испытывает муку мученскую, зубную боль, буквально вопит от боли. В чём смысловая нагрузка подобного педальирования боли, выставления её на всеобщее обозрение? Да всё дело в том, что боль — это и есть непостижимый образ Другого, не поддающегося никаким усилиям «ассимиляции» собственным разумом. Боль ставит непреходимую границу для мысли — это принципиально и радикально не-мысль. Но в то же время это раздражающе-детерминирующий источник осознания мыслью самой себя, возвращения Я к самому себе из неведомых глубин Другого¹.

Во-первых, боль, это моя боль, т. е. касается только меня и никого более, соответственно, через «болеву» связку проходит разделение меня и остального мира, но это разделение, осознанно указывающее локализацию феномена боли (в противном случае — «И равнодушная природа // Красою вечною сиять»).

Во-вторых, «во многой мудрости много печали; и кто умножает познание, тот умножает скорбь», — слова Екклезиаста, с которыми перекликаются эскапады Парадоксалиста, несомненно связаны с болью и скорбью познавательного процесса, подчёркивают сопряжённость познания и боли, т. е. трагичность положения человека в мире как существа одновременно внутримирного и неотмирного, стоящего на границе двух миров и являющегося границей или средостением мира горнего и мира дольного, горизонтом схождения Земли и Неба. Парадоксалист не просто познающий, он беспощадный хирург, препарирующий собственную душу ради обретения пути к истине (метода?).

В-третьих, собственно боль, стартовый момент любой истории, начиная с грехопадения и изгнания прародителей из Рая (утрата непосредственности бытия) и заканчивая конкретным эпизодом личной истории Парадоксалиста (эпизод с Лизой), в котором болевой момент тесно связан с познавательным (онтология и история

¹ «Страдание — да ведь это единственная причина сознания. Я хоть и доложил вначале, что сознание, по-моему, есть величайшее для человека несчастье, но я знаю, что человек его любит и не променяет ни на какие удовольствия» [2, с. 115].

как взаимосвязанные и взаимозависимые). Жизнь любого человека, приходящего в мир, начинается с крика от боли, а не с радостного смеха. Боль сопровождает человека по жизни и не даёт ему расслабиться в своих соллипсистских фантазиях.

В-четвёртых, боль символизирует и репрезентирует конечность человеческого существования, его бытие к смерти. От боли, как и от смерти, никуда не деться, она настигает в самый неподходящий момент и она заставляет считаться с собой и... задуматься. Поэтому боль — один из фундаментально-значимых моментов перехода от непосредственного восприятия окружающего к его опосредуемому умом вопрошающе-понимающему приятию.

В этом смысле показательное сопоставление монологического диалога, демонстрируемого Парадоксалистом, со структурой (онтологией) платоновских диалогов, в которых нет раздражения и нет боли от встречи с Другим. Герой платоновских диалогов, Сократ, в Другом обнаруживает самого себя, своё неуничтожимое начало, свою вечную душу, обуславливающую в воспоминании возвратное движение к истоку¹. Парадокс платоновского Сократа в том, что только Другой отвечает за встречу, Сократ за неё не отвечает, ибо Другого по сути нет, есть только вечный сияющий Макрокосмос и его партиципированное подобие — Микрокосм.

Иначе эту мысль можно выразить в том смысле, что собственно Сократа нет, есть только Другой. У Сократа Другой открывает истину, Сократ занят только майевтикой, т. е. родовспоможением². Это открытие связано с идеей «анамнезиса», т. е. воспоминания о своей небесной родине. Именно поэтому все оказываются равны в возможно-

¹ Понятно, что для Сократа понятие, концепт другого Я не существует, поэтому я старательно избегаю здесь этого термина, поскольку он не применим к данной ситуации не в лексико-грамматическом, а в метафизическом смысле. Душа и Я у античных авторов точно не тождественны, а уж отождествление Я с умом или сознанием вообще невозможно.

² Образ Сократа появляется в этом рассуждении не как какая-то досадная подробность событий «давно минувших дней», а именно как конгениальный оппонент Подпольного человека. В диалоге «Апология Сократа» Сократ сравнивает себя с оводом, не дающим афинянам успокоиться и заснуть. Подпольный человек называет себя мухой, гадкой и непотребной. Ролевые параллели кажутся очевидными, как и сущностные образы действующих персонажей.

сти обнаружить, вспомнить эту родину в глубинах собственной души. Небесная родина — умный космос — уже естественным образом «упала в меня», покоится во мне и мне нужна только помощь, чтобы этот умный космос обнаружить в себе, приоткрыть пелену, застилающую его сияющий лик.

У Достоевского совсем другая структура (онтология) диалога, в которой за встречу отвечает именно человек, репрезентируемый как Я, мысль, сознание. Встреча Я и Другого — это модус бытия самого Я, но никак не другого. Парадоксалист своей эпатажной болтовнёй вызывает эмоциональную реакцию читателя/слушателя, тем самым запуская процесс раскрытия адресата/собеседника, заставляет его выйти из своего монадно-успокоенного укрытия и ответить, вступить в диалог.

В отличие от Сократа, предлагающего участнику диалога заглянуть в собственную душу и увидеть в ней то же, что видит Сократ, поскольку видим мы, как в дальнейшем скажет Аристотель *ταὐτὰ πασι*, «одинаковое для всех», Парадоксалист, наоборот, провоцирует читателя — раскрой себя, скажи, что ты видишь в том, что вижу я. И вот тут оказывается, что видится и понимается разное, и чтобы увидеть «одно и то же» необходимо вступить в объяснения, разъяснения, обмен репликами и т. д. Таким образом, Парадоксалист, как это ни покажется странным, создаёт условия раскрытия сущности противостоящего ему сущего.

Приведу такой пример, демонстрирующий позицию, казалось бы, античного разума. Разум (как высшая инстанция Я) открывает реликтовое излучение, которое лично мне не адресовано, у него вообще нет адресата. Это типичный античный мотив, в котором Космос не «видит» Микрокосм, индивидуальную душу. Космос «говорит» в никуда и ни к кому не обращаясь, он не видит своего Другого, совершенно равнодушен к нему. Поэтому — Эринии, блудительницы правды у Гераклита, поэтому — цепи необходимости. Смыслы — логосы, эйдосы, идеи — даны, а не заданы. Они падают в мою душу независимо от моего желания. Хочу я этого или нет, своей умопостигающей активностью я их обнаруживаю в собственной душе или уме, и в момент обнаружения моё Я исчезает (умный экстаз Плотина и неоплатоников). *Amor fati* в его исходно античном, а не ницшеанском значении. Но при этом следует сделать одно существенное уточне-

ние — так ведь это сам разум организовал собственную встречу с реликтовым излучением — построил приборы, получил данные, проинтерпретировал их. Без этой деятельности разума, без создания условий встречи он вообще бы ничего не знал о реликтовом излучении, он бы с ним просто не встретился.

Но уже начиная с Возрождения в литературе начинает звучать мотив индивидуальной ответственности, желания, воли — в произведениях Шекспира, Сервантеса, а теоретически это начинает оформляться в новоевропейской науке. Именно Разум создаёт систему условий мыслимости предмета, а дальше проверяет, происходит встреча или нет. Фактически, говоря в кантовских терминах, Разум вызывает на свой суд природу и заставляет её отвечать по правилам организации судебного заседания: Истец/ответчик, вопрос/ответ... Встреча с Другим организуется самим Разумом и в процессе суда происходит объективизация модуса бытия самого судьи, т. е. Разума. В просвещенческом Разуме получается странная ситуация: встреча Я с Другим определяется только самим Разумом (Я), т. е. между Я и Другим есть только Я, а где же Другой в его самости и дружности? Это особенно видно на примере кантовских антиномий — в пределах разума равнодоказуемо: начало мира в пространстве и времени и отсутствие этого начала, бесконечность в пространстве и времени; наличие в мире как его часть или как его причина безусловно необходимой сущности и отсутствие таковой и ещё антиномии о сложности/делимости и о природной причинности и свободной причинности. «...Во всей этой лихорадке колебаний, принятых навеки решений и через минуту опять наступающих раскаяний — и заключается сок того странного наслаждения, о котором я говорил» [2, с. 105]. А это ощущение, по всей видимости, связано с переживанием своего величия, своей избранности, своего образа и подобию.

Но ведь герой «Записок» демонстрирует, что он блестяще понимает и уязвлён этой самой антиномичностью. Парадоксалист восклицает: «Либо герой, либо грязь, середины не было» [2, с. 133]. Значит, необходимо так переустроить, по-новому концептуализировать диалог, чтобы другой оказался в нём радикально Другим, другим, чем моя мысль. Он мыслит не так же, как Я.

Задумаемся, что практически утверждается в знаменитом лозунге французской революции — свобода, равенство, братство? Что я и

Другой — одно и то же и мыслим мы одинаково. В этом проявляется предельная свобода Я, которая всей душой стремится к Другому, но встреча с Другим вызывает боль. А без Другого не существует самого Я, поскольку Другой сопределен Я и тем самым участвует в формировании самого Я. Без проведения и удержания границы между двумя государствами теряется смысл говорения об этих государствах как суверенных образованиях. Одно существует только благодаря существованию другого. Значит, Я как адресат должно понимать, разуметь — кто или что скрывается за адресующимся к этому самому Я. Следовательно, адресат (Я) — это метафизическая, онтологическая реальность, а не физическая, химическая, биологическая и т. д. В чём объективизируется метафизическая диспозиция? В мысли, в сознании, которым обладает Я. Другой ко мне равнодушен (начало сцены с Лизой), но когда Другой со мной встречается, то он ограничивает мою свободу (результат встречи с Лизой). У Достоевского есть совершенно замечательный термин — Всемирность — некое безличное *das Man* (экзистенциал Хайдеггера), не замечающее меня. Более того, это Всемирность Я обнаруживает в самом себе, но Я обнаруживает и нечто совершенно иное: что именно Я отвечает за своё отношение ко всему, творящемуся и внутри и снаружи.

Где тогда локализуется это самое Я? Ответ — нигде, ни снаружи, ни внутри, оно и есть граница, оно существует в зазоре, между (*zwischen*)¹. Я есть отношение с самим собой и с остальным миром, подразумевается ли под последним Бог, другой человек или природа. Как может умопостигаемое Я быть одновременно и эмпирическим? По всей видимости, только при условии, что мысль (Я) совпадёт с эмоцией, т. е. озадачится самоопределением в определении себя другим. Следовательно, моё бытие относительно Другого и есть эмоция, т. е. переживание себя как определяемого другим и тем самым встречающимся в этом переживании и с самим собой, и с Другим. Нельзя содержательно думать, если не брать на себя ответственности за встречу с Другим, за свою открытость Другому. Открытость здесь понимается как предоставление Другому возможности явить свой Лик, «объективизироваться» в своей субъектности, вступить со

¹ «Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [1, с. 366].

мной в контакт, в диалог. Но за предоставление такой возможности отвечает только Я, за все соединения — разъединения (синтезы — дизрезисы), оценки и суждения¹. В противном случае моё Я просто исчезает. Парадоксалист выговаривает новый модус опыта — не прямого определения и тем самым утраты суверенности Другого², а взаимоопределения, данного как подвижное, текучее, динамическое равновесие-граница, которая и есть соединяюще-разъединяющая сущность себя и Другого — живое зеркало, свободно отражающее свободно выбираемый предмет своего интереса. Или если уж говорить о столь любимой в обсуждениях «Записок» метафоре подсознательного, Парадоксалист являет собой подсознание, заговорившее с самим собой вполне сознательно, разделяя и соединяя одновременно в себе как границе Я (сознание, мысль) и то, что ему противостоит.

* * *

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
3. Достоевский Ф. М. ПСС. Л.: Наука, 1973. Т. 5.
4. Кант И. ПСС. Т. 3. «Критика чистого разума». М.: Мысль, 1966.
5. Платон. Диалоги. М., 1986.

¹ Думаю, уместно напомнить знаменитое кантовское суждение: «Должно быть *возможно*, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что во все нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня не существовало бы» Кант [3, с. 191].

² Это соответствует встрече только с собственной познающей активностью и собственными представлениями, но никак не с Другим.

УДК 008+130.2

В. В. Муравьев

**Идея интеграции религии, философии и науки
в творчестве К. Ф. Жакова**

Соотношение религии, философии и науки — одна из центральных проблем гуманитарного знания. Размышляя о ней, К. Ф. Жаков развивал идею единства указанных подсистем духовной культуры. Попытаемся выявить содержание его концепции интеграции религии, философии и науки, определить, в чем видел коми философ основания их единства.

Ключевые слова: *К. Ф. Жаков, религия, философия, наука.*

V. V. Muravyev. The idea of integration of religion, philosophy and science in the doctrine of K. Zhakov.

The interaction of religion, philosophy and science — one of the central problems of humanitarian knowledge. Thinking about it K. Zhakov developed the idea of the unity of these subsystems of spiritual culture. Let us try to reveal the content of his concept of the integration of religion, philosophy and science, to determine what was seen by Komi philosopher as a foundation of their unity.

Keywords: *K. Zhakov, religion, philosophy, science.*

Минуло 150 лет со дня рождения коми философа Каллистрата Фалалеевича Жакова. Его учение — оригинальная, во многом необычная система взглядов. Перефразируя известное высказывание Гегеля, можно сказать, что в этих взглядах дух сводится к мечтательности и полету фантазии, к безличному разложению, и предметы расплываются для него в нереальные образы и в нечто беспредельное. Идеализм воображения, склонность подменять реальные процессы умопостигаемыми получили выражение в содержании трудов нашего земляка, где объективные и субъективные моменты не разделены, природные факторы предстают как проявления невидимых сил, а психические качества выступают атрибутами физического ми-

ра. Это обусловлено влиянием фундаментальной идеи, концепта мировоззрения Жакова — принципа мирового единства.

Как китайский Конфуций, Жаков был одиннадцатым ребенком в семье. Как и «Лунь юй», его философское сочинение «Лимитизм» главным образом составлено из записей учеников. Проходящие в наши дни обсуждения идейного наследия коми мыслителя имеют мемориальный характер. Мы стремимся воздать должное его памяти. К тому же эти обсуждения преследуют когнитивные цели — понять концепты, основные принципы его учения. В-третьих, исследователи пытаются определить место учения Жакова в философском знании, поскольку лимитизм сегодня — страница в истории философии. И наконец, в-четвертых, мы обдумываем вопрос о современной значимости концептов лимитизма, возможности их использования в решении актуальных практических и теоретических проблем.

Сам Каллистрат Жаков мечтал, что его праксиологические принципы получают воплощение, отмечая: «Лимитизм не только теория, но и указание путей жизни» [4, с. 166]. Современное ему состояние общества он оценивал пессимистически. Не случайно один из разделов его сочинений именуется «Пустыня жизни земной». Северный мудрец развивал соображения, сходные с идеями А. Шопенгауэра, находившего странным, что некоторые опасаются попасть в ад после смерти, тогда как на самом деле их жизнь и есть ад. Жаков писал: «Быть может — наша жизнь земная «Ад крошечный», где очищаемся мы от былых преступлений и потому в страданиях должны смыть преступления и грехи свои» [4, с. 192].

Отмечая глубокие познания коми мыслителя в науке, философии, истории религий, мы вместе с тем обнаруживаем, что принципы своей системы он открывал благодаря мощи интуиции, внерациональных средств познания. Выдвигая те или иные идеи в виде результатов озарения, Жаков старался обосновать их истинность, как правило, индуктивно, пользуясь примерами из разных областей. Он сам отмечал приоритетный характер индуктивных умозаключений: «Дедуктивным путем бытие недоказуемо. Оно может быть доказано только индуктивно» [4, с. 207]. Таким способом Жаков старался подобрать факты, подтверждавшие, иллюстрировавшие его утверждения. Второй часто используемый в лимитизме прием доказательства — аналогия. Как Иисус Христос, коми мыслитель учил притча-

ми, наглядно обнаруживавшими скрытые сущности. Он писал, что «Первопотенциальное» не дано субъекту непосредственно, известны только его проявления [4, с. 169].

Принимая во внимание необычность, уникальные признаки учения Жакова, мы все же могли бы попытаться соотнести его содержание с принятыми в гуманитарном знании классификациями. Прежде всего, лимитизм — именно философская система, а не миф, религия, политическая идеология или сциентистское построение. В своих воспоминаниях коми мыслитель упоминал, что некоторые известные петербургские философы объявляли его мировоззрение наивным, нефилософским или относили его представления к мифологическим. Совершенно очевидно, что сочинения Жакова это не обыденные умствования, его размышления основаны на достижениях духовной культуры в философской, научной и религиозной сферах. Мировоззренческие идеи северного мудреца составляют систему, и это система утверждений о сущностях, определяющих признаках мира и человека.

Подобно Фридриху Ницше, вкладывавшему свои мысли в речения Заратустры, Жаков нередко излагал суждения в виде сказаний героя Гараморта. Однако в отличие от мифологических историй, построенных на идее нормативности, лимитизм основан на принципе всеобщности причинных связей.

Соотношение религии, философии и науки — одна из центральных проблем гуманитарного знания. Размышляя о ней, К. Ф. Жаков развивал концепцию единства указанных подсистем духовной культуры. Эта идея была одним из принципов лимитизма. В эпоху древних цивилизаций религиозные комплексы, философские системы, протонаучные исследования были единым духовным образованием. В античном мире сложилась независимая от религии светская философия. В Новое время произошло разделение философии и естественных наук. Что имел в виду Жаков, рассуждая о возврате к утраченному синкретизму? Попытаемся выявить содержание его концепции единства религии, философии и науки, определить, в чем видел коми философ основания их интеграции.

Период становления лимитизма был временем существования философии, религии и сциентизма как особенных, в чем-то противоречивших друг другу форм мировоззрения. Религия и философия

различались по способу обоснования принципов, лежавших в основе суждений о мире и месте в нем человека. Религиозные идеологии, богословие строились согласно аксиоматическому методу. При этом аксиома реального существования священных сил не подвергалась сомнению, должна была быть принятой на веру. Священное фундаментально, невидимо, изначально, оно понималось как первая причина, абсолютная ценность и высшая власть. Ведущим направлением мировоззренческих размышлений в России времен К. Ф. Жакова была теология — учение о богах (греч. *theos* — боги, *logos* — слово). Ею занимались образованные последователи тех или иных религий с целью интерпретации священных текстов, разрешения вновь возникавших вопросов, утверждения приоритетов и оправдания определенной религиозной картины мира в спорах с иноверцами.

Аксиомы веры — очевидные истины, не требовавшие доказательств. Из них выводились положения, применявшиеся соответственно имевшимся проблемам. Базовые идеи письменных религий содержались в священных текстах, переданных людям богами. Совершенные боги не способны совершать несовершенные поступки, обманывать читателей священных писаний. Поэтому изложенные в них религиозные идеи не могли быть ложными.

Принципы философии относились к знанию, их выдвижение предполагало указание достаточных оснований истинности, рациональных аргументов и умозаключений. Философское мировоззрение было доказательным, основывалось на результатах исторического развития культуры, было призвано системно представлять мир на уровне сущностей.

Философия — порождение религии. Самостоятельная светская философия возникла в Древней Греции в 6—5 вв. до н. э. В древних цивилизациях Месопотамии, Египта, Персии, Индии, Китая философия осталась в рамках религии. Средневековая философия развивалась в рамках христианской, мусульманской, иудейской религий, индуизма и буддизма, хотя христианские и мусульманские богословы использовали идеи, методы и термины античной философии, особенно Платона, Аристотеля и Сенеки. Особое значение в этот период имела логика. Изучение форм и законов мышления, способов построения доказательств и опровержений было компонентом богословского образования. Ранние христианские богословы открыто пре-

небрегали логикой. Тертуллиан утверждал, что воскресение Сына Божия несомненно, так как оно было невозможным. Средневековый теолог Фома Аквинский искал пути установления гармонии веры и разума, считал, что существуют доказательства существования Бога, такие же убедительные, как доказательства теорем в геометрии.

Самостоятельная светская философия возродилась в Новое время. Все же проблема существования священной субстанции привлекала внимание великих мыслителей этого периода. Теологию и философию объединяло присутствие аксиологических компонентов, они включали в себя оценку значимости содержания воззрений, определение ценностей человеческого существования и путей их достижения. Поскольку содержание религиозных и философских учений соотносилось с интересами тех или иных социальных групп, они отчасти оказывались за рамками строго научных подходов. Их спецификой являлось отсутствие прямого подтверждения эмпирическими данными.

Философия религии продолжала оставаться особой сферой философского знания. Д. Юм в явном виде представил и сегодня принимаемую многими позицию религиозного агностицизма: ограниченность нашего разума не позволяет определенно решить вопрос о реальном существовании богов. Критика чистого разума привела И. Канта к концепции фидеизма: исследуя мировоззренческие проблемы, разум впадает в неразрешимые противоречия. Одинаково убедительно можно доказать, что душа вечна или смертна, Бог есть или его нет. Поэтому в решении этих фундаментальных проблем разум должен уступить место вере.

«Все выходит хорошим из рук Творца, все вырождается в руках человека», — такими словами Жан-Жак Руссо начал свой знаменитый трактат о воспитании [7, с. 24]. Идея деизма заключалась в том, что Бог создал мир, но в его последующее развитие не вмешивается. Следствием такого подхода было учение о естественной религии. Частные религии будут заменены универсальной — признающей Бога Творцом. Все разнообразные религии хороши, если люди в них надлежащим образом служат Богу, считал Руссо.

Мыслители Нового времени развивали идеи веротерпимости, религиозной толерантности. Дж. Локк сформулировал принцип свободы совести, вошедший в конституции светских государств. Религиозные убеждения были объявлены частным делом граждан:

соблюдал ли некто пятницу с последователем ислама, субботу с иудеем, воскресенье с христианином, во всех этих поступках не было ничего, что могло сделать его худшим подданным.

В трудах французских просветителей XVIII в. были выражены принципы атеистической философии, отрицавшей реальное существование сверхъестественных начал мира. Д. Дидро писал: «Религия Иисуса Христа, возвещенная невеждами, создала первых христиан. Та же религия, проповедуемая учеными и профессорами, создает ныне только неверующих» [3, с. 269].

На рубеже XVI—XVII вв. единое теоретическое знание разделилось на два направления — собственно философию и науку. Наука стала особым видом познавательной деятельности, направленной на получение систематического, упорядоченного, обоснованного, объективно-истинного знания о сущности предмета изучения. Критериями научности считались объективность, беспристрастность исследования, доказательность, проверяемость результатов познавательной деятельности, системность знаний и познание сущности исследуемых объектов.

Критическое отношение к религиозным учениям как неверифицируемым пережиткам пройденной стадии развития общественного сознания сложилось в позитивистской философии. О. Конт выявил три стадии исторического развития духовной культуры: теологическую, метафизическую и позитивную. В эпоху позитивного мышления критерием истинности любого утверждения стала верификация, проверяемость опытным путем. Поскольку религиозные догматы не подтверждаются данными эмпирического познания, это досадные заблуждения. Позитивисты воспринимали религию как подлежащее устранению препятствие на пути политического, научного и нравственного прогресса общества. Б. Рассел писал: «Возможно, что человечество уже стоит на пороге золотого века; но если это так, то сначала необходимо убить дракона, охраняющего вход, дракон этот — религия» [6, с. 131].

В марксистской философии основное внимание было уделено изучению причин формирования религиозных идеологий. Главный фактор их существования — неспособность значительных масс населения справиться с разрушительным действием природных сил и социальных групп, присваивавших результаты чужих усилий.

В философии прагматизма отношение к религиозности как атавистическому пережитку прошедшей стадии развития человеческого сознания было признано ошибкой. У. Джеймс исследовал религиозность как определенный вид отношения к миру в форме эмоциональной уверенности в существовании высших сил. Этому религиозному переживанию подчинены рациональные и волевые элементы сознания. Для религиозного опыта и практических потребностей религии достаточно веры в то, что существует некая высшая сила. Эта сила отлична от сознательного «я», превосходит его. Если религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни человека, то с точки зрения практической они истинны в меру своей пригодности. Одним индивидам выгоден научный опыт, другим полезен религиозный. Когда человек поступает согласно своим убеждениям, никто не сможет ему доказать, что он ошибается.

Религия не есть пережиток прошлого. Разные типы мировоззрения сосуществуют в одну и ту же историческую эпоху. В каждый момент человек выбирает наиболее удовлетворяющий его род отношения к миру, забывая или отстраняя от себя другие возможные отношения. Прагматизм сохранял право на веру в эпоху развития науки. Если сверхъестественный мир и возможность внутреннего единения с божеством реально существуют, то надо установить не просто допущение религиозности, а необходимость её.

В 1927 году была опубликована работа З. Фрейда «Будущее одной иллюзии». Ее название недвусмысленно раскрывало отношение основоположника психоанализа к религиозным учениям: «они все — иллюзии, доказательств им нет, никого нельзя заставить считать их истинными, верить в них» [8, с. 120]. Религиозность — инфантильный реликт, закрепленный в аффективной зависимости, который приводит к ограниченности мышления. Как полагал Фрейд, люди в будущем станут относиться к вере в сверхъестественное так, как взрослые к собственной наивной детской вере в Санта Клауса. Он и считал религию общечеловеческим аналогом детского навязчивого невроза, пережитком первобытной тотемной эпохи, когда культура наделяла священностью нормы взаимодействия, охранявшие социум от разрушительной мощи бессознательных влечений. Хотя сам Фрейд считал себя злейшим врагом религии, он оставлял за каждым право на самостоятельное решение, личный выбор быть религиоз-

ным или не быть. Религиозный невроз был неадекватным действительности восприятием человеком своей природы, но отказ от него мог приводить к более серьезному расстройству психики.

Как и Фрейд, швейцарский психолог Карл Густав Юнг считал, что сам факт существования религиозности заложен в бессознательной сфере душевной жизни. Бессознательное проявляется в религиозных архетипических символах, которые трансперсональны по своей сути, межличностны, коллективны. В отличие от Фрейда, Юнг считал, что конфликт между наукой и религией есть превратное понимание обеих. Как ни называть принцип бытия: богом, материей, энергией, от этого ничего нового не возникает, меняется только символ, обозначающий субстанцию Вселенной. Темную энергию, туманность Андромеды, Солнце, земное ядро, неведомые космические силы, способные в один миг уничтожить планету и даже нашу галактику, называли материей, дао, брахманом, богом. Сложившееся в течение многих человеческих поколений бессознательное постижение присутствия этих сил породило психическую врожденную установку к взаимодействию со священным [1, с. 31, 33].

Феноменология религии заняла промежуточное положение между сциентизмом и теологией, исходя из признания существования объекта религиозного поклонения — «священного», иного по сравнению с реальными объектами, с которыми человек имеет дело. «Священное» — особая реальность, отличная от естественной. Оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое. Священное — это то, что противостоит мирскому. Священное выходит за пределы обычного опыта, его можно выразить только иносказательно, так как язык относится к мирской реальности. Священное, говоря словами И. Канта, есть «вещь в себе», оно — непознаваемая сущность. Священные силы открываются субъекту через явления — иерофании. В их постижении субъект использует метафоры. Верования, ритуалы и институты — не сама религия, а ее внешняя оболочка. Религия же в основе своей должна быть понята как источник всего человеческого существования, как «союз человека с Богом», недоступный сциентистскому познанию.

Религию не надо объяснять, ее надо описывать. Религия — встреча человека со священным. Следует изучать ее так, как она дана сознанию, не выходя за его рамки. Не надо спрашивать, соответству-

ют ли религиозные идеи действительности. Все, что существует вне религиозного сознания, надо «выключить, взять в скобки». В этом состоит содержание предложенного Э. Гуссерлем принципа феноменологической редукции. Таким образом, феноменология религии позволяет связать научные понятия с повседневностью. Научное познание, религия, художественное творчество, сны — различные одинаково значимые сферы опыта.

Религиоведы, работающие в рамках феноменологической парадигмы, отказываются от поиска факторов формирования религиозных комплексов, за пределами самой религиозной сферы. Их цель — беспристрастные описания, классификации и сравнения явлений религиозного сознания, культа, типов религиозных общностей [10, с. 92—94].

Э. Фромм считал, что любая система взглядов и действий, которая обеспечивает индивидов системой ориентации и объектом преданности, является религией: «...под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [9, с. 158]. Поэтому между религией и философией нет принципиальной разницы. Собственно религии, философские системы, светские идеологии служат фундаментальной потребности: связать индивида со Вселенной, с самим собой и окружающими. Важный вопрос не в том, религия это или нет, а в том, какой это вид религии — та, что вносит вклад в реализацию человеческих потенциальных возможностей или та, что подавляет их. Э. Фромм, В. Франкл, А. Маслоу предсказывали замену современных авторитарных религий гуманистическими, ведущими каждого по пути личного совершенствования.

Сциентистская интерпретация форм постижения мира человеком представляла науку как высшую форму познания, образец для других способов духовного освоения действительности. Научное знание — единственно истинное, достижения науки должны определять общественный прогресс. При этом наука отождествлялась с естественно-математическим и техническим знанием, признавалось, что социальные науки имеют ограниченное познавательное значение. Позитивные, сциентистские системы мировоззрения и ориентировались на научные требования объективности, беспристрастности, исключения влияния интересов субъекта. Подлинно

научное мировоззрение следовало основывать на данных естествознания и исключить ценностные элементы.

Современники К. Ф. Жакова относили лимитизм к позитивным, сциентистским системам, поскольку в его содержание непосредственно включались утверждения из области естественных наук и математики, многочисленные формулы, таблицы и вычисления. Вместе с тем важными составляющими текстов коми философа являются ценностные высказывания. Лимитизм — не только беспристрастное знание, но и оценка природной и социальной реальности с позиций родовых признаков и интересов человека. Аксиология занимала важное место в учении Жакова. Вспомним его практический призыв: «Все добрые, соединяйтесь для спасения земли» [4, с. 169].

От религиозной идеологии мировоззрение коми философа отличается способом обоснования выдвигаемых утверждений, они доказываются. На его рассуждения о Боге — Первопричине — распространяется действие логического закона достаточного основания. Утверждая существование Бога, К. Жаков использовал мотивы морального доказательства его бытия, рассуждая как китайский мудрец Чжуан-цзы: «Отрицать Бога я не хотел. Я видел — это утешение последнее для многих. Зачем же буду отнимать я последнее утешение земли, не дав никому никакой радости. Так думал я. Отрицать бессмертие души? Тогда что же останется нам?» [4, с. 27]. Мыслитель понимал, что религии не устраняют зло и несправедливость, они снижают остроту переживаний их восприятия. Как и в сегодняшней России, во времена Жакова безвинные страдания многих и осознание их неоправданности имели массовое распространение. В таких социальных ситуациях компенсаторная функция религиозных комплексов существенна для психического здоровья населения, хотя способность религии примирить людей с обстоятельствами их жизни и друг с другом имеет свои пределы.

Приведенные соображения показывают, что лимитизм — философское мировоззрение, теоретический синтез наиболее общих взглядов на сущность природы, общества, познания, человека, включавший в себя оценку содержания этих взглядов, определение ценностей человеческого существования и путей их достижения.

Следующее положение состоит в том, что лимитизм — монистическая философия. Его создатель исходил из мысли о существова-

нии различных субординированных видов бытия, особых форм существования материальных предметов, общественных взаимодействий, юридических законов, религиозных, философских, научных идей. Для всех этих видов есть субстанция, определяющий по отношению к остальным модус существования. В лимитизме он именуется «Первозможный». Религия, философия, наука — проявления Первозможного, его описания средствами разных языков.

Размышляя об этом, мы можем определить место лимитизма в многообразии монистических систем. Представляется, что система Жакова не принадлежит к какой-либо из форм идеализма. Также нет оснований считать ее материалистической. Думается, онтологию лимитизма можно рассматривать как вариант философии всеединства. В этой форме монизма вопрос о том, что первично в отношениях объективной и субъективной реальности, рассматривается как ошибочный, не имеющий основания. Идеальное, психика, так же как материя, понимаются в философии всеединства как атрибуты, необходимые признаки, проявления единой субстанции. Жаков писал: «Из Первозможного происходят потенциалы космические: чистая любовь, инициатива, разум космический, мировая душа, первоматерия, вечность, бесконечность, а из потенциалов происходят реалы: нравственный, эстетический, разумный, душевный, материальное, временное и пространственное» [4, с. 190]. Принципиально такой же подход к проблеме первоначала присутствует в даосизме: порождаемое *дао* первовещество *ци*, пребывая в различных состояниях, составляет классы вещей. Предельно сгущаясь, *ци* становится материальными вещами, будучи предельно разряженным, оно есть мысль.

Определив место лимитизма в истории философии, мы обнаруживаем родственные ему философские и религиозно-философские концепции. В восточной мудрости это зороастризм, даосизм, брахманизм и раннее христианство. В античной философии — неоплатонизм. Наиболее близким лимитизму течением западноевропейской философии был пантеизм, в частности онтология Спинозы. В отечественной мысли идеи Жакова совместимы с принципами философии всеединства Владимира Соловьева.

В космогонии зороастризма каждая вещь существует в двойном состоянии — духовном и физическом. Духовное состояние является

зародышем, потенциалом по отношению к материальному. Вторая космологическая эпоха — Гумезишн — время реализации духовно-потенциального в пространственно-временном мире. У Жакова этот процесс реализации «Первопотенциала» назван инволюцией. Третий мировой период у зороастрийцев — Визаришн — связан с разделением, обратным освобождением психического от физического. Жаков называл это качественное изменение эволюцией, освобождением от оболочек [4, с. 189].

В древнеиндийской философии брахманизма мировая субстанция, жаковское Первовозможное, именовалась кратким и неопределенным «То»:

«Обоих богов, Небо и Землю, а также пространство меж ними и стороны (света) чистое То объемлет. Из него, от (четырех) сторон света вытекают реки, от него произошло Великое Море. Сущее, вечное То прозревают йогины» [5, с. 181].

Обращение к философии Лао-цзы позволяет выявить очевидное сходство его категорий *дао* и *дэ* с основополагающими понятиями лимитизма — «Первовозможный» и «Первопотенциал». Как и даосы, Жаков использовал для идентификации Первовозможного негативные определения. В «Дао дэ цзин» читаем: «Содержание великого *дэ* подчиняется только *дао*. *Дао* бестелесно. *Дао* туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы. Оно туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно глубоко и темно. Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью» [2, с. 121]. В «Лимитизме» написано: «Первовозможный есть для нас Первовозможный, а не для Себя. Он также тайна для нас; и что есть в нем, мы не знаем. Мы знаем только отношение Его к миру. Он необычно богат возможностями. Бесконечное количество возможностей есть действительность. Бесконечное количество содержания Первовозможного превращается в всемогущего — Первопотенциал» [4, с. 159].

Для неоплатоника Плотина мир — воплощение вечного творения, исходящего из невыразимого Единого. В зависимости от удаленности от Единого бытие организовано по различным ступе-

ням существования и порядка. Излучение Единого исчезает в материи — небытии. Августин Блаженный соединил неоплатонизм с христианством, утверждая, что Единое и есть Бог, это одно и то же. Анализ рассуждений Жакова показывает, что идеи раннего христианства составляли эпистему его творчества, не всегда явно осознаваемую им парадигму, предпосылочную концепцию. Это проявляется в его онтологии, гносеологии, философии истории и антропологии. Особенное значение такой строй мыслей, раннехристианская эпистема имели для аксиологии лимитизма. Исходя из нее, Жаков определял высшие человеческие ценности: «Цель лимитистов — подниматься в жизни земной на высшие категории, а после смерти тела — на высшие планы бытия. Цель же космическая — приближаться к Отцу, Богу — Первопричине. Бог зовет нас к себе, но не в единственном числе, а вместе с другими, это истина и для жизни земной и для жизни космической» [4, с. 187].

В своих размышлениях коми мыслитель исходил из содержания представлений о диалектическом взаимодействии единичного, общего и особенного. Религия, философия, наука имеют общие, особенные и единичные характеристики. Рассуждая об их единстве, мы обращаем внимание на общее. Говоря о различиях, имеем в виду особенное и единичное. Думается, идея духовного интегратизма в философии Жакова не была призывом вернуться к древнему возвышенному синкретизму. Она обусловлена влиянием фундаментальной идеи, концепта мировоззрения Жакова — принципа мирового единства. В конечном счете, все едино, все существующее — проявление невидимой, но умопостигаемой основы — Единого Первовозможного.

* * *

1. Аринин Е. И. Психология религии : учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение». Владимир: Ред.-издат. комплекс ВлГУ, 2005.

2. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия : в 2 т. М.: ПринТ, 1994. Т. 1. С. 114—138.

3. Дидро Д. Прибавление к «Философским мыслям», или Разные возращения против сочинений различных богословов // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 1. С. 266—275.

