

Минобрнауки России  
Федеральное государственное бюджетное  
образовательное учреждение высшего образования  
«Сыктывкарский государственный университет  
имени Питирима Сорокина»



**ЧЕЛОВЕК  
КУЛЬТУРА  
ОБРАЗОВАНИЕ**

Научно-образовательный  
и методический журнал

№ 2 (16) / 2015

Сыктывкар  
Издательство СГУ им. Питирима Сорокина  
2015

Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал

*Издатель* — ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет  
имени Питирима Сорокина»  
*Учредитель* – ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет  
имени Питирима Сорокина»

*Свидетельство о регистрации СМИ ПИ*  
*№ ТУ11-0174 от 30.10.2012 г.*  
*Журнал зарегистрирован в РИНЦ*  
*(регистрационный номер 261-06 от 02.07.2012 г.)*  
*Выходит с 2011 г.*

**Редакционный совет журнала:**

Гончаров С. А. – доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург),  
*председатель*;  
Мосолова Л. М. – доктор искусствоведения, профессор (г. Санкт-Петербург),  
*зам. председателя*;  
Истиховская М. Д. – ректор Сыктывкарского государственного университета, кан-  
дидат юридических наук, доцент (г. Сыктывкар);  
Балсевичуте В. (Virginija Balseviciute) – доктор гуманитарных наук, профессор  
(г. Вильнюс);  
Бразговская Е. Е. – доктор филологических наук, профессор (г. Пермь);  
Васильев П. В. – кандидат педагогических наук, доцент (г. Сыктывкар);  
Гурленова Л. В. – доктор филологических наук, профессор (г. Сыктывкар);  
Золотарев О. В. – доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар);  
Йокела Тимо – декан факультета искусств и дизайна Университета Лапландии, дирек-  
тор Института северной культуры университетского консорциума Лапландии  
(Финляндия);  
Коутс Глен – профессор Института северной культуры; доцент Лапландского уни-  
верситета (г. Рованиemi, Финляндия);  
Мелихов М. В. – доктор филологических наук, профессор (г. Сыктывкар);  
Муравьев В. В. – доктор философских наук, профессор (г. Сыктывкар);  
Пинаевский Д. И. – кандидат исторических наук, доцент, профессор (г. Сыктывкар);  
Сулимов В. В. – доктор культурологии, профессор (г. Сыктывкар);  
Сурво Арно – доктор философии, профессор университета (г. Хельсинки);  
Сурво Вера – доктор философии, профессор университета (г. Хельсинки);  
Тульчинский Г. Л. – доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург);  
Фадеева И. Е. – доктор культурологии, профессор (г. Сыктывкар);  
Шабаев Ю. П. – доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар).

**Редакция журнала:**

О. В. Золотарев, М. В. Мелихов, В. В. Муравьев, В. А. Сулимов, И. Е. Фадеева  
*Ответственный редактор* – И. Е. Фадеева

Подписной индекс журнала Е34110, каталог «Почта России» 78782.  
Подписка через сайт «Пресса по подписке» [www.akc.ru](http://www.akc.ru).  
Стоимость подписки 618 руб. на полгода.

© ФГБОУ ВО «Сыктывкарский  
государственный университет имени Питирима Сорокина», 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Вступительное слово</b> .....	5
 <b>ФИЛОСОФИЯ</b> <b>PHILOSOPHY</b>	
Зюзов Н. Ф. Социальная утопия Ивана Ильина Nikolay Zyuzev. The Social Utopia of Ivan Ilyin.....	7
Лобанов С. Д. О дилемме звучание/глухота и принципе надежды Lobanov S. D. On the Dilemma Sound/Deafness and the Principle of Hope.....	19
Круглова Л. К. Человек как проблема философии, философии культуры и культурологии Kruglova L. K. Human Being as a Problem of Philosophy, Philosophy of Culture and Cultural Studies.....	33
Тульчинский Г. Л. Справедливость и справедливости: типы справедливости, власти и соответствующих конфликтов Tulchinskii G. L. Justice and Justices: Types of Justice, Power and Relevant Conflicts.....	52
 <b>КУЛЬТУРОЛОГИЯ</b> <b>CULTUROLOGY</b>	
Люсый А. П. ЛЕВИАФАН LUDENS. К понятию субъекта пограничной деятельности Lyusy A. P. Symbolical Frontier Guard: However Much You Feed the Leviathan, He Still Looks at the Woods.....	76
Серов Н. В. Человек как проблема: культурологический анализ интеллекта Serov N. V. The Person as a Problem: the Cross-Cultural Analysis of Intelligence.....	95
Сулимов В. А., Фадеева И. Е. Антропология современности: экзистенция, социальность, когниция Sulimov V. A., Fadeeva I. E. Anthropology of Modernity: Existence, Sociality, Cognition.....	120

Хренов Н. А. Кинематограф как знаковая система: от эстетики к семиотике Hrenov N. A. Cinema as a Sign System: from Aesthetics to Semiotics	132
Шапинская Е. Н. Производство искусства в эпоху его цифровой воспроизводимости Shapinskaya E. N. The Work of Art in the Age of Digitalization....	161
Шипицин А. И. Виртуализация как феномен современной культуры: генезис и коннотации Shipitsin A. I. Virtualization as a Phenomenon of Contemporary Culture: Genesis and Connotations of the Concept of «Virtuality»...	179
<b>ФИЛОЛОГИЯ</b> <b>PHILOLOGY</b>	
Базылев В. Н. Агрессивность современного информационного пространства Bazylev V. N. The aggressiveness of modern information space.....	198
Будаев Э. В. Советский политический дискурс: англосаксонская традиция анализа Budaev E. V. Soviet Political Discourse: Anglo-Saxon Tradition of Research.....	208
Катермина В. В. Человеческий фактор в языке Katermina V. V. The Human Factor in the Language.....	222
Жанна Сладкевич. Коммуникативная компетентность и комический эффект: когнитивно-прагматический и кросс-культурный аспект Sladkevich Zh. R. Communicative Competence and Comic Effect: a Cognitive-Pragmatic and Cross-Cultural aspect.....	233
Панюков А. В. Заимствования в заговорной традиции коми-зырян: в поисках прагматики Panyukov A.V. Borrowings in Magical Practices of Komi: in Search of Pragmatics.....	250
Авторы выпуска .....	263
Сведения для авторов .....	265

## *Уважаемые читатели!*

С этого номера мы начинаем публикацию статей участников XI Международной научной конференции «Семиозис и культура: антропология современности», которая состоится в Сыктывкарском государственном университете им. Питирима Сорокина 28-29 мая 2015 года. Конференция под общим названием «Семиозис и культура», продолжающая традиции отечественной семиотической школы, стала в последние годы проектом и брендом сыктывкарских исследователей культуры, работающих в культурологии, истории, филологии, социологии, педагогике. Одиннадцатая конференция, организованная при поддержке Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, Научно-образовательного культурологического общества России (НОКО), редакции журнала «Человек. Культура. Образование», открывает дискуссию по проблеме современного человека, его историко-культурных и культурно-антропологических черт и свойств, исследование которых позволяет сформулировать интегральные признаки и качества современного человека как особого («био-, социо-, культурного» М.С. Каган) существа, способного к саморазвитию, духовной и творческой деятельности, интеллектуальному труду. Этот вопрос особо актуален для современной России, испытывающей немалые трудности в социально-экономической сфере, но стремящейся их преодолеть путем повышения «качества» личности, ее социальной ответственности, общекультурной и профессиональной компетенции, духовных и творческих возможностей. В эпоху, когда экстенсивный путь развития общества, связанный с расширением сферы материальных (первичных) ресурсов и увеличения материального производства (в том числе — в области науки и образования) дает все менее ценные плоды, в дело вступают закономерности и техно-

логии трансформации «человека производящего» в «человека творческого», способного на глубокое понимание социально-экономических и культурных процессов, самостоятельную проектную и текстовую деятельность, на максимальное овладение информационными и тезаурусными (знаниевыми) ресурсами, на «расширенное воспроизводство» интеллекта — этого основного ресурса современности. Вместе с тем нельзя забывать о ценностном мире человека, его глубоких духовных основаниях, роли исторической и культурной памяти, способной становится поддержкой и опорой в самых суровых испытаниях. Важно помнить и о роли искусства в формировании человека как современной «эффективной» личности. Опыт многих поколений демонстрирует тесную связь развития искусства с развитием интеллекта и духовности человека, показывает расширение рефлексивных и ассоциативных возможностей его сознания. Интеграция интеллектуальных, духовных и креативных свойств личности с использованием современных технологий и социальных институтов, несомненно, есть основа социального успеха, гарантия индивидуального и социального развития.

Результаты конференции и научной дискуссии будут опубликованы в этом и последующих номерах журнала. Редакция журнала «Человек. Культура. Образование» будет благодарна всем за отклики на публикуемые материалы.

*Редакция журнала*

# ФИЛОСОФИЯ

Н. Ф. Зюзов

## Социальная утопия Ивана Ильина

УДК 130.2

*В своих статьях эмигрантского периода И. Ильин предлагает свой вариант будущего переустройства России и критикует современную западную демократию. Понимание того, что Ильин называет «истинной демократией» имеет весьма узкий характер, сводясь к прямой демократии афинского типа. В то же время он проходит мимо реальной практики репрезентативной демократии. Его подход можно охарактеризовать как продолжение «органической» линии в русской философии, которая в социальном плане характеризуется изоляционизмом, антиинтеллектуализмом, антигуманизмом, социальной пассивностью и т.д.*

**Ключевые слова:** *русская философия, Иван Ильин, прямая демократия, репрезентативная демократия, изоляционизм, антигуманизм, социальная пассивность.*

*Nikolay Zyuzev. The Social Utopia of Ivan Ilyin*

*In immigration, Ivan Ilyin worked on a project how to rebuild Russia after the fall of the Communist regime. He rejected Western democracy as an option, for in his interpretation, the «true democracy» is reduced to the direct democracy of Athenian type, while he blames the representative democracy for being «formal» and as such inappropriate for Russia. His social theory can be seen as a link in the «organic» line*

*in Russian philosophy, which in its social and political aspects leads to isolation, anti-intellectualism, anti-humanism, social passivity, etc.*

**Keywords:** *Russian philosophy, Ivan Ilyin, direct democracy, representative democracy, isolationism, anti-humanism, social passivity.*

В последние годы Иван Ильин, в свое время полузабытый философ-эмигрант, всегда находившийся в тени своих более ярких коллег по «серебряному веку» — таких, как Николай Бердяев или Лев Шестов, — вдруг потеснил их и вышел на первый план по цитируемости. Очевидно, что Ильин стал внезапно востребован в современном политическом дискурсе, причем не во всей полноте своего философского наследия (например, его наиболее существенные труды, посвященные философии Гегеля, или его религиозно-философские работы практически не упоминаются), но лишь в его позднейшей части, где он предлагает свой вариант реконструкции российского государства. В силу сегодняшнего внимания к социально-политической системе Ильина, по-видимому, этот элемент его творчества заслуживает более строгого критического анализа, чтобы за произвольными цитатами не затерялась сама сущность его социальной философии.

*Критика демократии.* Свои взгляды на сущность России как исторически-политического явления Ильин выразил в серии статей, которые он публиковал в эмигрантских изданиях в 1920–50-е гг. В них он выражает свою уверенность в неизбежном падении коммунистического режима и предлагает собственную программу будущего переустройства страны. Ильин отталкивается от двух альтернативных систем государственного устройства: *корпорации* (демократии, т. е. системы управления «снизу вверх») и *учреждения* (авторитаризма, т. е. управления «сверху вниз»). У обеих систем имеются, утверждает он, свои преимущества и недостатки. В чистой же форме и та и другая неприемлемы, поскольку в своих крайностях они неизбежно ведут к тоталитаризму, как это случилось в России и Германии<sup>1</sup>, каждая из которых, пройдя через краткую демократиче-

---

<sup>1</sup> Отношение Ильина к нацизму, в отличие от резкого отрицания коммунизма, было менее однозначным. Вначале философ одобрительно относился к Гитлеру и фашизму как выражению «органического национального духа», хотя затем вынужден был покинуть Германию в силу своих разногласий с режимом. Однако даже в послевоен-

скую фазу, свалилась вначале в авторитаризм, а оттуда — в жесточайшую тоталитарную систему. В этом смысле демократия даже более опасна, чем авторитаризм, так как она почти неизбежно ведет к анархии и хаосу, а вследствие этого — к потребности в «твердой руке» и соблазну тоталитаризма.

Ильин полагает, что будущая Россия должна быть сформирована как сочетание корпоративных и учрежденческих элементов с преобладанием последних. Главные его аргументы в пользу такой точки зрения — резкая критика современной ему европейской демократии и идеализация монархического прошлого России.

Помимо анархических тенденций в демократии (хотя тут надо отметить, что случаи Германии и России скорее говорят об угрозе тоталитаризма незрелым и неопытным демократиям, в то время как англосаксонские страны с их долгими демократическими тенденциями, никогда не имели сколько-нибудь серьезных фашистских или коммунистических движений на своих территориях), объектом критики Ильина становится то, что он называет «формальной демократией», которая стала доминировать, считает он, практически во всех странах Запада, за исключением Швейцарии и США. Говоря о «формальной демократии», он находит ее порочной по причине внутренней эгоистичности каждого агента политического процесса и по причине тех правил игры, которые поощряют неограниченное преследование каждым индивидом его частных целей в ущерб общим. «Гражданину дается неограниченное право тайного самособлазна и совращения других, а также незаметной самопродажи; ему обеспечивается свобода неискреннего, лживого, коварного, инсинуирующего слова и двусмысленного, расчетливого замалчивания правды; ему дается свобода «верить» лжецам и негодям или же притворяться поверившим (корыстно симулировать такое-то или противоположное политическое настроение). И для свободного выражения всех этих духовных соблазнов ему дается «избирательный бюллетень» [1, с. 37].

По сути, Ильин обвиняет демократию в том, что она антигосударственна в прямом смысле, то есть развитие демократии неиз-

---

ной статье «О фашизме» он упоминает «здоровые» элементы в этом движении, а в целом статья носит отчетливое чувство сожаления о сделанных фашистами ошибках и нереализованном потенциале самой идеи.

бежно ведет к тому, что частные интересы частных граждан разорвут нацию на части — здесь, кстати, и коренится причина хаоса, далее ведущего к тоталитаризму. Насколько адекватно представление Ильина о западной демократии его времени — это отдельная тема, здесь же уместно остановиться на лишь одном, но крайне важном для его позиции элементе его интерпретации современного демократического устройства: единственно истинной формой демократии он полагает демократию афинского типа, то есть такое устройство, при котором каждый гражданин может выражать свою волю непосредственно и с полным знанием предмета. В современности, как известно, формы прямой демократии сохраняются лишь в ограниченной форме — например в виде референдумов, когда население напрямую выражает свою волю. Основная форма демократии сегодня — репрезентативная власть, когда управление осуществляется через избранных на выборах лиц. Но такая форма радикально расходится с представлениями Ильина о подлинном демократическом устройстве.

*«Органический» принцип.* Среди множества факторов, которые обуславливают успех или провал демократического устройства, выделим три, на которые наиболее часто ссылается Ильин. Первый фактор — это территория. Наиболее близка к афинскому идеалу, по мнению Ильина, Швейцария, в которой в силу ее малых размеров — что далее подчеркивается ее федеративным устройством с еще меньшими составными частями — возможно прямое участие граждан в государственном управлении. Демократия в Соединенных Штатах также держится на федеративном устройстве, так что управление в этой крупной стране сводится к управлению на региональном уровне. Ильин упоминает также Англию (также федерацию по своей сути) и Голландию как страны с более или менее аутентичной демократией.

Второй фактор — это уровень правосознания народа. Об этом Ильин говорит много, повторяя вновь и вновь, что русскому народу никогда не был присущ должный уровень правосознания, а без этого ни стоит даже и заводить речь о построении демократического общества. «Демократия предполагает исторический навык, приобретаемый народом в результате долгого опыта и борьбы; она пред-

полагает в народе культуру законности, свободы и правосознания; она требует от человека — политической силы суждения и живого чувства ответственности» [1, с. 144]. В этом отношении Россия крайне отстает от таких стран, как Соединенные Штаты, где в силу определенных исторических обстоятельств, связанных с эмиграцией и историческими корнями нации, сложилось особое отношение и уважение к правовому аспекту жизни. Поэтому в будущей России первоосновой задачей правительства будет воспитание населения, чтобы оно стало достойным тех задач, которые стоят перед нацией. «Человек, имеющий здоровое правосознание — есть свободный субъект прав; он имеет волю к лояльности (законопослушанию), он умеет блюсти и свои, и чужие полномочия, обязанности и запреты; он есть живая опора правопорядка, самоуправления, армии и государства» [1, с. 31].

Наконец, третий фактор — это национальная индивидуальность, которая складывается из множества элементов и в итоге составляет органическое начало нации, ее неповторимую индивидуальность, которая в свою очередь требует индивидуального подхода и индивидуального государственного устройства. Иными словами, Ильин движется в русле «органического мирозерцания» в русской философии, связанной с именами А. Григорьева, Н. Страбова, Ф. Достоевского, Н. Данилевского, К. Леонтьева. Согласно этому направлению, никакие общие стереотипы не применимы к разным странам и народам. Противоположностью органического является «механическое понимание государства и политики: механическое и органическое. Механическое — отстаивает человеческую инстинктивную особь и ее частные интересы; оно измеряет жизнь количественно и формально. Органическое исходит от человеческого духа и восходит к национальному единству и его общим интересам; оно качественно и ищет духовных корней и решений» [1, с. 36]. В этом смысле любая попытка найти для того или иного народа подобающую систему управления должна основываться не на образцах, заимствованных у других наций, а на собственной природе и собственном уникальном характере данной нации. То, что органически сложилось в Швейцарии или Соединенных Штатах, никак не может служить образцом для подражания для ко-

го-нибудь еще. В этом смысле и России следует взглядеться в собственную историю и национальный характер и найти в них основания для единственно правильного государственного устройства.

Любой из этих аргументов легко разбивается не только на теоретическом, но и — что видно с полной очевидностью — на практическом уровне. Ссылки на размеры и низкую плотность населения как препятствие к демократическому устройству (а иначе говоря, как аргумент в пользу монархии) явно неприменимы, например, к Канаде или Австралии (да и к США, особенно с учетом того, что США и Россия, если брать только ее европейскую часть, где проживает подавляющее большинство населения, практически идентичны). Успешное введение и функционирование демократического устройства не только в Европе, но и в Азии и Африке, давно доказало, что демократия (конечно, с должными поправками на национальные особенности) является универсальным механизмом организации политической и экономической жизни самых разных стран с самой разной историей и уровнем правосознания. Суть, конечно, в другом — в отчаянной попытке Ильина аргументировать необходимость реставрации монархического устройства в России. Отсюда его обращение к безальтернативности «сильной власти» в такой огромной стране, к необходимости «воспитания народного правосознания» (причем это правосознание сводится, по сути, к «монархическому правосознанию») и к осознанию исторического характера России и ее «великодержавных» задач.