4. Жаков К. Ф. Лимитизм. Единство наук, философий и религий. Рига, 1929.

5. Махабхарата. Эпизоды из книг III, V / пер. с санскр., введ., примеч. и толковый слов. Б. Л. Смирнова. Ашхабад: Ылым, 1985.

6. Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию? // Б. Рассел. Почему я не христианин. М.: Политиздат, 1987. С. 414—429.

7. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Педагогические сочинения : В 2 т. М.: Педагогика, 1981. Т. 1. С. 19—593.

8. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 94—142.

9. Фромм Э. Психоанализ и религия // Там же. С. 143—221.

10. Livingston, James C. Anatomy of the Sacred. An Introduction to Religion / James C. Livingston. Second edition. N. Y.: Macmillan Publishing Company, 1993.

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 303

Г. Л. Тульчинский

Конструктивизм и стереометрическая семантика: основания нормативно-ценностного синтеза в социальных науках

Конструктивистский подход получает все большее распространение в области социальных наук. Такая методология предполагает логико-семантическое обоснование синтеза описаний, оценок и норм. Работа содержит попытку такого обоснования, включая аналогию модели науки Гальтунга — Алкера и семантики возможных миров.

Ключевые слова: конструктивизм, нормативно-ценностный синтез, позитивизм, социальные науки, стереометрическая семантика.

G. L. Tulchinskii. Constructivism and stereometric semantics: foundation for normative-valuable synthesis in the social sciences.

A constructivist approach gains the increasing distribution on the social sciences. This methodology involves the logical-semantic foundation for synthesis of descriptions, evaluations and norms. The paper contains an attempt of this foundation, including analogy between Galtung-Alker science model and possible worlds semantics.

Keywords: constructivism, normative-valuable synthesis, positivism, social sciences, stereometric semantics.

В современных социальных науках все активней звучит критика в адрес доминирующей позитивистской методологической ориентации [7, 8, 9, 16, 17, 20]. Позитивистский методологический дизайн с его акцентом на анализе эмпирических данных, с широким использованием количественных методов, которые обеспечивают прослеживание зависимостей между данными, возможность предлагать различные модели, формулировать гипотезы, их верифицировать или фальсифицировать, строить индуктивные обобщения, а также аргументированно представлять следствия из этих обобщений, хорошо зарекомендовал себя в естественных и точных науках. Ключевым моментом объяснения оказывается подведение предмета рассмотрения под некую общую категорию, как на стадии определения предметной области, так и на стадии формулировки итогов проведенного анализа. Главным становится возможность операционализации качеств (свойств), задающих данную категорию, без чего исследование не может обратиться к таким процедурам, как наблюдение, измерение, и что лишает исследование эмпирического содержания [24]. Но в социальных науках (включая экономику, политологию), при всей важности выполненных таким образом исследований, их возможности ограничены констатацией *post factum* существующего положения дел, объяснением этого положения посредством подведения его под общую категорию, выстраиванием все более детального «пазла», детализацией, систематизацией характеристик, их соотношений.

Поэтому такой подход испытывает затруднения с объяснением развития, прогнозированием этого развития. Он сводит его к констатации ряда синхронических срезов реальности, фиксируя этапы развития, но не сам процесс, а действие его механизмов. Кроме того, при таком подходе из анализа элиминируются воля и мотивация акторов социальной деятельности. Не случайно гуру американской политической науки Й. Шапиро охарактеризовал ситуацию в социальных науках как «бегство от реальности» [18]. И этот диагноз подтвердился в форме «системного провала» [17] социальных наук на материале новейших российских реформ, ситуации с Brexit, президентскими выборами 2016 года в США.

Критика обозначенной выше установки Д. Нортон, Л. фон Мизесом, Ф. А. фон Хайеком, Д. Макклоски дала новые аргументы кон-

структивистской позиции, делающей акцент на роли идей, знаний, убеждений, мнений в процессах порождения институтов. В последнее время эта позиция получила новые аргументы в связи с усиливающейся ролью социально-культурных технологий, символической политики и других форм *soft power* в современных социально-политических практиках.

Оба вектора проблемы позитивистской ориентации — и издержки подведения под общую категорию, и элиминация вменяемого актора — указывают на возможную фокусировку их решения. Речь идет об учете именно конструктивного (порождающего) характера человеческой активности, и научного познания в том числе. Причем такая фокусировка оказывается в тренде общей методологической рефлексии последних полутора столетий. Так, в решении проблемы оснований математики (Д. Гилберт, Л. Брауэр, А. Гейтинг, А. Марков, Н. Шанин) исходным понятием является «конструктивный процесс», понимаемый как алгоритм, позволяющий за конечное число шагов получить «конструктивный объект», например число, или преобразовать одно число в другое.

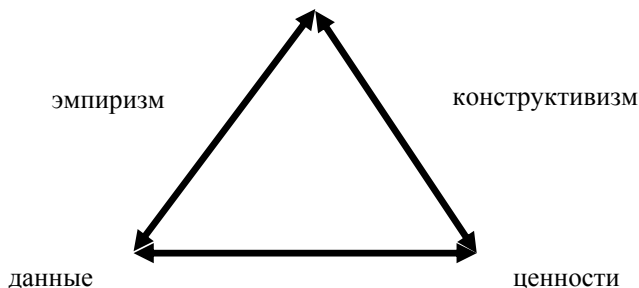
Из школьной геометрии известны два типа определения: через род и видовое отличие или через процедуру порождения. Так, в первом случае окружность понимается как геометрическое место точек, равноудаленных от центра. Во втором — как замкнутая кривая, образуемая одним концом отрезка за счет вращения отрезка вокруг другого его конца, взятого в качестве центра вращения. В образовании, законотворчестве до сих пор доминируют определения через род и видовые отличия, в которых заложена парадоксальность наивной теории множеств, претензия на полноту индукции. Тем временем компьютерное программирование во все большей степени культивирует именно алгоритмически конструктивный тип и культуру мышления.

Конструктивизм, алгоритмизация, программирование, по сути дела, образуют тот же тренд, что и обозначенный критиками позитивизма. Эпистемологическое внимание смещается на процессы, порождающие предмет знания. Объяснение — неподведение под известное общее, на указание порождающей процедуры.

Давно известен принцип: человек понимает только то, что может воспроизвести, сделать. Ребенок ломает игрушку не по глупости или злобе — он пытается понять ее устройство. Эту познавательную

установку Ф. Бэкон — основатель методологии опытного знания и индуктивной логики — называл выявлением «скрытого схематизма» явления, а Р. Колингвуд применительно к истории и В. Шкловский применительно к теории литературы называли «сделанностью». Обучение, убеждение также апеллируют к иллюстрации, демонстрации того, как это сделано или как это делать. Неспроста в современном образовании так актуален стал именно компетентностный подход: знание «что» должно воплощаться в знание и умение «как».

Характерно, что Х. Р. Алкер, давая развернутую характеристику комплекса неполноценности методологии политических наук по состоянию на конец 1990-х годов, завершает свой обзор [21] апелляцией к перспективам реализации трехчастной модели науки И. Гальтунга [23], согласно которой развитие социальной науки происходит в постоянном движении между тремя «полюсами»: данными, теорией и ценностями (см. рисунок).



Модель Й. Гальтунга — Г. Алкера

Осмысление эмпирических данных с ценностных позиций реализует критицизм («критическая компетентность»). Синтез теории и эмпирических данных реализует эмпирицизм. Синтез теории и ценностей дает конструктивизм — как возможность построения образа желаемого будущего. Конструктивистский анализ возможности достижения предпочтительного мира открывает возможность выработки предложений по проведению изменений, воплощению новой или исправлению старой реальности, другими словами — перспективу объединения усилий науки и практики.

Индустриализация, урбанизация, а затем и информатизация, компьютеризация чрезвычайно технологизировали образ жизни со-

временного общества, практически все сферы его жизни — от бизнеса до досуга и от формирования национального самосознания до информационных войн. В этой связи социальные практики предстают знанием в формате know how [15, с. 20—29], т. е. сознательно выстроенной программы (алгоритма), позволяющей за конечное число шагов реализовать идею, получить желаемый результат.

Этому принципу аналогично содержание любых политических, научных, экономических, технических, художественных, религиозных идей. Так, идея либерализма или коммунизма — это и конкретное теоретическое представление о социальной реальности, и представления о целях общественного развития, и представления о путях и способах достижения этих целей (программе преобразования реальности для достижения целей на основе имеющихся знаний об этой реальности).

Идеи — суть формы осмысления действительности в синкретичном единстве знания (описания, некоей реальности, возможных средств), оценки (ценностного отношения как соответствия ценности, желаемой цели) и нормы (императива, правила, следование которому позволяет, привлекая средства, достичь желаемого результата)¹. Идеи (know how) — первичные формы осмысления. Так, ребенок постигает окружающие его вещи именно как идеи: стул для него это и реальная вещь, и ее предназначенность, и программа действий (игры) с ним. Выраженный в идеях синтез представлений об истинном, должном и возможном может быть как синкретично-целостным, так и теоретически отрефлектированным, вплоть до аналитического вычленения каждого из модусов. Только специальные усилия интеллектуальной рефлексии позволяют выделять компоненты этого единства. Понятие как знание о свойствах предметов и процессов является лишь одним из аспектов идеи, абстрагированным от оценочного контекста, от модусов возможности и должного (необходимости). Но в содержании проектов, программ (в т. ч. научного исследования) этот синтез реализуется в развернутой форме.

¹ Такой тип знания был описан еще Аристотелем в «Никомаховой этике»: как «практический силлогизм», связанный с «истинным стремлением» [Аристотель, 1983].

В этом плане обоснование рациональной связности описаний, норм и императивов программ сродни логико-семантическому обоснованию practical reasoning и представляет собой нормативно-ценностный синтез их содержания. Оценки, нормы и фактологические описания — суть установления определенных соответствий: целям (как оценка соответствия желаемому результату), реальности (как оценка на истинность или ложность описания), имеющимся средствам и возможностям (оценка на реализуемость) [13]. Каждое из этих соответствий может быть связано со стадиями зрелости и воплощения идеи: 1) формированием цели как образа желаемого результата (осознание потребности); 2) установлением принципиальной (потенциальной) осуществимости цели; 3) установлением путей и средств реализации идеи.

В принципе, та же проблема возникает и в семантическом обосновании логического анализа интенциональных контекстов. Как показывает опыт обоснования модальной логики, сведение смысловых отношений к указательным в конечном счете сводит необходимость и возможность к идеям общего и особенного, квантификации по описаниям состояния («возможным мирам»): необходимо то, что истинно во всех описаниях состояния, а возможно — то, что истинно в некоторых из них. Однако необходимое — это не только всегда и везде сущее, но и долженствование некоторой цели, а возможность — суть способность реализации этой цели. Смысл — это знание не только о сущем, но и о нормативном образе желаемого будущего и о возможности его достижения. Поэтому логическая семантика не может ограничиваться проблемой истины в духе двухплоскостной семантики А. Тарского.

Проблема состоит в неприменимости к оценкам и нормам, в отличие от описаний, критерия истинности. Решение проблемы предполагает либо излишне расширительное толкование истинности, либо дополнение традиционной референциальности иными критериями. Так, любая оценка означает наличие у предмета свойств, приближающих его к образцу: «хорошая земля» означает способность почвы давать высокий урожай, а «хороший друг» — характеристика человека, на которого можно положиться. По сути, «хороший» — значит «соответствующий такой-то цели» или «такому-то образцу или стандарту». Таким образом, если истинность — соответствие су-

щему, то оценка есть установление соответствия должному, необходимому. «Хороший» (добро), так же как «истина» — метапредикат (Дж. Мур), «универсальный аксиологический квантор» (Р. Гартман), а указание нормативно-ценностного соответствия по своему семантическому содержанию и механизму аналогично установлению истинности. Описания дескриптивны и объективны, нормы и оценки — дескриптивны и субъективны. Но задача не в сведении друг к другу различных видов соответствия, а в их совмещении в едином семантическом схематизме.

Следует различать как минимум три вида семантического соответствия: (1) адекватность целям (соответствие желаемому результату, нормативному образу); (2) адекватность реальности как истинность или ложность описания; (3) адекватность имеющимся средствам и возможностям (оценка на реализуемость). Каждый из видов семантического соответствия соотносит знание с различными видами реальности. Для анализа этих соответствий вполне применим (с несущественными модификациями) обычный семантический аппарат в духе теории А. Тарского или ее развития С. Крипке и в «рефлексивной» семантике. Различие — в характере реальности, соответствие с которой устанавливается. В первом случае это реальность целей (ценностных норм). Во втором — непосредственно материальная действительность. В третьем — реальные возможности, которыми мы располагаем. Синтез этих трех оценок-соответствий позволяет говорить о знании, выражающем «истинное стремление», т. е. знании, берущемся в единстве модусов потенциальной осуществимости, целесообразности и реализуемости.

По сути дела, совершается переход от двумерной, «плоскостной» семантики, рассматривающей знание только в терминах «истинно» — «ложно», к семантике «стереометрической», задающей не одну, а как минимум три проекции, каждая из которых есть установление определенного вида соответствия (оценки).

Пусть имеется некоторое множество описаний состояния («возможных миров»), непротиворечиво описывающих некоторую предметную область. Среди описаний состояния выбирается одно — соответствующее реальной области (выделенный «реальный мир»). Остальное — суть описания его непротиворечиво возможных состояний. Тогда задача состоит в последовательном отбрасывании «воз-

можных миров», не соответствующих реальности (семантическая оценка в терминах «истинно» — «ложно»), цели или нормативному образцу (оценка в нормативно-ценностной проекции «хорошо» — «плохо»), имеющимся средствам (оценка в проекции реализуемости: «реализуемо» — «нереализуемо»). Каждое из отбрасываний есть результат проекции набора описаний на плоскость соответствующих характеристик-критериев. В результате такой процедуры происходит отбрасывание знания о нереальном, ненужном и невозможном в данных условиях, т. е. о несущественном. Оставшийся набор описаний состояния дает представление о содержании знания, осмысленного и существенного, с точки зрения не только его истинности, но и целесообразности и реализуемости [13].

Предложенный подход (предварительное отбрасывание с последующей формализацией) делает вполне достаточным для целей формализации обычный аппарат логики предикатов. Возможна также трактовка каждого из соответствий как введения некоторого оператора над описанием. Пусть T — оператор соответствия реальности, G — оператор соответствия целям, а R — оператор соответствия практическим возможностям. Тогда выражение $TGR-p$ будет означать не только истинность p , но и его целесообразность и практическую реализуемость. Если допустить возможность противоречивых описаний состояния («невозможных возможных миров»), то логический переход от целей к средствам аналогичен релевантному следованию, когда импликация $A \supset B$ приемлема, если мы используем именно A для достижения B . Возможна также интерпретация в рамках теоретико-игровой семантики.

Предложенная многомерная («стереометрическая») семантика реализует идею об оптимизирующей роли нормативно-ценностных регуляторов познания. Более того, если обратиться к приведенной выше модели Гальтунга — Алкера, то приведенные в ней три части науки (стороны треугольника) буквально соответствуют трем рассмотренным измерениям нормативно-ценностного синтеза идеи: эмпиризм — описанию, критика — оценке, конструктивизм — норме (правилу, алгоритму). А сама модель удачно иллюстрирует содержание соответствий: истины — как соответствия описания опыту, оценки — как соответствия данных — ценности (цели), императива — как соответствия теории ценности.

Смысловая структура технологической идеи как синтеза описаний, целей и предписаний аналогична структуре целевой программы. В этой связи вполне обоснованно ставить вопрос об общенаучном статусе развиваемого подхода наравне с другими междисциплинарными стратегиями познания: функциональным, структурным, системным, комплексным подходами [4], более того — как об их развитии и дополнении. Структурный подход раскрывает «сделанность» предмета как состоящего из некоего набора компонентов и их связей; функциональный подход объясняет, что порождает структуру; комплексный подход разъясняет уже ряд функций; системный подход — что интегрирует комплекс функций; конструктивно-технологический подход — что задает целостность системы, ее «назначение». В этом плане технологический подход предстает как обобщение и развитие теоретического и методологического потенциала других указанных подходов, использует их как свою предпосылку и основание¹.

Технически, технологически ориентированная эпистемология распространяется на все большие области науки², в том числе и на политическую науку. Это хорошо прослеживается на примере политического маркетинга, благодаря которому политические процессы предстают как интегрированные технологии реализации и продвижения политических интересов, идей, программ, структур. Там, где спотыкаются объяснения в духе «демократического транзита», «гибридных режимов», убедительно выявляют «скрытый схематизм» российской власти и дают действенную прогностику матрицы административных рынков С. Кордонского [2, 3], фактически развивающие представление о власти как системе «кормлений». Там, где в теоретическом бессилии опускаются руки перед исламским терроризмом, последний ясно описывается как поэтапное сужение поля сознания [6]. Другим примером является «дискурсивный поворот» и общее смещение внимания к языковым, коммуникативным практикам [16, 19, 22].

В этой связи можно ожидать и нового подъема интереса к историческим исследованиям — не только далекого, но и совсем

¹ Можно сказать, что в споре платонизма и номинализма об универсалиях побеждает концептуализм П. Абеляра, подчеркивавшего опосредующую конструктивную роль мышления.

² Например, на психологию [Петренко, 2010].

недавнего прошлого. Исторический анализ фактически является реконструкцией порождения настоящего, объясняющей это настоящее¹.

Перспективами дальнейшего развития предложенного подхода являются:

— синтез конструктивного и исторического подходов (история и настоящее как равнодействующая политических сил и воли);

— анализ и операционализация содержания концепта воли социальных акторов, в первую очередь политической воли;

— на этой основе уяснение возможностей векторного анализа процессов институционализации;

— расширение применения аппарата интегрированных маркетинговых коммуникаций в теории и практике символической политики;

— развитие социально-культурной морфологии — выявление элементной базы социальных феноменов, предстающих различными конструкциями из одного набора таких элементов.

* * *

1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53—94.

2. Кордонский С. Г. Россия: поместная федерация. М.: Европа, 2010. 312 с.

3. Кордонский С. Г. Рынки власти: Административные рынки СССР и России. М.: ОГИ, 2006. 240 с.

4. Ладенко И. С., Тульчинский Г. Л. Логика целевого управления. Новосибирск: Наука, 1988. 208 с.

5. Малинова О. Ю. Конструирование смыслов: Исследование символической политики в современной России. М.: ИНИОН, 2013. 421 с.

6. Мохаддам Ф. Терроризм с точки зрения террористов: что они переживают и думают и почему обращаются к насилию. М.: Форум, 2011. 288 с.

7. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд эконом. книги «Начала», 1997. 185 с.

¹ Так, для понимания нынешней российской государственности важны исторические реконструкции эпохи перестройки и гайдаровских реформ [Сунгуров, 1998], политической кухни первых годов нынешнего столетия [Павловский, 2015]. А для понимания транслируемой повестки дня важно понимание алгоритмов символической политики [Малинова, 2013].

8. Норт Д. Понимание процесса экономических изменений. М.: ВШЭ, 2010. 256 с.
9. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки: Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М.: Ин-т Гайдара, 2011. 480 с.
10. Павловский Г. Система РФ: Источники российского стратегического поведения: метод G. F. Kennan. М.: Европа, 2015. 180 с.
11. Петренко В. Ф. Парадигма конструктивизма в гуманитарных науках // Методология и история психологии. 2010. Вып. 3. С. 5—12.
12. Сунгуров А. Функции политической системы: от застоя к постперестройке. СПб.: СПб Центр «Стратегия», 1998. 288 с.
13. Тульчинский Г. Л. Идеи: источники, динамика и логическое содержание // История идей как методология гуманитарных исследований. СПб.: Центр истории идей, 2001. С. 28—58.
14. Тульчинский Г. Л. Сущность и существенность: Философско-логический анализ // Логико-философские штудии. СПб., 2000. С. 31—59.
15. Тульчинский Г. Л. Социальные технологии и знание // Философские науки. 2014. № 10. С. 20—29.
16. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. 379 с.
17. Хедлунд С. Невидимые руки, опыт России и общественная наука. Способы объяснения системного провала. М.: ИД ВШЭ, 2015. 424 с.
18. Шапиро И. Бегство от реальности в гуманитарных науках. М.: ВШЭ, 2011. 368 с.
19. Шейгал Е. И. Семиотика политического дискурса. М.: Гнозис, 2004. 326 с.
20. Acemoglu D., Robinson J. A. Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty. N. Y.: Crown Business, 2012. 529 p.
21. Alker H. R., jr. Political Methodology, Old and New // A New Handbook of Political Science / ed. by Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann. Oxford: Oxford univ. press, 1996. P. 787—799.
22. Dijk T. van. Ideology: A Multidisciplinary Approach. London, 1998. 384 p.
23. Galtung J. Essays in Methodology. Vol. 1: Methodology and Ideology. Copenhagen: Christian Ejlers, 1977.
24. Hempel C. Science, Explanation, and Rationality: Aspects of the Philosophy of Carl G. Hempel. NY: Oxford University Press, 2000. 384 p.

УДК 316.3

И. В. Лескова**Корпоративное волонтерство:
к вопросу о культуре добровольного участия сотрудников**

Корпоративное добровольчество рассматривается с позиции динамичной, всемирной силы, направляемой коммерческими компаниями с целью внести свой безвозмездный вклад в решение серьезных локальных и мировых проблем. Приводится материал, представляющий собой содержательное обобщение фактов, связанных с практикой и опытом культуры участия в корпоративном добровольчестве. Анализируются исторический опыт волонтерского добровольчества, элементы выстраивания корпоративной социальной ответственности и уровни вовлеченности сотрудников в волонтерство. Предложено авторское определение культуры корпоративного добровольчества.

Ключевые слова: корпоративная социальная ответственность, корпоративное волонтерство, корпоративная благотворительность, добровольный труд, человеческий капитал, тимбилдинг, корпоративно-волонтерские движения, некоммерческие организации (НКО).

I. V. Leskova. Corporate volunteering: the question of the culture of voluntary participation of employees.

Corporate volunteering is seen from the position of the dynamic world of force-directed commercial companies, with the aim to make its grant contribution to solving serious global and local problems. Is the material, which is a substantial generalization of the facts related to practice and experience the culture of participation in corporate volunteering. Examines the historical experience of the volunteer volunteering elements of building corporate social responsibility and levels of involvement of employees in volunteering. The authors definition of corporate culture of volunteerism.

Keywords: corporate social responsibility, corporate volunteering, corporate philanthropy, voluntary work, human capital, team building, corporate volunteerism, non-profit organizations (NKO).

В предельно обобщенном понимании корпоративное добровольчество — это форма благотворительной деятельности коммерческих компаний, в которой их сотрудники принимают участие в качестве волонтеров (добровольцев).

Корпоративное добровольчество является динамичной всемирной силой, направляемой коммерческими компаниями, которые хотят внести свой вклад в решение серьезных локальных и мировых проблем.

Каждый день во всем мире десятки тысяч сотрудников добровольно тратят свое время, талант и энергию, чтобы внести свой вклад в улучшение жизни местного сообщества, и в особенности нуждающихся слоев населения.

В постсоветской России корпоративное добровольчество стало развиваться относительно недавно. Начало его развития относят ко второй половине 90-х гг. XX века и связывают с появлением на российском рынке крупных зарубежных компаний, а также с тем новым опытом ведения коммерческой деятельности, учитывающим принципы социальной ответственности бизнеса, который российские компании получили за рубежом.

По мнению большинства экспертов и практиков в области организации корпоративно-волонтерского движения, многие из которых являются представителями глобальных, региональных и национальных компаний, состояние корпоративного добровольчества во всех странах мира зависит от деятельности некоммерческих организаций (НКО), которые поддерживают и содействуют развитию корпоративного добровольчества, а также во многом обеспечивается деятельностью независимых наблюдателей (или экспертов), выполняющих экспертные и консультативно-образовательные функции. В последнем случае речь идет о том, что «сторонние» эксперты обеспечивают передачу имеющегося опыта волонтерства тем организациям (как некоммерческим благотворительным, так и корпорациям, стремящимся развивать силами собственных сотрудников свои волонтерские проекты), которые его не имеют на начальных фазах своей благотворительской деятельности.

Однако корпоративная благотворительность — это то, что не только представляет интерес для конкретных людей, добровольно включившихся в волонтерское движение, но и сфера реального ин-

тереса многих организаций, вполне успешных на поприще производственной или коммерческой деятельности.

Одна из причин, по которым компании практикуют корпоративное добровольчество, состоит в том, что это им выгодно. Свыше 90 % компаний, входящих в список мировых лидеров Fortune-500, реализуют программы корпоративного добровольчества [2]. Более того, среди небольшого количества тех, в практике которых таких программ не было, 90 % были намерены их разрабатывать [3]. Дело в том, что такие программы многие компании рассматривают как форму инвестиций в персонал, способствующих профессиональному и личностному росту их сотрудников. Добровольный труд в нетрадиционной для человека профессиональной сфере дает ему дополнительный опыт. Непривычная обстановка, новые люди, новая сфера деятельности — все это мобилизует человека, развивает навыки общения и лидерские качества, заставляет искать творческие решения, обогащает практику его повседневного бытования. Опыт добровольчества приносит людям моральное удовлетворение, повышает уверенность в себе, помогает лучше осознавать, что происходит в обществе или в какой-либо другой, нетрадиционной для человека-волонтера социальной среде, с какими проблемами сталкивается мир за пределами его семьи и организации.

Корпоративное добровольчество способствует укреплению контактов компаний с местными сообществами, улучшает деловую и социальную репутацию бизнеса в глазах населения. По сути, это инвестиции в социальную сферу, в решение острых или значимых социальных проблем. Бизнес заинтересован в том, чтобы работать в комфортной социальной среде, и разные компании, поощряя волонтерство своих сотрудников, вносят посильный вклад в улучшение морального климата в социуме.

Корпоративное волонтерство может принимать разные формы. В рамках программ корпоративного добровольчества сотрудники компаний могут заниматься работой, ориентированной на решение как внешних по отношению к организации социально-значимых проблем, так и внутриорганизационных.

Это может быть волонтерская работа профессионалов в какой-то области, напрямую связанная с их профессиональной областью, но выполняемая ими во внерабочее время и на безвозмездной ос-

нове (например, предоставление бесплатных юридических услуг сотрудниками юридической фирмы; выезд артистов в детский госпиталь для показа там театральной постановки), может быть деятельностью, непосредственно связанная с местом основной работы (например, сотрудник проводит на предприятии экскурсию для школьников), а может быть — никак не связанная с местом основной работы или с профессией и профессионально-трудовым статусом волонтера (например, выход банковских клерков в выходной день на уборку территории леса от мусора). Одной из самых популярных форм остается деятельность, связанная с предоставлением конкретной помощи конкретным ее получателям — группам людей или лицам — школьникам, больным, осужденным или детям-сиротам в соответствующих учреждениях, престарелым гражданам и т. д. Часто компании поддерживают акции некоммерческих организаций (например, сотрудники участвуют в мероприятиях НКО экологической направленности). Практикуются добровольческие программы для сотрудников, выходящих на пенсию, программы семейного волонтерства и т. д. Многие международные компании ежегодно проводят День или Неделю добровольца. Как правило, такие мероприятия нацелены на помощь, решение отдельной социальной проблемы и проходят одновременно во всех подразделениях и филиалах.

В рамках корпоративного добровольчества могут осуществляться и масштабные проекты. Например, программы *Pro bono* (от латинского *Pro bono publico* — во имя общественного блага) крупных компаний могут быть адресованы местному сообществу целых городов. Так, после трагических событий 11 сентября 2001 года в США семь ведущих международных консалтинговых компаний (McKinsey, A. T. Kearney, Booz-Allen & Hamilton Inc., BCG, KPMG LLP, PwC Consulting, Bain&Company) совместно провели исследование по 14 отраслям городского хозяйства Нью-Йорка и разработали рекомендации по их скорейшему восстановлению. И в то же время такого рода корпоративные программы могут касаться отдельных социальных групп, нескольких организаций, нуждающихся в профессиональных, организационных и других ресурсах.

Еще в 30-х годах XX века под культурой корпоративного добровольчества стали понимать некоторый набор «разумных» действий альтруистического характера. В свете этого оно традиционно воспринималось, особенно в Великобритании и США, как осуществле-

ние «социально одобряемых» дел или действий для сообщества. Сегодня общепризнанно, что деятельность в сфере корпоративного добровольчества является стратегически важной и вносит ценный вклад в развитие общества. Более того, она становится неотъемлемой частью комплекса корпоративной социальной ответственности (КСО) и элементом стратегии устойчивого развития во все большем количестве компаний.

Таким образом, культура корпоративного добровольчества может быть определена как систематическая работа по решению социально значимых задач сотрудников различных компаний, являющихся или не являющихся профессионалами в соответствующих областях, осуществляемая в условиях одобрения компаниями-работодателями добровольной работы своих сотрудников на благо общества и создания ими для этого благоприятных социокультурных условий.

В любой компании, которой не чужды идеи корпоративной социальной ответственности бизнеса, корпоративная благотворительность (или корпоративное волонтерство) является значимым направлением их осуществления.

Корпоративная социальная ответственность выстраивается на фундаменте, состоящем из трех элементов: 1) стратегия корпоративного добровольчества, 2) комплекс волонтерских проектов, реализуемых сотрудниками компании и 3) вовлеченность сотрудников в волонтерскую деятельность.

1 элемент — стратегия. Волонтерство в компании не может быть эффективным, существуя само по себе, т. е. если оно не сочетается со стратегическими установками компании в сфере ее основной деятельности. Оно должно каким-либо образом сочетаться с ними. Например, если компания заявляет о том, что она является «экологичной компанией», то направления корпоративного волонтерства должны выстраиваться «вокруг» ее экологических проектов; если же она говорит о себе как о передовой информационной компании, то направления корпоративного волонтерства должны быть связаны с какими-то проектами, ориентированными на техническое или информационное переоснащение детских домов, школ или досуговых учреждений; если же компания продвигает идеи здорового образа жизни, то в этом случае волонтерские проекты целесообразно связывать с физкультурой, спортом или туризмом.

Значит, когда компания начинает свое вхождение в волонтерское движение, ей необходимо четко определиться с тем, какова ее социальная стратегия. Еще раз подчеркнем, что это необходимо потому, что корпоративное волонтерство не может эффективно существовать в отрыве от стратегических установок компании, быть вне их русла.

2 элемент — проекты и их направленность. При определении того, какие из волонтерских, добровольческих направлений следует развивать силами сотрудников компании, надо определиться с тем, на что должна быть нацелена стратегия. И только исходя из этого имеет смысл производить отбор тех конкретных проектов (например, спонсорство, благотворительность, улучшение экологического состояния территории и т. п.), которыми следует заниматься в дальнейшем.

Направленность добровольческих проектов может быть внешней или внутренней.

Проекты внешней направленности могут быть связаны со спонсорством, благотворительностью и иными областями деятельности, так или иначе связанными с оказанием помощи каким-либо сторонним получателям или подопечным. Проекты же внутренней направленности (совершенствование внутренних условий функционирования компании) ориентированы на то, чтобы поведение сотрудников компании и, вообще, осуществление ее повседневной деятельности профильного характера соответствовало ее продекларированным принципам. Так, например, если компания заявляет о своей приверженности «экологическим ценностям», называет себя «экологичной» компанией, то внутренние волонтерские проекты, в которые могли бы быть вовлечены ее сотрудники, должны быть ориентированы на повышение экологичности ее профильной деятельности или на повышение общей экологической культуры поведения ее сотрудников; другой вариант — если компания говорит о том, что она является «социально-ориентированной», то внутренние проекты должны быть направлены на совершенствование морального климата, на повышение психологической комфортности существования в рамках организационных структур ее сотрудников и т. п.

3 элемент — вовлеченность сотрудников в волонтерские проекты компании. Это важнейший элемент корпоративной социальной ответственности (КСО).

На чем и за счет чего должна выстраиваться такая вовлеченность?

Прежде всего, необходимо отметить, что существуют несколько уровней вовлеченности сотрудников в волонтерство.

Первый уровень предполагает, что человек просто разделяет соответствующие ценности компании, но сам не участвует в соответствующих проектах или мероприятиях. Имеется в виду следующее. Человек — сотрудник компании просто понимает и одобряет то, что делают в рамках корпоративного добровольчества его компания и его коллеги. И вовлеченность такого человека на данном уровне может проявляться в его участии в волонтерском движении через денежные пожертвования или каким-то иным подобным способом.

Второй уровень предполагает личное участие человека в волонтерских мероприятиях, но носящее эпизодический характер. Например, такой сотрудник может оказать посильную помощь своим коллегам-волонтерам что-то купив для их мероприятия; он может что-то довести до места проведения их акции на своем автомобиле — то есть его содействие коллегам-волонтерам будет носить разовый характер.

Третий уровень вовлеченности предполагает, что человек готов жертвовать на добровольческие проекты свое личное время, участвуя в подготовке и проведении соответствующих волонтерских мероприятий.

Таким образом, если в компании, практикующей корпоративное добровольчество, имеются три обозначенных выше элемента — стратегия, соответствующие ей проекты и вовлеченность сотрудников — то корпоративная активность, сопряженная с корпоративной социальной ответственностью (КСО), будет позитивно восприниматься как внешними по отношению к компании агентами, так и самими ее сотрудниками.

С чего имеет смысл начинать деятельность в сфере корпоративного волонтерства? Каков продуктивный алгоритм организации такой работы?

Он состоит из 8 шагов, ведущих к постепенному выводу корпоративного добровольчества на уровень эффективного функционирования.

Шаг 1. Обеспечение поддержки руководства компании. Начинать надо именно с получения поддержки со стороны руководства орга-

низации. Ведь без поддержки руководства компании волонтерские начинания обречены на угасание или на существование в довольно жалком состоянии воспроизводства хронической недоразвитости и «несистематичности». То есть полноценного развития, скорее всего, не получится.

Шаг 2. Привлечение экспертов. В качестве экспертов необходимо привлечь людей с соответствующим опытом, способных не только его передать, но и определить саму стратегию волонтерской деятельности компании. Такими экспертами могут быть сотрудники компании, желающие заниматься волонтерством и имеющие соответствующий опыт участия в волонтерских проектах, осуществлявшихся сторонними организациями. В качестве экспертов можно также привлечь и сторонние некоммерческие организации, договорившись с ними о соответствующей поддержке.

Кроме разработки корпоративно-добровольческой стратегии, такие эксперты должны научить волонтеров, как надо заниматься волонтерством, передать имеющийся опыт. Деятельность таких экспертов целесообразно организовать в виде соответствующего экспертного совета.

Шаг 3. Когда экспертный совет организован, необходимо приступить к разработке волонтерской стратегии организации.

В рамках такой стратегии надо определиться со следующим:

1. Почему вы хотите кому-либо помогать.
2. Кому вы хотите помогать.
3. Критерии отбора получателей помощи.
4. Как часто следует проводить волонтерские акции.
5. Как вовлечь в корпоративное волонтерство других сотрудников организации.
6. На какие средства осуществлять волонтерские программы, проекты и мероприятия.

То есть стратегия должна нести в себе однозначно понимаемую информацию о том, кому волонтеры будут помогать, как отбирать подопечных, что нужно получателям помощи (помощь какого плана), какова должна быть ее периодичность с точки зрения удобства для волонтеров и эффективности для подопечных, как находить сотрудников, способных и желающих участвовать в волонтерстве, чем их заинтересовывать, как привлекать необходимые средства.

Шаг 4. Разработка конкретных мероприятий в рамках проектов. Разработка плана волонтерства и согласование его с руководством организации. Произведение при необходимости соответствующих корректировок.

Шаг 5. Организация внутрифирменного информирования сотрудников организации с целью приглашения их к сотрудничеству в рамках волонтерских проектов. Здесь могут использоваться постовые и интернет-рассылки, доски объявлений, площадки интернет-конференций на сайтах и т. п. ресурсы.

Шаг 6. Подготовка и проведение конкретных мероприятий.

Шаг 7. Публичный отчет об итогах проведенного мероприятия, адресованный сотрудникам всей организации. Организационно такой отчет можно провести на общем собрании, разместить на корпоративном сайте. При этом по результатам проведенного мероприятия желательно публично поблагодарить всех его участников, на корпоративной интернет-площадке разместить фотоотчет о событии и соответствующий финансовый отчет.

Шаг 8. Обсуждение итогов, проблем и успехов по завершении мероприятия (что удалось, что нет и почему, что надо учесть или улучшить в последующем, чему должно быть посвящено следующее мероприятие в рамках данного волонтерского проекта).

При реализации приведенного алгоритма важно иметь в виду следующее.

Одно из ключевых условий успешности любого волонтерского проекта — это добровольность участия всех, кто в нем сотрудничает. Как же добиться добровольности?