Ильин полагает, что не только реальная демократия в современной ему форме непригодна для России, он отрицает даже теоретическую уместность идеи «общественного договора» в применении к своей родине: «Форма «общественного договора» неосуществима в России: — всенародный сговор с арифметическим подсчетом голосов быстро развалит русское государство» [1, с. 284]. И хотя далее он говорит о том, что «новая конституция России должна совместить преимущества авторитарного строя с преимуществами демократии, устраняя опасности первого и недостатки второй» [3, с. 285], но отсутствие пояснений, чем он собирается заменить «общественный договор», оставляет читателя в недоумении относи-

тельно того, как при этом можно сохранить демократический элемент в государственном устройстве.

Более того, та общественная структура, которую он предлагает, прямо противоположна договорной системе, строящейся снизу вверх. Для него понятие либеральной свободы эквивалентно разнужданности и вседозволенности ничем не сдерживаемых индивидов. По контрасту с этим Россия будет истинно свободна, но эта свобода будет реализована сверху вниз. «Кто любит Россию, тот должен желать для нее свободы; прежде всего свободы для самой России, как государства, ее международной независимости, ее державной самостоятельности; далее — свободы для России как национального, хотя и многочленного единства, то есть творческой нестесненности, любовного возвращивания русской и всех других российски нерусских национальных культур и, наконец, свободы для русских людей как множества духовных и хозяйственных личностей, свободы для всех нас как живых субъектов права: свободы веры, искания правды, творчества, труда и собственности» [1, с. 188]. Все это Ильин подкрепляет рассуждениями о том, что и понятие свободы не может быть универсальным для всех народов, а ее конкретная форма всегда зависит от почвы и истории той или иной нации.

Надо отметить, что обвинения во вседозволенности, которые Ильин обрушивает на либерализм, являются типичным примером того, как критика направляется на надуманную проблему. На самом деле, начиная с Гоббса, вся школа «общественного договора» в западной философии была так же далека от проповеди вседозволенности, как и сам Гоббс, которого Ильин, кстати, называет «последовательным антилибералом», явно не замечая за его монархической составляющей общую строго либеральную установку классика социальной философии на твердую защиту личности и прав индивида. Общий принцип теории общественного договора заключается в том, что свобода индивида всегда ограничена свободой других, а поэтому любой общественный контракт всегда строится на взаимных уступках, компромиссах, уважении друг к другу и строгому соблюдению заключенных договоренностей. Этот принцип был в основании как классических теорий общественного договора

(Гоббс, Локк), так и современных (Роулс, Нозик). К примеру, у Джона Роулса [3] в исходной позиции индивид находится в ситуации неведения относительно своего места в том гипотетическом обществе, нормы которого он должен формулировать. Соответственно, он стремится устранить всяческую несправедливость в нем, чтобы интересы и права даже наименее удачливых были надежно защищены. Роберт Нозик (который обычно рассматривается как антипод Роулса), проповедуя «минимальное государство» и максимальную свободу индивида, тут же ограничивает ее жесткими моральными и правовыми рамками, которые запрещают вторжение в свободу других. При таком подходе основой государства становится закон, а не мифический «национальный дух».

Говоря о том, что Россия нуждается в свободе, Ильин переворачивает эту картину с ног на голову. В начале своего перечисления специфических категорий свободы, необходимых для нации, он ставит свободу для России *как государства* и лишь в последнюю очередь говорит о свободе «субъектов права», то есть индивидов. Система Ильина и классическая схема «общественного договора», сложившаяся в западной философской традиции, зеркально противоположны: в первой человек служит государству, во второй — государство должно служить интересам человека. В этом плане все те слова, которые Ильин произносит о «духе братской корпорации» (т.е. демократии) тут же элиминируются диктаторско-авторитарной сутью его конструкции, когда он напоминает, что «составитель будущей русской конституции должен понять и запомнить, что все установления, правила и обычаи демократического строя, которые усиливают центробежные силы в политике или ослабляют центростремительные тяготения народной жизни, должны быть специально для России обезврежены и заменены иными, закрепляющими национальное единение» [1, с. 284].

Конечно, сам Ильин сказал бы здесь, что все, что заботит его, это суверенитет России, ее безопасность от посягательств врагов на ее независимость и целостность. Звучит убедительно, особенно в контексте двух мировых войн и неисчислимых человеческих страданий. Но итоговая формула, которую он предлагает будущим устроителям освобожденной от коммунизма страны, является не

более чем монархической утопией, которая на деле гораздо ближе даже не к имперской России, а к сталинскому Советскому Союзу, где индивид был лишен каких-либо реальных прав и свобод. Со сталинизмом Ильина роднит и его забота о «воспитании правосознания» в человеке, который пока «не готов» к активному участию в управлении государством (что также априори исключает наделение его реальными правами и обязанностями), и все это перекликается с лозунгами о «руководящей роли партии» и важности «коммунистического воспитания» нового человека. Точно так же и его идеализированное описание государя, который «призван к власти» и «обязан властвовать и вести» [1, с. 290], практически идентично раболепным эпитетам сталинского периода, при этом Ильин доходит до абсурда в своей слепоте относительно параллелей между собственной системой и реалиями сталинского режима. Особенно вопиющим является крайний антигуманизм обеих систем, каждая из которых категорически отказывается признавать политическую правоспособность индивидов. В противовес этой позиции классики теории «общественного договора» принимают человека таким, каков он есть, — со всеми его недостатками, эгоистическими и агрессивными инстинктами, но также и с достаточным интеллектом и способностями, чтобы заключать и исполнять социальные контракты и обязанности.

Что система Ильина утопична, ясно даже при беглом знакомстве с ней. Сама мысль о том, что всемудрый, благочестивый, морально и интеллектуально совершенный монарх может повести за собой непросвещенную нацию и постепенно поднять ее до должного нравственного, правового и интеллектуального уровня, была бы смехотворной, не более, если бы только не родилась из-под пера в общем-то талантливому мыслителю и поэтому не воспринималась его читателями серьезно. Но кроме очевидной практической фантастичности его построений, есть и другое, более «теоретическое» основание этой утопичности.

*Элементы «органической» идеологии.* Общий антигуманизм и монархизм Ильина являются лишь проявлениями его более глубокой философской установки, которая сближает его с натуралистическими школами социальной мысли, включая уже упоминавшийся

«органический» подход в русском понимании культуры и истории. Эта линия, помимо уже упоминавшейся группы философов (Н. Данилевский, К. Леонтьев и др.), ассоциируется также с движением евразийства, разными вариантами «почвенничества» и с такими мыслителями, как, например, Л. Гумилев. Данные учения трактуют каждую нацию (или цивилизацию) как нечто «органически выросшее» на данной территории в данную историческую эпоху. Соответственно, нация — как и любое органическое существо, например, какое-либо растение, — имеет присущую только ей природу, не способна трансформироваться ни во что иное, сопротивляется попыткам привить ей чужеродные элементы, развивается согласно присущим только ей уникальным законам, неразрывно связана со своей почвой, глубоко оригинальна и т.д. Отсюда, кстати, берет начало ильинский антигуманизм (в силу предпочтения нации как целостного организма в ущерб ценности отдельной личности), монархизм и антидемократизм (как следствие из непреложной иерархичности природы).

Несостоятельность самого подхода была совершенно ясна и никогда не была особенно популярна, во всяком случае среди серьезных специалистов. Еще очевиднее ложность подобных концепций в современном глобализующемся мире, где ни одна нация не может процветать в состоянии изоляции, на которую ее толкает любое биологически ориентированное мировоззрение. В окружении других наций, опирающихся на разделение труда и взаимовыгодный обмен ресурсами и технологиями, она будет просто обречена на жалкое прозябание и неизбежный крах. Тем не менее такие теории нельзя не принимать всерьез, так как если какая-то нация или национальные лидеры берут ее на вооружение, то насколько бы губельны ни были итоги, на каком-то промежутке времени эта идеология может становиться влиятельной, оказываясь источником угроз и для самой этой нации, и для ее окружения.

Разговор об «органическом» понимании истории может быть долгим, как и о месте этого типа мышления в русском национальном менталитете (достаточно вспомнить, как восхищался Пьер Безухов — а вместе с ним и Лев Толстой — «роевым началом» в русских людях), здесь же уместно ограничиться отдельными следст-

виями, которые вытекают из увлечения идеологией, подобной тому, что пропагандировал Ильин. *Изоляционизм, антидемократизм и антигуманизм* уже упоминались. Но весь список этим далеко не исчерпывается.

*Ксенофобия.* Это явление практически неизбежно, так как любое веяние, приходящее извне, воспринимается с подозрением как «чуждое» и «неорганичное» для местной почвы. Точно так же и иностранцы трактуются как «чужаки», неспособные понять «национальный дух» и национальный характер данного народа, что, как правило, трактуется как доказательство их неполноценности или недоразвитости. Частный случай ксенофобии — антисемитизм, так как эта этническая группа сразу подпадает под подозрение по причине верности собственной национальной религии и традициям. Ксенофобия распространяется далее на любые оппозиционные группы, которые отказываются от национальной идеологии, а потому рассматриваются уже как «предатели» национальной идеи, то есть как группа, поставившая себя за пределы «органического целого» нации.

*Агрессивность и милитаризм.* То и другое являются обязательными элементами любой изолированной национальной системы, которые видят себя осажденными враждебными силами, а потому испытывают нужду в защите собственного суверенитета и независимости. Такая ситуация будет далее осложняться, если гипотетические границы «органического целого» нации не совпадают с реальными государственными границами, что может спровоцировать попытки агрессии и оккупации чужих территорий.

*Антиинтеллектуализм.* Органицизм, ставя биологическое (т.е. иррациональное) выше рационального, имеет тенденцию к недооценке науки и научного знания. Такая идеология будет всячески подминать под себя рациональные элементы в политике, экономике и культуре. В этой обстановке, по сути, неизбежен расцвет клерикализма и всякого рода антинаучных, оккультных и даже откровенно мракобесных течений и увлечений.

*Социальная пассивность.* Если все социальное является, по сути, биологическим, то это автоматически ведет к затиханию социальной активности и приводит к особому типу индивидуализма, ко-

торый существенно отличается от западного индивидуализма. Западный индивидуализм опирается на экономическую, политическую и правовую автономию личности, что, в свою очередь, обеспечивает возможность эффективного коллективного действия, основанного на согласованности и взаимном доверии отдельных личностей. «Органический» индивидуализм выражается прежде всего в неспособности или крайней затруднительности в осуществлении каких-либо совместных действий — будь они разового характера или же в форме долгосрочных социальных или политических программ. «Органичность» как противоположность рационального будет препятствовать всяческому обсуждению, планированию и координированному проведению в жизнь общественных целей. Заменой этому становятся массовые движения, которые возникают по принуждению либо же оказываются сугубо формальными по своей сущности (как, например, членство в профсоюзах и других массовых организациях в Советском Союзе).

*Культ силы.* Неудивительно, что в «естественной среде» признаваться может только верховенство грубой, то есть натуральной, силы. Кто силен, тот и прав, — таков закон для данной среды. Более того, властелин в такой среде просто вынужден постоянно демонстрировать свою силу, даже вопреки закону и нормальным человеческим чувствам жалости и сострадания. А народ, в свою очередь, моментально теряет уважение к власти при первых признаках ее слабости.

*Аморализм* за пределами «органического единства». Порядочность и честь имеют смысл только по отношению к «своим», а так как все за пределами «организма» понимается как нечто враждебное, то и обращаться с ним следует как с чем-то враждебным: запугивать, лгать, предавать, красть и т.д.

Данный список можно продолжить, но сказанного достаточно, чтобы дать ясное представление о политической природе подобных теорий. Многие из перечисленного, к сожалению, можно легко обнаружить в статьях Ильина эмигрантского периода. Остальное логически вытекает из его базовых утверждений, хотя он сам, может быть, и не захотел бы этого признать. Впрочем, мыслители в своем страстном увлечении какой-то идеей порой бессознательно игнори-

руют нежелательные выводы, к которым последовательное продолжение этой линии мысли может привести. Было ли так с Ильиным — знает только он. Но его читатели должны быть внимательнее, знакомясь с его творческим наследием.

\*\*\*

1. Ильин И. О грядущей России. М. : Военное издательство, 1993.
2. Nozick, Robert. Anarchy, State, and Utopia. Cambridge, MA. Blackwell, 1968.
3. Rawls, John. A Theory of Justice. Cambridge, MA. Harvard University Press, 1971.

**С. Д. Лобанов**

## **О дилемме звучание/глухота и принципе надежды**

*УДК 130.3*

*В статье рассматривается пересечение дилеммы звучание/глухота и принципа надежды. Показывается, что «сонорность», звучание мира и человека служат источником смыслообразования и противопоставляются глухоте в значении бессмысленности. Одним из способов существования человека является надежда. В статье рассматриваются некоторые концепции принципа надежды. Надежда связывается с преобразованием жизни в целом и обновлением мира в виде будущего. Однако надежда имеет ограничение через убеждение в смысл переживаемого настоящего. Считается, что вопрос «На что я смею надеяться?» создает основу для изменения действительности.*

*Ключевые слова: звучание, абсурд, надежда, смысл и ценность жизни, человек и судьба.*

*S. D. Lobanov On the Dilemma Sound/Deafness and the Principle of Hope*

*The article discusses the intersection of dilemma sound/deafness and the principle of hope. The author shows that “sound” of the world and man is the source of meaning and is opposed to deafness in the sense of meaninglessness. One of the ways of human existence is hope. The article discusses some of the concepts of the principle of hope. It associates the hope with the transformation of life in general, and renewal of the world in the form of the future. However, hope has a limitation through belief in the sense of the present we experience. It is considered that the question «What dare I hope for?» provides the basis for changing this reality.*

*Keywords: sound, absurdity, hope, meaning and value of life, people and destiny.*

Замечание Канта о том, что человек сделан из чересчур кривого дерева, схватывает не только безуспешность исторической переделки («исправления», совершенствования, воспитания) человеческой при-роды с выводом, что человека необходимо принимать таким, каков он есть, но и исследовательскую установку, связанную с требованием подходить к пониманию людей через своеобразную сеть понятий.

Одним из примеров такой сети (или пересечения) понятий может служить взаимосвязь звучания (сонорности), лежащего в основе человеческого начала, и принципа надежды. Подобное пересечение образует, можно предположить, один из узелков проблемы человека.

Замечено, что в латинском *persona* (личность, лицо) и французском *raison* (разум, право, основание) слышится звук или голосовое начало, а немецкое *Vernunft* (разум) производно от *vernehmen* (слышать) (см., например, [4, с. 153]).

Звучание происходит от «живого» источника — масштаба тела или космических сфер. Оно связано с дыханием, условием существования сложных организмов, а дыхание — с «душой» или «духом». Духовная жизнь предполагает «смысл», а смысл — самосознание.

Звучание — не только звуки речи, природных явлений или музыки, но более всего — *тональность* жизни, её напряжение, сила, высота, качество или достоинство. В этой связи противоположностью звучания и смысла служит *абсурд*, слово и явление, производное от *ab-surdum*, *ab-surdus*, т.е. «от глухого», «неблагозвучного», «неприятного» и т.д., в обобщенном значении — «бессмыслицы».

Здесь звучание сопрягается с надеждой, одним из способов существования человека. Это хорошо выражается в известных словах *Овидия*: «*Dum spiro, spero*» («Пока дышу, надеюсь»). Отсюда одно из определений человека — *Homo esperans* («Человек надеющийся»).

*Насколько созвучны человек и время, в котором и которым он живет?*

### **Бог надежды**

Принцип надежды имеет религиозные корни. Надежда — это одна из религиозных ценностей наряду с верой и любовью. Надежда — это одна из святых мучениц, погибла мучительной смертью вместе со своими сестрами Верой и Любовью и матерью Софией около 2-й половины 2-го столетия в Риме. По церковному календарю их память — 17 (30) сентября. По историку церкви *Василию Васильевичу Болотову* (1954–1900), мученики — это свидетели веры Христовой. К этому можно добавить, что надежда есть упование, ожидание спасения жизни, души, свидетельство веры в чистую, вечную жизнь и преобразования мира, человека, его ума — *метанойя*.

Апостол Павел в послании к римлянам называет Бога *Богом надежды*: «Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святого, обогатились надеждою» (Рим. 15, 13).

Преобразование мира и человека, их радикальное обновление — цель христианской веры. Надежда есть исходная точки, основа веры в обретение спасения и нового мира.

История религии знает многообразные учения о преобразовании мира — *апокалипсические* (*апокалипсис* — «откровение»), *хилиастические*, или *милленаризм* (*ζιλιάς*, *mille* — тысяча), *эсхатологические* (*эсхатос* — последний). Эти учения так или иначе являют-

ся толкованиями Откровения-Апокалипсиса Иоанна Богослова. В XX веке возникает «теология освобождения» во главе с *Иоганном Мецем*, направленная против «буржуазной теологии», оправдывающей несправедливость, неравенство людей, и «теология освобождения» призывает к «новому миру», основанному на христианских ценностях.

Представителем «теологии освобождения» является Юрген Мольтман, в центре внимания которого был вопрос об отношении истории и обетования, обещания нового мира и спасения. Его главная работа — «Теология надежды» (1964 г.).

Толчком к размышлениям Мольтмана о понятии надежды, по его признанию, послужило знакомство в 1960 г. с работой *Эрнста Блоха* «Принцип надежды».

По Мольтману, «На что я смею надеяться?» — это ключевой вопрос религиозных учений Нового времени, как разъяснил Кант (в его цикле известных вопросов «что я могу знать? и т.д.). В ходе своей дальнейшей работы Мольтман, по его признанию, предложил строить богословие уже «не о надежде, а исходя из надежды», т.е. надежда стала у Мольтмана субъектом, источником теологии.

По Мольтману, «вера, где бы она ни претворилась в надежду, приносит не покой, но беспокойство, не терпение, но нетерпение... Уповающий на Христа уже не может довольствоваться данной действительностью, он начинает страдать из-за неё, противиться ей» [5, с. 136].

Мольтман строит учение о начале мира на основе нового сотворения неба и земли, т.е. согласно 21 главе Откровения Иоанна Богослова, а не исходя из 1 главы Книги Бытия, как это принято в традиционной теологии. Дело в том, что в Ветхом Завете, в 1 главе Книги Бытия говорится о сотворении мира Богом из ничего. В Новом Завете, в 21 главе Откровения Иоанна Богослова — о новом акте творения после завершения эсхатологической драмы: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (21, 1). А также: «И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое» (21, 5). Отсюда мотив освобождения мира от его несправедливого, несправедного устройства.

### «Принцип надежды» Эрнста Блоха

Блох (1885–1977) называет свою концепцию «философией осознанной надежды», «воинствующего и фундированного оптимизма», «материалистически постигнутой надежды» [1, с. 54], «фундированной надежды» [1, с. 64].