Прежде всего, для этого надо сделать так, чтобы каждый сотрудник мог в рамках волонтерства найти себе дело «по душе». Поэтому желательно организовывать не одно, а целый ряд разноплановых мероприятий. Это можно сделать, организовав что-то подобное Дню волонтера, в рамках которого будут проводиться разные культурные мероприятия по направлениям.

Для того чтобы волонтерские мероприятия активно поддерживались сотрудниками организации, надо добиться того, чтобы они были интересны не только тем, на кого они направлены (получателям помощи), но и самим сотрудникам. Значит, все это: а) должно быть по душе сотрудникам, б) должно иметь какое-то развитие,

не быть однообразным, не носить стереотипный характер от раза к разу, в) должно предоставлять самим волонтерам возможности личностного роста (то есть в рамках подготовки соответствующих проектов или мероприятий необходимо предусмотреть психологические тренинги для волонтеров, их правовую и педагогическую подготовку, получение опыта взаимодействия с бизнес- или властными структурами и т. п.).

Кроме этого, необходимо обеспечить информированность:

— во-первых, сами волонтеры должны знать, куда и к кому они могут обратиться за информацией, помощью или поддержкой в случае необходимости;

— во-вторых, сама организация (ее ответственные за волонтерские программы) должна знать что, как и где делается ее сотрудниками в рамках корпоративного добровольчества; куда идут выделенные средства;

— в-третьих, по итогам работы за каждый год необходимо организовывать награждения успешных волонтеров с приданием этому публичной огласки.

Продолжая тему культуры добровольного участия сотрудников организации в волонтерстве как ведущего мотиватора, отметим следующее. Необходима свобода волонтера. То есть за них не надо решать, куда и когда им ехать и что и как именно в рамках осуществления их волонтерских обязанностей. Из числа имеющих в организации волонтеров надо создать рабочую группу, которая будет заниматься организационными вопросами по каждому из соответствующих мероприятий (распределять обязанности, решать, что и когда делать и т. д.).

К выгодам для сотрудников компаний от участия в корпоративном волонтерстве можно отнести:

- обретение и развитие профессиональных и личных навыков;
- укрепление чувства удовлетворенности работой и компанией;
- повышение моральных качеств и ответственного отношения к работе;
- улучшение навыков работы в команде и укрепление связей между разными отделами компании;
- развитие творческого мышления и инновационного подхода к решению проблем;

- возможность самореализации в новой сфере деятельности и повышение уверенности в себе;
- расширение представлений о происходящих в мире и обществе процессах и включенность в общественную жизнь;
- возможность внести вклад в решение социальной проблемы [1].

Таким образом, на основе изложенного можно утверждать, что культура участия сотрудников организации в корпоративном добровольчестве — это аналог популярных несколько десятилетий назад (особенно в западно-европейских и американских) компаниях программ по «обогащению труда». То есть это то, что способно через повышение насыщенности организационной жизни сотрудников привести к улучшению их социального самочувствия, их отношения к самой организации, к своей основной работе в рамках организации, и в конечном счете — к повышению уровня их лояльности по отношению к организации и внутрифирменного патриотизма.

Кроме этого, среди преимуществ корпоративного волонтерства многие отмечают повышение возможностей поддерживающей его компании в области построения команды (тимбилдинга), налаживание коммуникаций между подразделениями, а также возможность использования потенциала благотворительности для сплочения коллектива вместо организации для этих целей корпоративов и пр.

О том, какую роль для компании могут играть программы корпоративного добровольчества, писал в своей книге «Путь успеха: как работает корпорация IBM» Ф. Дж. Роджерс, занимавший пост вице-президента IBM по маркетингу. В частности, он особо отметил, что в конце 1980-х годов IBM удалось преодолеть управленческий кризис именно благодаря тому, что компания связала филантропическую деятельность и волонтерство с политикой в области человеческих ресурсов [2].

* * *

1. Моина Н. Корпоративное добровольчество: выгодно быть полезным. URL: <http://hrm.ru/korporativnoe-dobrovolchestvo-vygodno-byt-poleznym> (дата обращения: 10.01.12).

2. Так просто — О добрых делах и возможностях их делать. URL: <http://tak-prosto.org/facts/details/7> (дата обращения: 10.01.12).

3. The Boston College Center for Corporate Citizenship, 2009.

УДК 140.8 + 329.1

А. В. Скоробогатько

«Серединная линия» в русской политической мысли

В статье анализируются концептуальные направления русской социальной философии, динамика социокультурного процесса становления и развития русского общества. Раскрывается потенциал сопряжения демократических институтов с ценностями консерватизма П. Б. Струве, дается оценка концепта государства как элемента структуры общественного идеала П. Б. Струве.

Ключевые слова: сила, свобода, правительство, политическая мысль, консерватизм.

A. V. Skorobogatko. «The median line» in Russian political thought.

The article analyzes the conceptual directions of Russian social philosophy, the dynamics of the socio-cultural process of formation and development of Russian society. It reveals the potential pairing of democratic institutions with the values of conservatism of P. Struve and assesses the concept of the state as an element of the structure of the social ideal of P. Struve.

Keywords: power, freedom, government, political thought, conservatism.

Знакомство с историей русской социальной философии и с тем, что писалось о ней, привели к мысли о «серединной линии» в русской философской культуре. Наличие этой серединной линии отрицал Н. А. Бердяев, полагая, что русской культуре не свойственно быть серединной. На наш взгляд, такая серединная линия у нас представлена и берет свое начало с ранних славянофилов (Хомяков, Киреевский) через Данилевского и Леонтьева к Вл. Соловьеву и философам русского ренессанса — Булгакову, Бердяеву, Франку, Новгородцеву, Струве. Именно эти философы и сделали предметом своего анализа русскую национальную идею, русский общественный идеал. Несмотря на противоречия во взглядах, иногда неприми-

римые, особенности видения каждым из перечисленных философов русского общественного идеала, перед нами представители той линии в русской философии, которая наиболее последовательно выдержала установку на исследование русского национального сознания не только в тематике, но и во многом в методе изучения.

Преимущественно в рамках выделенной группы социальных философов шел анализ социокультурного процесса становления и развития русского общества. Большинство остальных направлений общественной мысли страдают излишней политизированностью. Это было характерно как для русских революционных демократов, анархистов, марксистов, так и для представителей консервативно-охранительной линии. Нарочитое стремление уйти от политики было свойственно и ранним славянофилам (Хомякову, Киреевскому) и тем, кто в начале XX века определил для себя идеализм и религию как основную тему творчества (Бердяев, Булгаков, Франк, Новгородцев, Струве). Их интересует главным образом социальная жизнь общества в широком смысле этого понятия, а не только политика. Отсюда предмет их интереса — общественный, а не политический идеал, и этим они «серединные».

Традиции, сложившиеся в социальной мысли, сохраняются и в нынешних трактовках идейного наследия прошлого. Деление общественной мысли на либеральную и консервативную сохраняется и, более того, уже в реальной жизни общества принимает форму конфликта. В этой связи хотелось бы напомнить, что именно в России зародилось такое идейное и общественно-политическое направление, как либерал-консерватизм. Основателями этого направления являлись Б. Н. Чичерин и П. Б. Струве. Концепция Б. Н. Чичерина закладывает общие контуры концепции, её теоретические основания. К достоинствам его идейного преемника стоит отнести попытку создания концепции социально-политического развития России на историческую перспективу. На этом основании нам представляется желательным донести до современного читателя основные положения этой теории. В ней, с нашей точки зрения, наиболее последовательно прослеживается принцип «серединности» как наиболее продуктивный вариант развития. В начале XX века, работая в журнале «Освобождение», Б. П. Струве приступает к выработке теории, сочетающей идеи демократического либерализма с консерва-

тизмом. Соответственно, период 1902—1903 годов является решающим в оформлении основных контуров его консервативного либерализма.

В либерализме П. Б. Струве ценит «истинный национализм», который предполагает «подлинное уважение к самоутверждению национального духа, то есть признание прав его живых носителей и творцов на свободное творчество и искание, создание и отвержение целей и форм жизни» [5, с. 542—543]. В русском консерватизме он не приемлет попирания прав личности, принесения ее в жертву обществу и государству. Струве требует различать либерализм в «узком» и «широком» смыслах. В «узкий» смысл он вкладывает принципы экономического и политико-правового классического либерализма, предполагающего частную собственность, экономическую и политическую свободу, идеал «права и прав».

Либерализм в широком смысле он считает истинным либерализмом, его он именует национальным либерализмом. Такой либерализм, по его мнению, необходим в переломные эпохи, когда существует угроза целостности государства. Национал-либерализм может стать основой национально-государственного патриотического идеала, способного сплотить общество. Чем весомее опасности переломной эпохи, тем более, по его убеждению, должны сливаться и сближаться национальные и либеральные начала общественной жизни.

Как консервативный либерал, П. Б. Струве отстаивает духовные начала нации, религию, порядок, государство. Для него консерватизм это «почтение к быту, признание традиций уважения к веками сложившимся иерархическим формам, как свободное признание веры» [5, с. 204]. При этом он не приемлет официального консерватизма как «узкого» направления практической политики и осуждает консервативную казенщину, проникнутую рационализмом и иссушающим реализмом.

Струве был убежден в совместимости свободы и сильной либеральной власти, новаторства и традиций, творчества и многовековых устоев культуры. Он писал о необходимости сопряжения демократических институтов с ценностями консерватизма. Эта концепция являлась социально-политической программой развития России и вариантом модернизации для страны «догоняющего» типа разви-

тия. Он предполагает сохранение фундаментальных политических, культурных, религиозно-нравственных традиций.

Одним из центральных элементов теории Струве является личность. Генезис и содержание либеральной идеи, цели общества и задачи государства, содержание политики, социальные реформы, культуру он рассматривает в неразрывном единстве с личностью.

Личность, по мнению Струве, должна формироваться на консервативных и либеральных ценностях. Условиями ее социализации должны являться религия, собственность, право. Личность должна быть воспитана на национально-либеральных идеалах «наследства и почвы», «права и прав», «компромиссной политики», «государственной мощи», «дисциплины труда». Если в классическом либерализме предполагается приоритет личностного начала перед общественным и государственным, то в его национал-либерализме для личности приоритетны общество и государство.

В основе его философской концепции личности лежала типично либеральная идея личной свободы. Он не признавал определения свободы как осознанной необходимости. Свобода для него — это испытание и способ совершенствования прежде всего личного сознания. Каждая личность, считал он, может ставить цели и стремиться к их осуществлению только «при сознании своей свободы». Государство должно, по его мнению, создать политические и экономические гарантии такой свободы, и поэтому оно должно признать необходимость индивидуальной частной собственности.

От личности отталкивается Струве при анализе религиозного происхождения либеральной идеи. Он отмечает, что идеи «личного подвига» и личной ответственности за себя и за мир возникли в протестантизме и стали важнейшими элементами либеральной идеологии.

Струве считал, что русскому обществу и русскому либерализму не хватает «здорового религиозного индивидуализма», который восходит к христианским идеям «личной ответственности и личной годности». Об этом он пишет неоднократно, это одно из центральных звеньев его либерально-консервативной теории.

В статье «Индивидуализм и социализм» [3, с. 151—160] он прямо указывает на то, что эта идея родилась в протестантизме и предполагала рассматривать личность целью, а общество — лишь сред-

ством или орудием осуществления целей личности. Струве при этом отмечает, что такой вариант взаимоотношений личности и общества является скорее идеалом и ни в одном самом либеральном устройстве общества не получает полного воплощения. В России же общественное целое всегда становилось выше личностного начала. Струве также хорошо понимал, что при всей притягательности и ценности принципа соборности, о котором писали славянофилы, он являлся скорее теоретическим, «идеальным» решением проблемы личностного и общественного, и не имел практического воплощения в русской социально-политической действительности. «Все те мыслители, которые утверждали не только реальность, но высшую ценность — сравнительно с личностью — социального целого (общества или государства), учили философскому социализму», — пишет Струве [3, с. 157]. Такой социализм оказался наиболее близок России.

Сторонники его полагали, что с переходом к приоритетности коллективного, общественного над личностным не только устраняются стихийность и анархия в жизни общественного организма, но и автоматически возрастает богатство целого, его мощь и значение. Струве, напротив, считал, что рост экономического богатства строится на возрастании личностных свойств и качеств личности. «Идея личной ответственности и годности» противопоставляется безличной коллективности, в которой человек нивелируется социальным целым. П. Б. Струве, как и П. А. Столыпин, осознавал необходимость социально-экономической реформы в России, главным составляющим которой могла являться экономически зрелая личность. В России, считал он, должна появиться «годная», то есть конкурентно способная на рынке труда личность. Новый тип личности, к которому призывал Струве, предполагал ответственное отношение к себе, к обществу, к собственности.

В этом подходе прослеживается несвойственный русскому мировоззрению подход к человеку и его роли в обществе и мире в целом. Струве своей идеей «личной годности», «личной ответственности» так или иначе вторгался в православно-христианскую этику, рассматривающую человеческую жизнь с эсхатологических позиций, как подготовку к «истинной» жизни после земной несовершенной. Духовный максимализм православия не может допустить, что эконо-

мическая деятельность, особенно по приобретению собственности, является благом, ради которого стоит жертвовать и страдать. Для нее служить материальному — значит служить конечному, «царству мертвых». В этом коренные расхождения этики протестантизма и православной этической традиции, и на этом основании идеи Струве не могли получить поддержки. Можно было рассчитывать скорее на обратную реакцию, особенно со стороны ортодоксальной, консервативной общественной идеологии. Попытка П. Струве привести в социальную жизнь русского общества элементы западной культуры, западного мировоззрения объективно натолкнулись на православное видение мира, в котором и труд, и социальная деятельность и особенно мораль основываются на православной догматике, представляющей собой органическое целое, в котором все элементы важны и равноценны.

Другим не менее значимым элементом структуры общественно-го идеала П. Б. Струве является государство. Следует сразу же отметить, что он не противопоставляет личность государству. Для него эти начала в равной степени значимы и предполагают друг друга.

Государство у Струве является центральным понятием, в круг которого выстраиваются все остальные, такие как нация, право, социализм, религия, культура, политика, патриотизм, личность. Любое понятие для него значимо лишь в его отношении к системообразующему началу, каким Струве считал государство.

П. Б. Струве, как и К. Н. Леонтьев, был ярко выраженным государственнымником. В рамках его концепции он понимал государство само по себе как ценность, как особый «аспект сверхличностного человеческого бытия». Он отошел от марксистского положения о сущности государства как организации классового господства и встал на точку зрения понимания государства как организации упорядочения и стабилизации общества.

Родовыми признаками государства он считает, с одной стороны, принудительную власть, а с другой — его «консенсусную» функцию упорядочения, примирения различных социальных и политических групп. Последней функции он придает особую значимость, видя в ней способность вести к общественной солидарности.

Для него и народники, требующие «чудес от государства», и марксисты, видящие в нем только исторически преходящую форму

господства, не понимают «социологическую» природу государства как организации порядка и господства.

По мнению Струве, в задачи государства входит не только «охранение» правового порядка, но и частичное вмешательство в экономическую жизнь. Этим он также отличается от классического либерала. Он особо отмечает, что в процессе становления раннего капитализма государство должно содействовать смягчению крайностей процесса обезземеливания крестьян.

В «Справках о государстве» (1908) Струве признает за государством особую мистическую сущность. «Государство есть существо мистическое, обладающее сверхиндивидуальной, сверхразумной природой... Между силой отдельной личности... и мощностью государства существует соотношение, покоящееся не на рациональных, а на религиозных началах... Мистичность государства... обнаруживается в подчинении отвлеченной для огромного большинства идее внешней государственной мощи... подчинении не внешнему, а внутреннему и моральному, в признании его могущества как общественной ценности» [2, с. 64—65].

Для Струве понятие «государственности» предполагает единство нации и государства. В их «спаянности», покоящейся на интегрирующей национальной идее, скрепленной религиозно-нравственным и патриотическим чувством, заключена сила и мощь государства. Государственность, считает он, — это государство плюс национальный дух, единство национального и государственного начал, государство — нация в единстве.

Национал-либеральная теория П. Струве естественно предполагает смещение акцентов на национальную проблематику. Как и в предыдущих случаях, взгляд на эту проблему у Струве по-своему оригинален.

Струве отмечает, что следует различать реакционный национализм, который подавляет права нерусских народов, и последовательный, здоровый национализм, который есть одновременно и «конституционализм», и «истинный национализм».

По отношению к нациям, считает он, существуют два вида национализма. Один — свободный, творческий, открытый и в лучшем смысле слова «завоевательный», а другой — скованный, пассивный, закрытый, замкнутый, «оборонительный». Классическими носите-

лями завоевательного национализма, по его мнению, являются ангlosаксы. Историческими носителями оборонительного национализма являются евреи.

Только национализм первого типа способен создать и сохранить империю. С этой точки зрения русское государство должно проводить национализм первого типа, ибо он есть свидетельство силы и здоровья большой нации. Вопрос о том, быть или не быть великой России, он связывает с проведением такой национальной политики, как «завоевательный национализм». В этой связи следует заметить, что такой социальный мыслитель, как И. Л. Солоневич, имел в виду именно такую национальную политику как решающий фактор возникновения Российской империи [1].

В статье «Интеллигенция и национальное лицо» (1909) Струве отмечает, что понятия «русский человек» и «российский человек» следует различать. Он считает, что инородцев нельзя сделать «русскими», поскольку за ними стоит иная духовная культура. Струве отвергает «расовое», «антропологическое» и «этническое» понимание национальностей. Национальность в его понимании — это духовные притяжения и отталкивания, которые обитают в человеческой душе, в культуре.

Для Струве важнее и ценнее не «класс», а «нация». В отличие от класса, нация — это не социально-экономическое понятие, а «культурная общность», «духовное единство». Национальное сознание, считает он, образует нацию как сознание классовое — класс. «В основе нации всегда лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, общее культурное наследие... Ценность и сила нации есть ценность и сила ее культуры, измеряемая... культурным творчеством» [2, с. 67]. Нация, отмечает он, конституируется и создается национальным сознанием. «Национальная идея скрепляет государство, придавая ему целостность, единство и стабильность: нация — «объединяющая», интегрирующая категория, тогда как класс — «разъединяющая», поэтому важнейшей задачей является «воспитание индивидов и масс в национальном духе» [4, с. 473].

В 1903 году Струве опубликовал программную статью по возрождению национальной государственности России на идеях нации, отечества, частной собственности, религии, свободы личности и мощи государства и назвал ее «Великая Россия». В этой статье наиболее полно выражен его либерально-консервативный идеал развития

русского общества. Его важнейшими составляющими он считал свободу и порядок, ответственную и социально зрелую («годную») личность, культурно-историческую преемственность, общественное и государственное единство России.

Здесь же он высказывает мысль о том, что государство — это личность «соборная» и оно стоит выше всякой личной воли. В таком виде разрешает он проблему личности и государства.

Струве считает, что у государства есть свой верховный закон бытия — желание обладать внешней мощью. Вопреки большинству политических теорий он утверждал, что внешний суверенитет «старше» внутреннего, так как государство во внешнем бытии предстает как целостная личность и реально обнаруживает свой надындивидуальный смысл. У Струве внешняя политика должна определять внутреннюю, а не наоборот.

Внутренняя политика, согласно Струве — это политика общества и политика власти. «Политика общества должна начать с того, чтобы... противогосударственному и противокультурному духу противопоставить новое политическое и культурное сознание, содержание которого состоит в утверждении:

1) идеала государственной мощи (и для народа, и для политической элиты);

2) идеи дисциплины труда (как главного условия государственной мощи и основы культуры);

3) идеи права и прав (предпосылок правового государства).

Эти три составляющие консервативного либерализма должны, убежден он, образовать железный инвентарь нового политического и культурного сознания русского человека» [2, с. 55].

Внутренняя политика, считал Струве, кроме того, должна базироваться на идее «государственного национализма», идее не только политической, но и духовно-нравственной, которая сплачивает все население в единстве государства-нации. Государство и нация должны органически срастись, дополняет он, но не в социально-экономическом смысле, а в духовно-культурном.

В целом же, считает Струве, политика власти должна быть проникнута идеалом Великой России, а для этого необходимо:

1) преодоление разрыва между властью и народом;

2) решение инородческих вопросов;

3) обеспечение равных гражданских и политических прав, принятие конституции;

4) проведение политики гражданского мира и согласия, для чего необходимо наличие «среднего элемента» — подлинного носителя права, свободы и собственности.

Общественный идеал П. Б. Струве, вытекающий из его работы «Великая Россия», может быть сведен к следующему: 1) сильное государство, основывающееся на идее «государственного национализма»; 2) идея личной годности, личной ответственности; 3) сохранение национальной культуры и традиций; 4) религия; 5) частная собственность.

Либерально-консервативный идеал П. Струве представлен и в его «Отрывках о государстве» (1908). В этой статье он, в частности, обращает внимание на роль языка в культуре нации и государства. «На стволе государственности, пишет он, развился язык как орган и выражение национальности и ее культуры» [3, с. 206]. Со смертью государственности не погибают национальность и язык нации. Они, вместе с тем, могут стать основанием для ее возрождения, считает он.

Следуя логике П. Б. Струве, можно заключить, что со смертью языка и национальности у государства нет шансов на возрождение. «Государственное тело», пишет он, формируется культурным творчеством, духовными силами нации. «Можно ненавидеть свое государство, но нельзя ненавидеть свою нацию, заключает он, поскольку в ней заключен смысл бытия каждого человека» [3, с. 207].

В статье под названием «Россия» (1922) П. Б. Струве рассматривает причины революции 1917 года и считает, что в основе кризиса лежали не только политические, экономические, социальные, но и иные причины. К таким причинам он относит кризис народного духа. Этот фактор он делает центральным в анализе причин происшедшего в России переворота.

По его мнению, в России получили развитие и оказали решающее воздействие на социально политические процессы два направления в духовной жизни общества. Одно связано с особой религиозно-философской природой русского общественного сознания, которую наиболее точно и полно выразили славянофилы и Достоевский. Другое связано с атеизмом, который, по словам Струве, «раздул и обострил всю антирелигиозную традицию человечества, соединив ее с

максимализмами во всех других областях — в области экономической, социальной и политической» [3, с. 333]. Струве выступает против попыток сливать два этих потока и рассматривать их в единстве.

В основе первого потока, считает он, лежат две идеи, два начала: 1) идея нации как соборной индивидуальности, в которой погружена, из которой питается человеческая личность, как нечто от этой силы не механически, не в порядке приказа зависимое, а органически, любовно, покорно ей подчиняющееся; 2) идея благодати, идея индивидуального и коллективного Божия призвания.

Второй поток мог, по его мнению, превратиться «в приличное «свободомыслие» того типа, который в историческом развитии мыслей приобрел свое классическое выражение, например в английском философском радикализме» [3, с. 333]. В России же это направление вылилось в нечто иное, что нам теперь хорошо известно.

Русскую революцию Струве рассматривает как столкновение двух духовных содержаний, как борьбу двух политических идеалов, приведших к появлению гибридных идеологий. К ним он относит евразийство и национал-большевизм. Оба эти течения общественной мысли механически, внешним образом соединяют национальную традицию с элементами, ей не принадлежащими. Это относится главным образом к евразийству. Национал-большевизм же является идеализацией большевизма с национальной точки зрения, считает Струве.

Причины революции Струве видит в двух чертах развития общественного сознания. У интеллигенции, в силу ее обращенности к Западу, сложилось социалистическое мировоззрение. У народа же, в силу аграрного развития России, не выработалось ни привычек, ни идей собственности. В России, пишет он, вместо понятия «крестьянская собственность» господствовало понятие «крестьянский надел», «институт собственности не сделался еще привычкой, не стал еще прочным регулирующим началом жизни народных масс» [3, с. 341]. Институт собственности оказался беззащитным с двух сторон: от него духовно отсеклась интеллигенция, проникшись социалистической идеологией; народ, в силу зачаточности и непоследовательности реформ Столыпина и Кривошеина, еще не мог прийти к осознанию ее значимости. Отсюда, делает вывод Струве, революция ударила не по феодализму, как утверждали большевики, а по элементам и росткам собственности в России.

В России, считает Струве, революция погубила не только ростки собственности, но и те правовые, хозяйственные и административные достижения, которые имел уже «старый порядок». Струве отмечает, что в России в значительной мере юридически господствовал принцип свободы промышленности, а уголовно-гражданская процедура в основе своей была процедурой революционно-императорской Франции.

Обращает внимание Струве и на религиозный фактор общественного развития. Он отмечает, что на Западе произошло изменение основ христианской веры, получившее название реформации. Струве по-веберовски трактует роль и значение реформации. «Реформация означает секуляризацию христианской морали, и превращение в дисциплину и методику ежедневной жизни, если угодно ее «обуржуазение» [3, с. 344]. В России реформации не было. В России, по его мнению, была религия и религиозность, но в ежедневную жизнь как дисциплинирующее начало религия не проникла. Это, считает Струве, едва ли не самый многозначительный факт русской истории. «В духовной и социально-политической эволюции русского народа выпало звено, которое для эволюции западных народов столь же или, быть может, еще более существенно, чем феодально-крепостной строй и городские учреждения» [3, с. 346].

Идея личной ответственности и годности Струве, безусловно, связана и логически вытекает из протестантизма. Сам же Струве, в силу деликатности вопроса, не предлагает пересмотреть догматы православной веры. Он лишь указывает на тот факт, что религиозный фактор в России не способствовал формированию и укреплению буржуазных отношений, как это имело место на Западе. Это достаточно основательно показал М. Вебер в своей известной работе «Протестантская этика и дух капитализма».

П. Струве значительно раньше, чем многие из русских социальных мыслителей, осознал общественную значимость религиозного фактора. Не предлагая русскому православию встать на позиции протестантизма, Струве, однако, хотел заимствовать из него некоторые элементы. В его позиции прослеживается определенный утопизм, поскольку он видел возможным включить идею личной ответственности, личной годности в общественную мораль русского общества. Сам он, очевидно, осознавал, что на том историческом этапе

развития России это маловероятно. Народ пребывал в основной своей массе в патриархальных отношениях и делал лишь первые шаги на пути строительства гражданского общества, общественной морали, в том виде, какой она сложилась на Западе.

Православие могло гордиться тем, что не изменило своему идеалу, одержало тем самым победу в области духа, но оно не помогло преодолеть общенациональный кризис. Сохранив в чистоте принципы своей веры, православие вместе со всем обществом потерпело на том этапе историческое поражение и подверглось жесточайшему преследованию.

Проблемы, поставленные П. Б. Струве в начале XX века, остаются актуальными и на сегодняшний день. Вполне возможно, что эти проблемы не имеют однозначного решения и будут оставаться нерешенными и в XXI веке.

Теоретический и практический опыт прошлого может быть востребован, но для этого необходимо осознание необходимости нахождения консенсуса на основе поиска общих ценностей. С нашей точки зрения, наихудшим для общества является процесс движения к общественному расколу, за которым всегда следует экономический, социальный и политический кризис. Не хотелось бы повторения ошибок прошлого.

В канун столетнего юбилея двух революций необходима интенсивная работа представителей общественных наук всего общества в направлении выработки общественного консенсуса по принципиальным вопросам отечественной истории. В этой связи теоретический опыт русской социальной философии, ее попытки описать и сформулировать «серединную линию» в общественном сознании, в общественной идеологии весьма плодотворны и имеют несомненную ценность на современном этапе развития российского общества.

Смещение политического вектора к «середине» имеет место и в глобальных тенденциях мирового политического процесса. Глобальный Запад со всей очевидностью движется в противоположном от своего прошлого курсе направления. Сколь далеко отклонится «маятник» исторического процесса вправо — покажет время. Однако уже сейчас можно констатировать, что система тяготеет к равновесию, нахождению относительного сочетания элементов интегративных и того, что отвечает за стабильность частей, за авто-

номность подсистем. Безусловную опасность представляет скатывание государств в борьбу противоположных сил и структур, но еще большей опасностью является скатывание мира в крайние полюса, в глобальное противостояние. Человечество знает, какую цену приходится платить за мировые кризисы и войны. К сожалению, можно констатировать, что мировая политическая система движется к поляризации и блоковому построению мира. Библейская истина о том, что мир, раздвоившийся в себе, не устоит, не стала аксиомой политического мышления современного человека. Поиск «золотой середины» в теории и практике мировой политики остается пока недостижимым идеалом человечества.

* * *

1. Солоневич И. Л. Народная монархия. М.: Феникс ГАСК СК СССР, 1991.
2. Струве П. Б. PATRIOTICA: Политика, культура, религия, социализм / сост. В. Н. Жукова, А. П. Полякова. М.: Республика, 1997.
3. Струве П. Б. Избранные сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999.
4. Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины. М., 1991.
5. Струве П. Б. На разные темы (1893—1901) : сборник статей. СПб.: Типография А. Е. Колинского, 1902.

УДК 303

С. В. Герасимов

Событие как управленческая функция генерации социальной реальности

В работе анализируется связь между событием и реальностью. Выявляется функция события по созданию, управлению и разрушению реальности. Показывается необходимость выстраивания модели реальности. Описывается алгоритм и особенности моделирования, оперирования моделью, интеграция модели в реальность.

Ключевые слова: событие, реальность, модель, генерация, социальное управление, реализация моделей.

S. V. Gerasimov. Event as a function of management of the generation of social reality.

The paper analyzes the relationship between the event and the reality. Revealed for event creation, management and destruction of reality. The necessity of building a model of reality. An algorithm and simulation features, operating model, integration model in reality.

Keywords: Event, Reality, model generation, social management, implementation models.

Что мы понимаем под событием?

Само понятие «событие» вошло в терминологию различных наук. Им оперируют гуманитарные и естественные науки. Событие имеет множество определений и в первую очередь интуитивно связывается с явлением различного происхождения. Явление может быть и бытовым, и научным, и политическим, и даже религиозным.

Аристотелем было введено понятие «модальность» как способ, бытие какого-либо объекта или протекания какого-либо явления, события. При этом событие приобретало модальность, потому что

ему придавалось значение управляемого процесса, которое готовили, проводили, завершали, ждали и так далее.

Событие можно охарактеризовать по-разному, в зависимости от того, какой характеристикой события мы хотим воспользоваться. Событие — это процесс, который регистрируется наблюдателем изменением некоторого параметра или группы параметров (характеристик, определений) денотата во времени. Тогда можно говорить о том, что событие — это некоторая сущность, которая описывает изменение других сущностей по какой-то оси координат (например, по времени). С этой точки зрения события как явления во времени, формирующие опыт, рассматривал Анри Бергсон. С точки зрения А. Н. Уайтхеда, события являются элементом строительства природы, «конечной единицы природного явления». Они имеют свои имена, уникальность, значения и в аристотелевском понимании — сущность. В продолжение этой идеи Барух Спиноза утверждал, что события — это причинно-следственная основа пантеизма. И в этом мире нет такой реальности, форм, элементов и единиц, которые не были бы событийны. Мартин Хайдеггер рассматривает событие как базовый элемент, род первоначального различия, описывающего являемость бытия. Как и Бергсон через понятие *Durée* (протяженность, длительность), Хайдеггер определяет событие как уникальное явление, которое не привязано к пространственно-временным координатам, а составляет вот-бытие или здесь-бытие, через понятие *Dasein*. При этом оба эти понятия связаны через событие. Событие как понятие развязанное (не имеющее привязки) со временем и пространством в трактовке Бергсона использует и Аллан Бадью: «Событие не принадлежит к порядку реальности. Мысль здесь ориентируется на отличие события от его текущей имитации, которую можно назвать фактом... Событие есть то, чего недостает фактам, и то, что задает этим фактам истинность» [1, с. 53].

Существует определение события, тождественное сигналу. В данном контексте событие определяется передачей некоторой системы знаков, которые регистрируются каким-нибудь одним или несколькими органами чувств, непосредственно или опосредованно, через различные приборы. Таким сигналом может быть выстрел, кодовое слово, знак, начало движения или остановка, жест, изменение температуры, давления, радиации. Все что угодно попадает под опи-

сание события как сигнала. Существует одно необходимое и достаточное условие — отличие события от фонового изменения, называемого «шум»: этот сигнал должен получить наблюдатель или регистратор, которому оно адресовано. Подразумевается наличие у такого наблюдателя возможности для приема сигнала, дешифровки и системы анализа, заданной заранее, до начала события. В технике сигнал всегда событие, то есть изменение состояния системы или любого её компонента, опознаваемое логикой системы как значимое. Событие, не опознаваемое системой наблюдателя, его логической или технической системами отношений как значимое, сигналом не является. Данное определение необходимое и достаточное для построения модели события.

Необходимость модели для идентификации события в разных мирах

Рассмотрим место события в системе генерации реальности. Существует N субкультур. Отличительное свойство субкультуры — наличие своего языка, своего мира как системы описания, семантики, системы предикатов. Соответственно, существует $N+$ систем десигнаторов, определяющих однозначно связь событий и их толкование. Закрепим алгоритм создания семантики произвольной системы: событие — анализ — синтез — закрепленное значение, десигнатор. При общем алгоритме получим уникальную и оригинальную модальную систему для конкретной субкультуры. Более того, наличие данного алгоритма в реальной системе присутствует у всех и их объединяет, потому что является единственным антропологическим свойством перцепции. В рамках этого алгоритма появляется уникальность и оригинальность, определяющая идентичность.

В силу того, что денотаты у всех субкультурных миров одинаковые (в основном), а десигнаторы (как особенности культуры) — разные, можно говорить о том, что у всех миров разные условия или функции в рамках общих алгоритмов создания десигнаторов. Работа алгоритма по генерации десигнаторов — функция, зависящая от уровня развития. Здесь надо обратить внимание на то, что разность субкультур и целых культур измеряется не достижением ими техно-

логического прогресса, а только наличием той переменной, которая в силу внешних средовых условий более развита. Так, например, в англоязычной среде большее разнообразие терминологии технологического характера, по сравнению с языком зулу. Но на языке зулу существуют уникальные знаки (слова), описывающие более 35 оттенков зеленого листа, а в языках народов Крайнего Севера более 80 оттенков описания снега. Язык как система функций находится в 2 состояниях.

1. Генерация десигнаторов. Это явление, описывающее коллективное действие, попытку договориться об описании окружающего мира с помощью изображений, знаков, жестов, звуков голоса. Это является коммуникацией в чистом виде.

2. Замораживание обсуждения — создание словарей, закрепление/ликвидация в алгоритме «событие — анализ — синтез — закрепление значения знаком» анализа и синтеза. Этот процесс редуцируется до алгоритма: «событие — знак, совет». «Идет дождь — возьми зонт». Игнорируется рассуждение. Вот ход, например, стандартного генерирующего алгоритма в упрощенном виде: «Идет дождь — можно намочнуть — нужна защита — нужно взять зонт». В любом сообществе происходит эргономический процесс сокращения рассуждения до стереотипической реакции. Это хорошо, потому что экономит время, экономит ресурсы человека. Как бы мы затормозились, если бы размышляли каждый раз, как нам переставлять ноги при ходьбе или пользоваться ложкой во время еды. Но в этом наблюдается и явный негативный процесс, который сводит обучение человека к системе реакций на внешние события. «Пробежала кошка — плюнь через плечо». Рождается в субкультуре группа ленивых, которая «канонизирует» связь «событие — десигнатор». Появляются скрепы, «святое», добавляются групповые переживания и так далее.

Более того, система примет — инструкций к жизни вошла в систему образования. Она строится на знании — умении — навыках по использованию предыдущего наследия в большинстве и на обучении анализировать в меньшинстве. Полученные множества А, состоящие из событий, сопоставляются с множеством В — социальными реакциями на эти события. В случае когда появляются новые события, а в множестве В нет соответствующих реакций, логично было бы предположить новый виток анализа и синтеза.

К сожалению, так происходит не всегда, чаще методом перебора человек пытается «пристроить» существующие десигнаторы новым событиям или предметам. В случае, когда это удастся, мы имеем использование одного знака для двух событий или двух толкований, как в классическом треугольнике Готлиба Ферге: собака Шарик и маленькая сфера имеют одинаковый знак при разных денотатах.

3. Формирование табу — запрещенных тем. Допустим, существует событие — восход солнца над горизонтом. В системе до Галилея солнце восходит над горизонтом, и это событие описывается как «восход» и истинное. Но в системе после Галилея движения солнца нет. Земля поворачивается, и наблюдатель видит появление солнца. Интуитивно сформировалось табу, запрет на изменение описания, осуждение автора. Спустя много лет восприятие реальности по-прежнему рисует нам реальность «до Галилея», несмотря на всеобщую информированность.

4. Исправлять ошибки и приходить к общей семантической системе можно только путем кросскультурных обменов — переговоров, и это прямой путь. Но этого не происходит с желаемой скоростью, потому что не все захотят потерять свою идентичность и стать унифицированными персонажами, и это закрывает прямой путь. В истории борьба унификации против уникальности ведется давно и с переменным успехом. Создаются и распадаются империи, меняются культурные стили, но по-прежнему актуальны протесты («всех под одну гребенку», «прокрустово ложе»). Могут загореться костры инквизиции.

5. У события есть свое уникальное свойство — наблюдаемость, модельная основа может повториться при похожих условиях. А вот с интерпретацией по-прежнему проблема. Можно научить интерпретировать «правильно». Но откуда кто знает, как правильно? Что правильно, а что нет? Необходимо создание модели, которая описывала бы модальные логики и системы события в рамках этих модальностей.

Процесс описания денотатов, или первичных сущностей, с помощью системы предикатов порождает вторичные сущности. Событие является функцией, описывающей не сами сущности первого рода, а изменение этих сущностей, то есть сущностью второго рода.

Любое изменение в системе описания состояний (мирах), состоящих из сущностей, предикатов и логических союзов, можно описать с помощью системы событий. А если можно говорить о системе действий, то можно воспользоваться для ее описания математической семантикой, определить событие (или систему связанных событий) как величину, описывающую состояние изменения системы. Математическая семантика позволит моделировать реальные события, создаст описание, которое позволит определить тождественность события в возможных мирах. Особенная сложность возникает при рассмотрении события как инструмента создания реальности с одной стороны и как системы анализа созданной системы с другой.

Математическое моделирование события

Каждое событие уникально, и никогда нельзя сказать, что произошло то же событие, в силу того что у события существует координаты и время, которые, в частности, делают событие уникальным. Кроме этого существует система причинно-следственных связей, которая расставит события в зависимости от его порядка в общей истории. Также невозможно говорить и о том, что для человека события могут повториться. На каждое последующее событие человек смотрит с точки зрения своего предыдущего опыта.

Несмотря на это, если мы введем в употребление модель события, в которой наблюдатель может пренебречь несуществующими для исследования деталями, в первую очередь временем и координатами, то можно говорить о возможности совпадения различных родовых свойств у разных событий в разных системах. Очевидна закономерность: чем грубее модель, чем больше в ней погрешностей и допущений, тем больше семейство или множество событий, которые она может представлять. Верно и обратное свойство — чем точнее модель, чем больше в ней параметров и свойств, тем связанное с моделью событие более уникально. Тем не менее можно выделить общие свойства у всех событий и записать их языком математического моделирования.

В этом смысле можно допустить то, что событие, непосредственно привязанное к предметной области, является индивидуальной, или первичной, сущностью, а модели или собирательные образы с родо-

выми признаками — общей сущностью, или сущностью второго рода. С точки зрения взаимной связи первичных и вторичных сущностей, согласно Аристотелю, указать сущность явления (события) — это определить его через род и видовое отличие. При этом он отмечал, что индивидуальные сущности единичны в отличие от общих сущностей, кроме этого существуют, видимо, переходные сущности, которые объединяются в рода по одному или нескольким свойствам. В этом смысле стоит обратить внимание на дифференциально-интегральные идеи Лейбница, в которых он, в частности, утверждал, что сущности достаточно одного из её определений (общего предиката) для идентификации. Спор о существовании различных сущностей продолжается с античных времен, достигая своего апогея в средневековом противостоянии реалистов и номиналистов, и представляет собой важную основу современного дискурса [5, с. 31]. Несмотря на очевидную схоластику при постановке проблемы и ее аргументации, в определении универсалий, в разное время к дискуссии реалистов и номиналистов подключались такие авторы, как Томас Гобс, Джон Локк, Рене Декарт, Барух Спиноза, Беркли, Юм, Лейбниц, Вольф, Кант, Гегель Фитхе. Можно утверждать, что вопрос об определении сущности лежит в предметном поле феноменологов и экзистенциалистов: Хайдеггера, Гуссерля, Шеллера и Сартра.

Специальное событие в математической семантике. Метод определения производной Лейбница

Для формирования модели специального события как производной от изменения системы предикатов воспользуемся методикой Лейбница, изложенной им 1684 году как «Новый метод максимумов и минимумов» [9, с. 166]. В ней проводится анализ связи между изменениями в области определения и области значения на основе теории бесконечно малых величин. Лейбниц связал декартовы координаты (по оси абсцисс и ординат) в понятие функции и применил их к анализу в работе о дифференциальном исчислении в 1692 году. В современном виде мы их получили в редакции его ученика Лапиталя, который опубликовал систему дифференциального исчисления в работе «Анализ бесконечно малых» [4], ввел в нее понятие движения неизвестной (X). Саму функцию позже привел к современному

виду Эйлер как аналитическое выражение переменного количества, составленное каким-либо образом из этого количества и чисел или постоянных количеств [7].

Опишем систему, в которой отсутствует событие. Создадим функцию описания системы как $y = f(x)$, где x — денотат, y — десигнатор, f — предикат. В условиях, когда система не изменяется, находится в состоянии покоя либо движется равномерно и прямолинейно, мы можем говорить о том, что события не существует. Система стабильна и постоянна во времени.

В случае изменения системы нам потребуется производная от $y = f(x)$ или y' .

Если аргумент функции находится в области денотатов, то изменение состояния системы можно описать следующим образом. Допустим, существует x_0 — свойство денотата, n — количественная величина изменения этого свойства. Рассматриваемое свойство денотата (x) и изменение (x_0) (то есть, регистрация наблюдателем его нового состояния) какого-то выбранного параметра можно записать как $\Delta x = x - x_0$. Теперь надо проследить, как изменилось значение функции от этого изменения. Общее значение измененной функции (нового десигнатора) обозначается как $\Delta f(x) = f(x_0 + \Delta x) - f(x_0)$ по свойству x . Так мы можем записать эффект от изменения приращения аргумента как $\Delta y = \Delta f(x)$.

Теперь можно описать событие по всем стадиям: от отсутствия события до его максимального эффекта и обратно до статуса следующей формулой:

$$y'(x_0) = \lim_{\Delta x \rightarrow 0} \frac{\Delta y}{\Delta x} = \lim_{\Delta x \rightarrow 0} \frac{f(x_0 + \Delta x) - f(x_0)}{\Delta x}$$

Эта формула содержит предел ($\lim$). Лимит означает, что значение переменной по оси абсцисс может вызывать неоднозначные величины в значениях функции при большом лаге. Например, возьмем приращение функции по времени. Берем лаг в год, и рассматриваем событие в рамках этого лага ($x - x_0$). За год в области определения функции произошло несколько событий, возможно, искомое событие размыто на их фоне, и мы не можем выделить его в общем событийном ряду в этой модели. Поэтому мы сокращаем время на оси абсцисс до 0, чтобы узнать значение функции в мо-

менте. Тогда «до этого» было в прошлом, а в следующий момент будет будущим. Именно это моментальное значение будет использоваться при преобразовании модели в событие с помощью интегрирования или составления «суммы Римана». Зная моментальные значения производной, можно знать значение функции в любом ее месте. Данная формула описывает события как предел отношения изменения десигнатора к изменению аргумента, при стремлении самого аргумента к нулю.

Модель имеет полезные свойства в родовом описании события

Если производная равна 0, то это означает, что событие не происходит. Если при изменении аргумента отсутствует изменение в предикате, то $\Delta x = 0$, $\Delta f(x) = 0$. Это означает, что событие не происходит в области определения. При этом мы должны взять как ограничение, что если событие, например извержение вулкана, длится неопределенно долго, то с точки зрения модели это уже не событие, а постоянный фон.

Если производная больше 0, то событие развивается, если меньше 0, то затухает.

Если производная равна 0 и до этого было положительное значение, а после отрицательное, то это экстремум — «максимум», если было падение, а после прохождения 0 — рост, то это «минимум».

В случае если были отрицательные значения до и отрицательные значения после, то это перегиб при затухании. И если были положительные значения, которые после прохождения 0 снова стали положительными, то это перегиб во время роста.

Непрерывность событийной функции

Непрерывная функция — функция, у которой малые изменения аргумента приводят к малым изменениям значения функции.

Возьмем для примера событие — землетрясение. На нашей планете происходит большое количество микроземлетрясений в каждый момент. То есть вибрации в Земле происходят непрерывно. Как определить, в какой момент обычный фон становится важным собы-

тием? Для этого специалисты договорились, какое регистрируемое значение колебаний Земли по амплитуде будет считаться за 1 балл землетрясения. В реальности много событий, происходящих плавно без ярко выраженных скачков, и наступление их — предмет для коллективного выяснения и определение порога, за которым считается событие отличным от внешнего фона.

Согласно методике Лейбница о бесконечно малых величинах, необходим порог, который, как знак, определяет, наступило событие или нет. Этот порог является результатом коллективного обсуждения. В случае с двумя непрерывными переменными это значение переменной, которая определяет порог наступления события, и переменная, которая обозначает количество определяющих это пороговое событие. Получается система из двух уравнений, одно или оба из которых могут быть дифференциальными. Переменная, определяющая количество людей, означающих пороговое значение, в частном случае может быть равна 0. В этой точке система не определена, потому что при нулевом значении функции, определяющей значение пороговой функции самого события, сама пороговая функция не существует. В остальном в отношении функций количества определяющих порог значения наступления события действуют простые распределения, связанные с вероятностной логикой и системными решениями [8] и производными его метода, например кривой распределения Гаусса [3].

Из этой системы уравнений следует частный вывод для системы, но важный для метода: некоторые системы событий и единичные события существуют только при наличии означающего. Другими словами, в отсутствии регистрирующего изменение события неопределенно, то есть тождественно отсутствию события.

Системы недифференцируемых событий — также частный случай общей системы. Например, события с заложенным пороговым значением. События, существующие в рамках пороговых функций, например событие существует слева от x_0 и не существует справа. Также пороговой функцией можно назвать модели, в которых переходными процессами между: «да, существует» и «нет, не существует» можно пренебречь. Например, включение света в комнате обычным включателем — это пороговая функция события, а с помощью диммера или реостата, который может плавно включить

свет и отрегулировать его яркость, — дифференцируемая непрерывная. В случае непрерывной функции мы снова окажемся зависимыми от означающих: включен свет или еще нет? О проблеме непрерывного и порогового значения функции пишут многие исследователи, много лет существует дуальность квантово-дискретной и волновой теории. С точки зрения события ближе всех находится концепция Эрвина Шредингера [6, с. 121] и его знаменитый парадокс «кота Шредингера», устанавливающего порог регистрации события в минимальном значении, без субъективного участия означающего.

С точки зрения событий и их управления в социальных системах интерес представляют события с участием человека как элемента события, его кванта. Кроме этого, интерес представляют события с участием человека как создателя модальной логики события, с последующей генерацией событий формированием семиотики и описания мира. В подобном мире событие наступает в ожидаемом пространстве, с ожидаемой функцией, подчинено логике системы, может быть в ней принято и расшифровано.

В частном случае, когда событие описывается гармонической функцией с явной периодичностью, можно наблюдать трансформацию события из явного сигнала в общий фон. Это свойство принадлежит наблюдателю. В первый раз, регистрируя изменение показателей в системе — допустим, это будет восход Солнца — он регистрирует его как событие. Это и есть событие с точки зрения наблюдателя, находящегося на поверхности планеты, но периодичность превращает ежедневные рассветы в элемент фона или «шума», на фоне которого существенным событием будет затмение. Другими словами, денотаты остаются прежними, мы видим трансформацию десигнатора, описывающего событие.

Событие как функция управления системой

Описав событие как пороговую функцию, можно заметить, что в тот момент, когда сумма изменений системы подходит к её пороговому значению, событие выполняет роль критического изменения системы, после которого произойдет переход из состояния «А», например, в состояние «не А». Подобно этому можно спровоцировать

снежную лавину в горах точным выстрелом. В этом значении событие играет роль той самой соломинки, которая сломала спину верблюда. Для реализации роли спускового механизма необходимо зарегистрировать состояние системы на всем протяжении подготовки к событию. Событие становится управляющей функцией, когда сумма накопленных изменений в системе отличается от критической на величину значения функции события. Особенно ярко в социальной среде проявляется использование события в реализации протестного потенциала группы людей. Если состояние протеста уже перегревает систему, то достаточно любого по своей сущности события, которое реализует накопленное напряжение в системе. В радиотехнике широко описаны и применяются молоточные системы управления большими мощностями. Такую функцию выполняет изменение напряжения на базе биполярного или на затворе полевого транзистора, на сетке вакуумной лампы, расположенной между анодом и катодом. Та же логика работает в тиристорах, реле и прочих усилителях сигналов. Событие может служить таким управляющим компонентом в системе. Такие события известны как протесты, митинги, забастовки и т. д.

Событие может выполнять и обратную функцию в том случае, если значение события вычитается из «перегретой» и готовой на срыв системе. В технике эту роль выполняют шунты различной конструкции, клапаны сброса лишнего давления и так далее. В политике известно много способов событийной разрядки в обществе. Это и сублимация через сферу культуры: просмотр спектаклей, фильмов, концерты, где сообщество, готовое взорваться, сбрасывает пар; или поток, грозящий устроить наводнение, направляется по приготовленному водосбросу. В средние века этой задаче служили карнавалы.

Роль события как функции управления находится в области переключения потоков и потенциалов. Переключения с одного пути развития событий на другой. Роль переключателя, триггера, играют такие события, как спортивные игры, перенесения участников в фантазийные пространства и нереальные системы миров, компьютерные сетевые пространства, где они и реализуют свой потенциал.

Система событий может выполнять функции по созданию субкультур, генерации новых реальностей с новыми системами пред-

кат, новыми семантиками. Таким образом, при правильном структурировании задачи событие в социуме может выстраивать любые модальности и логики.

Переход от реальности к модели и обратно

В процессе создания производной функции специального события по методике Лейбница теряется уникальность по многим показателям, и чем более общей является модель, тем больше индивидуальных характеристик она теряет. Первыми уходят функции времени и координат, потом особенности национальных культур. При обратном переходе используется процесс интегрирования функции. При этом интеграл функции приводится к реальности методом отождествления подынтегральной функции некому стандарту с появлением большого количества C -констант, постоянных деталей, которые были осознанно потеряны при дифференцировании. Это означает, что модель можно экстраполировать с помощью интегрирования в существующую или фантазийную реальность с точностью элементарных функций. И в этих реальностях можно задать время, координаты:

- 1) определить мир, состояние, задать коллективные признаки априорной перцепции с учетом возможных идентификаторов;
- 2) построить семантику мира, язык, систему предикатов, задающих описание и логические союзы.

Модель события можно реализовать при схожих ситуациях, ее можно тиражировать, сочетать с другими моделями и событиями, управлять отдельно взятой территорией. При этом нельзя говорить о том, что это тождественное событие. У этих событий одна модель, один источник.

Говоря о процессе реализации модели в конкретной реальности, необходимо фиксировать, что речь идет не о спонтанных процессах, которые, возможно, человечество тоже сможет и моделировать и интегрировать в реальность, а о событиях искусственных, созданных людьми специально в целях манипуляции другими людьми [2, с. 34].

Для успешного составления алгоритма необходимо моделировать и исследовать систему, и если в системе есть неоднородность, напряжение разной этиологии, то точечным нажатием в нуж-

ном месте в нужное время можно проделать гигантскую работу. Хорошим кейсом служит ситуация с Трампом в США и с «Брекзитом» в Великобритании.

В международной практике поиски и реализация точечных событий, меняющих или переворачивающих всю систему, называют «черным лебедем». Под «черным лебедем» понимают ситуации, вероятность возникновения которых без точного моделирования бесконечно мала. Термин принадлежит Николасу Талебу, американскому экономисту и трейдеру. Для успешной реализации модели необходимо исследовать систему на наличие напряженных участков с большим потенциалом протестных или иных настроений. В условиях реального процесса вероятностная политическая модель должна быть проверена на праймериз. У Трампа из 80 праймериз математические модели дали правильный прогноз для 76 случаев. В работе психометрических алгоритмов использовалось протестное настроение части американского общества. Реализация, интегрирование модели «Трамп» в реальность основывалась на детализации с использованием баз данных, технологий психометрии (компьютерного моделирования, сбора и обработки информации, называемого за рубежом Big Data). Точно так же использовалось интегрирование модели в работе по созданию Brexit. И в том и другом случае точкой напряжения в системе стало недовольство населения поведением элит. В случае интегрирования «Трампа» население в этом процессе увидело победу белого англосаксонского протестанта (WASP) среднего класса в США над различными меньшинствами.

В Великобритании недовольство элитами выразилось в программе Brexit, которая использовала стремление британцев к свободе от обязательств перед бедными государствами, такими как Греция и страны Восточной Европы, куда, по мнению британцев, уходили все их материальные блага. Именно формирование вокруг этого Brexit протестных гражданских движений обеспечило выход королевства из Евросоюза.

Для вживления модели в реальность служит кампания Cambridge Analytica, которая прямо декларирует, что занимается изменением поведения больших групп с использованием активных методов. Девиз компании: «Мы не добываем, а понимаем данные». Cambridge

Analytica является подписчиком данных у всех основных брокеров данных типа Asxíom, обладающих сведениями о более чем миллиарде жителей планеты в среднем по 150 параметрам. Также данные приобретаются у Google, Facebook, регистрирующих фирм, бюро кредитных историй и т. д. [10]. На основе данных с использованием собственных психометрических алгоритмов Cambridge Analytica составляет психологические профили групп и отдельных граждан, включая их уязвимые точки, черты характера, мотивацию и т. п.

Процесс точного моделирования потребовал большие ресурсы вычислительной техники. К работе по проекту «Трамп» был привлечен Стив Бэннон и его аналитическое агентство Breitbart Embassy с самым мощным в США компьютерным центром стоимостью 1,3 миллиарда долларов, командой из 200 ведущих аналитиков, которые повернули предвыборную кампанию в президенты США.

Заключение

Можно сделать следующие выводы:

1. Система событий имеет возможность создавать реальности, регламентировать в них все процессы, управлять их скоростью, провоцировать изменения состояний, разрушать реальности.

2. События могут быть моделируемы с использованием математической семантики, они подвержены всем закономерностям математического исчисления.

3. Попытки воспроизведения моделей в реальности путем их интегрирования возможны и даже эпизодически начинают происходить в различных точках мира.

События, с точки зрения генерации реальности, в области определения имеют набор денотатов, у которых появляется набор предикатов, которые, в свою очередь, фиксируют предметно-понятийными связями с помощью десигнаторов. Вся эта система эволюционирует в реальном мире, создает на базе десигнаторов описываемые миры, культуру и систему коммуникаций, в которой происходит избирательный подход в выборе денотат. Чем больше развивается язык, система описания, аксиология, культура, тем избирательнее идет процесс отбора. Таким образом происходит поэтапный отрыв от одной реальности и генерация новой реальности. В новой ре-

альности все повторится и события будут определять саму систему и избирательность ее описания. В этом цикле развивается дихотомия между осознанным и ответственным управлением реальностью и осознанием себя результатом или следствием событийной генерации.

* * *

1. Бадью А. Метapolитика: можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метapolитике. М.: Логос, 2005. 240 с.

2. Герасимов С. В. Замыкая круг манипуляций // М.: Философские науки. № 5, 2015. С. 34—41.

3. Курош А. Г. Курс высшей алгебры. 10-е изд. М., 1971.

4. Лопиталь Г. Ф. Анализ бесконечно малых. М.; Л.: Гостехтеориздат, 1935.

5. Тульчинский Г. Л. Сущность и существенность. Философско-логический анализ // Логико-философские штудии. СПб., 2000. С. 31—59.

6. Шрёдингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? М.: РИМИС, 2009. 176 с.

7. Эйлер Л. Введение в анализ бесконечных. 2-е изд. М.: ГИ Физматлит, 1961. Т. 1. Гл. 1, § 4.

8. Gauss C. P., Beitrage zur Theorie der algebraischen Gleichungen, Gott., 1849.

9. Leibniz //Acta Eroditorum, 1684. L. M. S., т. V, с. 220—226. Рус. пер.: Успехи Мат. Наук, т. 3, в. 1 (23). С. 166—173.

10. <http://hvylya.net/analytics/tech/kak-big-data-i-para-uchenyih-obespechili-pobedu-trampu-i-brexite.html>

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 008

А. Ю. Котылев

Система эпизодов в житийных иконах святителя Стефана Пермского XVI—XIX веков

Житийная икона представляет собой устойчивый вариант визуализации основных эпизодов жизнедеятельности святого, выстроенных в канонической последовательности. Уникальность деяний Стефана Пермского, крестившего Пермь (коми народ), создавшего пермскую письменность и книжную школу, предопределила специфический строй его икон. Они характеризуются концептуальностью, использованием разнородных письменных источников. Значимую роль играют эпизоды столкновений святителя с язычниками, его интеллектуальной и учительской деятельности, молитвенного общения Стефана с Сергием Радонежским. В каждый период развития религиозной культуры меняется комбинация сюжетов, что выявляет изменения взглядов создателей икон.

Ключевые слова: религиозная культура, православная житийная икона, Стефан Пермский, христианизация, конфликт христианства и язычества, книжная школа, письменность, молитвенное общение на расстоянии.

A. Yu. Kotylev. System of episodes in hagiographical icon of St. Stephen of Perm XVI—XIX centuries.

Hagiographic icon represents a stable version of the basic visualization of life episodes Holy man, that it built in the canonical sequence. The uniqueness of the actions of Stephen of Perm, who baptized Perm (Komi people), created the script and book Perm school, determined the specific structure of his icons. They are characterized by conceptual, using diverse written sources. The significant role in icons of Stephen of Perm play a episodes of collision by Stephen with gentiles, his intellectual and teaching activities, prayerful communion Stephen and Sergius of Radonezh. In every period of the development of religious culture it is changing the combination of scenes in the hagiographic icons that it reveals changing views of a creators of icons.

Keywords: *religious culture, the Orthodox hagiographic icon Stephen of Perm, Christianization, the conflict of Christianity and paganism, book school, writing, prayerful communion at a distance, Sergius of Radonezh.*

Житийная икона играет в православной религиозной культуре особую роль: она устойчиво и характерно визуализирует житие святого, то есть письменный, вербальный текст. Сам этот текст может иметь различный вид, в зависимости от времени создания, степени канонизированности и авторства. Однако житийная иконография имеет свою логику канонизации, которая поднастраивает житие любого рода под себя. Соответственно, речь идёт не просто о переводе одного вида текста в другой (вербального, письменного, книжного в визуальный), но и о столкновении разных правил представления значимого образа, связанной с ним темы. Достаточно близкие по форме, житийные иконы могут существенно различаться по содержанию, которое зависит от типа святости и историко-культурного контекста.

Стефан Пермский выделяется среди большинства русских святых не только уникальностью своих деяний и свершений, но и спецификой их представления в культуре [8]. Кроме житийных икон, круг его жизнедеятельности воплощён также в рельефах посоха святого [14], цикле миниатюр Лицевого летописного свода [7, с. 168—180], фресках храмов [7, с. 165—168] и даже в иллюстрациях популярных книжек. Это внимание к образу святого, конечно, не случайно. Оно выявляет увлечённость русской религиозной элиты кругом

идей, развившихся благодаря Стефану Пермскому, обозначивших движение культуры в определённом направлении, в сторону реализации целей Православного Возрождения [7, с. 21—36], но не достигших этих целей в полном объёме.

Древнейшее представление стефановских деяний после епифаниевского «Слова» — это именно костяные рельефы, если верить нашим искусствоведам и литературоведам, они датируются XV столетием по данным палеографии [14, с. 230]. Среди этих изображений есть и сюжеты, заимствованные из ранних преданий. Например, встреча святителя с язычниками-вогулами (современные манси) на реке. Согласно этому сюжету, враги, сильные и вооружённые, бежали от одного вида фигуры святителя и знака креста. Другое изображённое предание отсылает нас к Вымско-Вычегодской летописи, к преданию об ослеплении язычников [14, с. 231]. Согласно интерпретации А. В. Чернецова, есть среди рельефов и сокрушение Стефаном некоего демона-идола топором [14, с. 232], что напоминает сюжеты народных преданий, хотя может быть связано и со «Словом» Епифания [2, с. 116—117]. Впрочем, надписи на посохе читаются плохо, интерпретация изображений остаётся спорной, последовательность их, вероятно, нарушена, поэтому считать рельефы посоха полноценной композицией можно лишь условно.

Древнейшая житийная икона Стефана, вероятно, была создана в Москве, находилась в храме Спаса на Бору в Кремле, где упокоился святитель. Однако до нашего времени эта икона не дошла, сохранилось только её плохое изображение. В целом эпизоды данной иконы соотносимы с двумя рассматриваемыми ниже. Какая из них возникла раньше другой, сегодня сказать трудно.

Самая обширная по ряду своих эпизодов, возможно, самая древняя из сохранившихся и самая почитаемая (чудотворная) житийная икона Стефана Пермского долгое время хранилась в селе Вотча на реке Сысоле, где святителем был основан один из первых монастырей. Икона была впервые подробно описана церковным священнослужителем П. Шаламовым [15], отцом автора «Колымских рассказов». На груди центрального изображения Стефана была прикреплена панagia с его мощами. Икону носили с крестными ходами в Усть-Сысольск и даже в Усть-Вымь. На полях её имелись знаки стефановской азбуки. В 1941 году икона была доставлена в Музей

Республики Коми, где её оценили как произведение XIX века и забросили на десятилетия. Панагия с неё была сорвана, икона потемнела, но сохранилась её прорись с описанием клейм [9]. По описи ясно, что сюжетов в ней было больше, чем в любой другой житийной иконе, в том числе такие, как «Стефан азбуку незнакомому сложил на пермском языке», «Стефан сжигает кумирницу», «Стефан взял пансотника за руку и ведёт его на огонь», «Стефан проводит пансотника через воду», «Стефан со старейшими волхвами», «Стефан крестит пермские люди», «Пермские люди ставят храм в честь Стефана» и другие. В ходе реставрации в Центре Грабаря в Москве было выяснено, что икона подвергалась воздействию огня: она пережила пожар. Было установлено, что икона датируется концом XVI — началом XVII века. Однако реставрация была прервана известным пожаром в мастерских. Притягивает ли икона к себе огонь? Она вновь пострадала, хотя и не сгорела полностью. Поскольку она лежала красочным слоем вниз, выгорело её деревянное основание, а красочный слой уцелел.

Вторая древнейшая икона хранится в музее Сольвычегодска. Она датируется началом XVII века [5, с. 67—68, № 59]. Это уникальная икона не только по своему качеству и сохранности, но и по своей концептуальности. Здесь соединены сразу три жития, что нетипично для православной иконописи. Ряд клейм начинается в левом ряду, на один эпизод ниже верхнего ряда. Здесь изображён сюжет из жития Прокопия Устюжского (Праведного), покровителя Устюга. Он предсказал матери Стефана, Марии, что она родит святителя Перми, когда ей было только пять лет. Этот сюжет был характерен для житийных икон самого Прокопия [3, с. 162]. Далее, вверх и направо, следуют обычные эпизоды рождения, крещения, пострижения, возрастания. Характерно, что здесь присутствует клеймо с изображением книжной работы русского философа. Оно может быть сопоставлено только с миниатюрой Лицевого свода [7, с. 170—171], хотя та, конечно, сложнее как по замыслу, так и по композиции. Далее клейма чередуются слева направо. В правом ряду изображено плавание на лодке, но без столкновений с язычниками. Только лодка со спутниками, река и горки за ней. Слева, ниже, видимо, поставление в епископы. Справа, напротив, нападение язычников на Стефана, они не только вооружились против крестителя, но и обложили его соломой

и ветвями, подожгли. Надо полагать, здесь имеет место творческое осмысление эпизодов из епифаниевского «Слова». Стефан стоит в огненной мандале, за пределами которой беснуются бесомольцы. Слева, ниже, мы видим испытание огнём. В отличие от других изображений данного сюжета, Пам стоит в огне, а Стефан молится за пределами горящего дома. Волхв гол, он напоминает беса из миниатюры [7, с. 174], но в то же время обладает длинным и острым носом, как у европейца, литовца. Это позволяет предположить, что икона была написана уже после окончания Смутного времени, во время которого Соль Вычегодская была разграблена литовским отрядом. Строгановы поддерживали законные власти в Москве: Годуновых, Шуйских. Наверняка шли слухи об их богатствах, поэтому грабительский отряд вполне мог быть сюда привлечён. Попутно он разорил Вологду, но Устюг взять не смог. Справа, напротив, мы видим, надо полагать, ещё один спор с язычниками. Нижний ряд начинается сценой их крещения, потом следуют два клейма (что тоже необычно), изображающие молитвенное общение Стефана и Сергия. Каждый святой коленопреклонён в своей клетке. Стефан показан на фоне гор, за ним пара спутников. Сергей изображён в трапезной, за ним стол с монахами и приборами. Данный эпизод представлен только в «Житии Сергия» [4, с. 374—376]. Последние два клейма (вновь нетипичные) представляют смерть Стефана. Возможно, они инициированы плачами в «Слове» Епифания. Но тогда их должно быть три. В первом из них со святителем прощаются монахи (Пермская церковь?), во втором — некие иерархи или князья (великий князь Василий Дмитриевич?). В целом композиция этой житийной иконы, порядок её эпизодов, несомненно, продуман. Можно смело предполагать, что это следствия заказа самих Строгановых или книжников их дома.

Ещё одна житийная икона была непосредственно обнаружена автором статьи в музее Ульяновского Троице-Стефановского монастыря на реке Вычегде. Церковная традиция связывает основание этого монастыря со Стефаном Пермским, но научных доказательств этому событию нет. В музее у стены стояла большая белая доска.

- Вот принесли недавно, — пояснил монах. — Явно икона была.
- Да тут следы от петель, её как дверь использовали.

Я прошёл мимо доски, но что-то заставило вернуться и осмотреть её внимательнее. Сквозь побелку просвечивали тёмные пятна. Я навёл фотоаппарат, сверкнула вспышка, на экране проступил лик, над ним золотилась надпись: «Святитель Стефан Пермский». Я отступил и сфотографировал доску целиком.

— Да это ведь житийная икона Стефана! — воскликнул я, показывая аппарат спутникам. — Только верхний, нижний и левый ряды обрезаны. Остались только справа семь клейм. Видно их плохо, вот это, должно быть, проповедь или спор, а вот эта — испытание огнём. Большая была икона!

Большие тёмные глаза святителя печально глядели на возбуждённых потомков, вызванные к свету чудом современной техники. Впоследствии выяснилось, что это, вероятно, образ, писанный придворным художником-иконописцем В. М. Пешехоновым, который создал 54 работы для иконостаса Ульяновского монастыря за 2500 рублей. Интересно, что данная икона, надо полагать, является единственной упомянутой им отдельно в договоре.

«Сверх сего, я, Пешехонов, жертвую икону св. Стефана Великого пермского с чудесами, на моей, Пешехонова, кипарисной доске и по выданному рисунку и мере» [11, с. 86—89].

Определённый интерес представляет и другая поздняя икона из Ульяновского монастыря, исследованная автором статьи. Обычно клейма идут слева направо, рядами. Но в этой иконе XIX столетия последовательность явно нарушена. Верхний ряд, посвященный периоду становления и образования святого, его «церковной карьере», построен вроде бы правильно, но почему-то Стефан, изначально выделенный нимбом вокруг головы, предстаёт то молодым, то старым, то снова молодым. Надписи плохо читаются, боковые ряды читаются здесь скорее сверху вниз, что в общем-то нетипично. Слева мы видим продолжения сцен посвящения и благословления, затем следуют эпизоды беседы и проповеди, заканчивается все, правда, почему-то нападением язычников. Правый ряд начинается ниспровержением идола. Изображение выявляет знакомство иконописца с европейской живописью. Трёхъярусный пьедестал напоминает классические картины, что-нибудь из Пуссена. Стефан валит статую неким жезлом, который держит в левой руке, сопровождая эту операцию протиранием правой ладони. Ниже святитель явно венчает какую-то па-

ру. Что это за сцена — непонятно, среди известных источников такой нет. Местное предание? Возможно, впрочем, речь идёт о пассаже из «Слова» Епифания, где Пермская церковь уподобляется невесте [2, с. 90—91].

Ещё ниже — изображение народного предания из повести XVII века. Знаменитый сюжет про то, как Стефан срубил прокудливую (т. е. чудесную, причудливую) берёзу. Ни у Епифания, ни в Вымско-Вычегодской летописи этого эпизода нет. Он появляется в повестях, а затем укореняется в церковной литературе [1]. В берёзе жили демоны, она стонала, обливалась кровью, продолжалось это три дня.

Ещё ниже изображение молитвенного общения Стефана Пермского с Сергием Радонежским. Сергей в чёрном, с нимбом, слева. Перед ним стол, за которым сидят монахи, действие происходит в трапезной Троицкой обители. Стефан изображён снаружи, на фоне повозки. Композиция клейма такая же, как на современной фреске в Сергиево-Троицкой лавре. Остаётся выяснить только, что за фигура в рамке на стене в трапезной, за столом, между двумя святыми. Икона? Или какая-то форма символизации чуда? Возможно, боковые клейма следует читать всё-таки слева направо. Тогда у нас получаются пары сюжетов: «Благословление на миссию — Низвержение идолов», «Рукоположение в епископы (а что там за ребёнок — служка?) — Венчание (кого с кем?)», «Беседа — Рубка берёзы», «Проповедь — Молитвенное общение». Всё более-менее последовательно и логично.

Тогда нижний ряд выделяется в самостоятельную последовательность сюжетов, почти не связанную с верхними клеймами. Здесь преобладают чудеса. Крайнее слева изображение — нападение вооружённых язычников, упоминания об угрозах оружием есть у Епифания [2, с. 108—111] и в летописях. Подобное изображение есть и в миниатюрах Лицевого свода [7, с. 172]. Знал ли его иконописец? Второе клеймо вновь отсылает нас к «Повести», а также к самому древнему циклу изображений деяний Стефана — рельефам по кости на его посохе, который хранится сейчас в Пермском музее, а до этого стоял при мощах святителя в храме Христа Спасителя в Московском Кремле (церкви Спаса на Бору), а потом был похищен литовским гетманом при разорении Москвы поляками во время смуты, а по находке в Литве уже увезён в Пермь.

Анализ житийных икон Стефана Пермского в соотношении с другими циклами его изображений показывает, что они характеризуются рядом специфических свойств. Во-первых, житийные иконы опираются не только на текст «Слова» Епифания (основной житийный текст), но также на ряд последующих произведений (летописи, повести, описания чудес). Во-вторых, изобразительные ряды также иногда пересекаются друг с другом. Всё это, в-третьих, указывает на концептуальность работы изографов, которые ориентировались на общую традицию восприятия наследия Стефана Пермского. В центре этих представлений устойчиво закрепляется не только чудотворность деяний святителя, но также их интеллектуальность. Немаловажной является и роль крестителя пермлян как посредника между центральной (русской) и местной (пермской) культурами.

* * *

1. А. М. Сказание о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского. СПб.: Тип. Э. Веймара, 1856.

2. Епифаний Премудрый. Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский / статья, текст, перевод с древнерус., ком. Г. М. Прохорова. СПб.: Глагол, 1995. С. 50—265. (Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях.)

3. Житие святого праведного Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца. М.: Памятники исторической мысли, 2003.

4. Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. XIV—XV века. М.: Художественная литература, 1981.

5. Иконы строгановских вотчин XVI—XVII веков : каталог-альбом. М.: Сканрус, 2003.

6. История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / отв. ред. А. Н. Власов. Сыктывкар: Изд-во СГУ, 1996.

7. Котылев А. Ю. Учение и образ Стефана Пермского в культуре Руси / России XIV—XXI веков. Сыктывкар: Коми государственный педагогический институт, 2012.

8. Котылева И. Н. Иконография св. Стефана Пермского XVII в. // Арт. 2013. № 4. С. 152—164.

9. Котылева И. Н. Житийная икона св. Стефана Пермского из с. Вотча: история её бытования и аналогии // Музеи и краеведение : труды

Национального музея Республики Коми. Сыктывкар: НМРК, 2010. Вып. 7. С. 20—28.

10. Лицевой летописный свод. Т. 6 (2-й Остермановский том). БАН. 31.7.30.

11. Плаксина Н. Е. Иконописцы и иконостасные мастера в Коми крае (XVII — начало XX века). Сыктывкар: ГУК «Национальная галерея РК», 2010.

12. Повесть о Стефане Пермском // ЦГАРК. № 474.

13. Чагин Г. Н. Почитание Стефана Пермского в Перми Великой в XV–XVII веках // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар: КНЦ РАН, 1996. Т. 1.

14. Чернецов А. В. Посох Стефана Пермского // ТОДРЛ. Л., 1988. 218—237. Т. 41.

15. Шаламов П. Церковно-историческое описание Вотчинского прихода Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. Усть-Сысольск, 1911.