Блох — марксист, разделяет в марксизме *холодное* и *теплое* течения: «В марксизме акт анализа ситуации переплетается с актом вдохновленного предвидения» [1, с. 63].

Самое полезное в холодном потоке марксизма, по оценке Э. Блоха, — это холодный анализ железной логики истории, строго неукоснительной детерминации реального возможного (ситуации) или, по словам Блоха, «анализ условий на всем исторически-ситуационном отрезке пути выступает одновременно как разоблачение идеологии и как *расколдование метафизической видимости*» [1, с. 63].

Здесь Блох имеет в виду последствия пренебрежения объективным, научным анализом исторической ситуации: «Отсутствие такого рода охлаждения привело бы к якобинству или же к абсолютно беспочвенному, абстрактно-утопическому витанию в облаках» [1, с. 63].

*Теплое*, или *красное*, течение в марксизме опирается только на «*позитивное, не подлежащее расколдованию бытие-в-возможности ... утопическую целостность*», или «ту свободу, ту родину идентичности, где ни человек к миру, ни мир к человеку не относятся как к чуждому... Это материализм, обращенный вперед» [1, с. 64].

Это направление отмежевывается от характерного для классового общества явления *отчуждения*, или, в терминологии *Мартина Бубера*, состояния *бездомности*: «Таково тепло этого учения в смысле передней линии фронта материи, следовательно, материи, обращенной вперед... Это есть теория и практика обретения дома, или выхода из безмерной объективации».

По Блоху, эти два потока в марксизме «соотносятся друг с другом как невозможность обмана и невозможность разочарования, как сомнение и вера, необходимые каждое на своем месте и для своей цели» [1, с. 62–63].

Итак, учение Э. Блоха — это «материализм, обращенный вперед», к тому, *чего еще нет*, — что буквально обозначается термином «у-топия».

Термин «утопия» имеет два основных значения: 1) утопия — место, которого нет; 2) утопия — «блаженное место» (eu — благой, topos — место).

«Утопию» можно сопоставить с «дис-топией», или состоянием общества, преодолевающего утопию.

В этой связи Э. Блох считает неудачным название работы Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке», т.е. вопрос должен быть поставлен противоположным образом, а именно: «развитие социализма от науки к утопии».

Утопизм здесь означает не абстрактное учение, а реально-возможное освобождение, человеческое, гуманистическое отношение к природе и *естественное к человеку*.

Понятие утопии Блох вводит для обозначения следующих явлений:

– *идеи обновления мира*. Здесь он следует за ап. Павлом, Иоанном Богословом, революционными движениями, как религиозными, так и нерелигиозными, и главное — за Марксом, который во введении «К критике политической экономии» писал: «Буржуазной общественной формацией завершается *предыстория* человеческого общества»;

– *идеи материи*, в недрах которой рождается новый мир. Блох пишет о дуге «утопия — материя», которая обозначает, что материя мира еще не закрыта, ее бытие *есть в-возможности-бытие* (Dynamieí on). Скажем так, материя — это реальная возможность того, что осознается в утопии;

– по Блоху, начинать строить новое необходимо снизу — материи. *Материя* — это *открытое бытие*, «плодоносное лоно», которое Блох обозначает как *Еще-не-бытие*. Конструкция «*еще-не*» выражает становящуюся жизнь, а не законченное, статичное, неподвижное существование;

– утопия — это *осознание грядущего царства свободы, будущего*, которое следует ожидать не в потустороннем, а в этом,

земном мире. *Воля к утопии* (выражение Блоха) связана с объективной тенденцией истории;

– «Будущее не приходит к человеку как судьба, а (по словам Блоха) наоборот, человек приходит к будущему и вступает в нем со всем тем, что он имеет» [1, с. 52];

– идеи *активизма*, основе освобождения труда, общества и человека: «Отношение к этому нерешенному, но решаемому посредством труда и конкретных действий будущему называется *воинствующим оптимизмом*» [1, с. 53];

– таким образом, надежда — это ожидание нового мира, обновление, но не пассивное, а деятельное;

– новое, ожидание, надежда, будущее, это, по Блоху, *еще-не-осознаваемое*, которое он противопоставляет пониманию у Фрейда как *уже-не-осознаваемого*, бывшего, но вытесненного за порог сознания. Еще-неосознаваемое, по Блоху, находится не за порогом, а *дверью* сознания, которое открывает для себя в действительности *еще-не-ставшее*.

Еще-не-ставшее – это новое, которое может понимание как абстрактное противопоставлять повторению. Так, по Блоху, понимается новое в учении Бергсона.

Новое предполагает повторение, но повторение процесса, тенденции, содержание целого становления, т.е. непрерывность творчества, из его конечной, завершающей точки. Блох обозначает это непрерывное еще-не-ставшее выражением:

– «*трансцендирование без трансценденции*» (это выражение можно найти в текстах М.К. Мамардашвили);

– со значением непрерывного перехода без перехода или в попустороннее, или в завершение (которые весьма близки по значению).

Надежда, по Блоху, это самое человеческое из всех возможных человеческих устремлений (человеческое, слишком человеческое), прежде всего к свободе, возможна, согласно марксизму, в бесклассовом обществе.

Надежда — это осознание человеком своего начала (начал).

Подходом-подступом к такому осознанию является утверждение:

«Я есмь. Но я себя не имею. И только поэтому мы становимся *Есмь (Bin) — внутреннее*» [1, с. 53].

Первый шаг становления — это выход во внешнее, причиной которого является *пустота* в виде *нужды и голода*.

Здесь Блох использует две формулы:

– *путешествие*. «Человек берет себя с собою, когда он путешествует» («Если человек в путешествии остается неизменным, это плохое путешествие») (ср. с формулой Г. Марсея «*Nomo viator*», или «человек-путник»);

– *Человек есть вопрос, мир — ответ* (ср. с формулой А. Тойнби «История есть ответы человека на вызовы мира (среды)»).

Видом такого путешествия — ответом человека — является *знание* (здесь Блох использует образ Фауста, разочарованного ученого).

К первому шагу для ответа и путешествия в значении необходимости человека побуждает *голод*, который порождает *аффекты*, ряд чувств, инстинктов, побуждений.

Подобные аффекты Блох делит на две группы:

– *заполненные аффекты* — *зависть, алчность, почитание*, предметы которых существуют в наличии;

– *аффекты ожидания* нового — *страх, боязнь, надежда, вера*, предметы которых еще не готовы и не существуют.

По Блоху, различие между аффектами заполнения и аффектами ожидания проходит и характеризуется в горизонте времени: *заполненные аффекты* имеют *ненастоящее будущее*, т.к. они не открывают горизонт времени, и в них не происходит ничего объективно нового, в то время как *аффекты ожидания* включают *подлинное будущее*, т.е. объективно новое.

*Аффекты ожидания* делятся, в свою очередь, на две группы:

– *негативные* — *страх и боязнь* — имеют разрушительный характер;

– *позитивные* — *надежда и уверенность* — являются созидательными.

*Надежда* — наиболее человеческая страсть человека, движение души, которая перерастает в знание, по Блоху, «*философия будущего* — это знание надежды, или вообще никакое не знание».

Следующий шаг путешествия человека и его вопроса — это *дневные мечты (грезы)*.

Грезы, в свою очередь, делятся на два вида:

– *ночные*. Возникают вследствие ослабления, бодрствующего Я-сознания и воздействий внешнего мира, прежде в сновидениях, в состоянии пассивности человека;

– *дневные*. Усиливают человека через утверждение «Я есмь», состояние утопии, открытости будущему и новому.

Блох замечает, что (малыми) дневными мечтаниями о будущем и новом пронизана вся жизнь человека.

Аналогом голода-нужды является *отрицание*. Отрицание проявляется в неудовлетворенности наличным, существующим знанием (и т.д.), в ступенях подъема форм знания от низших к высшим. Воплощением такой неудовлетворенности является *Фауст*.

Отрицание напрямую связано с понятием *возможности*, которая, по Блоху, является основополагающим в историческом материализме и философии вообще. Возможное не в смысле пассивного начала, требующего обработки, а в значении динамической, активной способности к преобразованию — *мочь*.

Такую возможность, по Блоху, выражают понятия фронта, предела (*ultivum*), нового (*Novum*) и родины.

Понятие фронта имеет значение «быть на переднем крае»: 1) воинствующего оптимизма, 2) подвижной «утопической открытой материи» [1, с. 54].

«Фронт следует определить так: это наиболее передовой отрезок времени, где мы находимся, живя и действуя» [2, с. 240].

Понятие предела означает воплощение последней, наивысшей новизны.

Родина — встреча с собой, обретение дома.

Новое — горизонт утопии, а не нечто окончательное, финальное. Новое — это целостность (*totum*, «тотум»), схватываемое не в реальности, а в горизонте реальности как *незавершенная энтелехия*.

### **«Революция надежды» Эриха Фромма**

Эрих Фромм, публицист и психоаналитик гуманистического направления, в своей книге «Революция надежды», написанной в

виде отклика на положение, в котором оказалась Америка в 1968 г., обращается к понятию надежды:

«Она родилась из убеждения, что мы находимся на распутье: одна дорога ведет к полностью механизированному обществу, в котором человек — беспомощный винтик машины, если только не к гибели в термоядерной войне; другая — к возрождению гуманизма и надежды, к обществу, которое поставит технику на службу человеку» [6, с. 292].

На вопрос, почему *революция надежды*? Фромм отвечает: потому, что «надежда — это решающий элемент в любой попытке осуществить социальные изменения в направлении большей жизненности, осознанности и разума» [6, с. 299]. Фромм также отмежевывается от отчуждения в значении объективации в человека в современном обществе. По Фромму, понятие надежды заключается в том, что «*объект надежды* — не вещь, а *более полная жизнь*, состояние большей жизненности, освобождение от вечной скуки или, говоря теологическим языком, *спасение*, а применяя политический термин, — *революция*» [6, с. 299].

Таким образом, надежда — не пассивное, а активное ожидание, «в то время как пассивное ожидание — замаскированная форма безнадежности и отчаяния, маскирующаяся под свою противоположность. Она выступает под маской фразеологии и авантюризма, игнорируя реальность и формируя то, что нельзя форсировать. Такова была установка лжемиссионеров и главарей путчей» [6, с. 301].

Надежда основывается на доверии человека к миру и самому себе: «Надежда парадоксальна. Она и не пассивное ожидание, и не лишенное реализма подстегивание обстоятельств, которые не могут наступить. Она подобна припавшему к земле тигру, который прыгнет только тогда, когда придет время для прыжка» [6, с. 302].

«Надежда — психический спутник жизни и роста» [6, с. 306].

«Надежда — это умонастроение, сопровождающее веру» [6, с. 308].

Фромм обращается к пророческому пониманию надежды на посюстороннее воскресение, спасение, которое он противопоставляет новозаветному, апокалипсическому видению будущего, которому присущ фатализм *конца истории*. «... Пророческий язык —

это всегда язык альтернатив, выбора, свободы, а не предопределенности на пути к лучшему или худшему» [6, с. 311]. Фромм отмечает мессианскую составляющую в марксизме и заслугу Блоха, который увидел в марксистской мысли пророческий принцип надежды. Фромм видит потери и крушения надежд в жизни людей. Это ведет к поражению оптимизма, «ожесточению сердец», насилию и деструктивности и дегуманизации общества.

Анализ природы человека открывает Фромму возможность такого определения человека — *Homo esperans* (надеющийся человек), т.к. надежда есть основное, необходимое условие для того, чтобы быть человеком. Путь очеловечивания переживаний завершается утверждением «свобода — это качество полностью очеловеченного бытия» [6, с. 381].

Фромм предлагает систему определений человека, помогающих понять его природу:

– *Homo consumens* — человек потребляющий: современный образ жизни «превращает человека в *Homo consumens*, в тотального потребителя, единственная цель которого — больше иметь и больше использовать» [6, с. 331];

– *Homo faber* — человек производящий;

– *Homo sapiens* — человек разумный; здесь Фромм замечает, что «в этом определении все зависит от того, что подразумевать под *sapiens*» [6, с. 350];

– *Homo negans* — человек, способный сказать «нет», хотя большинство людей говорит «да», когда это требуется для выживания или успеха» [6, с. 351];

– *Homo esperans*: «Если человек отказался от всякой надежды, он вошел во врата ада — знает он об этом или нет — и оставил позади себя все человеческое» [6, с. 354].

Эти слова — перифраз слов, выбитых на воротах Ада из поэмы Данте «Божественная комедия», а также Освенцима.

### **«Бунтующий человек» Альбера Камю**

Альбер Камю — «отрицатель» принципа надежды (здесь уместно вспомнить его роман «Чума» с открытым вопросом, где коренится эта болезнь: не в самих ли людях?): «Все несчастья людей

проистекают из надежды, которая вырывает их из тишины цитадели и ведет на крепостные стены в ожидании спасения» [3, с. 140]. Центром размышлений Камю является вопрос о ценности жизни: «Жизнь — это ценностное суждение».

Камю замечает, что ценность жизни ставится под вопрос её испытаниями. Общим именем (этих) испытаний жизни является *судьба*. Судьбою служит очевидность, что *человек смертен*, или неизбежность смерти. Судьбою является также невозможность найти рациональный смысл жизни (*человек смертен, а мир неразумен*).

Здесь Камю приводит парадокс удостоверения в истинности в формулировке Аристотеля:

— если все истинно, то истинно и положение, противоположное своему собственному утверждению.

— если признавать истинным только собственное утверждение, то получается бесчисленное множество истинных и ложных утверждений, т.к. «утверждение о том, что *истинное утверждение истинно*, само истинно может быть продолжено до бесконечности».

Другими словами, разум не способен дать смысл жизни в силу его (обоснование) или противоречивости, или пустоты тавтологии.

Если Кьеркегор считал, что «вера требует от человека невозможного — отречения от самого себя, то у Камю сама жизнь есть невозможное — отречение от ее разумного смысла, будущего — надежды. Отсюда формула Камю: *человек смертен, а мир неразумен*.

Отказ от надежды, отчаяние равно самоубийству. Поэтому в работе «Миф о Сизифе» (1940–1941) Камю пишет: «есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно» [3, с. 24]. По Камю, «абсурд для меня единственная данность». Абсурду противоположен надежде, но ему противостоит *бунт*. По Камю, «абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются».

Бунт — это отчаяние, поскольку порожден осознанием увиденной бессмысленности. Бунт — это очевидность, равная утверждению Декарта «Я мыслю». Т.е., по Камю, *бунт — это первоцен-*

ность, общая для всех людей, отправная точка жизни: «Я бунтую, следовательно, мы существуем» [3, с. 134, 251]. Бунт — это движение, сила самой жизни, и осознание этого, очевидность есть форма преодоления судьбы.

Камю создает галерею абсурдных людей, которые становятся бунтарями: это Дон Жуан (который любит всех женщин и не может сделать выбор между ними), актер театра (проживающий на сцене много судеб), герои Достоевского (особенно богоборец Иван Карамазов), Сизиф, де Сад, Штирнер, Ницше и т.д.

Для Камю, «цель бунта — преобразование» [3, с. 126]. Отсюда мотив мятежа против своей природы в значении судьбы: «Человек — единственное существо, которое отказывается быть тем, что оно есть» [3, с. 126]. Камю заключает: нельзя жить надеждой, т.к. это обрекает на пассивное ожидание, принесение настоящего в жертву иллюзии — надежде = будущему. Не случайно эпиграфом к «Мифу о Сизифе» Камю взял слова поэта Пиндара: «Душа, не стремись к вечной жизни, но постарайся исчерпать то, что возможно».

В отличие от Блоха и Фромма, Камю отказывается от религиозных и идеологических источников надежды. Подлинная надежда парадоксальным образом тождественна с *отчаянием* как основой для приложения усилий в преобразовании порядка вещей. В самом деле, что понуждает Сизифа вновь и вновь пытаться поднять камень, если не отчаянная попытка преодолеть судьбу?

### Заключение

Человек неосознанно живет надеждой, или убеждением, что за этим днем (вздохом) последует другой (вздох). Осознанное обращение к надежде обозначается тогда, когда одних сил человека не хватает и требуется отзыв окружающего мира и событий. В этом правота определения веры ап. Павлом: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [Евр. 11,1].

Вера — это открытость миру, и, по верному замечанию Поля Рикёра, «эта открытость является философским эквивалентом надежды» [6, с. 153]. Это ведет к формуле: *Spero ut intelligam* — «Надеюсь, чтобы понимать».

Отсюда следует и правота концепции «нескончаемого разговора». Если жизнь — это речь, то прекращение разговора равно концу жизни. Звучание — это еще и ответ-ответственность за свои слова и поступки. Поэтому один из основоположников этой концепции Ойген Розеншток-Хюсси предлагает емкую формулу жизни: *Respondeo etsi mutabor* – «Я отвечаю, хотя и должен буду измениться» [7, с. 233]. С этим трудно не согласиться.

Принцип надежды дал название одному из языков, а именно эсперанто, точнее, по псевдониму Людвиг Лазаря Заменгофа «*Doktoro Esperanto*» («Доктор Надеющийся») к книге «Международный язык» 1887 года.

\*\*\*

1. Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление / пер. Л. Лисюткиной. М. : Прогресс, 1991. С. 49–78 (Т.1, 1954; Т. 2, 1955; Т. 3, 1960).
2. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / пер. Т. Ю. Быстровой, С. Е. Вершинина, Д. И. Криушина (1963 г.). Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1997.
3. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М. : Политиздат, 1990.
4. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия / пер. с нем. О. Корнеева и Э. Янзиной. М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
5. Мольтман Ю. Теология надежды // Вопросы философии. 1990. № 9. С.132–148.
6. Рикёр П. Свобода и надежда // Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / пер. с фр. И. С. Вдовиной. М. : Искусство, 1996. С. 137–159.
7. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / пер. А. И. Пигалева. М. : Канон+, 1997.
8. Фромм Э. Революция надежды. Навстречу гуманизированной технологии / пер. Т. В. Панфиловой // Фромм Э. Психоанализ и этика. М. : Изд-во АСТ-ЛТД, 1998.

Л. К. Круглова

**Человек как проблема философии,  
философии культуры и культурологии**

УДК 130.2+008

*В статье обосновывается положение о том, что проблема человека выявляет сложный характер связей между философией, философией культуры и культурологией. Так, культурологическая аксиома «человек есть творец и творение культуры» обуславливает необходимость обращения к философской антропологии. Это дает возможность формирования концепта «антропологическая структура культуры», что не только позволяет решать проблемы культурологии, но и дает выход на социально-философскую и культурфилософскую тематику.*

**Ключевые слова:** философия, философия культуры и культурология, антропологическая структура культуры, универсальный гуманизм.