П. Ф. Лимеров

**Кирилло-мефодиевская традиция и её роль
в сложении образа Стефана Пермского в «Слове о житии
св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого**

Содержанием «Жития Стефана Пермского» Епифания является культ Стефана Пермского как равноапостольного святого, следовательно, в центре повествования — формирование личности Стефана соответственно этой концепции. Для обоснования равноапостольности Стефана Епифаний строит повествование на известных параллелях с Житием Кирилла, выполняющего здесь роль агиографического субстрата. Епифаний приводит биографию Стефана, ориентируясь на Житие Константина Философа и сохраняя основные «прописи» жития просветителя славян: как и Константин, Стефан с раннего детства испытывает приверженность к образованности, как и он, получает прозвище Философ, обретает чудесным образом знание чужого языка и грамоты, проповедует Слово Божье на народном языке, участвует в полемиках о вере. В результате история о жизни и деятельности Стефана Пермского, включая крещение пермян, создание пермской церкви и письменности на пермском языке, репрезентируется как продолжение истории христианизации славянских народов, Руси, шире — истории деяний апостолов и входит в контекст всеобщей библейской истории. В то же время сюжет Жития Стефана строится, хотя и с учётом прописей Жития Кирилла, но в той последовательности событий, которая представлялась Епифанию исторической.

Ключевые слова: древнерусская литература, религиозность, православие, святость, религиозный подвиг, язычество, агиография, летописи.

P. F. Limerov. Kirillo-mefodiyevsky tradition and its role in addition of an image of Stephen of Perm in «The word about life St. Stephen of Perm» Epiphanus Premudry.

Content of «Stephen of Perm's Life» Epiphanius is Stephen of Perm's cult as Saint equal to the apostles, therefore, in the center of the narration — formation of the personality Stephana according to this concept. For justification of a ravnoapostolnost of Stefan Epiphanius builds the narration on the known parallels with Life of Kirill who is carrying out here a role of a hagiographical substratum. Epiphanius builds the biography Stephana, being guided by Konstantin Filosofov's Life and keeping main «copy-books» of life of the educator of Slavs: as well as Konstantin, Stefan since the early childhood tests commitment to education, also, as well as he, gets the nickname «Philosopher», finds wonderfully knowledge of foreign language and the diploma, preaches the Word God's in national language, participates in polemics about belief. As a result the story about life and Stephen of Perm's activity, including a baptism пермян, creation of the Perm church and writing in the Perm language, is represented as continuation of history of Christianization of the Slavic people, Russia, is wider — stories of acts of apostles and enters a context of general bible history. At the same time the Life plot Stephana is under construction though taking into account copy-books of Life of Kirill, but in that sequence of events which was presented to Epiphanius historical.

Keywords: *old Russian literature, religiousness, Orthodoxy, sanctity, religious feat, paganism, hagiography, chronicles.*

Сюжет Жития Стефана Пермского (в дальнейшем ЖСП) основан на исторических событиях, происходивших в течение XIV века на территориях Северной Руси и примыкавших к ним землях Вычегодской Перми. Эти события связаны с процессом колонизации этих территорий русскими крестьянами и монахами, а также с историей христианизации Вычегодской Перми ростовским монахом Стефаном Храпом, впоследствии ставшим первым епископом Пермским. При фактическом отсутствии в Русской православной церкви концепции миссионерской политики опыт апостольской деятельности св. Стефана Пермского является скорее исключением из правил, чем самым правилом. Метод первоучителей Константина-Кирилла и Мефодия в просвещении славянских народов был прямым продолжением апостольской традиции и заключался в том, что язычников не принуждали к крещению, а проповедали Слово Божье на их родных языках, зачастую вкупе с созданием письменности. Однако этот метод в истории России оказался востребованным только в мис-

сии Стефана Пермского и в середине XIX века в деятельности школы Н. Ильминского по просвещению и христианизации финно-угорских и тюркских народов Поволжья. Между тем в истории христианской церкви известны имена миссионеров, продолживших служение первых апостолов среди языческих народов. Это просветитель готов Ульфилла (IV в.), св. Патрик Ирландский (VI в.), св. Августин, креститель англов (VI в.), св. Григорий Турский, креститель франков, св. Бонифаций (VIII в.), названный апостолом Германии, св. Поппо, крестивший данов (X в.) и многие другие миссионеры западной, но в то время еще не разделенной Церкви. Понятие миссии в эту эпоху включало в себя не только проповедь язычникам и их обращение в христианство, но и установление на христианизированных землях канонического церковного порядка. Деятельность Стефана Пермского в этом смысле включается в ряд миссий европейских просветителей, последними из которых были как раз Константин-Кирилл и Мефодий. Как и его предшественники, Стефан Пермский стал основателем новой епархии (Пермской) в Вычегодской Перми и ее первым епископом, открывал церкви, монастыри, школы, рукополагал священников. В документах XV—XVI вв. св. Стефан Пермский упоминается в числе наиболее выдающихся предстоятелей Русской церкви: Петра и Алексия (Московских), Леонтия (Ростовского), Сергия (Радонежского), Кирилла (Белозерского) и Варлаама (Хутынского) [8, с. 13], официально был канонизирован в 1547 году в списке первых тридцати русских святых, канонизированных в Московской Руси собором митрополита Макария [2, с. 204].

События крещения языческого народа, переход от язычества к христианству и связанная с этим проблема взаимодействия язычества с христианской религией относятся к числу наиболее актуальных проблем гуманитарной науки. Как правило, эти проблемы являются предметом исследования таких дисциплин, как религиоведение, история, этнография, археология, соответственно, с точки зрения этих дисциплин события крещения освещаются как факты истории и культуры того или иного народа. Между тем об истории крещения коми народа впервые сообщается в литературном памятнике «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом» Епифания Премудрого [1, с. 50—266], хотя и синхронном описываемым событиям, но имеющем свои худо-

жественные и богослужебные задачи, не тождественные обычному хронологическому описанию.

Сюжет ЖСП освещает историю жизни и миссионерской деятельности Стефана Пермского, но сами события его жизни излагаются в строгом подчинении единой концепции его религиозного подвига. Как отмечает В. М. Лурье, «в агиографическом документе ... все подчинено одной цели — культу. Поэтому, например, в любом житии мученика агиографический документ стремится сохранить указание на место, где лежат его мощи (на центр культа), и на время, когда совершается его ежегодная память (на день календаря, но не на абсолютную дату)» [9, с. 72]. Соответственно, Епифаний упоминает только о дате памяти Стефана Пермского — 26 апреля 1396 года — и о месте его упокоения, а значит и центре культа Стефана — в кремлевской церкви Спаса-на-Бору.

Хотя Епифаний и не указывает точную дату рождения Стефана, она восстанавливается по некоторым косвенным признакам от 1335 до 1346 гг. Так, по хронологии Г. С. Лыткина, год рождения Стефана находится в промежутке от 1335 до 1340 гг. [8, с. 4], в современных биографиях святого указывается дата рождения около 1340 г. [13, с. 411]. Стефан родился в г. Устюге, как отмечает Епифаний, в семье «нарочитых», т. е. видных родителей: его отцом был клирик соборной церкви Успения Святой Богородицы, матерью — христианка по имени Мария.

Уже в юном возрасте Стефан овладел в совершенстве искусством грамматики и книжным делом, а также прочел «многие» книги Ветхого и Нового Заветов, и можно с уверенностью сказать, что ему был предначертан путь ученого филолога и философа — «книжника», как тогда говорили. В русской агиографии традиция подчеркивания образованности подвижника с детства восходит к Житию Феодосия Печерского, который, как и Стефан, изучил «грамматику», вызвав всеобщее удивление своей «премудростью и разумом» [16, с. 57]. Подобный же пример быстрого постижения грамматики можно обнаружить в Житии Константина (Кирилла), хотя исследователь этого Жития Б. Н. Флоря отмечает, что одобрение образованности героя не имело всеобщего распространения в византийской агиографии, напротив, в некоторых житиях грамматика включалась в число «дьявольских изобретений», которые не следовало изучать подвиж-

нику [17, с. 210]. Эти два противопоставленных друг другу типа отношения к науке в древней агиографии восходят к жизнеописаниям Антония Великого и Иоанна Златоуста [16, с. 57]. На почве древнерусской агиографии имели место оба типа, может быть не так резко выраженные. Для нас важно подчеркнуть, что они соответствуют двум разным путям в святом подвижничестве. Стефан мог бы избрать путь, в котором на первом месте было бы подвижничество аскета или основателя монастыря, но так же как и некогда Константин, к биографии которого не раз обращается Епифаний, он выбирает ученость. Следуя по этому пути, Стефан в возрасте 20 или 25 лет («отрок сый верстою») прибывает в г. Ростов, где принимает постриг в монастыре св. Григория Богослова.

Уже в раннем детстве Стефану предстоит первый выбор: присоединиться к играющим детям или же идти в храм, и он выбирает последнее, этим самым в тексте как бы дается установка на то, что в центре внимания повествователя будет не биография Стефана, а история его духовного совершенствования и святого служения. Это значит, что история жизни человека по имени Стефан Храп, его биография, остается вне текста ЖСП, она включена в общий поток мирской истории, который служит только фоном к основному действию — религиозному подвигу. Столь малая значимость собственно исторических сведений как раз и была отмечена В. О. Ключевским, полагавшим, что собственно исторический рассказ Епифания представляет собой «скудные отрывки», тонушие «в потоке авторского витийства» [5, с. 95]. Цели историка и агиобиографа различны, если первый предполагает обнаружить в житии повествование о происшедших событиях, то для второго эти события важны только в их литургической интерпретации, т. е. насколько описание жизни святого соответствует истории земной жизни Иисуса Христа. Как отмечает В. А. Лепяхин, «Евангелие — это и Первожитие, которое может и должно послужить источником и образом для житий святых, последовавших в своей жизни за учителем» [6, с. 263]. Поэтому текст жития предполагает выход из потока мирской истории на литургический уровень, на котором факты биографии освещаются в совершенно ином символическом ракурсе. Например, известное пророчество Прокопия Устюжского девочке Марии о рождении будущего святителя символически соответствует первообразу Благовещения

Богородицы, а уклонение от детских забав — апокрифическому «Евангелию детства», недетская острота ума — тоже из детства Иисуса (Ср.: беседа двенадцатилетнего Иисуса со старейшинами в храме: Лк. 2:42 — 47) и т. п. [6, с. 263—264].

Таким образом, композиция жития изначально предполагает двухплановость космологического и исторического с приоритетом первого, что в целом соответствует представлению о божественной и человеческой природе Христа. Агиобиография строится с учетом обоих планов, поэтому наличие многочисленных канонически аргументированных общих мест не подавляет индивидуальные черты жизненного пути святого, а только указывает на ступени следования его духовному опыту других святых, и в первую очередь земной жизни самого Спасителя. При этом повествование сохраняет историчность, включая жизненный путь святого (не его биографию) и в движение мирской истории располагая вехи этого пути в потоке исторических событий.

Следует обратить внимание на точку зрения агиографа, здесь — Епифания, оценивающего жизненный путь Стефана не синхронно с происходящими событиями, а спустя некоторое время после его смерти, когда очевидной стала историческая и духовная значимость этих событий. Епифаний формирует биографию Стефана, отбирая для нее не все исторически значимые факты, а только те, которые соответствуют известным агиографическим моделям. В первую очередь это касается парадигмы апостольского служения, вернее того аспекта, который получил обоснование в «Посланиях апостола Павла». Как известно, апостол Павел не был непосредственным учеником Христа и получение им апостольского достоинства как раз связано с идеей распространения христианского вероучения среди языческих народов. Именно в его «Посланиях» впервые формулируется положение об обращенности христианского вероучения ко всем людям, независимо от их этнической принадлежности [17, с. 39]. В связи с этим апостольская деятельность Павла стала теологическим обоснованием для миссии славянских первоучителей — Костантина-Кирилла и Мефодия, как в свою очередь, миссия последних стала обоснованием мотива апостольской преемственности Стефана. Автор Жития Константина (в дальнейшем ЖК) в конце Пролога (I главы) цитатой из послания Павла коринфянам «Будьте подобны мне, как я Христу»

[3, с. 137] прямо утверждает деятельность Павла в качестве высочайшего образца, на который равнялся Константин и которому должен подражать читатель.

В отличие от авторов житий Константина и Мефодия, Епифанию не нужно приводить доказательств возможности равноапостольной миссии Стефана, эта возможность преемственности апостолам уже доказана раз и навсегда кирилло-мефодиевской традицией, поэтому в Прологе ЖСП Епифаний сразу называет Стефана «проповедником веры и учителем Перми, наследником апостолов» [1, с. 55]. Этим самым читатель как бы заранее уведомляется о том, что агиограф выстраивает жизнеописание Стефана в соответствии с самыми высокими образцами апостольского служения. В первую очередь это касается биографии Константина, к которой Епифаний обращается неоднократно. Параллели обнаруживаются уже в первых главах ЖСП и ЖК. Так, и Стефан, и Константин с детства отличаются высоким интеллектом, любознательностью, приверженностью к книжным занятиям, скоростью постижения смыслов. Ср.: ЖСП: «...превосходил сверстников ... хорошей памятью и быстротой, с какой учился, опережая их благодаря остроте ума и скорости соображения» [1, с. 57]; ЖК: «И так изучил их все, как не изучил ни одни из них, так как скорость (ума) с прилежанием слилась, помогая одна другой» [3, с. 140]. Здесь соответствие не только и не столько в агиографических штампах, сколько в постулируемой идее постижения Бога через разум, мудрость, если угодно — книжность.

Оба святых растут в девственности, целомудрии, ими движут сходные мотивы в принятии важных жизненных решений. Ср. ЖК: «Подумав в душе о суетности жизни этой, покаялся, говоря: «Такова ли есть эта жизнь, где на место радости приходит печаль? С этого дня вступлю на другой путь, что этого лучше» [3, с. 138]. ЖСП: «И усмотрел он ..., что жизнь на этом свете маловременна, быстро минует, и проходит, словно речная стремнина или цветок травы» [1, с. 57]. В итоге этих размышлений Константин всецело предается учению «сидя в доме своем, уча на память книги святого Григория Богослова» [3, с. 139], Стефан же принимает постриг в ростовском монастыре Григория Богослова. Совпадение само по себе глубоко символично, поскольку выходит за рамки сравнения двух житийных текстов. Для Константина обращение к сочинениям Григория

Богослова было связано, как отмечает В. Н. Топоров, с выбором жизненного ориентира [15, с. 148], Константин сам сознательно избирает Григория Назианзина в качестве своего духовного покровителя, поскольку в нем видит тот предел духовного совершенствования, за которым кончается человеческое и начинается ангельское: «О, Григорий, телом — человек, а душою — ангел! Ты, будучи человек, явил себя ангелом. ...Так же и меня прими, припадающего к тебе с любовью и верою, и будь мне просветителем и учителем» [3, с. 139]. Что касается Стефана, то едва ли, даже изучив «искусство грамматики и книжное дело» в городе Устюге, он мог быть знаком с творениями великого Богослова. Поэтому в самом появлении темы Григория Назианзина в его жизни угадывается оттенок провинциализма. Сразу же вспоминаются еще две «нетекстовые» параллели в биографиях Константина и Стефана: оба были рождены в приграничных с языческими землями городах: Солунь так же граничила с землями славян, как Устюг — с территорией Вычегодской Перми, с ними обоими связана легенда о связи по материнской крови с крещаемыми язычниками. Эти факты, даже если они и не имели места в действительности, как бы призваны объяснить материальные побуждения святых: знание языка, стремление к спасению не чужих по крови людей и т. п. Тема Григория Богослова в ЖСП имеет иное значение, хотя так же, как в ЖК, связана с выбором духовных ориентиров. Монастырь, называемый Братский затвор, имел непосредственное отношение к греческой учености, так что Стефан имел возможность получить в своем образовании некоторое общее направление, сходное с образованием Константина. Это видно из его стремления к изучению греческой грамоты, как пишет Епифаний: «Желая же обрести больший разум, он овладел как образом философии греческой грамотой и освоил греческие книги, и хорошо читал их и всегда имел их у себя» [1, с. 64—65]. Обращение к греческим первоисточникам в изучении светской философии и святоотеческой литературы имело для Стефана как для книжника большое значение, поскольку греческий язык был одним из трех признанных священных языков — доктрину триязычия в то время еще никто не отменял. Не исключено, что в затворе Стефан познакомился с ЖК и, выбрав Константина Философа в качестве духовного наставника, сознательно ему подражал: «...жития святых отцов подра-

жая, всегда их читал, от этого большой разум приобретаая» (1, с. 63). Очевидно, что Константин был для Стефана таким же жизненным ориентиром, как когда-то для Константина Григорий Богослов. Не случайно именно после знакомства с греческой культурой, философией, богословием им овладевает мысль «идти в Пермскую землю и учить ее» [1, с. 65].

Однако тема апостольского служения была бы не раскрыта до конца, ограничься Епифаний только параллелями с биографией Константина. Агиограф показывает Стефана прилежным учеником апостолов, выстраивающим свою жизнь согласно их предписаниям. Так, решение о принятии пострига предваряется включением в повествование цитат из апостольских посланий: во-первых, 1-го послания Петра: «Мимо идет слава мира сего, аки травный цвет, и уще трава и цвет ея отпаде, Глаголь же Господень пребывает в веки» (1. *Пет.* 1.24—25); во-вторых, цитатой из Иоанна: «Не любите мира, ни яже суть в мире» (1 *Ин.* 2, 15); в-третьих, из послания апостола Павла коринфянам: «Всем нам должно явиться пред судищем Христовымъ» (2. *Кор.* 5, 10). Первые две цитаты призваны показать, что Стефан в этот момент осознал скорбь и тщету мира, его временность по сравнению с вечностью истинного Слова (Глагола) Господнего. Третьей цитатой указывается путь, который неизбежен для всех, но о котором в силу своей несправедливой любви к миру многие пытаются забыть. Наконец, четвертая и пятая цитаты из Евангелий: «Кто оставит отца и мать, жену и детей, братьев и сестер, дома и имения имени Моего ради, сторицей примет и жизнь вечную наследует»; «Кто не откажется от всего перечисленного, не может быть Моим учеником» (*Лк.* 14, 26) — дают обоснование выбору Стефана — идти путем учеников Христа. Это можно понимать только как выбор монашества, но на самом деле в этих цитатах содержится и другой смысл ученичества во Христе — тот, который заставит Стефана в дальнейшем оставить монастырские стены, чтобы двигаться путем апостолов.

Процесс обучения в монастыре, как он описан Епифанием, имел в качестве составляющих монастырское послушание в соответствии с монастырским уставом и собственно обучение как получение образования. Монастырское труженичество: пост и молитва, чистота и смирение, воздержание и трезвение, терпение и беззлобие, послуша-

ние и любовь — сочетаются с обязательным чтением «божественных Писаний» [1, с. 59]. По-видимому, это был первый этап обязательного монастырского обучения, и дальнейшие интеллектуальные штудии были вовсе не обязательны, но Епифаний показывает, как Стефан сознательно и целенаправленно движется к намеченной им самим цели, «в законе Господнем поучаясь день и ночь». Здесь Епифаний приводит сравнение с плодоносным деревом («яко древо плодовито»), которое «напоемое разумом божественных Писаний» непременно даст плод [1, с. 59]. Образ плодоносящего дерева, достаточно распространенный в христианской символике, применительно к Стефану призван объяснить природу того множества священных «плодов», которые Стефан сумел взрастить в себе, чтобы затем отдать их людям. Символика этих плодов выражена цитатой из послания св. Павла галатам: «Братья, плод духа есть любовь, радость, мир, долготерпение, вера, кротость, воздержание» (Галл. 5, 22). Казалось бы «возвращение» перечисленных плодов-добродетелей не требует каких-то интеллектуальных усилий, между тем, по словам Епифания, именно благодаря этим занятиям «и дано было ему от Бога хорошее понимание божественного Писания» [1, с. 61]. В утверждении этого пути познания Епифаний ссылается на авторитет апостола Павла, образ которого в контексте повествования являет собой тот духовный идеал, который наиболее отвечает устремлениям Стефана. Это не случайно, поскольку в Восточной Церкви, в отличие от Западной, св. Павел почитался больше других апостолов, так как он, пользуясь выражением Иоанна Златоуста, «более других потрудился» [4, с. 6]. Кроме того, учение апостола Павла играло доминирующую роль в сложении доктрины апостольской преемственности славянских первоучителей — Константина-Кирилла и Мефодия. Как справедливо отмечает Р. Пиккио: «Кирилл и Мефодий — это новые иконы, означающие апостольский идеал, впервые воплощенный в св. Павле» [10, с. 443]. Таким образом, цитирование св. Павла в повествовании выделяет некоторые ключевые моменты в жизни Стефана; Епифаний таким образом указывает на духовный источник, питающий корни его последующих свершений.

Как отмечает Д. С. Лихачев, что если начальное обучение в московской Руси XIV—XVI вв. имело некоторую организацию в виде школ, в которых учили чтению и письму, то «все остальное образо-

вание книжники получали не в школах, а в общении со знающими людьми или в личных занятиях над книгами» [7, с. 24]. Традиция древняя, мы видим, как в ЖК юный Константин ради постижения искусства грамматики предлагает некоему чужеземцу свою долю наследства в доме отца, а когда тот отказывается, «зарыв талант в землю», уходит домой молить Бога, чтобы «исполнилось желание сердца его» [3, с. 139]. Епифаний приводит исчерпывающую картину экзегетических упражнений Стефана, изучающего и растолковывающего значение каждого слова в каждом стихе священного текста, «ибо с молитвой он сподоблялся разума». Однако не менее важными (а может быть, и более) для духовного и интеллектуального возрастания Стефана были беседы с теми, кого Д. С. Лихачев называет знающими людьми. Епифаний пишет, что Стефан, «если видел человека мудрого и книжного, или старца разумного и духовного, то задавал ему вопросы, беседовал с ним, у него поселялся, и ночевал, и утруневал, расспрашивая о том, что старался скорее понять. И смысл притчи не ускользал от него, и он его растолковывал, и неудобопонятное разъяснялось и постигалось им» [1, с. 61]. Эта его любознательность в сочетании с упорством в постижении глубинных смыслов прочитанных текстов, а также природное добросердечие делали его восприимчивым к мнению других, признавая учителя в любом, кто выделялся разумом и филологическими познаниями. Кроме участия в подобных «богословско-экзегетических семинарах», как их назвал Г. П. Федотов [16, с. 133], Стефан изучал и греческий язык. Г. П. Федотов предполагает греческую национальность епископа Парфения, при котором Стефан принял постриг. Это объясняет наличие в монастырской библиотеке греческих книг, а также наличие в монастыре людей, способных научить греческому языку [16, с. 132]. Скорее всего, к изучению греческого языка его подвинули те же экзегетические занятия, его дотошность в поисках наиболее адекватных значений в оригиналах текстов. Знание греческого языка открывало ему путь к постижению византийской культуры, наследницы классической эллинистической традиции. Однако, как отмечает Г. П. Федотов, Стефан сам закрывает для себя этот путь, во имя любви к язычникам-пермянам, «для них он совершает свое нисхождение из ученого затвора, свой плодоносный кенозис» [16, с. 133].

Епифаний пишет: «И изучися сам языку пермскому, и грамоту нову, пермскую сложи, и азбуки незнаемы счини по предложению Пермского языка якоже есть тебе, и книги русския на пермский язык преведе, и преложи, и переписа» [1, с. 62]. Как видим, изучение пермского (древнекоми) языка находится в одном ряду с изучением греческого, однако это рядоположение дает повод для сомнений. Так как Русская (Киевская) митрополия находилась в составе Константинопольского патриархата греческие священнослужители и монахи не были редкостью на Руси, а если ростовский епископ сам был греком, предполагается и наличие в затворе — монастыре при епископии — греческих монахов. Но представить наличие в монастыре некрещеных пермян, которые бы научили Стефана своему языку, невозможно. Поэтому фактически все исследователи биографии Стефана отмечают, что он знал пермский язык с детства. Поскольку Устюг граничил с пермскими землями, это логично, вопрос еще и в другом: был ли он по рождению русским или же был устюжским пермянином?

На этот вопрос нет однозначного ответа, но в том, что Епифаний в самом начале первой главы ЖСП намеренно подчеркивает национальную принадлежность Стефана: «бе убо родом русинъ, от языка словенска» [1, с. 57], слышится отголосок полемики с теми из современников, которые это отрицали. Ведь на самом деле ни в одном из агиографических произведений, кроме ЖСП, не обсуждается вопрос о национальности святого, потому что это противоречит сказанному св. Павлом: «...нет ни элина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (*Колосс. 3:11*). С другой стороны, вопрос о славянской национальности Стефана значим для Епифания, который видит в том, что Стефан изучил греческий и пермский язык, благодатное действие Святого Духа. В тексте есть отсылка к цитате из Деяний апостолов: «Сделал, что заговорили на иных языках» (*Деян. 2, 4*), которая относится к чуду Пятидесятницы, когда Дух Святой снизошел на апостолов и они преобразились. Как пишет об этом Иоанн Златоуст: «...они, боязливые и немудрые, вдруг сделались иными людьми, стали презирать богатство, сделались нечувствительны к славе, недоступны ни гневу, ни вожделению, и оказались решительно выше всего; они имели великое единомыслие, и ... между ними никогда не было, как пре-

жде, ни зависти, ни спора о первенстве, а, напротив, в них водворилась всякая совершенная добродетель, и в особенности начала сиять любовь, о которой и Христос много заповедовал» [4, с. 6]. Кроме того, апостолы обрели дар говорения на иных языках, чтобы они могли теперь нести любовь и веру, заповеданную им Христом, иным народам.

Смысл совершившегося в Пятидесятницу не совсем понятен без обращения к чуду иного характера, к чуду разделения языков после вавилонского столпотворения. Епифаний обращается к этому эпизоду из книги Бытия для того, чтобы объяснить вслед за черноризцем Храбром причину, побудившую апостолов, затем Константина, а после него и Стефана нести проповедь Христа иным народам на их языках. Дело здесь не только и не столько в понятности для язычников проповеди и богослужения на их родном языке, а в том, что сама проповедь христианства на этом языке включает его в один общий, вселенский язык, как его называет Епифаний, «Отчее слово». Очень верно об этом сказано у В. Н. Топорова: «Чудо распада единого языка на множество разных языков, утративших общие смыслы и возможность пробиться к пониманию их и пониманию друг друга, было не только покрыто в день Пятидесятницы чудом соединения в смысле и обретения утраченных смыслов, но и превзойдено: при сохранении всей языковой множественности и всего языкового разнообразия общий смысл стал доступным для каждого языка и каждого народа» [15, с. 138]. Этот вселенский смысл христианства и есть то «Отчее слово», о даровании которого молит Бога Стефан [1, с. 185] и которое восходит к Слову св. Иоанна, бывшему в начале всего сущего: «В Начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1).

Пространство мира Стефана в начальный период жизни, как его описывает агиограф, ограничивается несколькими замкнутыми локусами, такими как соборная церковь Устюга, Братский затвор, в которых происходят события становления внутреннего мира будущего святителя. Повествование не касается сфер вне этих замкнутых локусов, к примеру, если Епифаний говорит об Устюге, в котором родился Стефан, о его родителях, то не дает описаний самого города, дома родителей Стефана, точно так же — описаний Ростова, монастыря, в котором Стефан прожил столько лет, не говоря уже о бы-

те горожан или монахов. Сюжет сосредоточен только на событиях, касающихся благодатного совершенствования героя, на развитии и организации его внутреннего, духовного пространства, когда в максимальном самоуглублении и отрешенности от всего внешнего ему открывается единственно верный путь, путь к Богу: «...и он делался своим для Бога, приближаясь к нему с чистой совестью, благой мыслью и добрыми делами» [1, с. 61]. Внутреннее пространство бесконечно, как бесконечны и открывшиеся Стефану возможности на пути духовно-благодатного возвышения. Этот путь был, несомненно, близок исихазму, духовно-практическому «деланию», основным методом которого было непрерывное делание «умной молитвы»: призывание Имени Божия «как реальной преобразующей силы» для вступления подвижника в Богообщение, данное ему в виде явления нетварного Фаворского света [6, с. 363]. Исихазм как практика умно-сердечной Иисусовой молитвы приходит на Русь из Византии с принятием православия вместе с афонским монашеством. В XIV веке «умное делание» получает в Византии новое богословско-теоретическое обоснование, прежде всего в трудах св. Григория Паламы и св. Григория Синаита, в связи с учением о Фаворском свете и божественных энергиях. В середине XIV века возобновляется прерванное татаро-монгольским нашествием греческое и южнославянское влияние на Русь, и, как это показано Епифанием, в ростовском монастыре Стефан изучает греческий язык, чтобы читать греческие рукописи, составляющие значительный фонд монастырской библиотеки. Не исключено, что именно тогда Стефан становится адептом исихастской практики Иисусовой молитвы.

Р. Пиккио отмечает, что определенные направления церковного учения могли выступать в качестве «литературной доктрины» для древнерусских писателей, и как частная форма этой доктрины «поэтика моления» Епифания Премудрого в ЖСП «отражает духовный настрой, очень близкий течению исихазма. Это впечатление усиливается, если обратиться к исихастскому методу молитвы» [12, с. 669]. Не вдаваясь пока в существо метода, отметим, что «моления» входят существенной частью в композицию ЖСП и являются не риторическими отступлениями от основной канвы сюжета, а напротив, его двигателями, поскольку сюжет развивается как бы благодаря воздействию благодати, ниспосланной Стефану в ответ на «моления».

Между прочим, первое «моление» принадлежит самому Епифанию и представляет собой как бы призывание Божественной благодати и дарование ему «глагола» для постижения глубины духовных свершений Стефана и способности их изложить. Что касается исихазма самого Стефана, то, возможно, мотив максимального приближения к Богу, когда душа подвижника, как показывает Епифаний, используя цитаты из Псалтыри, уже пребывает «в доме Господнем» и нет больше других мыслей, как пребывать здесь, «скончаться во дворах» Господа и обрести покой: «Желаю лучше быть у порога в доме Бога моего, нежели жить в селениях грешников» (*Пс. 83, 11*) [1, с. 61] — сам по себе близок к теме исихии, т. е. безмолвия, покоя в единении с Богом. Есть элемент исихазма в молении Стефана непосредственно перед созданием азбуки, где после обращения к Богу он произносит: «утверди в разуме сердце мое и дай же мне слово, Отчее слово, чтобы я прославлял Тебя во веки веков!» [1, с. 185]. В этом молении фраза «утверди в разуме сердце мое» относится к основному методу умно-сердечной молитвы, принятому в практике исихазма. По учению Отцов Церкви, ум один не в силах концентрировать внимание на смысле молитвы, отвлекаясь посторонними помыслами, поэтому цель исихастской практики «утвердить» ум в сердце, в котором сосредоточена вся сознательная и бессознательная, умственная и мистическая жизнь человека — для того, чтобы ум удерживался в постоянной памяти о Боге [6, с. 362—363]. Большое внимание в исихазме уделяется чистоте молитвы, которая является результатом чистоты сердца и обретается через соблюдение безмолвия, внимания и трезвения — хранения ума и сердца [6, с. 365]. Епифаний пишет, что Стефан стремился к добродетели «постом и молитвой, чистотой и смирением, воздержанием и трезвением, терпением и беззлобием, послушанием и любовью» [1, с. 59]. Результатом постоянного «трезвения» и чистой, умно-сердечной молитвы было обретение Стефаном харизмы, того состояния богоотмеченности, которое свидетельствует о непрерывном воздействии на подвижника Божественной благодати: «...также ему правиму добре благодати», и которая выделяет его не только из круга людей, но и из круга подобных ему подвижников. Поэтому Стефан вызывает удивление («дивяхуса мнози») как у иноков, знающих его, так и у простых людей, впервые его увидевших [1, с. 63].

Таким образом, первый подвиг Стефана был подвигом внутренне-го, глубинного делания, это делание совершалось в нем постоянно и разнообразно, предавался ли он молитве, читал ли книги, беседовал ли с книжными людьми и разумными старцами или же переписывал святые книги «искусно и быстро». Видимо, это делание не прекращалось в нем всю жизнь. Что касается монастырского периода его жизни, то в какой-то момент «умного» молитвенного погружения в глубины сердца ему открылся замысел Бога о его собственной жизни. Оказалось, что все совершенное за всю жизнь Стефаном делалось с одной целью, и эта цель заключалась в том, что Бог, «не оставляющий рода человеческого без разума, но всячески приводящий к разуму и спасению, пощадил и помиловал людей пермского языка, воздвиг и даровал им — как в древности Веселеила в Израиле, наполнив мудростью и искусством, так и этого Стефана, мужа доброго и благоговейного, и послал к ним. А тот и сотворил им грамоту новую — сложив, сочинил пермскую азбуку» [1, с. 181]. С этого момента внутреннее делание Стефана начинает сочетаться с деланием внешним.

Равноапостольное достоинство некоторых учителей прежде всего предполагает их равенство достоинству первых апостолов в преподании благодатных даров Святого Духа новообращенным народам. Впервые тема преемственности апостольской проповеди появляется в славянской среде в IX—X вв. в связи с просветительской деятельностью Константина-Кирилла и Мефодия. Актуальность этой темы была обусловлена известной градацией христианских народов на тех, кто воспринял Слово Спасения непосредственно от апостолов, и тех, кто получил Благодать опосредованно, через более поздних евангелистов, и поэтому обладает более низким духовным и политическим статусом в христианском мире. Контраргументом, взятым на вооружение вступающим в христианский мир славянством, стало учение о непрерывном воздействии Благодати через харизматических божьих избранных. Такими харизматическими учителями, как их называет Р. Пиккио, «прямыми орудиями Благодати», впервые в апологетической традиции становятся Константин-Кирилл и Мефодий. «Они не являются «апостолами», поскольку действуют в иной период провиденциального хода истории, но равны апостолам, ибо движимы тем же духом и стремятся к достижению той же цели»

[11, с. 266]. В контексте этой концепции особую значимость получает вопрос о приобщении язычников, в данном случае славян, к христианскому вероучению на их родном языке, а также, что более важно, о возможности на нем богослужения. Этим самым утверждается принцип равноправия славянского языка по отношению к признанным трем священным языкам: еврейскому, греческому и латыни — языкам, на которых впервые звучала апостольская проповедь. Вопрос о статусе славянского языка вызвал неоднозначную, главным образом отрицательную реакцию как со стороны Рима, так и со стороны Константинополя, что касается христианизующегося славянства, то его ответом на эту реакцию стали апологетические сочинения в защиту славянской письменности, наиболее известным из которых считается трактат «О письменах» черноризца Храбра [17, с. 196—201]. Основным аргументом, вокруг которого Черноризец Храбр строит свою апологию славянской письменности, является положение о том, что Бог дал вдохновение Кириллу для создания славянской письменности по образцу греческой, которая, в свою очередь, создавалась по образцу еврейской. В силу этого славянская письменность, по словам Р. Пиккио, включается «в провиденциальный ряд преемственности», поэтому теряет смысл принцип «трех языков», на которых можно обращаться к Богу [11, с. 312]. Более того, славянская письменность по определению должна быть выше греческой, поскольку последняя составлялась в течение многих лет многими людьми, к тому же язычниками: «семь их создавало письмена, а семьдесят — перевод», в то время как славянские письмена составил один святой человек, сам же и перевел книги [17, с. 200]. Таким образом, утверждение славянского языка в статусе литургического в свете апостольской традиции вкупе с развитием учения об апостольской преемственности славянских вероучителей стало идеологической основой для возникновения славянской религиозно-политической автономии, которая в XVI веке на русской почве сформировалась в автокефалию.

Деятельность Стефана Пермского, как ее описывает Епифаний, имеет непосредственное отношение к кирилло-мефодиевскому образцу. Прежде всего, Епифаний обращает внимание читателя на христианизацию Перми как на замысел Провидения: «Но егда Самъ небесный Владыка Господь Богъ наш Своею благодатью восхоте при-

зрети на Свою си тварь, не даст им до конца погибнути в прелести идолстей, но по мнозех летех милосердова о Своем си создании, въсхоте их спасти и привести, и присвоити к Своей благодати хотя в последние лета, яко же в 11 годину» [1, с. 70]. Агиограф подчеркивает неиссякаемость благотворного действия Божественной благодати даже в последние времена. В качестве примера он приводит притчу из Евангелия от Матфея о хозяине виноградника, нанимающем работников в виноградник «рано поутру», в три, в шесть, в девять часов, наконец, выйдя в одиннадцатом часу, он видит праздных и говорит им: «Что сде стоите весь день праздны, пермяне? Никтоже ли вас не наял?» [1, с. 70]. Смысл этой притчи Епифаний видит в том, что как для хозяина виноградника равны все призванные для работы в различное время суток, так и Божественная благодать равно простирается на всех, призванных в Небесное Царство, как в первые века христианства, так и в последние времена мира. При этом он включает в состав евангельской цитаты пермян, указывая именно на них как на последних из призванных — «работников одиннадцатого часа». Отсюда следует, что историческая роль Стефана в христианизации Перми есть не что иное, как осуществление воли Бога, возложившего на него апостольскую миссию, как некогда на первых апостолов. Епифаний обстоятельно перечисляет, где, когда и какие народы были приведены в христианскую веру десятью наиболее видными из апостолов: Петром, Иоанном Богословом, евангелистом Матфеем, Филиппом, Фомой Блиźнецом, братом Христа Иудой, Симоном Зилотом, Варфоломеем, Андреем и Павлом — и делает вывод о том, что поскольку апостолы «в Перми не успеха быти», то их миссия возлагается на Стефана. Как некогда апостолов, «въздвиге Богъ угодника Своего Стефана в те времена и устрои его быти проповедника и служителя Слову истинному, и строителя тайнам Его, и учителя Перми» [1, с. 72].