*L. K. Kruglova. Human Being as a Problem of Philosophy, Philosophy of Culture and Cultural Studies*

*The article substantiates the thesis that the problem of human being reveals the complex nature of relations between philosophy, philosophy of culture and cultural studies. Thus, cultural axiom that «human being creates and is created by culture» necessitates recourse to philosophical anthropology. This enables the formation of the concept of «anthropological structure of culture», which allows not only to solve problems of cultural studies, but also provides an exit to socio–philosophical and cultural–philosophical themes.*

**Keywords:** philosophy, philosophy of culture, culturology and cultural studies, anthropological structure of culture, universal humanism.

В контексте идей, накопленных к настоящему времени культурологией, едва ли не центральное место занимает широко известная

и всеми принимаемая формула «человек есть творец и творение культуры». Её глубинный смысл содержит в себе однозначное указание на то, что проблема человека является для культурологии базовой, исходной, и, соответственно, антропологический принцип должен быть методологической базой построения всего здания культурологической теории.

Однако концепт «человек» не может быть осмыслен в рамках культурологии. Для этого необходимо обращение к философии и, в частности, к философской антропологии. Возвращение от неё в исследовательское поле культурологии возможно не напрямую, а через философию культуры. Как представляется, необходимость такого рода взаимодействий отражено в названии и содержании труда Э. Кассирера «Опыт о человеке. Введение в философию культуры». Совершенно очевидно, что здесь речь идет не о том, что осмысление феномена человека должно предшествовать философии культуры, а напротив, утверждается, что опыт о человеке является одновременно философией культуры, и наоборот, философия культуры является одновременно и опытом о человеке.

В работе Э. Кассирера, естественно, не ставится вопрос о связи между философией культуры и культурологией, поскольку науки о культуре во времена Кассирера ещё не существовало. В связи со сказанным выше становится ясно, что жизненно необходимым для методологического обеспечения культурологии в плане её развития на основе антропологического принципа является выработка концептов, использование которых сделало бы возможным осуществление реальных взаимодействий между философской антропологией, философией культуры и культурологией из взаимовлияния и взаимообогащения.

Как представляется, в полной мере соответствует этим задачам концепт «антропологическая структура культуры» [1, с. 194–206].

Исходный момент его формирования — это идея принципиальной двойственности человека. Слово «принципиальная» здесь имеет тот смысл, что двойственность — это принцип устройства человеческого существа, вне этой двойственности нет человека.

Так, человек представляет собой единство различных противоположных начал. Это:

- телесное и духовное (тело и дух);
- рациональное и эмоциональное (ум и сердце);
- объектное и субъектное (тварное и творческое);
- индивидуальное и универсальное (микрокосм и макрокосм, я и универсум; я и род);
- общественное и личное (наше и мое; эгоизм и коллективизм);
- биологическое и социальное (животное и личность).

Каждая из этих категорий обозначает сущностное свойство (“силу”) человека, находящееся в отношениях противоречия с другим, ему противоположным. Каждое конкретное общество на каждом конкретном этапе своего развития имеет определенные потребности и возможности развития этих сущностных сил человека. В соответствии с этим, используя механизмы культуры, оно стимулирует одни, блокирует другие, вызывает к жизни, порождает те, которых не существовало ранее. Этот ансамбль сущностных сил человека, которые культивируются на том или ином этапе социокультурного развития, есть не что иное, как антропологическая структура культуры.

Таким образом, концепт «антропологическая структура культуры» позволяет понять, на какой тип человека «нацелена» та или иная культура, какие человеческие качества развивает, на какие смотрит неодобрительно, а каким и вовсе не дает развиваться в рамках той или иной культуры.

Представленную выше схему структуры сущностных сил человека можно рассматривать как своего рода «таблицу Менделеева», с помощью которой можно «вычислить формулу» любой региональной, национальной, этнической культуры или, говоря иначе, указать на её важнейшие типологические черты, её человеческое измерение.

На этой же базе возможно и построение исторической типологии, то есть выявление наиболее характерных типологических черт известных нам исторических типов культуры.

Результаты использования концепта «антропологическая структура культуры» как основы для построения историко-культурной типологии являются серьёзной проверкой его методологического и эвристического потенциала.

В самом кратком изложении результаты этой проверки можно представить следующим образом [2, с. 193–409].

Так, для антропологической структуры первобытной культуры характерен синкретизм. Наиболее заметная ее черта — направленность на стимулирование сущностных сил человека, связанных с его способностью жить в коллективе, что порождает «синкретизм» личности и коллектива. Тайна этого коллективизма — в низком уровне развития производительных сил, который требовал слаженных коллективных действий, поскольку в одиночку противостоять грозной природе было невозможно. Синкретизм характерен и для таких параметров антропологической структуры первобытной культуры, как индивидуальное и универсальное, объектное и субъектное, материальное и духовное. Синкретична и первобытная духовность: эмоциональное и рациональное слиты в ней в одно неразделимое целое.

Всем перечисленным особенностям первобытной культуры соответствовал основной продукт духовной деятельности людей того времени — миф. Главная его черта — синкретизм. Исследователи первобытной мифологии отмечают такие черты содержания мифа, как нерасчлененность в нем реальности и фантазии, субъекта и объекта, природы и человека, личности и коллектива.

Принципиальным для характеристики антропологической структуры культуры первобытного общества является вопрос о соотношении в ней биологического и социального. Для этой пары сущностных сил человека уже в рамках первобытной культуры синкретизм не свойствен. Культура, собственно, и начинается с противопоставления социального начала в человеке биологическому, животному. Так, в самых примитивных реликтовых человеческих сообществах имеют место такие признаки наличия культуры, как обуздание животных инстинктов, представляющих угрозу коллективной солидарности, те или иные способы регулирования отношения между полами и регламентация распределения пищи.

Первобытный синкретизм разных сторон и сфер культуры был преодолен в культуре древневосточного типа. Она возникла на базе первых цивилизаций (Египет, государства Междуречья и т.п.). В этих регионах имелось огромное количество плодородных зе-

мель. Однако для того, чтобы воспользоваться богатствами природы, человеку надо было приложить огромные усилия. Надо было изучать разливы рек, связь их с движением звезд, строить гигантские ирригационные сооружения. Это требовало особых форм организации деятельности большого количества людей. В связи с этим собственником рабов и средств производства выступает, как правило, не индивид, а община или, позднее, само государство.

В политической сфере этому соответствовала деспотическая, до предела централизованная власть, перед лицом которой одинаково бесправными оказывались и рабы, и рабовладельцы. Система культуры была построена таким образом, чтобы продуцировать человека, способного не только вписаться и функционировать в этих социально-экономических и политических условиях, но и воспроизводить их. Культура и социум представляли собой, как и в первобытном обществе, некую целостность, обе части которой взаимно обуславливали друг друга.

Одна из заметных черт культуры древневосточного типа — подавление человеческой субъектности. Однако парадокс этой культуры заключается в том, что, ограничивая проявления человеческой активности вовне, она в то же время способствовала почти недостижимому для других культур погружению в глубины человеческого духа. Эту функцию выполняли в основном философия и религия. Движение культуры «вглубь» человека не было связано, однако, с развитием индивидуальности. Противоречие между общественным и личным также выявлено было культурой древневосточного типа и решено в пользу общественного.

Центральной особенностью культуры, построенной на подавлении личностного начала, была строгая регламентация всех сторон жизни и деятельности человека. Одно из проявлений этого — виртуозно разработанный этикет, другое — канон в искусстве.

Иной социокультурный организм сложился на северных берегах Средиземного моря: разнообразие природных условий и связанное с ним разнообразие видов человеческой деятельности и форм собственности, пестрота социального состава, отсутствие жесткой централизации внутри полиса — все это обуславливало соз-

дание принципиально иной, чем древневосточная, культуры и, с другой стороны, ею же поддерживалось и продуцировалось.

Античная культура как никакая иная выявила значение такой сущностной силы человека, как его тело, что и сформировало ее «телесный стиль», отмеченный Ф. Ницше, О. Шпенглером, А.Ф. Лосевым. В связи с этим можно предположить, что эстетическое сознание, ранее находившее предмет своего восприятия в основном в мире природы, теперь нашло его в человеческом теле, в котором был усмотрен образец гармонии. При этом гармоническое тело отнюдь не противопоставлялось духу. Напротив, культурной нормой считалась гармония тела и духа — «калокагатия».

В недрах человеческого духа древние греки также усмотрели противоречие — ума и сердца, или рационального и эмоционального. В разрешении этого противоречия первенствующую роль играл принцип гармонии. Но, отдавая должное человеческой чувственности в дионисийских ее формах, античная культура не вышла на уровень, который бы позволил ей культивировать человеческую эмоциональность в рафинированных ее формах.

Противоречие между биологическим и социальным также было осознано античностью и решено в знаменитой формуле Аристотеля: «Человек — животное общественное».

Еще одна особенность культуры античности — слабое развитие индивидуальности. Характерно, например, что статуя победителя олимпийских игр изображала не конкретного человека, а идеально прекрасное тело, увенчанное идеально прекрасной головой.

Противоречие между личным и общественным, как и на Востоке, античная культура решила в пользу общественного. Однако способы подчинения личного общественному оказались иными: на Востоке были подданные властителя — тирана, а в античном мире — даже во времена империи — все свободные были гражданами. Именно своими гражданскими поступками и добродетелями личность оказывалась полезной и нужной обществу.

Главный нерв античной культуры — противоречие объекта и субъекта как сторон человеческой сущности. Если во взаимоотношениях с обществом личность всегда находила тот или иной выход своей субъектности, то во взаимодействии с другой силой антич-

ный человек всегда представлял собой только объект. Этой силой была судьба, рок.

Таким образом, антропологическая структура античной культуры свидетельствует о том, что античная культура была первым в истории типом культуры, который строился на провозглашаемом и сознательно декларируемом принципе гармонии. Однако в реальности он ещё не нашёл достаточно полного своего воплощения.

Следующий этап развития человека, культуры и общества в их единстве — европейское Средневековье.

Важнейшими чертами антропологической структуры этого типа культуры являются ориентация на культивирование объектного (тварного) начала в человеке, то есть его способности к подчинению. Это проявлялось в жесткой регламентации извне всех видов деятельности человека. Противоречие между духом и телом средневековая культура решала на основе принципа аскетизма: если для античной культуры здоровое, красивое тело — одна из важнейших ценностей культуры, то для средневековой культуры оно лишь греховная, грязная оболочка божественной души человека. Поэтому культурной нормой было всяческое истязание плоти. Для средневековой культуры характерно также противопоставление рационального и эмоционального в человеческой духовности, разума и веры. Разум — источник сомнения, а оно грех, поскольку подрывает веру. Вместе с тем культура религиозного типа во всех своих элементах и проявлениях густо насыщена эмоциями самого разного плана: от экстатической любви до дикой ненависти, от тихого умиления до всепоглощающего страха и т.п.

В связи с этим следует признать, что эмоциональный опыт Средневековья при всей своей односторонности был шагом вперед по сравнению с холодной в эмоциональном отношении античностью и подготовил почву для развития внутреннего мира человека нового времени.

Особенно заметной связью между человеком, обществом и культурой стала в новое и новейшее время.

Специфика культуры нового и новейшего времени тесно связана с особенностями капитализма как общественно-экономического строя. В его развитии можно выделить три основных этапа: класси-

ческий, построенный на принципе свободного предпринимательства; государственно-монополистический, когда широко применяются принципы государственного регулирования; посткапитализм (современный этап), когда практикуется и свободное предпринимательство, и государственное регулирование.

Однако экономический закон капитализма на всех этапах его развития остается по сути своей неизменным – это максимизация прибылей, что является объективной основой иерархии ценностей культуры. Во главе ее оказывается индивидуалистический успех личности, измеряемый деньгами.

Основным центром напряжения в антропологической структуре прагматистской культуры оказывается коллизия «личное — общественное». Принцип свободного предпринимательства требует решения этого противоречия в пользу личного. Однако в условиях больших корпораций ощущение возможности результативно отстаивать личные интересы остается лишь у представителей руководящей элиты. Для средних и низших слоев служащих поле конкурентной борьбы сужается, однако ожесточенность ее даже возрастает. Отсюда можно сделать вывод, что перед западной культурой стоит насущная задача — синтез принципа индивидуализма и принципа коллективизма.

Метаморфозы принципа индивидуализма можно проследить в способах решения западной культурой антропологического противоречия «объектное — субъектное». Свободное предпринимательство требует от человека инициативы, способности к риску. Условием и следствием господства над внешними обстоятельствами является умение выступать субъектом творчества самого себя, поэтому идеалом личности эпохи свободного предпринимательства стал “self made man” — “человек, сделавший себя сам”. Сужение базы человеческой субъектности происходит в условиях господства крупных корпораций, в связи с чем рядовой индивид все более становится объектом планов, выработанных другими. Для наиболее активных социальных групп характерно стремление изменить эту ситуацию, в связи с чем можно констатировать наличие еще одной проблемы: необходимость гармонического синтеза объектных и субъектных свойств человека.

Взаимоотношение другой пары сущностных сил человека — «телесное — духовное» — не имеет в культуре нового времени такой остроты, как в культуре религиозного типа. Связано это с тем, что в практике конкурентной борьбы и то и другое является важным средством достижения успеха.

Весьма непросто складывается ситуация и в сфере духовности прагматистского типа. Стремление к получению максимальной прибыли требует максимальной рационализации производства и всех других сторон жизни. Важнейший признак этой «формальной рациональности» (термин М. Вебера) — отчужденный характер целеполагания. Отсюда ограниченность ценностного горизонта всех ее «этажей»: при выборе целей и средств деятельности, оценке её конечных результатов главным является критерий ограниченно понимаемой полезности. Типологической чертой формальной рациональности является также фетишизация формальной логики и количественного анализа. Это порождает напряжённые отношения между рациональным и эмоциональным как сторонами духовного содержания культуры.

Формальная рациональность во многих отношениях эффективна. Однако ее узость проявляется в том, что средства перемещаются в область целей, что сказывается на характере решения многих проблем, в том числе и глобального масштаба. Это взывает к необходимости новой рациональности, отличающейся от формальной прежде всего характером целеполагания, т.е. ориентацией на гуманистические ценности. Поиски ее являются характерной чертой современности.

Противоречие «социальное — биологическое» в культуре нового и новейшего времени решалось по-разному. Так, в эпоху свободного предпринимательства точка зрения утилитаризма диктовала необходимость подавления биологических инстинктов. Формы обуздания их были столь суровы, что получили название «внутри-мирской аскезы». Однако возрастание товарной массы потребовало поощрительного отношения к потребительству. Это привело к необходимости снять многие запреты. В настоящее время в этой области происходит «отрицание отрицания». Так, в программах современных неоконсерваторов содержится призыв вернуться к

принципам «внутримирской аскезы». Связано это с экологией в самом широком смысле этого слова, поскольку необузданный гедонизм не только опустошает природу, но и разрушает человеческое тело и душу.

Специфика культурной ситуации, характерной для современного западного мира, находит свое концентрированное выражение в разрешении антропологического противоречия «индивидуальное — универсальное». Практика конкурентной борьбы, взывающая к находчивости, чувству нового, стимулирует развитие индивидуальности. В равной мере интернационализация общественной жизни способствует росту универсальности человека. Однако наряду с этими тенденциями существуют и прямо им противоположные: поведение и образ жизни человека, вовлеченного в круговорот конкурентной борьбы, оказываются зачастую стереотипными. Причина этого — в прагматистски-индивидуалистической ограниченности целей его деятельности.

Таким образом, в разрешении противоречий личного и общественного субъектного и объектного, телесного и духовного, эмоционального и рационального, биологического и социального, индивидуального и универсального западная культура использует зачастую подходы прямо противоположного свойства, порою доходя до крайностей. Вместе с тем этот динамизм дает возможность значительно развить сущностные силы человека, что является предпосылкой решения проблемы их гармонического синтеза.

Таким образом, анализ исторических типов культуры позволяет установить, что каждый из них внес и вносит свой вклад в развитие сущностных сил человека, что является одним из важнейших законов развития культуры.

Проблема построения историко-культурной типологии тесно связана с другой фундаментальной проблемой, каковой является проблема гуманизма.

Так, исходя из представленной типологии, культуру можно определить как систему способов и результатов развития сущностных сил человека, функционирующую в целях удовлетворения потребностей общества, отдельных социальных групп и личности [2, с. 155].

В этом определении заложена идея о человекотворческой сущности культуры, которая реализуется через выполнение ею двуединой функции: для общества культура создает человека, способного осуществлять расширенное воспроизводство данных социальных отношений, человека она снабжает знаниями, навыками, умениями и т. п., овладев которыми, он получает возможность «вписаться» в общество, существовать в нем, удовлетворять свои личные потребности, развивать свои способности.

Таким образом, культура изначально ориентирована на человека и в этом смысле изначально гуманистична. Исходя из этого, можно утверждать, что гуманизм имманентен культуре, является фундаментальным принципом культуротворчества.

Однако образ человека, на который ориентируется та или иная культура, будь то исторический, национальный или региональный тип, значительно варьируется. Это зависит от многих причин: «веяния эпохи», культурных контактов, потребностей и возможностей конкретного общества, которое связано с данной культурой отношениями взаимной детерминации, наконец, внутренней логикой развития самой культуры.

В соответствии с этим представление о том, что принцип гуманизма является самодостаточным и самоценным, можно признать верным лишь отчасти. Конечно, ориентация на человека, его свободу, счастье, достоинство, что и подразумевает принцип гуманизма в его наиболее известном варианте интерпретации, содержит в себе признаки самоценности. Однако вслед за этой констатацией возникает вопрос: а что, собственно, имеется в виду, какой человек, каковы его основные черты, какие из них одобряются обществом и культурой, какие порицаются, в чем видится достоинство человека, какова «формула» счастья и средства его достижения и т. п. Только ответ на эти вопросы в их совокупности может дать представление о содержании того или иного типа гуманизма.

Характеристику каждого из исторических типов культуры на основе концепта «антропологическая структура культуры» можно рассматривать как характеристику определённого исторического типа гуманизма.

Исходя из этого, можно утверждать, что все исторические типы гуманизма были существенно односторонни. Так, гуманизм нового времени, ведущий свою родословную от эпохи Возрождения, отличительной своей чертой имеет индивидуализм — принцип, лежащий в основе разрешения всех антропологических противоречий культуры Нового и новейшего времени.

Под флагом гуманизма проводился и эксперимент по строительству социализма в нашей стране. При этом следует отличать содержание гуманизма, которое декларировалось, от того содержания, которое реально воплотилось в жизнь. В многочисленных декларациях по поводу гуманистической сущности социализма речь шла о гармонически развитом человеке. Реальный же гуманизм, который, несомненно, имел место, хотя и есть основания в этом сомневаться, был столь же, если не более, односторонен, как и индивидуалистический гуманизм.

Наиболее ярко это проявлялось в том, что противоречие между человеческой субъектностью (способностью творить) и объектностью (способностью впитывать внешние воздействия, быть творимым) решалось в основном на основе объектной парадигмы. Суть ее в том, что человек, несмотря на все декларации, рассматривался в основном как объект внешних воздействий и как средство, а не как субъект и высшая цель общественного развития.