Определенная таким образом преемственность просветительской деятельности Стефана апостольской традиции, его равноапостольность, служит для Епифания оправданием созданной Стефаном Пермской азбуки. Исходным материалом для этого ему служит трактат черноризца Храбра «О письменах», по образцу которого он и составляет апологию пермской письменности. По аналогии с этим произведением Епифаний посвящает апологии пермской письмен-

ности отдельную главу, назвав ее «О азбуке пермьстей». Аргументы в пользу пермской грамоты, приводимые Епифанием, в основном совпадают с аргументами черноризца Храбра в пользу славянской письменности, более того, он использует в тексте жития большие цитирования из трактата, в которых приводится история сложения еврейской и греческой письменности. Этим самым Епифаний дает обоснование исторической и провиденциальной преемственности пермской письменности и этим отвечает «скудоумным» на вопрос: «Зачем сотворены пермские книги?». Далее Епифаний сравнивает творчество Стефана с творчеством равноапостольного Кирилла и приходит к выводу, что грамоты, созданные ими, лучше эллинской, которая создавалась язычниками, в то время, как и Кирилл, и Стефан — угодники Божьи: «И Бога ради оба потружастся: овъ спасения ради словеном, овъ же пермяном. Яко две светила светле языки просветиста» [1, с. 186]. И все-таки Епифаний более высоко оценивает деятельность Стефана, поскольку «Кириллу Философу спосабляше многажды брат его Мефод — или грамоту складывати, или азбуку съставляти, или книги переводити. Стефану же никтоже обретесе помощник, разве токмо единъ Господь» [1, с. 186]. Сравнение деятельности Стефана и Кирилла имеет еще один смысловой план: таким образом утверждается главный аспект деятельности Стефана — основание национальной пермской Церкви с богослужением на коми языке, как некогда Кириллом было обосновано право славян на известную церковную автономию с литургическим славянским языком.

Таким образом, кирилло-мефодиевский образец выполняет роль «агиографического субстрата». По определению, агиографический субстрат — это передающий смысл культа святого информационный код, в соответствии с которым располагается фактический материал в житии [9, с. 54—58]. Епифаний строит биографию Стефана, ориентируясь на Житие Константина Философа и сохраняя основные «прописи» жития просветителя славян: как и Константин, Стефан с раннего детства испытывает приверженность к образованности, как и он, получает прозвище Философ, обретает чудесным образом знание чужого языка и грамоты, проповедует Слово Божье на народном языке, участвует в полемиках о вере. Даже эпизод с уничтожением Константином священного языческого дерева — фульско-

го дуба — имеет параллель в поздней Повести о Стефане Пермском в эпизоде рубки святителем «прокудливой» берёзы. В результате история о жизни и деятельности Стефана Пермского, включая крещение пермян, создание Пермской церкви и письменности на пермском языке, репрезентируется как продолжение истории христианизации славянских народов, Руси, шире — истории деяний апостолов и входит в контекст всеобщей библейской истории. В то же время сюжет ЖСП строится хотя и с учётом прописей ЖК, но в той последовательности событий, которая представлялась Епифанию исторической. Кроме того, сами прописи заполняются по мере возможности теми достоверными сведениями, о которых Епифаний говорит в начале своего повествования: «...оба слухом услышах; оба же от учеников уведах; иже о учительстве, управленьи; есть же другое, яко же своима очима увидех...» [1, с. 50]. Упрекать Епифания в том, что он использовал в тексте ЖСП мало достоверных исторических сведений, как это было принято историками [см. 5, с. 95], очевидно, бессмысленно. Епифаний, как раз наоборот, отразил все наиболее значимые факты христианизации Перми и придал им смысл событий вселенского масштаба.

* * *

1. Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский / ред. Г. М. Прохоров. СПб., 1995. С. 50—266.

2. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. М., 1904. Т.1. 960 с.

3. Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности / сост. Б. Н. Флоря. СПб.: Алетей, 2004. С. 135—179.

4. Иоанн Златоуст. Беседы на деяния апостольские. М.: Изд-во Московского патриархата, 1994. 483 с.

5. Ключевский В. О. Древнерусские Жития святых как исторический источник. М., 1871. 465 с.

6. Лепяхин В. В. Икона и иконичность. СПб., 2002. 397 с.

7. Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. 171с.

8. Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889 (1996).

9. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. СПб., 2009. 238 с.
10. Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 431—466.
11. Пиккио Р. «Вопрос о языке» и кирилло-мефодиевский славянский мир // Пиккио Р. *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 244—331.
12. Пиккио Р. «Поэтика моления» Епифания Премудрого // Пиккио Р. *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 657—670.
13. Прохоров Г. М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 3—50.
14. Прохоров Г. М. Стефан — епископ Пермский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Ч. 2.: Л-Я. Л.: Наука, 1989.
15. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995. 875с.
16. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. С. 27—240.
17. Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности и современная им эпоха // Сказания о начале славянской письменности / сост. Б. Н. Флоря. СПб.: Алетея, 2004. С. 5—135.

А. А. Лисенкова

Игры с идентичностью как новая форма инкультурации

В статье рассматриваются причины игр и экспериментов с идентичностью в пространстве социальных медиа, возможности, открываемые виртуальным пространством, в познании себя через образы, недоступные в реальности. Удовлетворение желаний и выплеск эмоций индивида с помощью игр в сетевых сообществах приводят к вступлению в различные группы и сообщества. В попытке выйти за нормативные рамки реального существования, самореализоваться и уйти от давления окружения реального мира индивид выстраивает кратковременные сетевые образы, примеряет виртуальные маски, экспериментирует с аскриптивными характеристиками. Кроме положительных аспектов познания себя и построения более полной картины мира, данные тенденции имеют и отрицательную сторону: виртуальная реальность и бытование личности в социальных медиа учат индивида культуре симуляции, при этом изменяя и размывая границы между реальностью и виртуальным миром.

Ключевые слова: социальные медиа, культурная идентичность, виртуальное пространство, коммуникации, социальные сети, игры с идентичностью.

A. A. Lisenkova. Playing with identity as a new form of inculturation.

The article discusses the causes of games and experimentation with identity in the social media space. The potentials of virtual space and learning about yourself through the images is not available in reality. The satisfaction of desires and emotional outburst of the individual through games network communities lead to join various groups and communities. In an attempt to go beyond the regulatory framework of real existence, self-actualization and escape from the pressure of the environment of the real world, the individual builds a network of short-term images, trying on virtual masks, experimenting with ascriptive characteristics. In addition to the positive aspects of knowing oneself and building a

more complete picture of the world, these trends have a negative side, virtual reality, and the existence of personality in social media teaches the individual to the culture of simulation with changing and blurring the boundaries between reality and the virtual world.

Keywords: *social media, cultural identity, virtual space, communication, social networking, gaming identity.*

Проблема анализа культурной идентичности остается актуальной в гуманитарной среде на протяжении последних лет. С появлением и развитием новых способов коммуникации эта проблема приобрела новые смыслы, и перед исследователями сегодня стоят актуальные задачи изучения этих новых процессов и возможностей. Множественность коннотаций термина «идентичность» связана с концептуализацией данной категории, кроме того, постоянные изменения, происходящие в современном мире, выявляют все новые аспекты формирования идентичности, требующие культурологического и философского осмысления.

Первоначальные подходы к изучению идентичности, представленные З. Фрейдом, Дж. Мидом, У. Джеймсом, П. Рикером, Ж. Лаканом, Ч. Кули, становятся недостаточными и проявляют свою ограниченность в связи с многомерностью изменений, происходящих в современном мире.

Процесс становления идентичности приобретает перманентный характер. Границы процесса идентификации становятся все более гибкими и пластичными, что связано с постоянно изменяющимся пространством образа. Появляются новые возможности для репрезентации идентичности. Кризисы идентичности, о которых говорил Э. Эриксон, становятся постоянным неотъемлемым процессом, который никогда не завершается, а бурное развитие новых средств коммуникации только усугубляет данную тенденцию.

По мнению Э. Гидденса, благодаря динамичному процессу развития коммуникаций стало возможным развитие множественности идентичностей, «надеваемых/примеряемых» по мере необходимости и порождающих новые смыслы, символы и значения. К. Лэш и З. Бауман неоднократно отмечали влияние социальных медиа и новых видов коммуникации на усиление текучести и мозаичности идентичности. Современная культурная идентичность гораздо в

большей степени перформативна и проявляет себя как «критическая проекция того, что требуется от уже имеющегося» [4, с. 19].

Постоянная текучесть и изменчивость процессов идентификации приводит к возможности игр с идентичностью, а бескрайнее коммуникационное пространство создает невиданные возможности для этого. В сеть начинают перемещаться не только образы, но и человеческие ценности и мотивации.

Так, в начале 2000-х годов ряд исследователей (Ш. Теркл, М. Синирелла, Е. Горный и др.) обратили внимание на зыбкость и неустойчивость «Я» в виртуальных сетевых коммуникациях, делая акцент на множественности, анонимности и гипертекстуальности виртуальной идентичности, на возможности создания альтернативных масок и образов. И даже то, что раньше было интимным/частным, сегодня становится публичным — «публичность прорастает из частной жизни». «Когда мы делаем шаг через экран в виртуальное сообщество, мы реконструируем наши идентичности с той стороны зеркального стекла. Эта реконструкция — наша развивающаяся культурная работа» [8, с. 178].

Анонимность в сети дала новые возможности для самопрезентации, стала возможной смена аскриптивных характеристик (этническая принадлежность, возраст, пол). Эти факторы позволили индивиду примерять на себя разные образы и идентифицировать себя с различными социальными группами и процессами, открыв таким образом возможности «одновременного существования во множестве реальностей, перескакивания в разные культуры, выполнение различных ролей и т. п.» [2, с. 106]. Новая форма отчужденности человека породила развитие мультифакторной идентичности, но, по мнению некоторых исследователей, с течением времени данный процесс стал изменяться, и сегодня все большее число авторов говорят о стабильности идентичности, представленной в сети, влекущей отказ от анонимности и стремление к расширению границ самопрезентации личности.

По мнению Е. И. Богомоловой, виртуальная социальная сеть выступает «инструментом расширения реального бытийного пространства личности» [1, с. 111]. Идентичность в сети становится отражением множественности, коллажности и усиливается в виртуальном коммуникационном поле, умножая и трансформируя в том

числе и временные идентичности, примеряемые индивидом в различных жизненных обстоятельствах.

Теорию устойчивой сетевой идентичности подтверждают данные, полученные американскими исследователями. Они говорят о том, что пользователи социальных сетей «заявляют о себе, проецируя реальную идентичность в виртуальную среду» [9]. Страницы пользователей в сети становятся символическими объектами, отражающими подлинное «Я», являясь проекцией человека в интернет-среде.

Игры с идентичностью в сети, как отмечает Х. Бехар-Израэли [5], не вытесняют реальную идентичность, а создают новые возможности экспериментов с ролями, впоследствии проникая в реальную идентичность и влияя на процесс ее формирования. Еще Э. Тофлер говорил о том, что «они жаждут перемен, но и страшатся их; страстно желают отринуть тот образ жизни, который ведут, и каким-нибудь образом оказаться в новой жизни — стать совсем иными по сравнению с тем, чем они являются. Они хотят переменить работу, жену или мужа, роль, отведённую им в обществе, свои обязанности» [3, с. 214]. В этой связи можно говорить не о смене идентичности, а об экспериментах и играх с идентичностью.

Й. Хейзинга отмечал значение игры на всем протяжении человеческой жизни и в процессе инкультурации индивида. Игры с идентичностью не являются исключением из данного процесса, а как наиболее существенный фактор становления личности в процессе включения в социум привносят дополнительный опыт и удовлетворяют интерес индивида к самопознанию. Этот процесс, начавшись в раннем детстве, продолжается на протяжении всей жизни и играет существенную роль в культурной идентичности человека.

Склонность личности к экспериментам с идентичностью относится к социальной ролевой и диспозициональной ригидности. Часто это связано с кризисом периода взросления, усвоения культурных норм и ценностей, с процессами социализации и инкультурации. Благодаря созданным образам индивид пытается избавиться от желательного и требуемого от него поведения, расширить границы стандартной жизни и своих социальных ролей в обществе. Этому процессу способствует вступление человека в социальные группы/сообщества, выход за рамки привычной реальности.

Как отмечает Э. Рэйд, «вопрос о том, как соотносится реальное «Я» с виртуальной личностью и где границы между самопрезентацией, симуляцией и самоактуализацией — основной вопрос, возникающий при рассмотрении игр с идентичностью» [7].

Успешность современного человека определяется количеством «друзей», лайков и репостов в сети. Аккаунты превращаются в «дошки желаний» и то, что индивид хотел бы получить, каким он хотел бы себя видеть. В этом отношении социальные сети помогают решать эту проблему благодаря широким возможностям манифестации собственной культурной идентичности. В сетях на уровне микрогрупп возможно легко моделировать границы понимания «своего» и «чужого», в которых индивид формирует и развивает свои ценности и в последующем транслирует их в общество в целом.

Игры и эксперименты с идентичностью в сети позволяют современному человеку выйти за рамки обыденного, более легко и быстро, чем в реальности, реализовать потребность в самовыражении, самопрезентации и признании.

Анонимность сетевой коммуникации открывает возможность представить себя кем-то еще, продемонстрировать индивидуальность. Индивид имеет возможность принадлежать к нескольким сообществам, проявлять в них себя с различных сторон, вступая в различные группы и пользуясь различными аккаунтами, маркируя тем самым проявления своей временной идентичности.

Реальность слишком ограничена, нормативна и неопределенна, и чем больше общество регламентирует поведение человека, тем в большей степени ему свойственно желание выйти за пределы этих нормативных рамок. Социальные медиа дают возможность примерить желаемое или наоборот, экспериментировать с негативным образом «от противного», тем, каким индивид никогда не хотел бы стать. «Преодолевая физические ограничения, публичные презентации представляют собой новый механизм реализации экспериментальных задумок со своей идентичностью» [6].

Эксперименты и игры с идентичностью помогают реализовывать чрезвычайно важные аспекты в процессе инкультурации личности: когнитивные, эмоциональные, трансцендентные. Познавая себя через образы, недоступные в реальном мире, через реализацию эмоций и желаний, находя выход за нормативными рамками реаль-

ного существования, индивид выстраивает собственную, более полную картину мира. Эти тенденции, безусловно, имеют не только положительные стороны — они могут иметь крайне негативные последствия вследствие смещения границ реальности, депривации ощущений реального мира. Это проявляется при чрезмерном давлении на индивида ограничениями реального мира большой долей нормативности и вмешательства в личное пространство.

В сети индивид имеет максимально комфортные условия для самовыражения, т. к. смена виртуальных идентичностей происходит легко, создавая ощущение мнимой свободы, позволяя прекратить связь, общение, выйти из группы, поменять аккаунт в любое время, практически без последствий.

Согласно подходам Э. Гоффмана, Дж. Мида, М. Серто, эксперименты с идентичностью могут быть не только продиктованы внешними условиями, но и иметь внутреннюю мотивацию, т. е. быть проситивными и выбираемыми, возникающими в следующих случаях:

1. Поиск себя. В большей степени свойственен подростковому возрасту.
2. Протест. Выход за рамки ограничений и норм.
3. Саморазвитие. Возможность примерить на себя разные образы.
4. Развлечение. Попробовать нужно все. Осуществление желаний и фантазий.
5. Манипулирование. Формы осознанного склонения другого индивида к чему-либо.

Несмотря на то, что индивиду гораздо проще реализовывать эти факторы в виртуальном сетевом пространстве, в некоторых случаях это приводит к действенным реакциям и готовности переносить виртуальные идентичности в реальный мир. Те впечатления о себе, которыми индивид пытается управлять в рамках социальных медиа, не всегда переносимы в реальное общество, поэтому попытка трансляции и переноса экспериментов с идентичностью в реальность заканчивается фрустрацией личности.

В социальных медиа любой пользователь всегда окружен «облаком» интересов и контактов, рождающих иллюзию значимости и востребованности, при этом каждая социальная сеть, контент любого сайта формируют пользовательский запрос на определенные грани идентичности. Группы, в которые вступает пользователь, также

верифицируются по определенным признакам. Поэтому индивид часто вынужден «подстраивать» свою идентичность под тот или иной существующий контент, принятые правила игры. Презентуя себя сетевому миру, индивид принимает и разделяет ценности группы. Вступая в разные социальные сообщества, создавая аккаунты в различных социальных сетях, индивид примеряет различные идентичности; они могут носить временный игровой характер, но могут быть и постоянными, связанными с его реальной жизнью.

Одной из самых актуальных проблем сегодня, если говорить об играх и экспериментах с идентичностью, остаются правовые аспекты, вопросы этики и ответственности. Виртуальная реальность и бытование личности в социальных медиа учат индивида культуре симуляции, при этом изменяя и размывая границы между реальностью и виртуальным миром.

Необходимо проведение всестороннего анализа причин игр с идентичностью, создание принципиально нового критического дискурса о сфере Интернета, в котором будут обсуждаться проблемы, достижения и возможности Интернет-коммуникации и влияния ее на процессы развития современного общества.

* * *

1. Богомолова Е. И. Личностная идентичность в условиях виртуализации бытия // Человек. Сообщество. Управление. 2014. № 2. С. 104—116.

2. Петрова Г. И. Новая форма отчуждения человека: Ампутация личности или антропологическая аутентичность личностной многосторонности? // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 379. С. 105—107.

3. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ.; вступ. ст. П. Гуревича М.: АСТ, 1999. 784 с.

4. Bauman Z. From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity // Questions of Cultural Identity /Ed. by St. Hall, P. du Gay. L., 1996

5. Bechar-Israeli H. From «Bonehead» to «Clonehead»: Nicknames, Play and Identity on Internet Relay Chat // Journal of Computer-Mediated Communication. 1995. № 1—2. Код доступа: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.1995.tb00325.x/full> (дата обращения 12.02.2017).

6. Manago A., Graham M., Greenfield P., Salimkhan G. Self-presentation and Gender on MySpace // Journal of Applied Developmental Psychology. 2008. Vol. 29. P. 454.

7. Reid. E. Cultural Formations in Text-Based Virtual Realities/ A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Cultural Studies Program. Department of English. University of Melbourne. January 1994. Код доступа: <http://ucispace.lib.uci.edu/bitstream/handle/10575/5859/cult-for.txt.pdf?sequence=1> (дата обращения 14.02.2017)

8. Turkle, S. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. New York: Simon and Schuster, 1995. P.456.

9. Wilson R. E., Gosling S. D., Graham L. T. A review of Facebook research in the social sciences // Perspectives on Psychological Science. 2012. Vol. 7. № 3. P. 203—220.

* * *

1. Bogomolova E. I. Lichnostnaja identichnost' v usloviyah virtualizacii bytija // Chelovek. Soobshhestvo. Upravlenie. 2014. № 2. S. 104—116.

2. Petrova G. I. Novaja forma otchuzhdenija cheloveka: Amputacija lichnosti ili antropologicheskaja autentichnost' lichnostnoj mnogostoronnosti? // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2014. № 379. S. 105—107.

3. Toffler Je. Tret'javnolna. /Per. s angl.; Vstup. st. P. Gurevicha M.: OOO «Firma «Izdatel'stvo ACT», 1999. 784 s.

4. Bauman Z. From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity // Questions of Cultural Identity /Ed. by St. Hall, P. du Gay. L., 1996

5. Bechar-Israeli H. From «Bonehead» to «Clonehead»: Nicknames, Play and Identity on Internet Relay Chat // Journal of Computer-Mediated Communication. 1995. № 1—2. Код доступа: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083—6101.1995.tb00325.x/full> (дата обращения 12.02.2017).

6. Manago A., Graham M., Greenfield P., Salimkhan G. Self-presentation and Gender on MySpace // Journal of Applied Developmental Psychology. 2008. Vol. 29. P. 454.

7. Reid. E. Cultural Formations in Text-Based Virtual Realities/ A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Cultural Studies Program. Department of English. University of Melbourne. January 1994. Код доступа: <http://ucispace.lib.uci.edu/bitstream/handle/10575/5859/cult-for.txt.pdf?sequence=1> (дата обращения 14.02.2017)

8. Turkle, S. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. New York: Simon and Schuster, 1995. P.456.

9. Wilson R. E., Gosling S. D., Graham L. T. A review of Facebook research in the social sciences // Perspectives on Psychological Science. 2012. Vol. 7. № 3. P. 203—220.

УДК 008 002

А. Е. Боровенков

Смеховая культура видеоблогинга

В статье рассматриваются видеоблоги с точки зрения коммуникативного взаимодействия с аудиторией через юмор. Анализируются конкретные примеры приёмов, использующихся блогерами, делается вывод о роли комического в видеоблогинге.

Ключевые слова: видеоблогинг, видеоблог, юмор.

A. E. Borovenkov. Comic culture of videoblogging.

The article discusses the videoblogs from the point of view of communicative interaction with an audience through humor. Analyzes specific examples of techniques used by bloggers, the conclusion about the role of comic in videoblogging.

Keywords: videoblogging, videoblog, humor.

Общеизвестный факт, что рубеж тысячелетий ознаменовался переходом линейного, иерархического общества к обществу сетевому. Ещё в начале 1970-х годов многие исследователи согласились с выводом, что в новых условиях «культура, психология, социальная жизнь и экономика формируются под воздействием техники и электроники, особенно компьютеров и коммуникаций, производственный процесс более не является основным решающим фактором перемен, влияющим на нравы, социальный строй и ценности общества» [8, с. 222].

Основоположник идеи сетевого общества Мануэль Кастельс рассматривает формирующуюся глобальную социальную структуру как сетевое общество, важнейшей чертой которого выступает изменение направления использования информации. Благодаря этому сетевые структуры, имеющие мировой размах, занимают место прежних форм личной и вещной зависимости. Кастельс подчёркивает, что он именует социальную структуру информационного века

сетевым обществом потому, что «оно создано сетями производства, власти и опыта, которые образуют культуру виртуальности в глобальных потоках, пересекающих время и пространство» [4, с. 505]. Кастельс определяет сетевое общество как динамичную открытую систему, допускающую новации без утраты баланса. «Сети являются орудиями, подходящими для капиталистической экономики, основанной на обновлении, глобализации и децентрализованной концентрации; для труда рабочих и фирм, базирующихся на мобильности и адаптивности; для культуры с бесконечной деконструкцией и реконструкцией; для политики, направленной к моментальной обработке ценностей и общественных настроений, и для социальной организации, нацеленной на подавление пространства и уничтожение времени» [5, с. 37].

Одним из самых важных инструментов в переходе к сетевому обществу стал Интернет. В свою очередь, внутри самого Интернета сформировался кластер, играющий огромную роль в дальнейшем формировании сетевого человека, — видеоблогинг.

Видеоблог — видеоконтент, размещающийся в сети Интернет, отличающийся более или менее периодическим выходом и ассоциирующийся с определённым лицом (группой лиц) — видеоблогером (-ами).

Тематика и назначение видеоблога не скованы никакими рамками: если есть интерес зрителя, то возникает продукт. Возможен и обратный процесс: когда видеоблогер задаёт моду на доселе малоинтересную тему.

В рамках данной статьи рассматриваются лишь блогеры, размещающие свой контент на «Ютубе». Конечно, есть и другие площадки: «Рутуб», «Твич», «Перископ», но абсолютное большинство деятелей этой отрасли всё равно заливают видео на «Ютуб».

Для нас успех видеоблогера складывается из трёх составляющих: юмора, вау-эффекта и харизмы блогера. Сегодня, исходя из темы, остановимся на юмористической составляющей.

Отличительной чертой современной культуры является всеобщее внедрение юмора. Как пишет Жиль Липовецки в своей работе «Эссе о современном индивидуальном искусстве», «явление это неизбежно коснётся всех наших обозначений и ценностей — от секса до отношения к ближнему, от культуры до политики, причём поми-

мо нашей воли» [6, с. 201]. Липовецки также говорит об атмосфере «средневекового карнавала» и «мире сатирической свободы», когда серьёзное отношение к чему-либо противоречит мейнстриму всеобщего веселья.

Одна из главных компонент успеха видеоблогера — это умение развлечь зрителя. Поэтому зачастую даже серьёзные темы, вроде химических формул, объясняются через юмор. А наиболее популярные темы в Интернете: игры, кино, сам Интернет — практически не могут обойтись без развлечения.

Рассмотрим, например, видео «История против Ленина», подготовленное американским образовательным проектом TedEd и озвученное российским блогером InCorCadit. В нём зрителю демонстрируют деятельность вождя Октябрьской революции Владимира Ленина с двух точек зрения. Эти точки имитируют позиции адвоката и обвинителя на суде. Судья (он тоже присутствует в ролике) должен выбрать, кем же был Ленин: «героем, освободившим народ от гнетущей тирании, или злодеем, который подменил одну тиранию другой?». Но судья предпочитает уйти от ответственности, завершив свою речь словами: «Конечно, я бы мог быть известным рок-музыкантом. Интересно, как бы я звучал?».

Улыбку зрителя вызывают не только финальные слова судьи, но и сама абсурдность ситуации: Ленина в ролике судят буквально — его бюст находится на скамье подсудимых. Сложно представить, что такой процесс мог бы происходить в реальности.

Конечно, образовательное видео на то и образовательное, что оно не стремится лишь развлечь публику. В процессе «прений» зритель узнаёт многое об истории России рубежа XIX—XX веков, а вывод даётся сугубо научный: мы не можем однозначно оценить любую историческую фигуру, однако обязаны изучать её, чтобы не повторять ошибки прошлого.

Когда речь заходит о сугубо развлекательных видео, то плотность шуток в ролике резко возрастает. Для примера возьмём видео популярного на «Ютубе» Ностальгирующего критика под названием «Добрый сынок».

Это обзор одноимённого фильма, в котором в юмористическом ключе Ностальгирующий критик выдаёт произведению негативную оценку. Только в первые 40 секунд зрителя ожидают неожиданный

твист с написанными табличками вместо привычного диалога с камерой, гиперболизация ужасности фильма (якобы из-за него критик потерял способность говорить), самоироничная шутка об ангельском голосе блогера, совмещение несовместимого: названия обычного фильма о детях и тревожной музыки. Всё это скрепляется богатой мимикой рецензента, способной вызвать улыбку публики. В дальнейшем блогер выдерживает столь же бодрый темп, выдавая юмористические репризы не реже одной в минуту.

Видеоблог (как и понятие «блога» в целом) находится в культурном поле на стыке нескольких понятий: искусства, массмедиа и шоу-бизнеса. От искусства он берёт творческий подход, многочисленные киноприёмы и отсылки; от массмедиа — регулярность и актуальность. Самой важной компонентой видеоблога является та часть, которую он берёт из шоу-бизнеса, — стремление развлечь реципиента.

Видеоблогер в подавляющем количестве случаев является шутом, смотря и слушая его, зритель должен смеяться. Даже когда блог не направлен на смех, аудитория будет искать причины для иронии или сарказма. Проводником этому служат комментарии и отклики в социальных сетях, блогах и т. д. В результате возникает метатекст (видео + комментарии + ответы автора-блогера на комментарии + аннотации к видео), который может быть очень далёк от первичного замысла самого видеоблогера.

Вернёмся к видео «История против Ленина». В комментариях к этому ролику мы находим такие записи:

1. Ин Кор Кадит: *Опять вражеская пропаганда от гауляйтера Кузьминского!* (Пояснение: самоирония, направленная на людей, отрицательно относящихся ко всему иностранному).

2. Один из комментаторов: *Владимира Ленина сдох как сука от сифона Владимира Ленина жрал черною икру*

Ответ комментатору: *Вы забыли, он же был грибом!* (В ответ на агрессивный и бессвязный комментарий упоминается интернет-шутка «Ленин — гриб», построенная на абсурдности теорий заговора).

Часто комментарии имеют к теме беседы опосредованную принадлежность, раздвигая рамки видео. Таким образом зритель пытается внести толику юмористического и развлекательного туда, где развлечение не предполагается. Он следует логике стёба, правда, го-

раздо чаще стёба маргинального, а не интеллектуального (классификация Николая Вокуева [2]).

Для нас сегодня очевидны две разнополярные тенденции в производстве видео. С одной стороны, это уход в профессионализм, в кинокачество. С другой — максимальное упрощение.

Для примера возьмём два ролика одного из «отцов-основателей» российского видеоблогинга — Ильи Мэддисона. В декабре 2015 года на его канале появились два видео: «Сташевский + Пучков (Мэддисон и Никель)» и «Поздравление с 2016ым годом».

Оба ролика выпущены в декабре 2015 года. «Сташевский + Пучков (Мэддисон и Никель)» — это пилотный (он же, как оказалось, последний) выпуск скетч-шоу, высмеивающий будни российских полицейских. Персонажи представлены в образе жадных, лицемерных и жестоких людей, не имеющих каких-либо моральных принципов.

Юмор в основном строится по однотипной схеме анекдота: герои ставятся в типичную ситуацию, а через короткое время разрушают ожидание, ведя себя нестандартно. Как пишут многие исследователи юмора, в основе комизма лежит «неожиданное соединение несоединимого на всех уровнях языка и речи» [3, с. 7]. Комический эффект — «неожиданность, резко превращающаяся в понимание» [9], «комический шок», переходящий после фазы «озарения» в ощущение «комической радости», когда говорящий осознаёт причину возникновения шутки [10, с. 25—29], является следствием карнавального переворачивания принятых норм поведения [1, с. 267], «отклонения от когнитивного и языкового стереотипа» [7, с. 11].

Так, погоня за преступником оборачивается избиением невинного гражданина, опрос пострадавшего от ограбления — повторным его ограблением, желание познакомиться с особой противоположного пола — кражей её телефона.

Есть и второй приём, который активно используется блогерами: доведение ситуация до абсурда, контаминация двух очень далёких друг от друга вещей. Стартовый скетч пародирует сцену встречи терминаторов из культового фильма «Терминатор-2: Судный день». Действие начинается под заглавную тему фильма, но потом сменяется на мелодию из песни Ирины Аллегровой «Младший лейтенант», что должно вызывать улыбку зрителя.

Второй ролик представляет собой по-новогоднему стилизованную заставку с надписью «С Новым годом», на фоне которой Мэддисон произносит: «С Новым годом!». Что удивительно, двухсекундное видео собрало больше просмотров, чем пятиминутный плотный выпуск скетчей. Такой формат можно приравнять к фонтану Дюшана или увидеть здесь противопоставление многословной праздничной речи других блогеров или даже президента. Столь куцее поздравление вызывает диссонанс у зрителя, привыкшего к киному типу подобных роликов. Через какое-то время диссонанс должен перетекать в ироничное отношение.

Таким образом, юмор в видеоблогах строится на основных приёмах, которые известны человечеству: это неожиданное разрешение стандартной ситуации (принцип анекдота) и доведение ситуации до абсурда, смешение несмешиваемого по определению.

В заключение отметим, что видеоблогинг мутирует и трансформируется чрезвычайно стремительно, ведь он, как часть интернета, принадлежит сетевому обществу, а «сети децентрализуют исполнение и распределяют принятие решения. У них нет центра. Они действуют на основе бинарной логики: включение/исключение. Все, что входит в сеть, полезно и необходимо для её существования, что не входит — не существует с точки зрения сети и может быть проигнорировано или элиминировано. Если узел сети перестает выполнять полезную функцию, он отторгается ею и сеть заново реорганизуется» [11, с. 7].

Давать какие-либо прогнозы по поводу дальнейшего развития видеоблогинга в тех или иных жанрах мы считаем нецелесообразным. Однако с уверенностью можно сказать, что юмор и ироничное отношение к окружающему миру будут оставаться фундаментом, на котором стоит видеоблогинг. Не будет ошибкой и заявление, что он будет продолжать оставаться одной из самых сильноразвивающихся отраслей Интернета, благодаря времени, проводимого на них пользователями.

* * *

1. Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе: Очерки по исторической поэтике; Он же: литературно-критические статьи / сост. С. Бочаров, В. Кожин. М.: Художественная литература, 1986.

2. Вокуев Н. Е. Феноменология стёба в современной массовой культуре. URL: [<https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2FCyberLeninka.ru%2Farticle%2Ffn%2Ffenomenologiya-steba-v-sovremennoy-massovoy-kulture.pdf&name=fenomenologiya-steba-v-sovremennoy-massovoy-kulture.pdf&lang=ru&c=58a592197604&page=1>] (Дата обращения: 10.02.2017).

3. Желтухина М. Комическое в политическом дискурсе (на материале немецкого и русского языков) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2000.

4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.

5. Кастельс М., Киселева Э. Россия и сетевое общество // Россия в конце XX века : тез. докл. междунар. конф. М., 1998. С. 36—48.

6. Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуальном искусстве. М.: Владимир Даль, 2001.

7. Панина М. Комическое и языковые средства его выражения : автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: Московский гос. лингв. ун-т, 1996.

8. Путь в XXI век. Стратегические проблемы и перспективы российской экономики / под ред. Д. С. Львова. М.: Дрофа, 1999. 456 с.

9. Сырцова Е. Прагматика смешного на материале американских анекдотов. URL: [<http://www.scienceforum.ru/2014/767/6032>] (дата обращения: 12.02.2017).

10. Buttler D. Polskidowcipjezykowy. Warszawa, 1968.

11. Materials for an Exploratory Theory of Network Society // The British Journal of Sociology. 2000. № 51.

М. Н. Сопова

Игрушечный эстетический код

Автор рассматривает игровую коммуникацию как способ интериоризации ребенком мира культуры, а игрушку — как важнейший инструмент вхождения в мир культуры, освоения им культурных универсалий, базовых и культурно-исторически обусловленных ценностей посредством игрушечного эстетического кода и игрового нарратива.

Ключевые слова: *игрушечный эстетический код, игровая коммуникация, игровой нарратив, игра, игрушка, ребенок.*

M. N. Sopova Toy aesthetic code.

The author discusses the game communication as a method of internalization of the child the world of culture, and the toy as an essential tool for entering the world of culture, exploration of cultural universals, basic, and culturally and historically determined values through a toy aesthetic code and game narrative.

Keywords: *toy aesthetic code, the game communication, game narrative, game, toy, child.*

Важной составной частью культурных индустрий сегодня становится «игрушечная» культура, а значит, на нее распространяются те процессы, которые характерны для массового общества, в частности вовлечение игрушки в модели коммерциализации и потребления. При этом ребенок становится не только зависимым от непосредственного окружения и семейных традиций *объектом* воспитательного воздействия, но и независимым потребителем, имеющим возможность самостоятельного выбора как в сети Интернет, так и в реальности.

Под «игрушечной» культурой мы имеем в виду разнообразный «мир» игрушек, игрушечных атрибутов, которые окружают ребенка, которые являются базой для запуска механизмов самоидентификации ребенка, проявления его экзистенциального начала.

Игры и игрушки, существующие и тиражируемые сегодня, с одной стороны, выступают своего рода приманкой для ребенка, являясь средством стереотипной аутостимуляции и вызывая у детей незамедлительное желание примерки готовых образов взрослости, направленные не на освоение опыта и воспроизведение жизненных ситуаций, а на «формальную симуляцию их переживания» [5, с. 30]. С другой стороны, игрушка сегодня выступает практически *единственным культурным средством*, которое начиная с раннего возраста ребенка становится инструментом его автономной деятельности [8, с. 107].

Сегодня игрушки рассматриваются с разных позиций: психолого-педагогической, эстетической, этнографической, искусствоведческой, культурологической. Выступая универсальным культурным медиатором, историческим, социокультурным, художественным явлением, игрушка занимает особое место в существовании человечества и в истории культуры. Игровой предмет несет в себе самобытный и социокультурный опыт народа, передавая от старшего поколения младшему общечеловеческие ценности культуры, ее универсалии и концепты. В настоящее время мы обнаруживаем исторически изменчивый характер «эстетического кода» современной игрушки, которая, с одной стороны, по-прежнему включает в себя традиционные смыслы и ценности культуры, формируемые на протяжении столетий в процессе исторического развития социокультурных игровых практик. С другой стороны, сама игрушка видоизменяется, и этот процесс не случаен и не является стихийным. Изменения представляют собой общее направление преднамеренного социокультурного проектирования и конструирования социума, где игровой предмет выступает как предметно-символическое воплощение данных модификаций.

Отталкиваясь от понятия «кода» как семиотической (знаковой) структуры У. Эко, мы рассматриваем детскую игровую коммуникацию как систему, в которой игрушка выступает знаком, а игровой нарратив и правила игры, которые ребенок сам устанавливает для себя, — игровыми способами структурирования собственной картины мира ребенка.

Под *эстетическим игрушечным кодом* мы понимаем систему визуальных игрушечных образов, сформированную культурой и

воплощающую ее наиболее значимые смыслы, ценности, игровые практики, а также устойчивые визуальные формы.

Игровая коммуникация предоставляет ребенку возможность незаметно для себя, на уровне бессознательного, постигать категории причинности, стать автором самого себя, устанавливая очертания персонального осмысления собственного жизненного топоса и своего поведения в нем, запустить механизм вхождения в культуру, способствует видоизменению мышления и воображения, появлению способности предвидеть результаты собственных поступков и действий. Присутствуя в системе повседневных социокультурных практик, игровая коммуникация выступает для ребенка той базой творческого самоопределения в культуре и самопроектирования, которые дают возможность понимать культурные смыслы окружающего мира и строить собственную картину мира. Обретая личный опыт освоения окружающей действительности посредством игрушки, ребенок пытается упорядочить его в соответствии с предшествующим социальным опытом поколений, закрепленным культурой. Ребенок интерпретирует его, интериоризируя в алгоритм собственной инкультурации, обретая при этом свою культурную и индивидуальную идентичность.

Безусловно, современная игрушечная культура отличается многообразием игровой атрибутики, расширением содержательного аспекта самой игрушки. Эстетический игрушечный код современной игрушки в сегодняшних реалиях является механизмом, благодаря которому через игрушку ребенок задает вектор собственного вхождения в культуру, а также новые траектории развития игрового нарратива.

Образцы современных игрушек чаще всего представляют собой героев мультипликационных фильмов (*Человек-Паук, люди-черепахи, трансформеры, Барби, феи Винкс, смешарики, фиксики и т. п.*).

По мнению некоторых исследователей, подобные игровые модели способствуют появлению у детей агрессии, безнравственности, безвкусыя, ранней сексуализации, дегуманизации и т. п. Подобное мнение относится и к игрушкам-«страшилкам», которые являются, по сути, воплощением анимационной продукции, направленной на знакомство детей с аномальным, сверхъестественным, пугающим и потусторонним, как, например, куклы *Монстры Хай*, представляющие собой сверхъестественные существа (вампиры, оборотни, утопленницы) и т. п.

Мы попробуем найти доказательства того, что подобные игрушки могут иметь как раз противоположный эффект, а интеракции с ними — оказывать положительное влияние на ребенка.

Развивая эти соображения, мы будем исходить из исследований, прежде всего М. М. Бахтина и И. А. Морозова.

Для начала попробуем разобраться, что из себя представляет «игровой нарратив», входящий составным компонентом в детскую игровую коммуникацию. Итак, игровой нарратив — это игровой «сюжет» проживания собственной жизни как иной по отношению к реальности, который выстраивает ребенок в процессе игры. Значение такого нарратива очень велико. Во-первых, в условиях компетентного сопровождения взрослых, создающих условия для игровой деятельности, этот сюжет имеет как завязку, так и финал, которые композиционно выстроены и аксиологически наполнены. Во-вторых, этот сюжет воссоздает традиционные культурные практики. В-третьих, он является неким «трамплином», от которого отталкивается воображение ребенка, что способствует созданию ребенком нечего нового. В-четвертых, современный игровой нарратив, несмотря на свою неординарность и фантастичность сюжетных линий и игровых интеракций ребенка как в ролевой игре со сверстниками, так и в режиссерской во взаимодействии с игрушками, сохраняет культурные традиции, ценности и универсальные экзистенциалы: доброту, заботу, свободу, справедливость, любовь.

За бесполезностью и вредностью взаимодействия с игрушечными страшилками и экшен-куклами скрывается, по нашему мнению, потенциал, способный как раз разбудить фантазию ребенка, а не наоборот, как считают некоторые исследователи. Зачастую именно интеракции с подобного рода игрушками дают толчок развитию креативности ребенка, что является фундаментом его интеллектуальной свободы в будущем. В игровой коммуникации с такой игрушкой ребенок решает противоречие: с одной стороны, боится «страшилок», с другой — они притягивают его как магнит. По мысли И. А. Морозова, собственно игрушка (кукла) выступает одновременно и носителем детских страхов и фобий, и «орудием» их преодоления [4, с. 81—86]. Взаимодействуя с этим игровым предметом, ребенок сталкивается с «границей известного обжитого дневного мира и входа в мир иной», испытывая при этом «экзистенциальный ужас» [6, с. 84]. И эта особая

атмосфера, таинственная и своеобразная среда, возникающая в фантазийном мире самоощущений ребенка, невидима окружающим и не всегда понятна взрослым.

Отталкиваясь от идеи смеховой культуры М. М. Бахтина, мы видим в таких игрушках ресурс, дающий ребенку возможность преодоления страха и агрессии. Вступая в игровую интеракцию с такой игрушкой, ребенок способен освободиться от своих негативных эмоций и в отдельных случаях суметь посмеяться над страшным. Зачастую общение с такими персонажами способствует воспитанию в детях чувства юмора, где смех выступает полноценным орудием культуры, «универсальным, мирозерцательным началом, исцеляющим и возрождающим» [1]. Именно смех (согласно М. М. Бахтину) помогает человеку обрести свободу, очистить пространственно-временной мир от потустороннего. «Язык смеха», прорывающийся из «народных глубин», его «целебная сила, связанная и с преисподней (и со смертью), со свободой духа и речи», помогает ребенку осмыслить и преодолеть внутренние запреты и тягу к неизведанному. Побеждая страх, смех как культурное средство «проясняет» сознание ребенка и раскрывает для него мир по-новому [1].

Если рассматривать игрушку как агента первичной инкультурации ребенка через призму концепции смеховой культуры Бахтина, то «страшная игрушка» выступает в игровой коммуникации вовсе не страшилкой, а чем-то комическим, неким «веселым страшилищем», а интеракции с ней — «смеховым действием». Все ранее мистическое и инобытийное становится для ребенка менее пугающим благодаря смеху, предоставляющему ему возможность ощутить власть над таким еще непонятным и неизведанным миром, подготовиться к «трезвому и бесстрашному познанию» этого мира: настоящего и будущего. Особая культурологическая функция смеха заключается в саморазвитии и обновлении культуры, в утверждении и обновлении собственного «я» индивида [7, с. 49].

Итак, первое, что следует отметить: современная игрушка призвана прийти ребенку на помощь в преодолении собственных страхов и высвобождении внутреннего напряжения.

Следующий аспект, на который необходимо обратить внимание, это то, что игрушечный эстетический код достаточно традиционен. Но, несмотря на это, он гибко подстраивается под все изменения,

которые происходят в обществе и культуре. Появление «странных игрушечных существ» ведет к пониманию ребенком того, что Другой имеет в своей инаковости ту же ценность, что и традиционные персонажи. А это значит, что такая игрушка учит ребенка сопереживать не такому как он, уметь толерантно и гуманно к нему относиться.

Также важно отметить, что ребенок испытывает потребность взаимодействия с так называемыми «агрессивными» игрушками (*монстрами, киборгами, вампирами, чудищами и т. п.*) [3, с. 41]. И. А. Морозов называет игру *аутистической по своей природе деятельности*, отражающей процесс экстерниоризации, благодаря которой во взаимодействии с игрушкой ребенок может сублимировать свои переживания и вытесненные обществом желания [4, с. 69]. Основываясь на психоаналитической теории З. Фрейда, мы также считаем, что, играя с такой игрушкой, ребенок идентифицирует себя с агрессором, что способствует сублимации его потаенных желаний и реализации запретов, принятых в культуре и обществе. Тем самым ребенок учится контролировать собственные негативные эмоции, канализировать их, снимать напряжение. Дети переживают своего рода «катарсис», освобождаясь и очищаясь от негатива собственной агрессии [3, с. 40].

И. А. Морозов отмечает, что человек (ребенок) может выступать в роли «манипулятора» и «актуализатора». В первом случае он как раз и реализует свои тайные и сокровенные желания (вплоть до уничтожения игрушки). Ни к чему хорошему в итоге это не приводит, так как в будущем он переносит такого рода действия на людей (как на кукол-марионеток). При этом сам «манипулятор» превращается в «куклу», лишенную человеческих качеств [4, с. 66—71]. Иным образом обстоят дела у «актуализатора». В процессе интеракций с игрушкой, человек (ребенок) начинает осознавать и осмысливать самого себя, особенности собственного «Я». Здесь игрушка выполняет роль Другого, обладающего признаками одушевленного, не всегда положительного существа, которого нельзя уничтожить безнаказанно, без последствий для самого ребенка [4, с. 71].

Значимым моментом здесь также является *экзистенциальная рефлексия* (И. Е. Фадеева) результатов своих агрессивных интеракций с игрушкой. Экзистенциальное начало ребенка замешивается на его собственном чувственно-ассоциативном базисе именно в игро-

вой коммуникации как системе, помогающей объединить и понять противоречивый экстракорпоральный мир, построенный на хаосе социального. И сделать это можно большим интеллектуально-нравственным усилием. И основания для этого усилия находятся в каузативной системе мировоззрения, выстраивающего свою самость на скрещении экзистенциального ощущения бытия-в-себе и когнитивного представления индивидуальной картины мира [10, с. 50—51]. Но это не просто «скрещение», это выработка того, что И. Е. Фадеева называет «экзистенциальной рефлексией», это как раз и есть результат ощущения и познания [11, с. 65—70], где в качестве движущей силы выступают именно культурные, а не социальные и биологические факторы феномена человека. Если индивидуальное взрослого поглощается социальным в сложном коммуникативном пространстве, то у ребенка еще открыт тот канал восприятия мира, который позволяет растущей личности возможность самотрансцендирования. Постепенно расширяющийся личный опыт ребенка посредством игровой коммуникации и интеракций с игрушкой способствует формированию представлений о событиях и явлениях повседневной жизни, понимания их сути, что, в свою очередь, вырабатывает *личностное отношение* к окружающему миру и людям, реализует потребности в объяснении мира и придании смысла человеческому существованию.

Не менее интересной кажется нам идея И. А. Морозова о том, что игрушка помогает детям преодолеть стадию так называемого аутизма. При этом аутизм в данном случае рассматривается Морозовым не как патология, болезнь или психическое расстройство, а как обязательная стадия развития ребенка, характерная для каждого человека и помогающая «прояснить сам факт существования такой вещи, как игрушка (кукла)» [4, с. 72].

Другим примером современных игрушек являются виртуальные игровые предметы, представляющие собой своеобразные «ворота» в виртуальный мир, который для ребенка вполне реален. Включаясь в игровой нарратив, фантастические игрушечные модели и персонажи воспроизводят элементы социокультурных и повседневных практик ребенка, становясь посредниками между реальным и воображаемым мирами. Они являются активными персонажами мира виртуального, где культура посредством их создает инобытийное виртуальное

пространство, с помощью которого можно заглянуть в будущее и изменить настоящее [2, с. 3]. Фактически подобное обстоятельство воссоздает те базовые характеристики игры, на которые обратил внимание Ф. Шиллер: игра соединяет в себе «царство необходимости» и «царство свободы», мир реальный и мир, создаваемый человеческим воображением.

Взрослому необходимо *эстетически моделировать игровое пространство* ребенка, помочь выстроить «игровой нарратив», включающий в себя значимые для культуры аксиологические составляющие: любовь, сострадание, заботу, справедливость. Важной представляется мысль М. М. Бахтина о том, что каждый диалог происходит в присутствии «третьего», в данном случае взрослого, и опосредующего, и в определенной мере направляющего игровую деятельность. В детской игре с игрушкой помимо диалога с ней присутствует «значимый Другой». Такое взаимодействие со «значимым Другим» способствует появлению отвлеченного образа «обобщенного Другого». Элементы такого троекратного взаимодействия способствуют взаимопроникновению и взаимовлиянию: происходит интеракция с Другим в культуре (с игрушкой), с Другим в социуме (со взрослым или сверстником), с персонализированным Другим (как открытие ребенком самого себя — Другого).

Таким образом, мы приходим к выводу, что игрушки являются отражением происходящих изменений в мировом обществе, все они — «зеркало современной цивилизации» [9, с. 313]. Появление сегодня эпатажных игрушек связано с возникновением нового эстетического кода, который формируется в современной культуре, и остановить это развитие невозможно, так же как оградить юное поколение от всех прогрессивных новшеств.

Данные игрушки учат ребенка управлять собственными агрессивными чувствами и эмоциями, формируют ценностные модели, связанные с агрессией, знакомят с потусторонним миром, благодаря чему ребенок учится принимать, а в каких-то моментах и осмеивать страшное, толерантно относиться к Другому.

Подводя итог, следует отметить, что игрушка была, есть и всегда останется неизменным культурным артефактом, первой универсалией культурного развития ребенка, создающей фундамент становления индивидуальной и культурной идентичности ребенка.

А при грамотном сопровождении взрослых взаимодействие ребенка с игрушкой становится мощным инструментом его первичной инкультурации и социализации.

* * *

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/bakhtin_rablai.pdf

2. Карпова Т. Е. Феномен куклы в русской культуре (историко-культурологические аспекты) : автореф. дис. ... канд. культурологии: 24.00.02. СПб., 1999. 25 с.

3. Локтионова А. В. Игровая среда современного ребенка // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 1. С. 31—57.

4. Морозов И. А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре: (Кросскультурное исследование идеологии антропоморфизма). М.: Индрик, 2011. 352 с.

5. Никольская О. С., Малофеев Н. Н. Игра в пространстве современной культуры: взгляд дефектолога // Игровая культура современного детства : сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. М., 2016. С. 26—30.

6. Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.: Питер, 2000. 288 с.

7. Романова А. Игры и игрушки с дополненной реальностью // Игры и игрушки. 2016. № 5. С. 38—39.

8. Смирнова Е. О., Абдуллаева Е. А., Соколова М. В. Игрушки детей Европы // Психологическая наука и образование. 2010. № 5. С.106—117.

9. Смолянская Н. Символ нашего времени // Горалик Линор. Полая женщина: Мир Барби внутри и снаружи. М.: НЛО, 2005. С. 300—314.

10. Сулимов В. А. Человек в контексте знания: мировоззрение и современная культура // Человек. Культура. Образование. 2013. № 4 (10). С. 41—57.

11. Фадеева И. Е., Сулимов В. А. Культурология как аналитика сознания: семиотика интеллекта // Семиозис и культура: интеллектуальные практики: монография. Сыктывкар: Коми пединститут, 2013. С. 3—6.

УДК 008

И. Е. Фадеева

Эстетический код культуры: к постановке проблемы

В статье рассматривается проблема культурных кодов; вводится понятие эстетического кода культуры, характеризующего, по мысли автора статьи, современность. Радикальный когнитивно-семиотический поворот, выдвинувший принципиально новые эстетические модели и художественные паттерны, заявил о себе в отказе не только от попытки обозначения некоего общего, но и в невозможности применения традиционных интерпретационных практик. Смысл оказывается недоступен интерпретации, он постигается на экзистенциально-чувственном уровне, допуская лишь метафорические аналогии и поэтические или философские медитации.

Ключевые слова: эстетический код культуры, визуальная коммуникация, мета-код, семантика, провинциальная культура, визуальный поворот, лирическая медитация, философская медитация.

I. E. Fadeeva. Aesthetic Culture code: Statement of the Problem.

The author considers the problem of cultural codes; He introduces the concept of aesthetic culture code, characterizing, according to the author, the present. Radical cognitive-semiotic turn, has put forward a fundamentally new model of aesthetic and artistic patterns, declared itself in failure not only on attempts to refer to some general, but also the inability of traditional interpretive practices. The sense is not available interpretation, it is perceived in the existential-sensory level, allowing only a metaphorical analogy and poetic meditation.

Keywords: aesthetic culture code, visual communication, meta-code semantics, provincial culture, visual turn, lyrical meditation, philosophical meditation.

Понятие эстетического кода культуры является одним из тех теоретических конструкторов, которые, с одной стороны, вряд ли удивят своей новизной, представляясь понятными на некотором интуитив-

но-эмпирическом уровне, но, с другой стороны, явно требуют концептуального обоснования или, по крайней мере, терминологического прояснения. Одним из отправных моментов для нас является концепция семиосферы Ю. М. Лотмана, рассмотревшего культуру как сложную структурированную систему языков и кодов, находящихся в динамическом взаимодействии друг с другом. Нужно добавить однако, что концепция семиосферы должна быть дополнена понятием национального семиозиса уже не как системы (а любая система, помимо ее внутренней динамики обладает стабильностью, некоторым а-историзмом, позволяющим ей сохранять свою узнаваемость и устойчивость), но как *открытого* (используем здесь метафору У. Эко) *процесса* означивания индивидуального экзистенциального опыта и экзистенциальной рефлексии и — тем самым — культурогенеза как развернутого в непросчитываемое будущее смыслопорождения.

Вместе с тем современная гуманитарная мысль выработала своего рода альтернативу собственно семиотической теории культурных кодов, обратившись к языковой картине мира, представленной в формах национального языка. Идея, что именно с позиций культурно и национально обусловленной семантической вселенной языка легко проследить те архетипы и стереотипы сознания, те мифологемы и негласно принятые допущения, которые определяют языковую картину мира и, соответственно, внеязыковую прагматику, как бы задающую когнитивные модели, способы восприятия и отчасти поведение входящих в данную языковую общность индивидов и позволяющую поэтому говорить о «власти языка», дает, как казалось бы основание для конструирования универсально культурного кода. Однако при всей кажущейся прозрачности этот подход не только не обладает достаточной объяснительной силой, не учитывая реально многообразия картин мира и «когнитивного статуса» входящих в языковую общность людей (будучи ориентированным прежде всего на так называемую «наивную» картину мира, фольклорные тексты и разговорное, а чаще просторечное, словоупотребление), но и не исчерпывает многомерность той семиотической и семантической вселенной, в которой эти люди существуют и действуют.

Учитывая указанные факторы, обратим внимание на наличие иных культурных, помимо естественного языка и вторичных моде-

лирующих систем литературы, кодов, место которых в системе семиосферы/семиозиса должно быть уточнено. С одной стороны, это визуальный код культуры, который, как представляется, играет не меньшую роль, определяя не только особенности восприятия или поведения индивида, но и активно участвуя в процессах культурогенеза — или, точнее, в процессах порождения всего корпуса текстов культуры. Кроме того, отмечаемый сегодня визуальный или иконический поворот и культуры как таковой, и подходов к ее осмыслению, определяет визуальность и визуализацию как существенную составляющую культурных процессов и практик.

Второе понятие, связанное с понятием визуального кода, хотя и не сводимое к нему, — это понятие эстетического кода (включающего в себя, помимо визуальной составляющей, также и другие, не менее значимые — ритмы и интонации, мелодии и звуки и т. д.). При этом выскажем предположение — требующее в дальнейшем более детальной проработки — о том, что эстетический код культуры является мета-кодом (метаязыком) культуры, пропитывая и определяя собой всю кодово-языковую иерархию, но в то же время, именно в силу своего метасемиотического характера, не имеет артикулированных семиотических единиц, оперируя — в ситуации теоретической рефлексии — набором абстрагированных из чувственного опыта человека понятий и категорий. Именно несводимость форм чувственности к вербально артикулированным семиотическим единицам (например, к знакам вербального языка) заставляет артикулировать их в формах абстракций и допущений, далеких от чувственности.

В данном случае для нас важно наметить возможность осмысления и теоретического обоснования именно визуального эстетического кода не только и не столько в его национально закрепленной и легитимированной некоей «народной» традицией в устойчиво-стереотипизированной форме («красной девицы» или фольклорной семантики цвета), а в его культурно-исторической динамике — изменчивости, заданной не только общими процессами развития и инновационного изменения культуры, но и креативно-творческими усилиями индивидуального сознания, трансцендирующего свой единичный экзистенциальный опыт (в том числе и опыт переживания интериоризируемых текстов культуры с их аксиологическим и

семантическим потенциалом) во все многообразие культурных и художественных практик и в процессе бесконечного семиозиса преодолевающего ограниченность индивидуального конечного существования.

Несводимость единичного экзистенциального опыта к неминуемым абстракциям языка (преодолеваемым, добавим, посредством поэзии и поэтик) определяет необходимость иных форм репрезентации этого опыта — в частности, посредством визуального. По словам Умберто Эко, «Он [язык — И. Ф.] кажется совершенно адекватным объекту, который нарекает себя при его посредстве, пока он абстрактно говорит о субстанции, ее атрибутах и модусах. Но он же оказывается беспомощным, гипотетичным, незавершенным, зависимым от случайности, когда приходится иметь дело ... с именами вещей, сущих в мире...» [6].

Именно в этом смысле визуальное создает иллюзию уникального и единичного — притом, добавим, что современная культура всячески подчеркивает это, например, придавая все большее значение практикам визуальной антропологии или эксплуатируя экзистенциально-эстетические интенции различного рода Non-fiction или Ready-made. В несколько обобщенном виде можно повторить вслед за Х. У. Гумбрехтом, что культура в очередной раз совершает поворот — от культуры значения к культуре присутствия [2]. Культура присутствия, по мысли Гумбрехта, как бы открывает значимость созерцания как такового, идя вслед за экзистенциальной герменевтикой присутствия М. Хайдеггера и открывая экзистенциальную и бытийную значимость вещественно-телесного мира, то есть того континуума, который в нашем сознании структурирован и сконструирован языком.

В данном случае полезным является использовать понятие динамического объекта Ч. С. Пирса, о котором говорит У. Эко, рассмотрев его с позиций и в контексте семиозиса. Динамический объект — это побуждение к семиозису: означиванию, а значит — абстрагированию от его свойств как таковых. В нашем случае дело заключается в том, что именно визуальное, являясь как бы репрезентантом себя, дает возможность видеть динамический объект в его как бы досемиотической сущности. Говоря о Пирсе У. Эко замечает: «У нас мало имен и определений для бесконечного многобрачия вещей. Поэтому

обращение к общему — не сила мысли, а бедность речи», и «едва вступив во вселенную сущностей, мы оказываемся во власти определений, то есть во вселенной определяющего языка [6]. «Далеко не все коммуникативные феномены, — говорит У. Эко — можно объяснить с помощью лингвистических категорий» [5, с. 151].

Проблемное поле, задаваемое указанной темой, заключается в выявлении тех глобальных когнитивно-антропологических и семиотико-антропологических изменений, которые происходят в современной культуре, а значит, и в отслеживании актуальных тенденций социокультурной динамики в целом.

Европейский эстетический код, основанный на восходящих к античности паттернах «общего» как эманациях Мирового Ума и идеи Блага — в культуре средневековья заостряет именно эту, «ноологическую» природу: поиски соответствий и аналогий, тотальный аллегоризм делают собственно чувственное восприятие зависимым от интеллекта, притом, что «символическое значение присваивается на основе определенного соответствия, схематичной аналогии, сущностного отношения», говорит У. Эко [7, с. 76]. При этом и символ не является в восприятии средневекового человека «озарением, экстазом, внезапным, молниеносным усмотрением сути ... это способ приблизиться к божественному, но не богоявление и не откровение истины» [7, с. 82].

Эстетический поворот от эпохи Возрождения не отменил «метафизического символизма» и чувственной прелести интеллектуальной игры, но изменил сам статус чувственного, обретающего гармонию с умопостигаемым миром идей и платонически понимаемых эйдосов. Однако, при изменении гармонического — или, напротив, драматического — характера взаимодействия чувственного и интеллектуального, собственно чувственная составляющая сохраняла свою «иконологическую» стабильность, задавая определенные модели — «паттерны», «гештальты» чувственного восприятия: тотальная «герменевтика подозрения» обыденного восприятия продолжала довлеть над чувственной непосредственностью именно символически — не аллегорически или метафизически — постигаемых визуальных форм. Таким образом, можно говорить, на наш взгляд, о внутреннем драматизме формируемого эстетического кода, стремящегося обрести постоянно колеблюмую гармонию чувственного

и интеллигибельного. Сегодня эта ситуация в наиболее общих своих проявлениях остается неизменной, правда, сопровождаясь радикально иными процессами, тенденциями и практиками. Искусство в сложившихся жанрово-видовых формах (то искусство, «конец» которого, согласно концепции А. Данто, мы наблюдаем сегодня) удерживает все более и более подвергаемую эрозии связь чувственного и идеального, и «пока, — как пишет Г.-Г. Гадамер, — произведению искусства удастся примирить конечное и бесконечное, оно остается залогом высшей истины, которую, в конечном счете, должна сформулировать философия» [1, с. 107].

XX и в еще большей мере XXI век ситуацию не изменили — они ее заострили: паттерны «общего» предстают сегодня в виде клишированных стандартов красоты, реализуемых посредством «глянцевого» гламура и рекламы, единичный экзистенциальный опыт — в формах, часто эпатирующих классически ориентированное восприятие, но не сформировавших до сих пор устойчивой системы семантических соответствий и предоставляющих возможности самых разнообразных интерпретаций или философских спекуляций. Что же касается «гламурной» составляющей, то можно, на наш взгляд, говорить, помимо ее структурного соответствия устойчивым моделями восприятия, укорененным в культурной памяти и исторической традиции европейской части человечества, и о существенном изменении визуальных форм, задающих новые паттерны и гештальты восприятия и, соответственно, определяющих параметры визуальной креативности, а также и о внутреннем разрушении когда-то устойчивой когнитивно-семиотической вселенной. «Общее» предстает здесь именно в виде визуально (в целом — чувственно) воспринимаемого, но не в его интеллигибельно постигаемой семантике. Можно сказать, что область «общего» сместилась из сферы интеллектуального в чувственное, не утратив, однако, своей природы быть общим и как бы представлять это общее. Не объясняемые более ничем (ни сферой трансцендентного, ни мерцающим вдали коммунистическим или иным идеалом) социальные стандарты порождают устойчивые формы, которые, в свою очередь, обретают статус своего рода фреймов, рамок, в которые свертывается чувственный и экзистенциальный опыт индивида, программируя и направляя этот опыт. В этом смысле массовая музыкальная культура (в ее «попсо-

вом» варианте) представляет и иллюстрацию, и контраст визуальным моделям. Предельная упрощенность ритмико-мелодических структур не сопровождается их так сказать «гламуризацией», апеллируя к неким обобщенным формам психофизиологических реакций и простейших эмоциональных состояний. Напротив, различные виды еще не ставших классическими, но постепенно обретающих «классичность» (как обрел ее, к примеру, джаз) жанров — обращаясь к экзистенциальному опыту отдельного индивида, совершенно отчетливо демонстрируют тенденцию отказа от «общего». Наиболее показательным в этом плане, на наш взгляд, рэп.

Особенно остро ситуация кристаллизации визуальных форм в устойчивые кодовые образования заявляет о себе в рамках культурных индустрий, уже самой своей природой предназначенных для эксплуатации стереотипов массового сознания и по принципу бумеранга их усиливающих. «Высокая» мода и реклама, мыльная опера и дамский роман, визуализация норм красоты в облике телеведущих и массовое производство предметов потребления и одежды, стандарты потребления и, соответственно, повседневных практик — все это формирует не поддающийся артикуляции, но узнаваемый визуальный код, одним из базовых оснований которого является именно эстетическая составляющая. Эстетизация повседневных практик, основанная на непосредственном переживании чувственного воспринимаемого, на самом деле становится их стандартизацией, поскольку само чувственное восприятие погружено в никем не управляемую, но тем не менее вполне монотонную и монохромную стихию заранее известных форм, не имеющих внятного смысла, но создающего иллюзию его наличия. Иллюзию, если не считать смыслом понятные социально и материально озабоченному сознанию ценности успешности или сексуальности. На самом деле за этим стоит не что иное, как абсолютизация внеиндивидуального и внеличностного опыта единения с условным мифологизированным «мы», демонстрируя еще раз устойчивость культурных архетипов.

Следует отметить, что такого рода зависимости и связи представляют модификацию одной из известных культурных универсалий: определяемость восприятия предшествующими данными чувственного опыта, формирующего в конечном счете механизмы апперцепции, теоретически была обоснована многими исследователя-

ми-искусствоведами, найдя свое воплощение, например, в понятии «художественной воли» А. Ригля или в опыте создания истории искусства «без имен» Г. Вельфлина, как и в теоретических изысканиях русских формалистов начала XX века. В отличие от того художественного материала, который служил основанием для указанных подходов и теорий, однако, современность замкнула устойчивые визуальные (в целом чувственные) формы в узком круге устойчивых форм, не связанных ни с динамикой восприятия, ни с какой-либо совокупностью социально значимых ценностей или идеологий.

Вся эта система сложных когнитивных, семиотических, культурно-антропологических изменений вместе с тем сопровождается сегодня собственно изменениями визуального облика окружающего нас мира. Собственно, такого рода изменения наблюдались на разных этапах развития культуры — достаточно вспомнить весьма ощутимый поворот от классически регулярной красоты парков и садов XVIII века к поэтизации образов девственной природы с ее свободной красотой и неуправляемыми стихиями. Можно вспомнить и о тех регулярных «поворотах», которые совершались и совершаются в области моды, меняющей облик человека и подчиняющих его восприятие новым канонам и пропорциям. Наша задача, однако, не состоит в отслеживании всего многообразия визуальных кодов — сама открытость их ряда не позволят определить все возможные семантические, смысловые, собственно чувственно-формальные особенности, составляющие в совокупности узнаваемый эстетический код культуры. Отметим, однако, что такого рода задачи ставились в истории теории мыслителями, стоявшими на разных философских и мировоззренческих позициях, но воспроизводящими те научные тренды, которые стали одной из задач социально-гуманитарного знания в XX столетии. Назовем среди этих теоретиков имя П. А. Сорокина, определившего интегрализм в качестве важнейшего методологического принципа нового этапа («интегрального») в социально-культурной динамике суперсистем — культур и цивилизаций, а также почву, на которой собственно и произрастают различные формы культуры, — базовые ценности (чувственные или идеациональные). Второй автор, имя которого следует назвать в связи с указанной проблематикой, — это незаслуженно забытый, но постепенно реанимируемый к актуальным исследовательским практикам И. И. Иоффе,

концепция которого предполагала интердисциплинарность в качестве основного методологического подхода, направленного на «горизонтальное» изучение различных видов искусства в их взаимодействии и обусловленности некими общими (социальными, по мысли Иоффе) факторами. Стиль эпохи (стиль как мыслеформа) охватывает все виды и жанры искусства, хотя выявление его основных параметров оказывается чрезвычайно осложненным самой открытостью системы художественных форм и практик. Превалирующие мыслеформы искусства пропитывают все существо художественных практик, и особенно отчетливо это видится при наличии определенной исторической и культурной дистанции: эпоха же, увиденная «лицом к лицу», напротив, поражает своим чувственным, стилевым, аксиологическим, социальным и когнитивным разнообразием. Но вместе с тем и в рамках близкой нам современности прослеживаются ритмы и тона, позволяющие если не теоретически определить, то интуитивно зафиксировать глубинный код, порождающий все это многообразие цветов и оттенков.

С этой точки зрения представляются особенно показательными художественные практики провинциальной культуры: обладая определенной мерой вторичности, они, тем не менее, а может быть и благодаря этому обстоятельству, воспроизводят паттерны всеобщего в их наиболее чистом — «рафинированном» — виде. К тому же — и это представляется еще более важным — провинциальное искусство, особенно, если речь идет о провинциальном искусстве досоветского периода и отчасти периода первой половины XX века, обладает определенной мерой замкнутости, закрытости системы, большей традиционалистской инерцией, что определяет устойчивость форм и художественных интенций, образуя часто легко читаемые визуальные паттерны и своего рода формально-смысловые кластеры.

С этой точки зрения региональное искусство Республики Коми предоставляет весьма показательный материал для исследования. Одним из оснований для такого утверждения является то обстоятельство, что в дореволюционное время в Коми не существовало собственного профессионального изобразительного искусства — постепенно складывались школы иконописного мастерства, преимущественно на основании традиций, завезенных из сопредельных регионов, архитектурная же традиция была достаточно жестко фик-

сирована типовыми проектами, централизованно распространявшимися Академией Художеств и насаждавшими своего рода провинциальный вариант русско-византийского стиля. Советская модернизация напрямую затронула художественную жизнь региона, сначала — при посредстве энтузиастов-художников (например, Холопова) встроившая изобразительное искусство в стиливые и идеологические рамки «высокого» русского модерна, а затем — начиная с 30—40-х годов — подчинив советской идеологеме социалистического реализма и развития традиций передвижничества. И только хрущевская оттепель принесла ощутимые изменения в визуальные практики и эстетические коды провинциальной культуры Коми Севера. Причем эти коды — при всей талантливости художников, работавших в Республике и проникнутых красотой и своеобразием этого «сурового» края (в данном случае штамп уместен, поскольку точно фиксирует изначальную установку восприятия и соответственно, творчества) — оказались четко подчиненными штампам советской романтики — освоения Севера, героического труда, дикой северной природы и т. д. Само восприятие природы или «человека труда» оказалось в плену заданного идеологией эстетического кода. На этом фоне открытие этнической красоты уходящей в прошлое деревни было своего рода прорывом в новые эстетические горизонты, однако совершенно отчетливо оказалось вписанным в эстетико-стилевые и идеологические рамки так называемой «деревенской прозы» и «тихой поэзии» 60-х годов.

С точки зрения проблематики данной статьи значимым представляет выделение Ю. М. Лотманом универсальных (характеризующих определенные этапы развития) кодов культуры — это семантический, синтаксический, асемантический, асинтаксический коды (см. [3, с. 402 и далее]), в основании которых лежит превалирующий на том или ином этапе способ когнитивно-семиотического конструирования (моделирования) мира. В основе семантического кода лежит представление о знаковости всех вещей и явлений мира, представленных взору человека — семантический код — это мета-код средневековой культуры и сознания средневекового человека, который, и по словам У. Эко, живет в плену символов и аллегорий. Средневековый человек живет в мире единичных вещей, за каждой из которых стоит высший, интеллектуально угадываемый смысл. Синтаксический код

нацелен на общее, вещи предстают как часть некоей системы: «... если ценным, возвышающим считается принадлежность к большинству, если значение индивида от этого возрастает — мы имеем дело с синтаксической системой, в противоположном случае — семантической» (так, «для Ломоносова величие будет неизменно сливаться с обширностью географического пространства» [3, с. 413]).

К сожалению, концепция типологии культурных кодов Ю. М. Лотмана осталась незавершенной, причем Лотман рассматривает эту типологию, не касаясь культуры XX века, хотя именно в ней, по нашему мнению, находится и ключ к разгадке семиотики не только прошлого, но и нынешнего — XXI столетия. На наш взгляд, код современной нам культуры обладает отчетливо выраженным эстетическим характером, не только соединяя семантические (символично-аллегорические смыслы единичного) и синтаксические модели, асемантические и асинтаксические формы, но и обретая новое качество: эстетизации бессмысленного и внесистемного единичного. Причем в соответствии с логикой предшествующих культурных кодов советская, например, культура середины XX века соединяла в себе поэтизацию гибели, свойственную культурам семантического типа [3, с. 414], так и апофеоз побед и триумфов [там же]. При этом провинциальное искусство как бы утрирует эти культурные универсалии — дикая, грозящая гибелью природа Севера сопровождается в картинах художников образами триумфа человека, его победы над природой. «Обширность географического пространства» отсылает нас к когнитивно-семиотическим моделям эпохи классицизма, причудливо соединяясь, однако, с пониманием человека как части некоего целого — народа.