XXI век должен стать веком преодоления ограниченности всех ранее известных форм гуманизма и торжества принципа **универсального гуманизма**. Сущность его заключается в ориентации культуры и общества на формирование в человеке гармонического единства всех его сущностных сил на интегративной основе творческой доминанты личности.

На языке практики это означает необходимость культивирования комплекса сущностных сил человека, которые выражаются, с одной стороны, в глубоком творческом динамизме личности, наличии у нее чувства нового, инициативности, т.е. способности быть субъектом, а с другой — в умении быть дисциплинированным, исполнительным, т.е. быть пластичным объектом внешних воздействий. Не меньшее значение имеет и гармонизация сущностных сил, которые можно обозначить понятиями «личное» и «общественное»,

«мое» и «наше», т.е. воспитание человека с развитыми личными интересами и устремлениями, обладающего в то же время качествами убежденного коллективиста и сознательного гражданина.

Задачей особой сложности является необходимость культивирования яркой индивидуальности, способной в то же время в режиме саморегуляции справляться с поползновениями в сторону бесплодного оригинальничания и эпатажного, при этом зачастую негуманного по отношению к другим, поведения.

Один из важнейших аспектов принципа универсального гуманизма — подход к человеку с точки зрения единства в нем телесного и духовного начал, а в сфере человеческой духовности — с точки зрения гармонии «ума» и «сердца», т.е. интеллектуальных и эмоциональных сторон духовного мира человека.

Необходимость превращения универсального гуманизма в цивилизационный принцип требует воплощения его содержания не только в культуре, но и в социуме, т.е. в экономических, политических и собственно социальных отношениях и структурах. Так, в области экономики принципу универсального гуманизма соответствует многообразие форм собственности, подразумевающее возможность приложения, использования и развития многообразных способностей и потребностей человека; в области политики — демократия, которая, по определению, способна вовлечь в управление обществом наибольшее количество людей, в социальной области — всемерное развитие разнообразных «форм общественности» (Ю. Хабермас), т.е. негосударственных, неформальных объединений, имеющих целью отражать в своей деятельности различные оттенки мнений и интересов граждан.

Итак, торжество принципа универсального гуманизма возможно лишь в случае воплощения его содержания и в культуре, и в экономике, и в политике, и в социальных отношениях. Однако особые требования в этой ситуации предъявляются именно к культуре, поскольку воспользоваться возможностями, которые предоставляют демократия и разнообразие форм собственности, может только человек, обладающий соответствующими навыками, знаниями, потребностями, т.е. человек соответствующим образом культивированный.

Если задаться вопросом, какая из сфер культуры должна сыграть решающую роль в построении универсально-гуманистической культуры, то ответ, как представляется, может быть лишь один: такой сферой культуры может быть только сфера образования и воспитания. Для того, чтобы это произошло в реальности, необходимо, чтобы целевым ориентиром образования и воспитания стал образ гармонически развитого человека.

В связи с этим нельзя не отметить, что идущая в настоящее время в нашей стране реформа образования и воспитания не имеет чёткой целевой ориентации. Образ человека, формируемого образовательным процессом, размыт и неясен. Между тем надо отдавать себе отчёт в том, что **образование без образа — это безобразие.**

Подводя итоги, следует отметить, что универсальный гуманизм — принцип достаточно широкий, чтобы гарантировать сохранение многообразия культур, поскольку предусматривает возможность и необходимость специфики проявлений всех человеческих качеств, связанной с особенностями этнической, региональной или локальной культур.

Будучи достаточно широким для того, чтобы обеспечить и гарантировать разнообразие, принцип универсального гуманизма в то же время достаточно конструктивен, чтобы служить идейной основой объединения человечества, т.е. глобализации с человеческим лицом [3].

Решение проблемы гуманизма на основе концепта «антропологическая структура культуры» открывает путь к решению другой фундаментальной проблемы философии культуры и культурологии, каковой является проблема критерия прогресса в культуре. В качестве такового в свете изложенного ранее, можно рассматривать степень приближения к идеалу гармонически развитого человека.

Таким образом, использование концепта «антропологическая структура культуры» даёт убедительные ответы на ряд ключевых вопросов философии культуры и культурологии: построение исторической типологии культуры и теоретической модели должного состояния культуры [4, с. 414–497], проблемы гуманизма, критерия прогресса в культуре и т.п.

В неменьшей степени, чем в решении фундаментальных культурфилософских и культурологических проблем, эвристический и методологический потенциал концепта «антропологическая структура культуры» проявляется и в анализе отдельных сторон, аспектов и феноменов культуры.

Это можно показать на примере корпоративной культуры [5]. Как известно, феномен корпоративной культуры, т.е. культуры корпораций как специфических социально-экономических образований, обладает ярко выраженной спецификой. Она проявляется, с одной стороны, в таких позитивных чертах и тенденциях, как коллективизм, эмоциональная насыщенность, внешняя эстетичность, четкая структурированность. С другой стороны, при ближайшем рассмотрении оказывается, что за этим красивым фасадом скрывается такое опасное явление, как тенденция к потере человеческой индивидуальности, осознание ценности которой является одним из важнейших достижений культуры нового и новейшего времени. Все это позволяет считать необходимость осмысления корпоративной культуры одним из вызовов современности, требующим адекватного ответа.

При этом надо отметить, что зачастую авторы работ, посвященных корпоративной культуре, заняты скрупулезным анализом ее семиотики, но забывают о человеческом измерении корпоративной культуры, которое для нее, как и для всякого культурного феномена, является главным.

Главной проблемой, решаемой корпоративной культурой, является сочетание интересов фирмы (корпорации) как целого и интересов ее сотрудников. При этом определяющим является интерес корпорации; интересы отдельных сотрудников удовлетворяются и стимулируются в той мере, в какой это способствует достижению целей корпорации как целого.

В соответствии с этим несущими конструкциями в антропологической структуре корпоративной культуры являются пары противоположностей — «индивидуальное — универсальное», «личное — общественное». При этом как универсальное, так и общественное «съеживаются» до объемов фирмы, и именно этому «божеству», а точнее сказать, «божку» приносится в жертву индивидуальное и личное. При этом нельзя не отметить, что многие фирмы прилагают

немало усилий к тому, чтобы смягчить болезненность этой жертвы, что опять-таки способствует интересам фирмы. Таким образом, можно сделать вывод, что корпоративная культура есть не что иное, как система способов и результатов развития и использования человеческого потенциала персонала фирмы (корпорации) в целях оптимизации деятельности корпорации и повышения уровня ее конкурентоспособности.

Интересные результаты может дать использование концепта «антропологическая структура культуры» и в анализе такого феномена, как коммерческая реклама.

Её главная цель находится вне культуры и определяется необходимостью сбыть товар. Однако коммерческая реклама вступает с культурой в многообразные отношения: в частности, она, с одной стороны, использует культуру, а с другой — активно воздействует на неё, что сказывается в первую очередь в формировании определённых человеческих качеств, необходимых для того, чтобы человеком овладело неодолимое желание купить тот или иной товар. В соответствии с этим воздействие коммерческой рекламы на человека сказывается в первую очередь в подавлении творческого, субъектного начала в пользу объектного, тварного, в подавлении индивидуального, но не в пользу универсального, общечеловеческого, а в пользу массового, общепринятого. Рациональное как компонент человеческой духовности приносится коммерческой рекламой в жертву эмоциональному, причем в самых примитивных его проявлениях, социальное — в жертву биологическому, в форме разнообразных животных инстинктов.

Апелляция коммерческой рекламы к личным интересам в противовес общественным и к телесному в противовес духовному довершает картину деструктивного воздействия этого экономического феномена на антропологическую структуру культуры.

Драматизм ситуации усиливается за счёт того, что силу своего в основном негативного воздействия на культуру коммерческая реклама черпает из самой же культуры: она широко использует популярные художественные образы, апеллирует к базовым ценностям, в том числе таким, как семья, Родина, личное достоинство и т.п. И всё это с одной целью: продать. Таким образом, не боясь уп-

рёков в излишней резкости, можно смело утверждать, что коммерческая реклама — это паразит культуры. Как всякий паразит, она питается соками другого организма, и его же отравляет своими ядами.

Практические выводы, которые могут следовать из этого теоретического анализа, в первую очередь должны быть связаны с осознанием того, что запретить коммерческую рекламу нельзя, здесь возможны только некоторые ограничения — по времени, сюжетам, формам подачи. Кардинальное же решение проблемы заключается в активизации и соответствующей направленности работы всей системы культуры. Это возможно на основе теоретически и методологически выверенной культурной политики, главной целью которой должно являться развитие и реализация человеческого потенциала как главного ресурса того или иного общества [6].

Анализ корпоративной культуры, коммерческой рекламы и ряда других социокультурных феноменов [7] на основе концепта «антропологическая структура культуры» показывает, что он может быть использован в экспертной и проектной деятельности в сфере культуры, поскольку дает универсальный критерий оценки существующих или проектируемых объектов и систем. Таковым являются степень соответствия их «антропологического измерения» параметрам гармонически развитого человека.

Культурология, достаточно полно использующая методологический и эвристический потенциал идеи о человекотворческой функции культуры, может служить теоретической базой практического решения не только частных, но и глобальных проблем современности. Среди них обычно называют такие, как кризисное состояние экономики и окружающей человека природной среды, непрекращающиеся локальные войны, терроризм и антропологический кризис, который выражается в неспособности человека адаптироваться к изменяющейся действительности, неспособности решать все названные проблемы. Это обстоятельство заставляет предположить, что антропологический кризис, о котором обычно говорят в последнюю очередь, должен стоять на первом месте в ряду глобальных проблем современности. А поскольку творение человека — это миссия культуры, то становится очевидным, что именно она должна сыграть главенствующую роль в преодолении

всех многообразных кризисов и в поиске путей развития человечества [8, с. 90–103].

Одним из самых ёмких понятий, характеризующих современную социокультурную ситуацию, является понятие «глобальная культура». Оно имеет по меньшей мере три смысловых аспекта: глобальная культура как реальность, глобальная культура как процесс и, наконец, глобальная культура как проект. В этом последнем смысле понятие «глобальная культура» совпадает с понятием «теоретическая модель должного состояния культуры». В её создании, а следовательно, в проектировании будущего человечества, решающая роль принадлежит культурологии как науке о культуре. Обязательным условием для этого должна стать ориентация культурологии на человека как на главный вектор своего развития [9, с. 56–63]. И именно такая, человекоориентированная, культурология может и должна занять достойное место в образовании всех уровней и направлений [10, с. 288–292] и в просветительской работе. Таким образом, человекоориентированная культурология становится одновременно и практикоориентированной, а в этом залог востребованности и культурологии и культурологов.

Подводя итоги, следует отметить, что проблема человека имеет мультидисциплинарный характер. Трудно назвать науку или научную дисциплину, которая была бы полностью изолирована от антропологической тематики; даже там, где предметом изучения являются природные объекты, неизменно возникает вопрос о человеке как о субъекте познавательной деятельности. Методологической базой всех направлений изучения феномена человека являются философия, философия культуры и культурология, в которых траектория процесса осмысления проблемы человека приобретает зигзагообразный характер. Так, культурологическая аксиома «человек есть творец и творение культуры» обуславливает необходимость обращения к философской антропологии и к её идее принципиальной двойственности человека; возвращение в исследовательское поле культурологии создает возможность формирования концепта «антропологическая структура культуры»; его методологический потенциал не только позволяет решать теоретические и практические проблемы культурологии, но и дает выход на социально-

философскую и культурфилософскую тематику. Она включает такие вопросы, как гуманизм, новый цивилизационный принцип, критерий прогресса культуры, единство и разнообразие культур в эпоху глобализации и т.д. и т.п.

Таким образом, проблема человека отчётливо выявляет характер связей между философией, философией культуры и культурологией, который можно определить по формуле «*неслиянны и нераздельны*»: с одной стороны, каждая из этих дисциплин имеет свой предмет, с другой стороны, невозможно провести между ними разделительную линию, поскольку они находятся в отношениях постоянного взаимодействия и взаимообогащения.

\*\*\*

1. Круглова Л. К. Концепт «Антропологическая структура культуры»: эвристический и методологический потенциал // Мир культуры и культурология : альманах научно-образовательного культурологического общества России, выпуск II. СПб. : Изд. РХГА, 2012. С. 194–206.

2. Круглова Л. К. Культурология. СПб., 2008.

3. Круглова Л. К. Универсальный гуманизм как основание разнообразия и единства культур // Культурология и глобальные вызовы современности: к разработке гуманистической идеологии самосохранения человечества : сб. научных статей. СПб. : Изд-во СПбКО, 2010.

4. Круглова Л. К. Теоретическая модель гуманистической культуры // Круглова Л. К. Культурология. СПб., 2008. С. 414–497.

5. Круглова Л. К. Корпоративная культура как один из вызовов современности: методологический аспект // Философия культуры и культурология: вызовы и ответы : сб. научных статей. СПб., 2007.

6. Круглова Л. К. Антропологический принцип в культурологии как теоретико-методологическая основа культурной политики // Мир культуры и культурология. СПб., 2011. Вып. 1.

7. Круглова Л. К. Пир как квинтэссенция культуры : Философия пира : Опыт систематизации / под ред. проф. К. С. Пигрова. СПб., 1999.

8. Круглова Л. К. Креативный потенциал культурологии как теоретической основы практического решения глобальных проблем современности // Культурологическая парадигма. Вып. 1. Познавательные возможности культурологии. М. : Согласие, 2011. С. 90–103.

9. Круглова Л. К. ПРОЕКТ ГЛОБАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: PRO ET CONTRA // Семиозис и культура: интеллектуальные практики : монография. Сыктывкар, 2013. Гл. 2. С. 56–63.

10. Круглова Л. К. Культурология в технических вузах: статус и престиж, теория и практика // Мир культуры и культурология : альманах науч.-образоват. культуролог. общества России. СПб., 2013. Вып. 3. С. 288–292.

**Г. Л. Тульчинский**

**Справедливость и справедливости: типы справедливости, власти и соответствующих конфликтов**

УДК 17.2

*Работа опирается на ряд разработок автора, А. Кожева, Л. Болтански и Л. Тевено. Справедливость предстает конкретной гармонизацией представлений конкретных социальных групп конкретного общества — в зависимости от особенностей исторического развития и расстановки сил в данном социуме. Выявление такой диспозиции и выступает главной задачей политического анализа справедливости.*

**Ключевые слова:** *Нормы, политическая наука, справедливость, ценности, этос.*

*G. L. Tulchinskii. Justice and Justices: Types of Justice, Power and Relevant Conflicts*

*The paper is based on a number of works by the author, A. Kozhev, L. Boltanski and L. Teveno. Justice presents specific idea for harmonization of the specific interests of concrete social groups of the concrete socium — depending on the characteristics of historical development and the balance of power in this socium. Identification of such a disposition is the main task of political analysis of justice.*

**Keywords:** *Ethos, justice, norms, political science, values.*

### *Симптомы парадигмального кризиса «нормальной» политической науки*

Современная политическая наука, как, впрочем, и все общественное, сталкивается с серьезным вызовом. Этот вызов проявляется как во внутренних (интерналистских), концептуальных проблемах самой науки, так и во внешних (экстерналистских), социальных аспектах ее позиционирования.

Подтверждением парадигмального кризиса может служить акцентированное внимание, уделяемое неоинституционализму, сформировавшемуся в рамках экономической истории, согласно которому развитие цивилизации происходило внутри обществ с ограниченным доступом к ресурсам, а возникновение и развитие социума неограниченного доступа (либеральной демократии) является историческим «вывихом», результатом специфически сложившихся обстоятельств [19] — типичный вывод в духе *ad hoc* (*ad hoc* — лат. — применительно к случаю), когда некие факты не укладываются в пазл, сложившийся в данной парадигмальной теоретической рамке.

Более того, развитие нормативной политологии, прошедшее традиционный путь любого научного знания (от простой фиксации и описания предмета к все более глубокой рефлексии метода, а затем — самого политического дискурса и философских оснований), привело к пониманию роли и значения лингвистического анализа и философии, обнаружив зависимость политической реальности от дискурсивных практик, методов классификации, герменевтики понимания и так далее [3; 4; 15; 16]. Тем самым была убедительно и наглядно продемонстрирована зависимость политической теории от существенно более широкого дисциплинарного контекста.

Еще в 1977 году Йоханом Гальтунгом была удачно прослежена взаимосвязь теории и практики в социальных науках [37]. Гальтунг выделял три аспекта научной деятельности: эмпиризм (сбор данных, их систематизация, осмысление), критицизм (герменевтика и деконструкция результатов осмысления) и конструктивизм (технологии, практики). Именно их взаимодействие и взаимопереход обеспечивают развитие науки, что позволяет не только описывать явления и процессы, но и создавать предпосылки для корректировки

и улучшения социальной реальности. С этой точки зрения в современной политической науке слабость среднего звена приводит к разрыву между эмпирическими данными и конструктивной практикой.

Неспроста политическая теория так отстает от процессов и ситуаций в реальной политической жизни. Особенно явен этот разрыв между теоретическим мейнстримом и реальной политической практикой в странах, переживающих смену уклада, например, трансформации социализма в капитализм. Использование количественных методов, прикладной эконометрики только усугубляет ситуацию. Точность, достигаемая в отдельных исследованиях, дает фрагментарную картину, превращаясь в самоцель в ущерб целостному обобщению. Появление все новых и новых «рецензируемых» журналов закрепляет складывающуюся ситуацию фрагментарности — публикации в них становятся демонстрацией амбиций и клановости редакций, формируя полужакрытые самодостаточные и воспроизводящиеся сообщества, принадлежность к которым определяется используемой терминологией и кругом цитируемых источников.

Очевидны и другие симптомы кризиса. Это не только ярко описанная Йеном Шапиро несостоятельность политологической прогностики [34]. Политическая теория не только накапливает описание отдельных случаев — она с очевидностью полностью зависит от текущих событий, практик, технологий, пытаясь осмыслить их в своих «теоретических рамках», другими словами, осуществляя ретроспективные рационализации. Как итог — запаздывание и сервильность, превращающие политическую науку в лучшем случае в просветительскую, но скорее в пропагандистскую деятельность.

Отсюда и слабая востребованность традиционной политической аналитики, доходящая до фольклорно-иронического отношения к политологам как медийным персонажам в духе «пикейных жилетов» из известного романа Ильфа и Петрова. В политической же аналитике, востребованной центрами принятия решений (властные структуры, спецслужбы), это недоверие к традиционной политической теории компенсируется обращением к нестандартным методам анализа. Например, в США все больше внимания уделяется исследованиям по биополитике, довербальным методам манипули-

рования общественным сознанием, дающим не просто теоретическое, а конкретное технологическое знание.

Серьезные кризисные симптомы отмечаются и в самой маргиналистской экономической теории, доминировавшей после I Мировой войны (на волне ее доминирования и сформировалась «нормальная» политическая наука). Экономическая теория демонстрирует все больший отход от самодостаточности. Работы Рональда Коуза [11], Дугласа Норта и других неoinституционалистов выявили системную зависимость экономики от социально-культурных и правовых факторов. Сами экономисты проявляют все больший интерес к исследованиям Рональда Инглхарта, Герта Хофстеде, Ричарда Льюиса, Фрэнсиса Фукуямы, Лоуренса Харрисона, Самюэля Хантингтона и других авторов проекта «Культура имеет значение» [17; 31; 32; 38], в которых четко прослеживается зависимость экономического развития от культурных и политических факторов. Намечился даже возврат к осмыслению идей исторической школы экономических исследований Густова фон Шмоллера — одного из первых принципиальных критиков маржинализма. Сама экономика начинает рассматриваться как феномен культуры (экономика как культура) [1; 39]. В этой ситуации тем более ограниченными и даже опасными становятся последствия доминирования экономического подхода, например, при распространении норм и критериев развития рыночных отношений на образование и науку. Не менее очевидно это и в практике социального управления — ярким примером тому являются последние российские реформы в области науки и образования. Показательна обратная ситуация в англоязычных и русскоязычных публикациях в сфере политико-экономических исследований. Данные в *Web of Knowledge* и в *Library* за последние годы показывают, что если на Западе наблюдается рост исследований по политической культуре по сравнению с экономической культурой, то в России ситуация носит обратный характер. [1, с. 67–68] Такая динамика является наглядным подтверждением запаздывающего эпитонства отечественной экономической социологии и вторичной от нее политологии.

### ***Необходимость расширения горизонта рассмотрения***

Динамика развития и смены парадигм научного знания была довольно полно описана на материале естественных наук и математики [13; 14; 22; 30; 33]. Согласно известной концепции Томаса Куна, доминирование конкретной парадигмы науки ведет к формированию «нормальной» науки, когда научное исследование сводится к выстраиванию все более детальных описаний в рамках данной парадигмы. По мере выявления фактов, плохо вписывающихся в нормативный парадигмальный канон, фиксируются «патологии», формулируются специальные исключения — *ad hoc*, а накопление критической массы таких *ad hoc* в теории рано или поздно ведет к кризису парадигмы и выходу к новым горизонтам рассмотрения.

Именно в такой ситуации, как представляется, и находится сложившаяся довольно респектабельная политическая наука, сформировавшаяся на основе экономического маржинализма и связанной с ним экономической социологии. И испытываемый ею вызов достаточно серьезен. А его игнорирование порождает довольно парадоксальную, если не трагикомическую, ситуацию, например, в объяснениях и анализе современных российских трансформаций. Тема «современное политическое знание и Россия» вообще весьма неоднозначна и даже провокационна. В этой провокативной неоднозначности стоит отметить два момента.

Во-первых, звучавшие последнее время респектабельные концепции, такие как «демократический трансфер», «гибридные режимы», «постколониализм», не справляются с квалификацией и объяснением событий в российской политической жизни последних лет, а значит, сталкиваются и с проблемой их прогностики.

Более того, сама динамика трансформации даже противоречит некоторым ключевым положениям этих концепций. Так, вопреки добротной и респектабельной теории человеческого развития Рональда Инглхарта (выработанной на основе почти сорокалетнего тщательного отслеживания динамики общественных ценностей в более чем 80 странах в рамках международной исследовательской программы *World Value Survey*), российское общество с начала нынешнего столетия все более явно движется в направлении доминирования ценностей выживания и традиционализма, а не ценностей

свободной самореализации [7]. При этом наблюдается также возврат некоторых институтов советского времени (доминирование государства в экономике, роль спецслужб, государственный контроль над медийной сферой), что позволяет говорить об «институциональной колее», возрождении «российской политической системы» и так далее. И если в 1970–1990-х динамика ценностного развития в СССР соответствовала цивилизационному мейнстриму, то сейчас движется вспять.

В результате, с одной стороны, в объяснениях современных российских трансформаций, с точки зрения «нормальной» политической науки, Россия представляет собой «заповедник патологий», при этом, с другой стороны, именно проблемы с адекватным ответом на концептуальный вызов порождают спекуляции относительно «особого российского пути», российской «цивилизационной альтернативы».

Это, в свою очередь, позволяет констатировать отсутствие в России полноценной политической науки, которую подменяют общие суждения и обзоры. И российским политологам следует учиться прежде всего у американских коллег, практикующих позитивные, эмпирические и сравнительные исследования [6, с. 7]. Означает ли это, что освоение респектабельных методов и концепций излечит российское общество от политических «патологий»? Владимир Гельман делает вывод, что «политическая наука в России имеет шанс стать «нормальной наукой», но лишь в условиях, если российская политика не утратит основные атрибуты политики в «нормальной стране». Иначе говоря, получается, что российская политическая наука станет нормальной только тогда, когда сама политическая реальность в России станет соответствовать канонам «нормальной» политической теории. Вывод в чем-то трогательный, но он вполне соответствует исходной авторской установке.

В данной работе предпринимается попытка наметить некоторые перспективы выхода политической теории из кризисной ситуации, расширения горизонта анализа и языка осмысления. Расширение исторического лага осмысления общественно-политической динамики, показывающее исторические рамки возможностей маржиналистского подхода, предпринято ранее в ряде других работ

[26]. Здесь же речь пойдет о концептуальных возможностях расширения горизонта анализа. Причем такого расширения, которое позволило бы не отбрасывать наработки в рамках маргиналистских концепций, а включить их в более широкий контекст, определив их возможности и пределы.

Такое расширение горизонта рассмотрения представляется полезным начинать с проблемы справедливости.

### *Справедливость: значение и виды*

Дело в том, что справедливость, наряду с безопасностью и отчасти свободой, одна из базовых ценностей социогенеза. Более того, она занимает в ценностном векторе динамики развития общества ключевую роль, поскольку связана с выработкой норм (институциональных правил) — как формальных (правовых), так и неформальных, формирующих конкретный социально-политический уклад конкретного социума.

Именно стремление к менее опасному обеспечению питания, продолжению рода и другим жизненным ресурсам, лежит в основе образования обществ, групп самого различного уровня. Поэтому к базовым ценностям социогенеза прежде всего относится **безопасность**, позволяющая преодолеть угрозы физическому существованию, прочие страхи и неопределенности довольно широкого плана. Учет этого обстоятельства широко используется в политической практике обеспечения внешней и внутренней безопасности (военной, экономической, информационной, пищевой и т.д.), что является очевидной и главной функцией государства. Хорошо известны и практики манипулирования, формирования образа внешнего или также внутреннего врага, некоей опасности, перед лицом которой обществу следует сплотиться вокруг мудрого руководства. Подобное манипулирование, а то и хорроризация общества давно и успешно освоены политическими элитами. Не случайно именно идея безопасности, противостояния врагу даже иногда кладется в основу понятия «политического» [18; 35].

При этом в любом социуме — в любой форме и на любом уровне — с самого момента его возникновения с неизбежностью возникают проблемы признания, оценки, предпочтения, доминиро-

вания и подавления, а также связанные с ними конфликты, переживания обид, зависти и рессентимента [34]. Разрешение этих проблем так или иначе связано с реализацией другой базовой ценности социогенеза — *справедливости*. Именно реализация этой ценности порождает социальные нормы, социальный контроль и другие механизмы социализации личности: от морали и права до социально-культурных эмоций чести, гордости, стыда, смеха...

Однако сами эти представления и институты могут рассматриваться некоторыми представителями общества как несправедливые. Тем самым возникает импульс к пересмотру, динамике норм и правил. Поэтому важно отметить, что справедливость реализуется по двум направлениям. Первый вектор справедливости связан с формированием неких правил, запретов, норм, которые, собственно, и обеспечивают социализацию в рамках данного социума. Вторым связан с возможностями динамики этих институтов, вызываемых творчеством, самореализацией, инициативой отдельных активных индивидов, а то и целых социальных групп, слоев, классов.

В традиционных обществах, т.е. обществах, основанных исключительно на воспроизведении норм и традиций, доминирует первый вектор. Носители творческих инициатив рассматриваются в таком обществе как нежелательные девианты, по отношению к которым применяются различные санкции вплоть до наказаний, изгнания, а то и казни.

Традиционному обществу для реализации консолидации и социализации достаточно обеспечения безопасности и справедливости. Однако, если общество оказывается заинтересованным в развитии и творчестве, делая ставку на второй вектор справедливости, в нем формируется еще одна базовая ценность — *свобода*, связанная с возможностями самореализации, индивидуальной ответственности.

Таким образом, в общем случае ценностную ось социогенеза задают безопасность, справедливость и свобода.

Причем центральное место на этой оси занимает именно справедливость с ее возможностями акцентировки реализации как в направлении безопасности, так и свободы. Например, в случае кризиса, катастрофы, любой другой опасности, представления о справед-

ливости резко смещаются в сторону безопасности, зачастую в ущерб личностным правам. Однако по мере политической, экономической стабилизации на первый план начинают выходить права личности, их гарантии, условия самореализации и т.п.

Такие представления убедительно подтверждаются результатами упомянутого многолетнего международного исследования World Values Survey [7]. Согласно этим результатам, индустриализация обеспечивает переход общества от традиционных ценностей жесткой этническо-конфессиональной солидарности (свойственных аграрным обществам) к ценностям секулярно-рациональным (свойственным обществам индустриальным). Следующий переход — от «материальных» ценностей физического выживания («жадности и подозрительности») к «постматериальным» ценностям общества постиндустриального (открытости, толерантности, демократичности,...).

Роль справедливости, однако, связана с еще одним важнейшим обстоятельством: эта ценность выступает в качестве импульса формирования социальных институтов, как неформальных, так и особенно формальных.

Социогенез предполагает не только ценностные интенции, установки, но и реализующие их институты — неформальные и формальные. К неформальным относятся обычаи, традиции, собственно и образующие институциональную основу (background) — культуру данного общества, ее нравственное содержание и специфику. Формализованные представления о справедливости выражаются в праве, а наиболее развитой и зрелой формой таких институтов является государство.

Неформальные институты могут дозревать до формальных институционализаций — организационных форм юридического лица, государственных органов, обеспечивающих реализацию соответствующих норм [27; 29], а могут и надолго сохраняться на неформальном уровне.

Культура обеспечивает идентичность, самосознание «мы» преимущественно эмоционального. Политическая власть, государство — идентичность «мы» гражданского, преимущественно рационального. Именно синтез этих двух идентичностей и обеспечивает со-

циальную солидарность. И если эта солидарность предполагает доверие, то неформальные институты этнической идентичности обеспечивают доверие «спланивающее» [5; 20], личностное, возникающее между людьми, общность с которыми определяется происхождением и этнической идентичностью. Но для относительно развитого общества, а особенно состоящего из представителей разных этносов, конфессий, доверия спланивающего недостаточно — необходимо доверие институциональное, «наводящее мосты» [5; 20] между разными группами и слоями общества. Это доверие и формируют формальные институты, прежде всего правовая культура, задающая нормативную рамку отношений и взаимодействий различных групп и слоев данного государства. Если неформальные институты задают культурно-этническую идентичность, то неформальные — гражданскую, которая и обеспечивает консолидацию нации в ее гражданско-государственном понимании.

В этой связи можно говорить, что социогенез осуществляется в пространстве пересечения ценностной и институциональной осей, реализуя конкретный специфический баланс соответствующих векторов, обеспечивающий существование и развитие данного социума. В плане возможностей модернизации и инновационного развития это выражается в тенденции к традиционализму (выражающемуся в тренде к культурной идентичности, безопасности и государственности) или прогрессизму (выражающемуся в тренде к свободе и правовому обеспечению творчества, инициативы). Эта модель представлена на рис. 1.

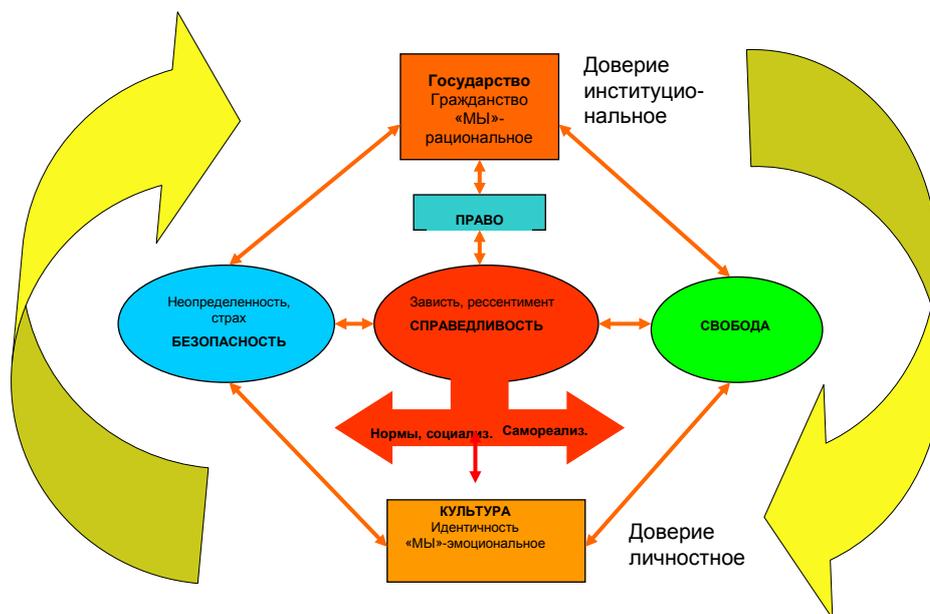


Рис.1. Роль формальных и неформальных институтов в консолидации общества

Ценностно-нормативная модель социогенеза, основанная на выделении ценностной оси (безопасность–справедливость–свобода) и оси институционализации справедливости, позволяет фиксировать особенности культурного профиля общества, его деформации, акцентировку политических идеологий. Предложенная модель может использоваться для построения «профиля» конкретного общества, его политической культуры — в зависимости от степени выраженности и акцентировки ценностных и нормативных параметров [23; 24; 25; 28].

Модель, кстати, объясняет т.н. «парадокс России», отмеченный в исследовании World Values Survey как «откат» за годы новейших реформ к ценностям выживания. Речь идет скорее не о ценностном «откате», а о разрушении институциональной среды, приведшем к этническо-клановой раздробленности, корпоративизации общества. Иначе говоря, речь идет о движении не только по ценностной оси, а скорее по оси нормативно-институциональной.

Главное — фундаментальная, ключевая роль справедливости, выступающей динамичной «точкой сборки» ценностно-нормативного комплекса конкретного социума. «Справедливая» действенность «справедливо» выработанных норм обеспечивает

доверие как между людьми, так и к социально-политическим институтам, а значит, гарантирует легитимность власти.

Однако существует ли универсальная, единая трактовка (теория) справедливости?

Показательны в этом плане прошедшие в начале августа 2014 г. переговоры президентов Азербайджана и Армении. Они были инициированы Президентом РФ с целью выработки возможностей примирения сторон, находящихся в затяжном конфликте с середины 1980-х годов. Каждая из сторон говорила о справедливости. Президент РФ — о необходимости мирного решения проблемы Карабаха. Президент Азербайджана — о решении проблемы на основе соблюдения четырех резолюций ООН. Президент Армении — о решении проблемы на основе исторической справедливости и сложившейся ситуации. Похоже, стороны говорили о разной справедливости. Легко представить аналогичную ситуацию в перспективе российско-украинского урегулирования вопроса о Крыме. Да и спор Японии с Россией относительно четырех островов Курильской гряды стоит в том же ряду. Каждая из сторон апеллирует к представлениям о справедливости. Но эти их представления расходятся радикально.

И это только на международном уровне. А какие конфликты разгораются в связи с различными представлениями о справедливости у различных групп населения: этнических, возрастных, классовых, групп влияния и т.д.!

Со времен Аристотеля сложились две основные трактовки справедливости:

- уравнительная: равенство всех членов социума перед некоторыми предустановленными условиями, прежде всего перед законом;

- распределительная: распределение различных благ в соответствии с заслугами, ролью и значением участников распределения перед конкретным социумом.

Уравнительная трактовка справедливости традиционно доминировала в либеральной политической философии, теории и практике. Распределительная — в социалистической, социал-демократической и — наиболее явно — в коммунистической.

В 1960-х годах Д. Ролзом была предпринята попытка тщательной проработки уравнительной теории справедливости. Его «Теория справедливости» [21] считается каноническим текстом современного либерализма. Фактически речь идет о модели расчета справедливого распределения ресурсов. Однако детальная проработка исходных правил, а также уточнение концепции в ответ на критику со стороны коммунитаризма, феминизма и других точек зрения [8; 9] в итоге существенно сблизила концепцию Д. Ролза с распределительным пониманием справедливости, фактически придав ей очевидное коммунитаристское и даже социал-демократическое содержание.

Поэтому, как представляется, современный политологический анализ, в котором до сих пор доминирует «нормальная» (в куновском смысле) политическая теория, восходящая к экономическому маржинализму, свои возможности в анализе справедливости исчерпал. Решение проблемы требует выработки несколько более широкого основания, которое позволит вывести проблему на более широкий горизонт, не отрицая сделанные важные наработки.

В этой связи достаточно перспективным выглядит подход, предложенный Л. Болтански и Л. Тевено еще в 1980-х [3]. Речь идет о концепции градов (социальных миров), в которых вырабатываются специфические нормы, важные для социальной консолидации, а также представления об оценке достоинств (заслуг, уважения, признания, авторитетности). Иначе говоря, особая привлекательность этого подхода связана в снятии противостояния распределительной и уравнительной трактовок справедливости, рассмотрении их как дополняющих и предполагающих друг друга в системном единстве. Однако единство это может быть различным по его сущности (качеству).

Сами Л. Болтански и Л. Тевено выделяют несколько качественно специфических социальных миров (градов):

- мир вдохновения (*le monde de l'inspiration*);
- патриархальный мир (*le monde domestique*);
- мир репутации (*le monde de l'opinion*);
- гражданский мир (*le monde critique*);
- рыночный мир (*le monde marchand*);

- научно-технический мир (le monde industriel).

Термин «мир» выглядит более привычным, хотя определенный смысловой потенциал имеется и в термине «град» — он быстрее выводит в политический контекст, в проблему гражданства. Практически во всех европейских городах слово «гражданин» восходит к «горожанин»: буржуа, бюргер, мещанин...

Каждый такой мир (град) имеет различные представления о справедливости. Эти различия Л. Болтански и Л. Тевено связывают с параметрами соответствующего этоса:

- признания великим, высшим (etat de grand);
- высший общий принцип;
- великое (высшее);
- достоинство;
- субъекты;
- объекты;
- формула инвестиции;
- протокол о величии;
- естественные отношения;
- формы гармонии;
- испытания;
- суждение;
- очевидность;
- падение.