В плане изучения визуальной семиотики определенный интерес представляет тот очевидный поворот, который претерпевает провинциальное искусство Коми Севера в постсоветский период — начиная с 90-х годов и на протяжении «нулевых» в нем постепенно нарастает тенденция ухода от гиперсемиотичности семантического типа и в то же время от доминирования синтактики (целого над частью), постулируемой идеологией строителей коммунизма и тоталитарным режимом в целом. Превалирование эстетического — чувственного переживания над возможностью семантических интерпретаций или над возведением чувственного опыта к неким общим

ценностям и абстрактным идеалам приводит к очевидной эстетизации окружающего мира, человека, природы. Переживание красоты как таковой без попытки ответить на школьный вопрос «что это значит» демонстрирует резкую смену культурного кода — эстетический код сменяет варианты семиотических, не отменяя семиотики, но радикально ее трансформируя. Визуальное, «значение» которого заключается в самом чувственном его восприятии, не предполагает вербально артикулируемой интерпретации, допуская лишь как бы параллельно движущийся поток поэтических ассоциаций и метафор, не исчерпывая «плана содержания» и не придавая визуальному статусу интеллигибельного — но поток, вовсе не являющийся обязательным для понимания. Художественное произведение (творение), используя мысль М. Хайдеггера, — это «стояние в себе самом», «... художественное творение ничего не подразумевает, оно не указывает на какое-то значение, *подобно знаку*, оно воздвигает само себя в своем бытии, принуждая созерцателя пребывать при нем», — пишет Г. Г. Гадамер, комментируя Хайдеггера (выделено мной — И. Ф.) [1, с. 109]. Примером сказанному может служить известная философская медитация М. Хайдеггера по поду крестьянских башмаков и, соответственно, картины В. Ван Гога. Художественное творение как бы является собой вещь: «только через посредством творения и только в творении дельность изделия выявилась, и выявилась особо, как таковая» [4]. «На картине Ван Гога, — говорит Хайдеггер, — совершается истина» [4]. Причем истина не является тем, что в результате интерпретирующей деятельности индивидуального сознания открывается за формами, цветами и красками (понимаемыми как знаки — иконические или иные), истина — это «несокрытость», «это не значит, что нечто наличествующее верно срисовано, но ... сущее в целом, мир и земля в их противоборствовании, оказывается в несокрытости» [4]. «В творении творится сама истина, — пишет Хайдеггер, — следовательно, не только вообще что-то истинное. Картина, являющая крестьянские башмаки, стихотворение, являющее в слове римский фонтан, — они не только изъясняют (если они что-то изъясняют), что есть такое-то сущее по отдельности, но они дают совершиться несокрытости как таковой — в отношении к сущему в целом. Чем с большей простотой и существенностью расходится в своей сущности изделие — башмаки, чем чище и неприкрашеннее расходится в своей

сущности фонтан, с тем большей непосредственностью и привлекательностью становится все сущее, множа свою бытийственность. А тогда просветляется сокрывающееся бытие. Такая светлота встраивает свое сияние вовнутрь творения. Сияние, встроенное вовнутрь творения, есть прекрасное. Красота есть способ, каким бытийствует истина — несокрытость» [4].

Подводя предварительные итоги можно сказать, что параллельный смысл, создаваемый философской или лирической медитацией, отделен от динамического (эстетического) объекта вполне уловимой дистанцией, образуя семантический зазор и допуская многообразие индивидуальных чувствований-восприятий. В результате код обретает размытый характер, кодифицированность допускает больший компонент свободы по сравнению с более или менее структурно и функционально регламентированными языками культуры. Смысл постигается на некоем экзистенциально-эстетическом уровне, изменяя сам статус эстетического и возвращая ему роль не переводимого в слова собственно чувственного. Исторически изменяющиеся формы чувственности делают эстетический код культуры доминирующим в пространстве современности.

* * *

1. Гадамер Г.-Г. Введение к работе Мартина Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 99—115.

2. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: НЛО, 2006.

3. Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров: статьи. Исследования. Заметки. СПб.: «Искусство — СПб», 2000.

4. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Ist_index.php

5. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 2006

6. Эко У. Кант и утконос. Эссе о бытии. URL: <http://humanitarius.com/static/eco-sein.html>

7. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. СПб.: Алетейя, 2003.

ИСТОРИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

УДК 726

Е. Н. Чупрова

Современный деревянный православный храм Коми края в контексте культуры

В статье на материале Коми края исследуются отдельные вопросы, касающиеся семантики, стилистики современного деревянного православного храма, его роли в формировании архитектурного облика города; влияния трансформации универсальных категорий культуры на организацию пространства жизнедеятельности общества, включающего материальные структуры.

Ключевые слова: православный храм, деревянный храм, современная культура, современная городская среда.

E. N. Chuprova. Wooden Orthodox church of the Komi of edge in the context of modern culture.

In the report the circle of the problems interfaced to judgment of a role of an Orthodox church in formation of a modern urban environment, description of an architectural image of wooden church in an urbanistic landscape, stylistics of the church building of a boundary of the XX—XXI centuries is designated.

Keywords: orthodox church, modern culture, modern urban environment.

В последние годы XX столетия в среде ученых и практиков появилась насущная необходимость критического осмысления, глубинного анализа, сверки с богословскими основами того, что было сотворено за период, когда запрет на возведение новых православных культовых зданий был снят, а скорость реализации строительных проектов не позволяла перейти на рефлексивный уровень. Стилистика церковного здания конца XX — начала XXI века полемична. Часть проектов, органично вписываясь в урбанистический ландшафт, не мыслит форм православного храма в отрыве от современной архитектуры. Часть проектов включается в градостроительную ситуацию по принципу контраста иконографических мотивов предшествующих и настоящего периодов развития отечественной архитектуры, по-новому раскрывая таким образом тему Неба на земле. Остро стоит вопрос о роли православного храма в формировании гармоничной среды современного города.

Изменение универсальных категорий культуры в XX столетии детерминировало трансформации структуры пространства жизнедеятельности общества [6, с. 488]. «Функционалистический и псевдо-экономгеографический подход» [16, с. 9] при проектировании архитектурного образа целого ряда городов, лесных, рабочих поселков и иных населенных пунктов Коми края минимизировал пространственно оформленную культурную компоненту. Специфика планировочного каркаса определена монопрофильностью производства: город, лесной или рабочий поселок и т. д. как «необходимый придаток» градообразующего предприятия. Однообразие планировочно-композиционных приемов, сдержанное колористическое решение обедняют как жилые районы, так и центральную общественную зону. Культовые здания по идеологическим соображениям в проекты не включены. Вертикальными доминантами выступают высотные элементы промышленных узлов; смысловыми — административные здания и «дворцы культуры». Таковы «овеществленные идеальные представления общества о жизнеустройстве» [6, с. 7] второй половины XX века. В современных условиях «градорегулирования в режиме запаздывания» [19, с. 319] храмовые комплексы этих городов проектируются и реализуются как «специальные ориентиры» и «существенные составляющие районных центров» [1, с. 440—441], вписываясь в сложившуюся структуру городских кварталов и компо-

зиционно не объединяясь в сеть взаимосвязанных объектов. Дерево как строительный материал, иконографические мотивы древнерусской культуры, возможно в интерпретации эклектики, позволяют на основе противопоставления и сопоставления раскрывать тему Неба на земле.

Факт обращения к строительному материалу — дереву — на фоне бетонной и кирпичной застройки (экономические факторы в данном случае не рассматриваются) свидетельствует о «неотмирности» храма и противопоставляет его секуляризованному и комфортному миру современных высотных зданий [1, с. 461]. Интересно рассмотреть случаи (церковь во имя Преображения Господня, г. Сыктывкар) строительной практики, когда деревянный сруб не выполняет функциональной нагрузки и, таким образом, не является структурной единицей — «клетью», поскольку каркас выполнен из металлических конструкций. В иных случаях срубы из «неэстетичного» бруса¹ облицованы, что соответствует распространенной современной строительной практике «сайдинг». До XIX столетия подавляющее большинство церквей и часовен края были деревянными [11, с. 94], и это не служило основой для создания противопоставления между идеями Дома Бога и дома человека, поскольку массив жилой застройки был выполнен также в дереве и не претендовал на доминирование по высоте. Тенденция послереволюционного коренного преобразования облика старого города, отрицающая культурно-историческую ценность строительной практики предшествующих периодов развития архитектурной ткани города², получила подкрепление в потребительском отношении, в том числе к наследию прошлого [13, с. 22]. «XX век — первый век, когда человечество пытается устроить свою жизнь без веры, опоры или оглядки на Него» [2, с. 29], укрепляя «веру исключительно в собственные силы человека как единственно реальные» [2, с. 29]. В. В. Бычков характеризует данное явление как глобальное для творческой и интеллектуальной элиты.

Несколько иная ситуация в городах с активно развивающейся инфраструктурой и новой застройкой. Рубеж веков выявил тенденцию

¹ В качестве примера можно привести храм Покрова Пресвятой Богородицы (г. Сыктывкар) и иные.

² Такая ситуация характерна для многих провинциальных городов России [17, с. 127].

визуального равенства (такой тренд наметился со второй половины XX столетия) и преобладания массива жилой и офисной застройки над уникальными зданиями, в том числе церквями. Средства архитектурной выразительности жилых и офисных зданий рубежа XX—XXI веков более активны, в массе воспринимаются менее однородно, проявляя высокие конкурентные свойства в решении градостроительных задач и претендуя на выделение из окружающего контекста. В ряде случаев «новостройки» претендуют на уникальность по уровню развития инфраструктуры и метафоричности замысла (жилые комплексы «Петергоф», «Лондон», «Графика», «Тиман», «Русская роща» [10] и иные) как «некоего словесно выраженного конструкта, фиксирующего смещение концепта» [4, с. 308]. В такой ситуации наблюдения А. В. Иконникова по поводу скульптурно-пластического восприятия отдельно стоящих зданий в пространственно-планировочной структуре средневековых славянских поселений¹, когда главные художественные эффекты сосредоточены на пластической разработке обособленных объемов и телесности восприятия масс, с определенной долей условности могут быть экстраполированы и на современную строительную культуру. Избыточное использование отражающих поверхностей выступает в качестве визуализированной интерпретации образа Небесного Иерусалима [5, с. 303], а повышенная высотность зданий на фоне неразвитой промышленной инфраструктуры (монопрофильность) и неблагоприятной демографической ситуации отсылает к архетипу Вавилонской башни. Таким образом маркеры секуляризированной градостроительной культуры презентуют себя не только как важный элемент современного городского ландшафта, но и как попытку создания «рая на земле».

В числе композиционных приемов, позволяющих эффективно выявить роль современного деревянного храма в массиве высотной городской застройки, указывают островное положение и прилегающие незастроенные пространства на фоне однородности прочих сооружений [1, с. 447]. В качестве примеров можно привести ансамбль зданий Свято-Преображенского прихода (г. Сыктывкар), церковь во имя Иверской иконы Божией Матери (г. Воркута). Ансамбль Свято-

¹ «Здания, свободно стоявшие в пространстве, воспринимались как скульптуры» [7, с. 38—39].

Преображенского прихода возведен в ключевой точке планировочного каркаса района и в непосредственном соседстве с больничным комплексом. В планировочном решении заложено такое восприятие ансамбля, которое позволяет визуально дистанцировать храмовые здания от прочих и выявить их как важный градостроительный элемент. При движении по транспортным артериям в результате перспективных сокращений создается эффект высотного преобладания церкви во имя Преображения Господня над соседствующими жилыми многоэтажными зданиями.

В отдельных случаях высокая плотность застройки приводит к сокращению расстояния между храмовым комплексом и соседствующими массивами, происходит изоляция храма. Например, храм Смоленской иконы Божией Матери (г. Сыктывкар), замкнутый кольцом высотных зданий, иллюстрирует сложные архитектурно-пространственные отношения различных типов зданий в современной городской среде, отражает происшедшие в XX столетии ментальные сдвиги, сопровождавшиеся разрывами с традициями, сменой ценностных парадигм [18, с. 385].

Методологические опыты выявления опосредованной зависимости форм архитектуры от определенного «духовного состояния», «умственной привычки», «принципа, который регулирует действие» (Э. Панофский), позволяют говорить не только о параллелизме отдельных явлений культуры, не только об индивидуальных влияниях, но и об «истинных причинно-следственных отношениях, возникающих в результате распространения определенной идеи, а не прямого ее воздействия» [12]. В научный лексикон вводится термин «умозрение в камне» [3, с. 36].

Обобщение разработанных ранее в истории архитектуры приемов изобразительного языка детерминирует возникновение «говорящей пластической формулы» [9, с. 74]. Формула как «комбинация, или синтез, ряда специфических культурных штампов и более универсальных повествовательных форм и архетипов» [8] доступна для интерпретации не обремененного специальными знаниями сознания, не требует сложного и неоднозначного анализа, предполагает подтверждение ожиданий на основе личного опыта. Говорящая пластическая формула современного деревянного храма с доступным для неискушенного зрителя набором элементов соотносится с обили-

ем богословской литературы по «азам православия» и ретроспективным направлением современной отечественной теологии (об остальных направлениях разговор не в данном контексте). Теологические постулаты «трезвения», «бдения» и иные не позволяют вслед за авторами теории формульности в литературе (Дж. Кавелти) и изобразительном искусстве (О. Кривцун) говорить об уходе от насущных проблем и своего психологического состояния в мир вымысла. При этом искусствоведческий, культурологический анализ форм храмовой архитектуры, а равно и живописи, свидетельствует о глубоком резонансе художественного образа с ментальными процессами [9, с. 52]. Исследователи отмечают избыточность, одновременность, симультанность элементов художественного языка [9, с. 61] на фоне гибкости восприятия. Опыт взаимодействия с артефактами новейшего искусства, характеризующегося поисками «новой выразительности» (О. Кривцун) с опорой на парадоксальные связи, не прямые логические ходы, смещения, совмещения разнородных принципов, приемов, образов, позволяет «проигрывать новые модели сущего и его связей, по-новому оценивать роль детали, фрагмента», «соединять ранее несоединимое в своем сознании» [9, с. 61] за счет преобразования мыслительной структуры человека, ориентированной на видение ацентричного мира, переживание внутреннего конфликта [9, с. 66].

Стилистика воздвигнутых в конце XX — начале XXI столетия деревянных церквей обнаруживают ряд характерных особенностей. Так, распространенным стал план деревянных церквей в форме креста с квадратом в основе: храмов Святого Благоверного Князя Игоря (г. Воркута); Иверской иконы Божией Матери (г. Воркута); преподобного Серафима Саровского (г. Сосногорск); Преображения Господня (г. Сыктывкар) и иных. «Синтез техники и искусства, невозможный на уровне индустриальной цивилизации, открыл путь к содержательной, «говорящей» форме на уровне организации структуры» [6, с. 499]. Современные эстетические принципы, строительные и инженерные технологии исключают из художественного образа деревянной церкви подклет. В отдельных случаях роль подклета выполняет высокий фундамент (здание воскресной школы Преображенского прихода, г. Сыктывкар).

В ряде случаев (храм Святого Благоверного Князя Игоря — пос. Северный, г. Воркута; церковь Иверской иконы Божией Матери —

г. Воркута и иные) обнаруживается сознательное стремление к сокращению разрыва в стилистике церковных зданий и жилой застройки: обоим типам зданий свойственна определенная «сухость» форм (как результат взаимодействия современной ментальности и автоматизированного производства), лаконизм, соответствие внутренней конструкции внешнему строению и декору. Важно отметить отсутствие прямых цитат из храмовой архитектуры предшествующих периодов.

В качестве прототипа характера интерьеров современных храмов выступают традиционные образцы. При этом выявляется тенденция максимизации целостного прочтения внутреннего пространства — «зальный характер» [18, с. 416] — за счет применения современных инженерных технологий и строительных средств, благодаря которым во многом утрачена функциональная нагрузка бревенчатого сруба как несущей конструкции. «Совершенство методов расчета и использование высокопрочных эффективных материалов позволило внести невиданную легкость и свободу формообразования в конструкции с большими пролетами» [6, с. 499].

П. А. Флоренский, рассматривая храмовое действо в качестве синтеза искусств, приходит к выводу о том, что стиль как единство всех средств выражения может позволить сочетать разностилие эпох: «В храме, говоря принципиально, все сплетается со всем» [15].

«Церковь всегда боролась не за художественное качество своего искусства, а за его подлинность, не за его красоту, а за его правду», — отмечает исследователь богословия иконы Православной Церкви Л. А. Успенский [14, с. 10]. По мысли Л. А. Успенского, именно провинциальные области наряду с монастырями сохраняют «традиционно православное» искусство, воспринимая его как противодействие инославия и проявление национального духа, в то время как крупные художественные центры подпадают под влияние западной культуры [14, с. 234].

Таким образом, архитекторы при проектировании и возведении современного православного храма решают ряд актуальных задач: степень «осовременивания»/ориентация на устоявшиеся образцы (как остановка в развитии формообразования либо органичное развитие выразительных средств в рамках традиции); органичность/технизм (как главенство инструментально-механического нача-

ла); гармоничность и ясность/хаос, антигуманизм и децентрация. Современная практика формирования внешнего вида храмов позволяет исследователю констатировать спектр различающихся по своей направленности решений. Наиболее продуктивные результаты дают поиски иконографии и тектоники современного православного храма в рамках «использования традиционных архитектурных типов и иконографических мотивов на основе тектоники стены» [18, с. 411]. Продуктивное решение объемно-пространственной структуры современного храма базируется на традиционном понимании композиции: динамика, баланс, взаимосвязанность отдельных форм в сочетании с композиционными и сакральными доминантами выявляют ясную иерархию объемов и пространств.

* * *

1. Антонова Н. Е. Храмы в новых жилых районах конца XX — начала XXI в. // Архитектура русского православного храма / под общ. ред. доктора архитектуры А. С. Щенкова. М. : Памятники исторической мысли, 2013. С. 439—474.

2. Бычков В. В., Маньковская Н. Б., Иванов В. В. Триалог: Разговор Первый об эстетике, современном искусстве и кризисе культуры / Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2007. С. 29.

3. Вятчанина Т. Н. Исихазм и раннемосковское зодчество // Архитектура в истории русской культуры. Вып. 3: Желаемое и действительное. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 35—48.

4. Добрицына И. А. Архитектурная метафора: замысел и реальность // Там же. С. 308—316.

5. Железняк, О. Е. Город и цвет: идеальное представление и воплощение «картины мира» // Там же. С. 301—307.

6. Иконников А. В. Архитектура XX в.: утопии и реальность : в 2 т. / под ред. А. Д. Кудрявцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2002. Т. II. С. 488.

7. Иконников А. В. Тысяча лет русской архитектуры: развитие традиций. М.: Искусство, 1990. С. 38—39.

8. Кавелти Дж. Г. Изучение литературных формул // Новое литературное обозрение. 1996. № 22. С. 33—64. URL: <http://littera.websib.ru/volsky/1267> (дата обращения: 19.01.2015).

9. Кривцун Олег. Новые языки искусства: антропные смыслы // Искусствознание. 2014. № 1—2. С. 51—91. С. 74.

10. Новостройки Сыктывкара // Группа компаний КС-Альфа. URL: <http://ksalfa.ru/projects> (дата обращения: 03.07.2016).

11. Павлюшин С. Е., Крутиков А. В. Храмы Коми края // Историко-культурный атлас Республики Коми / научн. рук. и сост. Э. А. Савельева. М.: Дрофа: ДиК, 1997. С. 94—95.

12. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. РусАрх: Электронная научная библиотека по истории древнерусской архитектуры. URL: <http://www.rusarch.ru/panofsky1.htm> (дата обращения: 13.07.2016).

13. Поздеева Е. Освещение проблем охраны памятников архитектуры в Интернете // Архитектурное наследие на рубеже XX и XXI веков: проблемы реставрации и охраны наследия / под ред. А. С. Щенкова. М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 18—31.

14. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. М.: Даръ, 2007. С. 10.

15. Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств. URL: <http://teologia.ru/www/biblioteka/esthetika/hram.htm> (дата обращения: 09.09.2010).

16. Хайт В. Л. Архитектурно-градостроительный идеал — его развитие и изменение // Архитектура в истории русской культуры. Вып. 3: Желаемое и действительное. М.: Эдиториал УРПС, 2001. С. 6—13.

17. Царёв В. И. Проблемы сохранения историко-архитектурной среды в городах Сибири // Архитектурное наследие на рубеже XX и XXI веков: проблемы реставрации и охраны наследия / под ред. А. С. Щенкова. М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 126—142.

18. Щенков А. С. Общекультурная ситуация и некоторые черты церковного сознания в конце XX века // Архитектура русского православного храма / под общ. ред. доктора архитектуры А. С. Щенкова. М.: Памятники исторической мысли, 2013. С. 385—394.

19. Эпштейн А. С. Градорегулирование в режиме упреждения // Архитектура в истории русской культуры. Вып. 3 : Желаемое и действительное. М.: Эдиториал УРПС, 2001. С. 317—319.

ПЕДАГОГИКА ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

УДК 378

Т. Е. Майорова, С. Н. Терентьева, О. В. Уваровская

Реализация проекта по модернизации педагогического образования в Сыктывкарском государственном университете имени Питирима Сорокина: психолого-педагогический аспект

Одним из центральных мест в профессиональном развитии педагога, по мнению многих ученых, является его профессионально-педагогическая направленность, которая позволит обеспечить как ведущую педагогическую мотивацию, так и активную рефлексию педагогической деятельности, поэтому формирование профессиональной направленности студента должно быть в центре внимания при подготовке педагогических кадров. Авторами статьи представлены результаты диагностики составляющих профессионально-педагогической направленности будущих педагогов в ходе апробации модулей образовательной программы по направлению «Психолого-педагогическое образование» в рамках реализации проекта по модернизации педагогического образования.

Ключевые слова: психолого-педагогическое образование, диагностика, педагогическая направленность, профессиональный стандарт педагога.

T. E Mayorova, S. N. Terentieva, O. V. Uvarovskaya. Implementation of the project on modernization of teacher education in the Syktyvkar State University named after P. Sorokin: psycho-pedagogical aspect.

One of the central places in the professional teacher development, according to many scientists, is it professionally — pedagogical orientation, which will ensure the leading educational motivation and active reflection on pedagogical activity, so the formation of a professional orientation of students should be the center of attention in the preparation of teachers frames. The authors present the results of diagnostic components professionally — pedagogical orientation of the future teachers in the course of testing the modules of the educational program in «Psycho-pedagogical education» in the framework of the project on modernization of teacher education.

Keywords: *psychological-pedagogical education, diagnostics, pedagogical orientation, professional teacher standard.*

В 2014 году в России стартовал проект по модернизации педагогического образования, направленный на изменение содержания и моделей подготовки учителей, которые будут выполнять трудовые функции профессионального стандарта педагога, и, соответственно, эффективно реализовывать федеральные государственные образовательные стандарты (далее ФГОС) общего образования.

Одной из главных особенностей в профессиональном развитии педагога, по мнению многих ученых (Л. М. Митина, Е. И. Рогов и др.), является его профессионально-педагогическая направленность, которая позволит обеспечить как ведущую педагогическую мотивацию, так и активную рефлексию педагогической деятельности.

Исследователи отмечают, что профессионально-педагогическая направленность представляется:

- как устремленность студента к педагогической деятельности с ее ценностным и смысловым содержанием;
- конструирование своего профессионального образа через осмысление своих личных качеств;
- овладение определенными профессиональными навыками и развитие способностей к профессиональной деятельности педагога [4, 6].

Разработчики новой модели подготовки учителя (В. А. Болотов, В. В. Рубцов, А. А. Марголис, В. А. Гуружапов) рассматривают профес-

сиональную направленность как развертывающийся во времени процесс, имеющий определенные стадии сформированности. В рамках нулевого этапа (начало обучения в вузе) у студента начинают формироваться представления о предпочитаемом педагогическом пути. На этом этапе профессиональная направленность находится в форме потенциального, еще не до конца проявленного этапа профессионального обучения. В этот период студент пытается представить себя в рамках выбранной педагогической профессии. Полное формирование ценностно-смыслового уровня профессиональной деятельности педагога происходит на этапе завершения обучения в вузе. По мнению разработчиков проекта и авторов данной статьи, формирование профессиональной направленности должно быть в центре внимания при подготовке педагогических кадров [1, 2, 5, 7].

На основании вышесказанного Московским государственным психолого-педагогическим университетом (МГППУ) как вузом-оператором для вузов-соисполнителей, которым является и Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина, была поставлена задача: исследовать общую ориентировку студентов в педагогической профессии и становление их мотивационно-волевой готовности к будущей педагогической деятельности. Для решения данной задачи МГППУ были предложены следующие методики: *«Анкета исследования мотивов выбора профессии»* (А. В. Попова), *«Метод экспресс-диагностики педагогической направленности учителя (МЭДПНАУ)»* (Ю. А. Кореляков), *«Тест на самоэффективность»* Sherer, Madduxetal в адаптации А. В. Бояринцевой, *«Самооценка профессионально-педагогической мотивации»* (адаптирована Н. П. Фетискиным).

Для более успешного проведения диагностики СГУ им. Питирима Соркина все методики были объединены в специальную тестовую тетрадь, которую издали типографским способом. Для обработки методик была разработана и компьютерная программа, что позволило более качественно и эффективно обрабатывать результаты.

Исследования проводились в условиях, определенных вузом-оператором, и включали:

- модульное построение учебного плана, особенностью которого являлось включение практики в начале модуля и в конце, а также научно-исследовательской деятельности студента;

- компетенции, определенные в каждом модуле, соответствовали трудовым функциям профессионального стандарта педагога;
- фонд оценочных знаний включал инструментарий измерения сформированности компетенций, в частности такие формы, как кейсы, сочинения-эссе;
- независимую экспертизу результатов подготовки педагогов;
- изменение форм организации учебных занятий;
- форму проведения педагогической практики — непрерывную и рассредоточенную [2, 5, 7].

Следует также отметить, что обучение студентов проходило в рамках сетевого взаимодействия со школами. Это являлось одним из необходимых условий апробации модулей.

В нашем университете организация и обучение студентов шли в течение одного семестра по основной профессиональной образовательной программе бакалавриата по направлению подготовки «Психолого-педагогическое образование» по трем модулям: «Теоретические и экспериментальные основы психолого-педагогической деятельности»; «Психология и педагогика развития детей»; «Методология и методы психолого-педагогической деятельности». В апробации модулей приняло участие 54 студента, обучающихся по направлению подготовки «Психолого-педагогическое образование» (первая группа — 1 курс, вторая — 3 курс, третья — 4 курс). Непосредственно в данном исследовании, по согласованию с вузом-оператором, приняли участие только студенты 3 и 4 курса (в количестве 32 человек).

Цель апробирования вышеназванных модулей — это формирование готовности будущего педагога к выполнению таких трудовых функций профессионального стандарта педагога, как воспитательная и развивающая.

Исследование состояло из следующих этапов:

1. Диагностика общей ориентировки в профессии и мотивационно-волевой готовности к будущей педагогической деятельности у студентов перед началом изучения модулей.

2. Реализация модулей, направленных на вхождение студентов в профессию уже на уровне способностей к профессиональной деятельности; формирование профессиональной педагогической направленности.

3. Проведение сравнительного анализа уровня сформированности педагогической направленности у студентов до и после апробации модулей.

4. Подведение итогов и формулирование рекомендаций по результатам исследования.

Результаты исследования на основе сравнительного анализа обобщены и представлены ниже.

Для определения результатов выраженности типов педагогической направленности учителя была использована методика (МЭДПНАУ) (Ю. А. Кореляков) [4]. Результаты диагностики представлены в таблице 1.

Таблица 1

Общие результаты исследования типов педагогической направленности у студентов

№ п/п	Тип педагогической направленности личности	Количество студентов (чел.)		Количество студентов (%)	
		до	после	до	после
1	«Коммуникатор»	6	4	18,75	12,5
2	«Организатор»	10	18	31,25	56,25
3	«Предметник»	6	4	18,75	12,5
4	«Интеллигент»	10	6	31,25	18,75

Анализ показывает, что ведущим типом педагогической направленности в исследуемых студенческих группах после реализации эксперимента является направленность на организационные моменты. Данная направленность проявляется к завершению эксперимента у большего процента студентов (56, 25 %). Примерно равное процентное соотношение мы наблюдаем по другим типам направленности. При этом детальный анализ результатов исследования выявил отсутствие такого типа направленности личности, как «предметник».

В целом, результаты диагностики свидетельствуют об усилении такого типа направленности личности, как «организатор», что соответствует задачам тех модулей, которые апробировались в нашем университете.

Исследование мотивов выбора профессии проводилось по анкете А. В. Поповой [2, 7]. Результаты показали, что большинство студентов в качестве определяющего в выборе профессии отметили не-

сколько мотивов. Мотивы расположены по степени значимости для студентов в таблице 2.

Таблица 2

Результаты исследования мотивов у студентов

№ п/п	Мотивы выбора профессии	Количество студентов	Количество студентов (%)
1	Намерение приобрести психолого-педагогические знания	9	16,7
2	Нравится проводить время с детьми	8	14,8
3	Надежда обрести оптимальные условия для саморазвития и личностного роста	8	14,8
4	Желание сделать общество более человечным, преобразовать условия жизни людей	7	13,0

Для определения результатов выраженности самооффективности в предметной деятельности, общении, а также общей самооффективности у студентов после эксперимента был использован «Тест на самооффективность» Sherer, Madduxetal в адаптации А. В. Бояринцевой [3, с. 112—114], который позволяет оценить способность людей к осознанию своих возможностей и их оптимальному использованию. Самооффективность — это основанная на знании и прежних переживаниях убежденность человека в своей способности достигать определенного результата при определенных затратах. Чем выше эффективность, тем больших результатов ожидает от себя человек при равных затратах. По результатам теста определяет-

Таблица 3

Общие результаты исследования самооффективности у студентов

№ п/п	Типы самооффективности	Количество студентов (%) до начала эксперимента	Количество студентов (%) после эксперимента
1	Деятельностная самооффективность (ДС)	37,6	73,4
2	Социальная самооффективность (СС)	12,4	66,4
3	Общая самооффективность (ОС)	50	71,5

ся уровень субъективной оценки испытуемым сфер предметной деятельности, общения, которыми он может воспользоваться. Кроме того, данная методика позволяет выявить общий уровень самоофективности [3]. Результаты диагностики представлены в таблице 3.

В целом результаты диагностики свидетельствуют о том, что ведущим типом является деятельностьная самоофективность. Студенты в большей степени стали осознавать свои возможности и их оптимальное использование в предметной деятельности, в меньшей степени — в сфере межличностного общения.

Для самооценки профессионально-педагогической мотивации использовали методику, адаптированную Н. П. Фетискиным. Данная методика позволяет определить, на какой ступени мотивационной лесенки находится исследуемый. А именно: имеет ли место равнодушие, или эпизодическое поверхностное любопытство, или налицо заинтересованность, или развивающаяся любознательность, или складывается функциональный интерес, или достигается вершина — профессиональная потребность сознательно изучать педагогику и овладевать основами педагогического мастерства [8]. Результаты диагностики представлены в таблице 4.

Таблица 4

**Общие результаты исследования самооценки
профессионально-педагогической мотивации у студентов**

№ п/п	Профессионально-педагогическая мотивация	Количество студентов (%)
1	Б+З+О — профессиональная потребность	12,2
2	Д+Л+С — функциональный интерес	15,3
3	А+Ж+Н — развивающаяся любознательность	12,5
4	Г+К+Р — показная заинтересованность	22
5	Е+М+Т — эпизодическое любопытство	19,2
6	В+И+П — равнодушное отношение	18,8

Итак, результаты исследования показали, что у студентов имеет место показная заинтересованность, равнодушие или эпизодическое поверхностное любопытство. При этом у студентов в меньшей степени проявляется заинтересованность, развивающаяся любознательность, складывается функциональный интерес. Итоги исследования свидетельствуют о том, что профессиональная потребность изучения педагогики и овладения основами педагогического ма-

стерства, к сожалению, у студентов находится на последнем месте в представленной выборке.

Обобщая все вышесказанное, мы можем констатировать, что большинство студентов почувствовали неуверенность в своих силах при непосредственной практической работе в школе и недостаточную готовность к осуществлению профессиональных трудовых действий педагога.

Результаты диагностики определили наши дальнейшие задачи в формировании у студентов мотивации к совершенствованию своей учебно-профессиональной деятельности, а также в развитии личностной и профессиональной готовности студентов к педагогической деятельности. Эти задачи мы планируем решать через ниже следующие направления:

- с целью совершенствования подготовки учителя нового поколения систематически проводить исследования, направленные на диагностику общей ориентировки студентов в педагогической профессии и их мотивационно-волевой готовности к будущей педагогической деятельности;
- при проектировании содержания рабочих программ дисциплин ориентироваться на данные проведенных исследований в контексте модернизации педагогического образования;
- в содержании апробированных модулей усилить педагогическую составляющую, которая обеспечит более качественное формирование готовности будущих учителей к выполнению таких трудовых функций профессионального педагога, как воспитательная и развивающая.

* * *

1. Болотов В. А. К вопросам о реформе педагогического образования // Психологическая наука и образование. 2014. Т. 19. № 3. С. 32—40.

2. Гуружапов В. А., Марголис А. А. Проектирование модели практико-ориентированной подготовки педагогических кадров по программам бакалавриата по направлению подготовки «Психолого-педагогическое образование» (Учитель начальных классов) на основе сетевого взаимодействия образовательных организаций, реализующих программы высшего образования и начального общего образования // Психологическая наука и образование. 2014. Т. 19. № 3. С. 143—159.

3. Методика на определение общей и социальной самооэффективности // Образовательные технологии. 2013, № 1. С.112—114.

4. Митина Л. М. Психологу об учителе. Личностно-профессиональное развитие учителя: психологическое содержание, диагностика, технология, коррекционно-развивающие программы. М.: ПИ РАО, МГППУ, 2010. С. 133—136.

5. Марголис А. А. Требования к модернизации основных профессиональных образовательных программ (ОПОП) подготовки педагогических кадров в соответствии с профессиональным стандартом педагога: предложения к реализации деятельностного подхода в подготовке педагогических кадров // Психологическая наука и образование. 2014. Т. 19. № 3. С. 105—126.

6. Рогов Е. И. Психология становления профессионализма. Ростов н/Д: КИБИ МЕДИА центр ЮФУ, 2015.

7. Рубцов В. В., Марголис А. А., Гуружапов В. А. О деятельностном содержании психолого-педагогической подготовки современного учителя для новой школы // Культурно-историческая психология. 2010. № 4. С. 62—68.

8. Фетискин Н. П., Козлов В. В., Мануйлов Г. М. Социально-психологическая диагностика развития личности и социальных групп. М.: Изд-во Института психотерапии, 2009. 544 с.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Боровенков Алексей Евгеньевич, аспирант кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия).

Герасимов Сергей Викторович, кандидат педагогических наук, доцент кафедры коммуникационных технологий и связей с общественностью Санкт-Петербургского государственного экономического университета (Санкт-Петербург, Россия).

Григорьев Алексей Алексеевич, кандидат философских наук (Москва, Россия).

Котылев Александр Юрьевич, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия).

Лескова Ирина Васильевна, доктор социологических наук, профессор кафедры социологии Российского государственного социального университета (Москва, Россия).

Лимеров Павел Федорович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник центра Уральского отделения РАН РФ (Сыктывкар, Россия).

Лисенкова Анастасия Алексеевна, кандидат культурологии, доцент кафедры социально-культурных технологий и туризма, проректор по научной и международной деятельности Пермского государственного института культуры (Пермь, Россия).

Майорова Татьяна Евгеньевна, кандидат психологических наук, доцент кафедры общей и педагогической психологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия).

Муравьев Виктор Викторович, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия).

Скоробогатько Александр Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры политологии факультета социальных наук РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия).

Сопова Майя Николаевна, преподаватель Сыктывкарского гуманитарно-педагогического колледжа им. И. А. Куратова (Сыктывкар, Россия).

Терентьева Светлана Николаевна, кандидат педагогических наук, доцент, зав. кафедрой теории и методики обучения Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия).

Тульчинский Григорий Львович, доктор философских наук, профессор, профессор департамента прикладной политологии НИУ «Высшая школа экономики», заслуженный деятель науки РФ, заслуженный деятель науки РФ (Санкт-Петербург, Россия)

Уваровская Ольга Валентиновна, кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры общей и специальной педагогики Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия).

Фадеева Ирина Евгеньевна, доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия).

Чупрова Елена Николаевна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета, директор инновационно-образовательного центра «Русский музей: виртуальный филиал» (Сыктывкар).

Периодическое издание

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ

Научно-образовательный и методический журнал

№ 1(23) 2017

Редактор *О. В. Габова*

Корректор *С. М. Насирова*

Верстка и компьютерный макет *Т. В. Матвеевой*

Тех. редактор *А. А. Ергакова*

Выпускающий редактор *Л. В. Гудырева*

Подписано в печать 29.03.2017. Дата выхода в свет 13.04.2017.

Печать ризографическая. Гарнитура Cambria.

Бумага офсетная. Формат 60×84/16.

Усл. п. л. 9,9. Уч.-изд. л. 9,5.

Заказ № 84. Тираж 500 экз.

Адрес типографии:

Издательский центр СГУ им. Питирима Сорокина

167023. Сыктывкар, ул. Морозова, 25