Конкретизацию характеристик каждого из этих параметров по каждому этосу можно ради наглядности представить в виде таблицы (табл.1):

Таблица 1

**Характеристика параметров справедливости для каждого социального мира (града)**

<i>Миры / параметры</i>	<i>Мир вдохновения</i>	<i>Патриархальный мир</i>	<i>Мир репутации</i>	<i>Гражданский мир</i>	<i>Рыночный мир</i>	<i>Научно-технический мир</i>
<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>	<i>7</i>
<b>Высший общий принцип</b>	вдохновение (духовное)	род, иерархия, традиция	мнение других, публика	коллектив, все, общая воля	конкуренция, соревнование	эффективность, результативность, будущее
<b>Великое (высшее)</b>	странное, необычное, чудесное, невыразимое, спонтанное, волнующее, страстное, бессознательное	благожелательность, воспитанность, сдержанность, преданность, откровенность, умение хранить секреты	известность, прославленность, видность, заметность, успешность	нормативный, законный, уставной, уполномоченный	желаемый, пользующийся спросом, цена, продаваемость, прибыль	эффективный, надежный, функциональный
<b>Достоинство</b>	творческое волнение: любовь, страсть, творчество	непринужденность, здравый смысл, привычка, обыченность	стремление к признанию, уважению	гражданские права, участие	интерес, спрос, любовь к вещам	работа, сила, энергия
<b>Субъекты</b>	дух, чудовище, волшебство, ребенок, женщина, безумец, артист,	высшие стоящие (отец, король, шеф, семья), простые (я, холостяк,	знаменитости, лидеры, их поклонники, представители,	органы управления, представительства, членство в партиях,	производитель, клиенты, конкуренты	эксперты, специалисты

Продолжение табл. 1

1	2	3	4	5	6	7
	художник	ребенок, домашние животные, подчиненные), другие (окружение, соседи, третьи лица, иностранцы)	журналисты	общественных организациях		
<b>Объекты</b>	дух, тело, грезы, сон наяву	статус, титул, приличия, манеры, подарки, знаки отличия	имена, марки, реклама, PR, медиа	права, законы, суды, заявления, нарушения прав, программы, лозунги	богатство, роскошь	цели, средства, методы, задачи, планы, программы, причины
<b>Формула инвестиции</b>	сомнение, бегство от привычек	самоотречение, долг, обязанности	открытость, отказ от секретности	отказ от частного, солидарность, борьба	свобода, открытость, динамичность	прогресс, развитие
<b>Протокол о величии</b>	универсальная ценность уникального: гений, независимость	уважение и ответственность, авторитет, честь, стыд, позор	известность и узнаваемость, признание	делегирование, вступление представительство	обладание, собственность	владеть знанием, умением
<b>Естественные отношения</b>	творить, открывать, мечтать, вообразить	порождать, воспитывать, приглашать, получать, благодарить, уважать	влиять, убеждать, привлекать, продвигать, говорить, запускать	сплотить, мобилизовать, присоединиться, призвать, обсудить, уполномочить, обратиться в суд	интересовать, покупать, продавать, торговаться, соперничать, договариваться,	реализовывать, выявлять, учитывать, определять, измерять, решать, использовать,

Продолжение табл. 1

1	2	3	4	5	6	7
					извлекать выгоду	предвидеть, внедрять, оптимизировать
<b>Формы гармонии</b>	вымысел, фантазия	дом, семья, обычаи, приличия	публичный имидж, целевая аудитория, позиционирование	республика, демократия, представительские институты	рынок	организация, система
<b>Испытания</b>	искания, духовный поиск, переживаемый опыт, приключения	награждение, назначение, праздники (рождение, свадьба), кончина	специальные события, церемонии, презентации	выступления ради справедливого дела, собрание, демонстрация, спор, судебное разбирательство	сделки	проверка, тест, внедрение, реализация
<b>Суждение</b>	озарение, аура, случай, удача, шедевр, переворот представлений	доверять, ценить, упрекать, докладывать, информировать	слухи, мода, рейтинги, резонанс, отклик	голосование, выборы, мобилизация	цена, стоимость	правильный, эффективный, действующий
<b>Очевидность</b>	интуиция, символы, мифы, аналогия, образы, знаки	типичная история, пример	известность, очевидность успеха	текст закона, юридические нормы, устав, положение	деньги, прибыль, результат	измерение

Окончание табл. 1

1	2	3	4	5	6	7
<b>Паде- ние</b>	привычка, по-вторы, приземленность, доминирование внешних факторов	небрежность, ошибки, нескромность, завистливость, измена	непризнанность, банальность, испорченная репутация, померкнущая слава, забытость	разобщение, отстаивать в меньшинстве, индивидуализм, незаконность, лишение полномочий	невосребность, преклонение перед деньгами	отношение к людям как вещам

Данная систематизация уязвима для критики. Несомненно, возможны уточнения конкретизаций (операционализаций) параметров представлений о справедливости. Кроме того, бросается в глаза, что религия и искусство оказались в одном кластере, где главным критерием оказались вдохновение и фантазия. При этом научный этос сведен к индустриальной прагматике, что связано либо с отождествлением рациональности и эффективности, либо также с признанием полной ориентации современной науки не столько на бескорыстные поиски истины, сколько на решение практических проблем производства, политики, управления. Но при этом улавливается главное — существенные различия различных этосов со своими ценностно-нормативными установками, критериями оценки, признания успешности. Каждый из таких этосов связан со сформировавшимися в современной цивилизации кластерами деятельности, а те, в свою очередь, с рынками труда.

**«Грады» Болтански–Тевено и типы власти А. Кожева**

Бросается в глаза параллель между типами социальных миров (градов) Болтански-Тевено и типов власти, выделенных в свое время А. Кожевным, согласно которому в истории политической философии можно выделить четыре теории власти, связанные с определенными типами политического авторитета:

- 1) теологическая (теократическая) концепция, в которой легитимность обеспечивается апелляцией к божественным (мифологическим) происхождением власти;
- 2) концепция Платона, в которой власть опирается на справедливость, а всякая иная держится насилием, т.е. в конечном счете нелегитимна;
- 3) концепция Аристотеля (к которой близка трактовка власти Конфуцием), согласно которой власть обосновывается мудростью, способностью к предвидению;
- 4) концепция Гегеля (по мнению А. Кожева — наиболее разработанная), в которой власть понимается как отношение между Господином (победителем, готовым рисковать жизнью ради власти) и Рабом (побежденным, предпочитающим смерти подчинение Господину).

Указанные концепции власти и типы авторитета А. Кожев связал соответственно с образами Отца, Судьи, Вождя и Господина и в 1942 году предложил на этой основе, пожалуй, наиболее детальную систематизацию видов власти, причем систематизацию, глубоко философски фундированную. [10] Исходя из внеприродного, социального и исторического характера любой власти, А. Кожев выдвинул необходимость связи феноменологии власти с фундаментальной структурой бытия. В силу того, что власть не просто эволюционирует (как явления природы), но при этом исторична, в качестве метафизической основы власти может рассматриваться время (табл. 2):

Таблица 2

**Власть и время по А. Кожеву**

<i>Время</i>	<i>Основания власти</i>	<i>Тип власти</i>
прошлое	священные традиции	отец
будущее	цели, идеология	вождь
настоящее	господство и эксплуатация	господин
вечное	абстрактные критерии	судья

Кроме того, такую типологию можно связать с общими представлениями о бытии, сущем и соответствующими универсалиями (табл. 3):

Таблица 3

**Власть и универсалии бытия**

<i>Представления о сущем</i>	<i>Универсалии</i>	<i>Тип власти</i>
целое мира	причина	отец
единое множественности	справедливость	судья
первозданная творящая воля	предвидение	вождь
противоречия, противоборства	риск	господин

Таблица 4

**Чистые типы власти по А. Кожеву**

<b>Тип власти</b>	<b>Фактор легитимности</b>	<b>Основные разработки</b>
отец (родители, старшие, традиции, мертвые, творец)	причина, порождение	теология, миф
господин (победитель, хозяин, офицер)	риск	Гегель
вождь (учитель, ученый)	предвидение, идея, программа	Аристотель
судья (арбитр, исповедник, честный человек)	справедливость	Платон

Таким образом, А. Кожевным была обоснована систематизация, включающая 64 возможных типа власти, в том числе 4 чистых типа:

- отец (О): власть родителей, старших, традиции, мертвых (завещание), творца над творением;

- судья (С): власть арбитра, исповедника, эксперта, честного человека;

- вождь (В): власть учителя, идеи, программы;

- господин (Г): власть победителя, офицера,...

12 комбинаций двух чистых типов (первым указывается доминирующий тип):

- ОВ, ОГ, ОС;

- ВО, ВГ, ВС;

- ГО, ГВ, ГС;

- СО, СВ, СГ;

24 комбинации трех типов:

- ОВГ, ОГС, ОВС, ВГС,
- ОГВ, ОСГ, ОСВ, ВСГ,
- ВОГ, ГОС, ВОС, ГВС,
- ГОВ, СОГ, СОВ, СВГ,
- ВГО, ГСО, ВСО, ГСВ,
- ГВО, СГО, СВО, СГВ;

И 48 комбинаций четырех типов, получаемых аналогичным образом.

Систематизация А. Кожева выглядит комбинаторической, как некая «алгебра власти». Однако она позволяет достаточно просто квалифицировать определенный политический режим с точки зрения характеристик реализуемого в нем типа властных отношений.

В объяснении традиционных типов власти такой типологии оказывается достаточно. Однако современное информационное общество выдвинуло еще один тип авторитета, основанный на публицитном капитале (*publicity* — известность и узнаваемость). Лица и группы, претендующие на власть в современном обществе, должны быть достаточно известными, легко распознаваемыми медийными персонажами. Недаром популярные артисты, спортсмены, шоумены в наши дни столь массово вышли на политическую арену. Более того, в информационном обществе с его широкой доступностью к огромным массивам информации, интенсивностью коммуникации традиционные типы авторитета испытывают серьезные репутационные риски, достаточно легко и быстро дискредитируются. В какой-то степени известность и узнаваемость были и остаются фактором, дополнительно подкрепляющим авторитет. Однако в современном информационном обществе этот вспомогательный фактор начинает теснить традиционные типы авторитета. И концепция Л. Болтански и Л. Тевено, вводящая отдельный социальный нормативный град репутации роль этого фактора учитывает.

Таким образом, получается следующее соответствие моделей А. Кожева и Л. Болтански с Л. Тевено:

- власть Отца связана с ценностно-нормативным комплексом патриархального мира;

- власть Господина вырастает из патриархальности в этосе иерархии силы, но в современном социуме это не просто сила физического подавления, но и сила экономических ресурсов, т.е. современная власть Господина воплощается в корпоративности государства [12];

- власть Вождя опирается на мир Вдохновения и Репутации;

- власть Судьи опирается на этос Гражданского мира.

Несомненно, такое сопоставление типов этосов и власти нуждается в большем уточнении и систематизации. Но уже из проведенного сопоставления очевидно, что современный социум представляет собой систему различных этосов со своими критериями оценки и ресурсами влияния, в том числе на формирование власти.

Тогда можно говорить о различных типах конфликтов — в зависимости от того, нормы каких градов приходят в столкновение; о конкретном рассмотрении возможностей и технологий их разрешения. А учитывая предложенную А. Кожевным «алгебру» власти, после ее уточнения и операционализации, мы получаем нетривиальный аппарат анализа современной политической реальности, включая компаративистику и возможности количественных методов.

Главное — такой подход расширяет горизонт анализа, выходя за пределы маргиналистской экономической социологии, рассматривающей политические отношения исключительно в рамках этоса рыночных отношений и соответствующего типа властных отношений.

Таким образом, на основе разработок А. Кожева, Л. Болтански и Л. Тевено, как представляется, вырисовывается подход, в котором позиционирование и реализация справедливости возможны только на основе убедительной презентации различных представлений о справедливости (как минимум основных пяти), критики и компромисса между ними. Справедливость применительно к конкретному обществу предстает конкретной гармонизацией этих представлений — в зависимости от особенностей исторического развития и расстановки сил в данном социуме. Выявление такой диспозиции и выступает главной задачей политического анализа справедливости. И такой анализ будет плодотворен только применительно к конкретному социуму на конкретном этапе его развития.

\*\*\*

1. Альманах Центра исследований экономической культуры факультета свободных искусств и наук СПбГУ — 2013. М.; СПб. : Изд-во института Гайдара, 2013.
2. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М. : НЛО, 2011.
3. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости. М. : НЛО, 2013.
4. Брубейкер Р. Этничность без групп. М. : ИД ВШЭ, 2012.
5. Веселов Ю. В. Доверие и справедливость. Моральные основания современного экономического общества. М. : Аспект-Пресс, 2011.
6. Гельман В. Я. Наука без исследований: есть ли выход из тупика? // Троицкий вариант — Наука. 2014. № 6 (150).
7. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое изд-во, 2011.
8. Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород : НГУ, 2004.
9. Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М.: ВШЭ, 2010.
10. Кожев А. Понятие власти. М. : Праксис, 2007.
11. Коуз Р. Фирма, рынок и право. М. : Новое изд-во, 2007.
12. Крауч К. Постдемократия. М. : ВШЭ, 2010.
13. Кун Т. Структура научных революций. М. : АСТ, 2003.
14. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М. : Академический проект, 2008.
15. Лакофф Д. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М. : Языки славянской культуры, 2004.
16. Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М. : УРСС, 2004.
17. Льюис Р. Д. Деловые культуры в международном бизнесе. М. : Дело, 2001.
18. Майер Х. Карл Шмит, Лео Штраус и Понятие политического: о диалоге отсутствующих. М. : Скимень, 2012.
19. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. М. : Ин-т Гайдара, 2011.
20. Рикер П. Путь признания. М. : РОССПЭН, 2010.
21. Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во НГУ, 1995.
22. Тулмин Ст. Человеческое понимание. М. : Наука, 1984.

23. Тульчинский Г. Л. Политическая культура как вызов междисциплинарности: Россия на осях ценностно-нормативной модели социогенеза // Сети в публичной политике. Политическая наука: Ежегодник–2014 / Российская ассоциация политической науки; гл.ред. А. И. Соловьев. М. : Политическая энциклопедия, 2014. С. 248–264.

24. Тульчинский Г. Л. Политическая культура на осях ценностно-нормативной модели социогенеза // Философские науки. 2013. № 1. С. 24–38.

25. Тульчинский Г. Л. Политические культуры: проблема изучения и типологии // Международный журнал исследований культуры. № 1(14). 2014: Политические культуры: типологии и факторы развития. С. 5–20.

26. Тульчинский Г. Л. Революция менеджеров по-советски // Публичная политика–2013 : сб.статей /под ред. М. Б. Горного и А. Ю. Сунгурова. СПб. : Норма, 2014. С. 145–149.

27. Тульчинский Г. Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2001.

28. Тульчинский Г. Л. Факторы социогенеза: человеческое, слишком человеческое в политической культуре // Человек, культура, образование. 2011. № 2. С. 5–14.

29. Тульчинский Г. Л. Этапы политической институционализации: от идеи к институту // Политические институты в современном мире. СПб. : Аллегро, 2010. С. 358–360.

30. Фейерабенд П. Против метода : очерк анархистской теории познания. М. : АСТ, 2007.

31. Фукуяма Ф. Доверие: Социальные добродетели и путь к процветанию. М. : АСТ, 2004;

32. Харрисон Л., Хантингтон С. Культура имеет значение : Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. М. : Моск. шк. полит. исследований, 2002.

33. Холтон Дж. Тематический анализ науки. М. : Наука, 1981.

34. Шапиро Й. Бегство гуманитарных наук от реальности. М. : ИД ВШЭ, 2011.

35. Шек Х. Зависть. Теория социального поведения. М., 2010.

36. Шмитт К. Государство и политическая форма. М. : ВШЭ, 2010.

37. Galtung J. Essays in Methodology. Vol. I. Methodology and Ideology. Copenhagen, 1977. P. 41–71.

38. Hofstede G. Culture's Consequences. L. : SAGE Publications, 2001.

39. McCloskey D. Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World. Chicago : University of Chicago Press, 2010.

# КУЛЬТУРОЛОГИЯ

А. П. Люсый

## ЛЕВИАФАН LUDENS. К понятию субъекта пограничной деятельности<sup>1</sup>

УДК 008

*Субъект пограничной деятельности, или «символический пограничник», представлен одновременно как хранитель и нарушитель границ. В океаническом пространстве это Левиафан, в континентальном — преимущественно медведь, образ которого во многом замешан на оборотничестве. На таких основаниях ведется анализ онтологических и гносеологических принципов познания и коммуникации. Цель такого анализа — выявление прагматических, синтаксических и семантических правил соответствующего вида символической деятельности индивида, связывающей его с незнакомой реальностью.*

**Ключевые слова:** символический пограничник, субъект, государство, свобода, воля, семиозис, маркировка, иное.

*A. P. Lyusy. Symbolical Frontier Guard: However Much You Feed the Leviathan, He Still Looks at the Woods*

*The subject of liminal activity, or “the symbolical frontier guard”, presented at the same time as the keeper and the violator of borders. In*

---

© Люсый А. П., 2015

<sup>1</sup> Статья написана при поддержке грантов РГНФ: № 15-03-00581 «Освоение репрезентаций пространства в культурных практиках: история и современность» и № 15-33-14106 «Целевые ориентиры государственной национальной политики: возобновление человеческого ресурса и национальные культуры (проблема Другого)».

*the oceanic space, this subject is presented as Leviathan, in continental one he usually takes the form of a bear, and often werebear. For these reasons, the author considers the ontological principles of cognition and communication. The purpose of such an analysis is detection of pragmatic, syntactic, and semantic rules of the corresponding type of symbolical activity of individual, which connects him or her with non-symbolic reality.*

**Keywords:** *symbolical frontier guard, subject, state, freedom, will, semiotic, marking, other.*

*Работа над языком имеет задачу свою: железную антиномию его закалить в сталь, т.е. сделать двойственность языка ещё бесспорней, еще прочней... И прежде всего, что есть термин этимологически и семасиологически? — Terminus, или termen, inis или termo происходят от корня –ter-, означающего «перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону».*

*П. Флоренский. Термин*

*Граница нужна для того, чтобы не перепутать нации. У нас, например, стоит пограничник и твердо знает, что граница эта — не фикция и не эмблема, потому что по одну сторону границы говорят на русском и больше пьют, а по другую — меньше пьют и говорят на нерусском... А там? Какие там могут быть границы, если все одинаково пьют и говорят не по-русски!*

*В. Ерофеев. Москва – Петушки*

Сотворение мира, согласно Библии, происходило одновременно с созданием границ, равно как и с определением их местоблестителя, субъекта пограничной деятельности. Буквально в первых словах Книги Бытия говорится, что Бог «сотворил небо и землю» (Быт. 1, 1), и это деление всего сотворенного надвое, как отметил П. Флоренский, всегда признавалось основным. «Но эти два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о гра-

нице их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их соединяет» [13, с. 419].

Разделение происходит явно для удобства последующей связи («Прежде чем объединиться и для того, чтобы объединиться...»). «Он связывает воды в плотных облаках, и облако не разрывается под ними» (Иова 26:8). Речь тут идет о «водах» во множественном числе, которые находятся над нашими головами, как Иов говорит в главе 26:5–13. В сущности, стихи 5–13 книги Иова описывают строение всей Вселенной, так что это можно называть библейской космологией, что представляет собой, по мнению Перри Димопулоса, научное (в библейском смысле слова) исследование строения Вселенной; её форму и местоположение всего внутри неё и за её пределами, с её полюсами границ и безграничности. Воды связаны в облака так, чтобы они не хлынули вниз. «Он окружил воды пределами, пока не окончатся день и ночь» (Иова 26:10). Все воды имеют свои «пределы», а одна из границ этих вод простирается к тому месту, где начинается вечность: «пока не окончатся день и ночь». Это то место, с которого начинается ВЕЧНОСТЬ. В нём нет различия между ночью и днём, как в нашей солнечной системе. В последующих стихах возникает и интересующий нас персонаж: «Столпы неба дрожат и поражаются обличению его. Силой своей разделяет море и разумом своим сражает гордых. Духом своим украсил небеса, рука его образовала кривого змея» (Иова 26:11). Змей, Бегемот, Левиафан представляют собой одно и то же сверхъестественное существо на границе стихий и сущностей.

Пс. 104:26 /103 (Син.) «...Там ходят корабли, там этот левиафан, которого ты создал играть в нем». Левиафан — и субъект, и объект этой пограничной игры, а в некоторых случаях и жертва: «Ты разделил силой твоей море, ты сокрушил головы драконов в водах. Ты разбил головы левиафана вдребезги и отдал его в пищу народу, населяющему пустыню» (Пс. 74:13, 14).

Как трактует П. Димопулос бегемотово разнообразие Библии, «есть множество змиев (Чис. 21:6) на этой земле, которых, конечно же, не стоит путать с единственным древним змием Бытия 3-й главы, который обольстил Еву. Есть левиафаны в водах на этой земле, у которых лишь одна голова, но есть и сверхъестественный ЛЕ-

ВИАФАН, у которого семь голов. Он являет собой красного дракона. Это и есть Сатана!» Т.е. есть посясторонний Левиафан-пограничник, данный во устрашение и во искушение (в прямом и переносном смыслах) людей, а есть потусторонний адский Левиафан как воплощение абсолютного зла. Последнее упоминание о Левиафане в Библии: «В тот день поразит Господь мечом своим тяжелым, и большим, и крепким, левиафана, змея пронизающего, именно левиафана, того змея кривого; и убьет дракона, который в море». (Ис. 27:1).

Новое всплытие Левиафана осуществил Т. Гоббс посредством известного одноименного трактата. «Левиафан» Гоббса знаменует, что время разделений, в частности, духовной и светской власти, прошло. «Поскольку, — трактует переосмысление Левиафана Гоббсом А. Тесля, — естественные законы сами по себе бессильны перед действием страстей; так как люди «от природы любят свободу и господство над другими», то для защиты «от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу» возможен только один путь, а именно сосредоточение «всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю». Для установления общей власти необходимо, «чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица. Это больше, чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения» [11]. Гоббс пишет: «Таково рождение того великого Левиафана, или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного Бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, отданным ему каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способными

направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов» [3, с. 133].

В этом месте меняется самый стиль Гоббса, говорящего о возникновении государства. Вместо обычной логической чеканности опять всплывает библейский стиль шести дней творения — и разграничения. При этом подчеркивается, что именно разграничивающая сила и власть Левиафана, возникающего из состояния естественной вражды (первоначального хаоса), есть единственное, что способно упорядочить человеческий мир — то, что, утвердившись, несет мир и покой — «субботный отдых», даруемый здесь как награда за повиновение, как готовность пожертвовать свободой, в естественном состоянии являющейся единственно свободой страстей. И как война рождается из свободы, так мир порождается пограничным страхом, непременным спутником «силы и власти», страх единственный способен породить сотрудничество, единственный может обеспечить осуществление естественных законов «взаимной уступчивости» и «легкого прощения обид».

Уподобление Левиафана естественному организму имеет свои границы — и границы эти явственнее всего в состоянии кризиса и распада государства. В «естественном теле» все члены находятся «во взаимной зависимости». Так же верно и то, что в государстве все члены «взаимно связаны между собой, но зависят они только от суверена, который является душой государства. И стоит только этой душе исчезнуть, как государство так распадается в огне гражданской войны, что прекращается всякая взаимная связь между людьми в силу отсутствия общей зависимости от известного суверена, точно так же как члены естественного тела распадаются в земле вследствие отсутствия связывающей их души» [3, с. 443].

Обязанности подданных по отношению к суверену предполагаются существующими лишь в течение того времени, пока суверен в состоянии защищать их. Всего таких случаев Гоббс рассматривает четыре. Во-первых, подданный освобождается от обязанности повиновения в случае пленения «или если его личность или средства существования находятся под охраной врага и ему даруется жизнь и физическая свобода при том условии, что он станет подданным победителя». В таком случае «подданный волен принять это усло-

вие, а приняв его, он становится подданным того, кто взял его в плен, ибо у него нет другого средства сохранить свою жизнь». Во-вторых, в том случае, когда «монарх отрекается от верховной власти за себя и за своих наследников», «его подданные возвращаются к состоянию абсолютной естественной свободы». В-третьих, когда монарх подвергает своего подданного изгнанию. Гоббс поясняет: «Хотя тот, кто послан за границу с каким-нибудь поручением или получил разрешение путешествовать, остается подданным, но не в силу своего соглашения о подданстве, а в силу договора между суверенами. Ибо всякий вступающий на территорию другого владения обязан подчиняться всем его законам, за исключением того случая, когда он пользуется особой привилегией благодаря дружбе между его сувереном и сувереном той страны, где он временно пребывает, или когда он имеет специальное разрешение сохранить старое подданство» [3, с. 173]. В приведенном авторском пояснении к третьему случаю выхода подданного из-под власти своего суверена ярко проявляется ключевая доктрина абсолютного и в то же время территориально ограниченного характера государственной власти. Левиафан тотален, но не империалистичен, поскольку любая империя в идеале своем безгранична.

В зависимости от того, как сообщается Слово Божье, различаются и два вида Царства Божьего — естественное и пророческое. При пророческой форме царства Господь, «избрав своими подданными определенный народ (евреев), управляет им, и только им, не только при помощи естественного разума, но также посредством положительных законов, данных этому народу устами его святых пророков» [3, с. 277].

Два обозначенных Гоббсом вида царств на современном языке актуализируют проблему качественных границ или способностей, через которые субъект может осуществить самоописание, в процедурах которого фундаментальной становится проблема онтологических границ семиозиса и их «символического пограничника», учреждающего игровое пограничное пространство. По словам А.Ю. Нестерова, каждый конкретный вариант решения этой проблемы определяет онтологическую модель, задающую соотношение коммуницируемого и познаваемого, то есть соотношение языка, мыш-

ления и действительности. «Плюрализм (например, в виде гипотезы о трёх мирах К. Поппера) подразумевает несводимость реальности каждого из трёх миров к реальности любого другого мира, так что возникает проблема описания взаимодействий между мирами и условий возможности такого описания. Это проблема «единого во многом», или (в холизме) проблема необходимого тождества бытия, мышления и языка как условия возможности описания действительности, или (в редукционистских моделях) проблема общей логической формы или общей формы отражения, обеспечивающей корреспонденцию языка и мира, или (в конструктивистских моделях) проблема всеобщей символической функции. Определение онтологических границ семиозиса — это проблема описания миров и их взаимодействий внутри плюралистической системы, то есть проблема выражения в единой непротиворечивой терминологической системе семиотики функций, задающих действительность языка, действительность сознания и действительность восприятия» [7]. Данное определение есть анализ онтологических и гносеологических оснований познания и коммуникации, направленный на выявление прагматических, синтаксических и семантических правил соответствующего вида символической деятельности индивида, связывающей его с незнакомой реальностью. Оно соотносится с попыткой соединения герменевтики и семиотики у А. Августина, порождающей схоластическую философию. Таковой стала и просвещенческая традиция «общей герменевтики» XVII–XVIII вв., вводящая проблему и познания, и коммуникации через категорию знака; таково стремление современной семиотики к единому языку описания процессов познания и коммуникации, опирающемуся на модель Ч. У. Морриса.

Проблема границ семиозиса в современной коммуникации требует в онтологическом плане выявления оснований коммуникации, проясняемых на уровне семантики через анализ соотношения знакового и незнакового, то есть знака и обозначаемого; на уровне прагматики — через анализ роли процедур выражения и понимания как функций отправителя и получателя сообщения; на уровне синтаксиса — через анализ возможностей системы задавать семантические и прагматические ограничения. В гносеологическом плане оп-

ределение границ семиозиса подразумевает анализ типов семиозиса и выявление специфики собственно коммуникативного семиозиса, обнаруживаемой как через анализ проблемы значения, то есть интерналистских и экстерналистских версий теории значения и соответствующих им семантических и прагматических презумпций, так и через анализ границы выразимого и невыразимого, задаваемой синтаксисом.

Проблема определения границ семиозиса раскрывается в первую очередь на фоне регулярно повторяющейся в истории философии утопии универсального языка или кода, владение которым позволяло бы человеку верно интерпретировать явления физического, психического или сверхчувственного мира. Каким образом возможен субъект пограничной деятельности, способный претерпевать одни события и выступать автором других, делить переживаемое на свое и чужое, быть активным и деятельным в отношении противопоставленного ему мира? Этот вопрос обострился в эпоху Просвещения, когда представления о субъекте и объекте коренным образом изменились: вместо того, чтобы исходить из жесткого противопоставления Я и не-Я для построения учения о мире и человеке, философия обратилась к исследованию того, как само это противопоставление становится возможным. И наконец, XX век ознаменовался «смертью субъекта» в структурализме и постструктурализме, вынесением конститутивов субъективности за ее границы (например, в ситуацию интерсубъективности), «лингвистическим поворотом» и определением субъективности как эпифеномена языка (Р. Барт, Э. Кассирер, К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, Э. Бенвенист и др.).

Топологически пограничная субъективность может быть представлена как континуум состояний между двумя принципиально недостижимыми полюсами, один из которых И. В. Журавлев и А. Ш. Тхостов называют полюсом субъекта, а другой — полюсом объекта. «Членение диады субъект–объект проходит по линии напряженного взаимодействия, граница между элементами которого рождает необходимость субъективного образа объективной реальности. Как субъект, так и объект могут появиться лишь в этом разрыве, в точке полупрозрачности, порождающей одновременно и субъекта, и *иное* по отношению к нему. Однако локализация грани-

цы между субъектом и объектом, т.е. самого *места субъективности*, не является однозначной. Во-первых, мое Я, состоящее из души и тела (психофизический субъект), может быть противопоставлено существующему вне моего тела миру; во-вторых, мое сознание со всем его содержанием — миру вне сознания, в том числе и моему телу; в-третьих, мое сознание может быть противопоставлено всему его содержанию: все мои мысли, чувства и желания могут стать для меня объектом» [4, с. 8].

Указывая на неоднозначность местоположения границы между субъектом и объектом, ученые обращаются к классическому психологическому феномену зонда: ощущения испытуемого при использовании для изучения объекта зонда (называемого «посохом Бора»), локализуются не на границе руки и зонда, а на границе зонда и объекта. Эта граница принципиально смещается, а сам субъект, обнаруживающий себя лишь в столкновении с иным, оказывается своеобразной «черной дырой». При последовательном разложении субъекта в процессе пограничной деятельности возникает гносеологический субъект, в котором не заключается более ничего, что может стать объектом, однако его понятие И. В. Журавлев и А. Ш. Тхостов истолковывают как *пограничное понятие*. Продвижение в сторону полюса субъекта не что иное, как бесконечный тупик XXI века: я мыслю себя как субъект, но доступен себе исключительно как объект. Однако и полюс объекта (полюс абсолютной непрозрачности, неподконтрольности) при перемещении границы тоже никогда не может быть достигнут, поскольку у субъекта всегда остается возможность проявления активности по отношению к неизбежно возникающему-для-него *иному* (исчезновение *иного* означало бы исчезновение самого субъекта).

Помимо факта подвижности границ субъекта, феномен зонда позволяет продемонстрировать универсальный принцип объективации: свое феноменологическое существование явление получает постольку, поскольку обнаруживает свою непрозрачность и упругость. Для того чтобы стать для меня реальным, воспринимаемым мною предмет должен обладать характеристиками необходимости и общезначимости: именно тогда отношение представления к предмету становится *объективным*. Реальный предмет должен

быть в буквальном смысле *необходимым* и непрозрачным, проявлять качества «исключительности, агрессивности». Очень много примеров, подтверждающих это, содержится в естественном языке: нечто бросается в глаза или режет слух, и именно броское, а не мутное и полупрозрачное в первую очередь привлекает наше внимание как реальное явление; малореальное всегда неотчетливо и может быть развеяно, как сон.

Ирония, этот трансграничный язык порога, не допускает утопических компромиссов, которые во имя терпимости и гуманизма, благоприятной для человека сбалансированной гармонии, целостности «живой жизни» искал реализм XIX в. Именно это благородное, но утопическое сознание привело его к крушению. Дух рефлексии в искусстве XX в., критической или, в конце века, игровой по поводу форм культуры и искусства, форм мышления современного человека, многообразно проявляет себя в литературе XX века и постмодерна. Здесь происходит перевод и переработка культурного опыта порога в плоскость языка порога, что позволяет культуре находить новые формы внеаходимости по отношению к себе самой, осознавать себя и таким образом подниматься над своими ограниченностями.

Левиафана можно назвать *символическим пограничником* [16] океанического (атлантического) сознания. Наиболее проявленным символическим пограничником континентального сознания стал медведь, своего рода «русский Левиафан», по сути своей вряд ли менее воображаемая сущность.

Впрочем, первыми носителями воплощенной в образе медведя антиевропейской сущности оказались персы. В античной иконографии они зачастую изображаются с уложенными в прическу волосами, что побудило древнееврейских комментаторов искать у них сходство с медведем по части волосяного покрова. Талмуд подтверждает наиболее древнее и распространенное истолкование образа медведя из книги Даниила (7:5) как символа Мидо-Персии, а точнее персов, «которые ели и пили, как медведи, были покрыты мясом (толсты), как медведи, волосы у них были длинные, как у медведей, и они не знают отдыха, как медведи». Данное выражение не только означает поглощение различного рода пищи в огромных

количествах, но и является намеком на алчность персов. Тело, «покрытое мясом», не только означает тучность, но и указывает на прямо-таки экстремальную телесность персов, переходящую в развратность. Кроме того, этот образ может намекать не столько на тучную, сколько на мускулистую, массивную фигуру как зверя, принадлежащего к числу наиболее крупных сухопутных животных, так и персидских воинов.

Древнееврейское слово *dob* — «медведь» — обозначает как самца, так и самку этого животного. Подобным образом дело обстоит с греческим существительным *he arktos*, которое, кроме того, может использоваться для обозначения севера, созвездий (*mikra arktos* — Малая Медведица; *megale arktos* — Большая Медведица), а также — что может показаться неожиданным — и Южного полюса [1, с. 11]. Такое отсутствие четкого разграничения полов при упоминании медведя в оригинальных библейских текстах можно рассматривать как симптоматичное и свидетельствующее об объединении порой диаметрально противоположных черт в одной фигуре. Так образ медведя начал амбивалентно (двуполярно) интерпретироваться как символ двух противоборствующих сил: божественной и демонической.

Книга Осия (13:8), передавая слова разгневанного Бога, который будет нападать на свой неверный народ, «как лишенная детей медведица, и раздирать вместилище сердца их и поедать их там, как львица; полевые звери будут терзать их». Медведица здесь символ самого Яхве, а не только его гнева, истинный земной Левиафан. В книге Даниила (7:3) фраза «И четыре больших зверя вышли из моря, непохожие один на другого» якобы свидетельствует, что в видении пророка они появляются одновременно. Это открыло новые возможности толкования: отпала необходимость отыскивать в истории четыре великих государства, следующие одно за другим, и стало возможным применять актуализацию, основанную на одновременном существовании четырех империй. Все это означает отказ от традиционного исторического толкования (льва как Вавилона, медведя как Персии и барса как Греции, а четвертого зверя как Рима), которое не отвечало новому требованию нелинейной одновременности.

Образ медведя в России, как и во всех мифоритуальных системах жителей лесной и лесостепной природно-географических зон, издавна играл весьма важную роль, так что вполне закономерным стало появление медведей и в земельной геральдике России. В то же время, в отличие от гербов Берлина или Берна, «русские» медведи не объясняли название города, т.е. не выполняли чисто этимологическую функцию «гласных» эмблем. В каждом из этих гербов медведи занимают разное положение, имеют различные атрибуты и, соответственно, отражают разную семантику эмблем, вписывающуюся в более широкий историко-культурный контекст. Двуглавый орел парил в облаках, а медведи (иногда в паре с другими лесными хищниками) держали внизу щит, т.е. им отводилась защитная функция. Охота на медведя (точнее, единоборство с ним) выступало в качестве некоего важного, до некоторой степени даже неперемного атрибута княжеской власти.

В то же время нередко образ медведя приобретали бесы, являвшиеся для искушения святым. Печерского инока Исакия они пугали «то в образе медведя, то лютого зверя, то вола, то ползли к нему змеями, или жабами, или мышами и всякими гадами» [8, с. 222]. Святой побеждает медведя, но не оружием, как князя, убивая его, а добротой — приручая. Эпизод с медведем входит в контекст духовных подвигов Сергия Радонежского, претерпевавшего искусы и боровшегося с бесами. Характерно, что святой не только кормил зверя, но ради него даже отказывал себе в пище (если ее было недостаточно). Схожее «чудо о медведе» связывается и с житием Серафима Саровского. Тем самым чудо борьбы (победа над медведем в княжеской охоте) уступает место чуду добра и духа (умиротворение медведя святым подвижником); при этом и сам медведь выглядит достаточно мирным.

Однако разнообразно увековеченная в геральдике княжья, а позже царская охота на медведя параллельно продолжала иметь инициационный для государственной зрелости правителя характер, после некоторого угасания получив неожиданный импульс в начале царствования Александра II. Как отмечает Р. Уортман, ни Александр I, ни Николай I не любили охоту — она была для них лишь суррогатом боевой славы и плац-парадной дисциплины. Но Алек-

сандр II расширил штат егермейстерского ведомства, основал новое охотничье угодье — Беловежскую пушу в Гродненской губернии, где водились последние на территории Российской империи зубры, и повелел собрать оркестр для исполнения подходящей охотничьей музыки. Были построены или перестроены роскошные охотничьи домики, в которых Александр вместе с великими князьями и своими гостями возвел охоту в ранг церемонии Российской монархии.

Забегая вперед, стоит отметить, что такое возрождение стоит трактовать не как возвращение к истокам, а скорее как прогрессивный знак характерной для эпохи этого царя европеизации. К середине XIX в. британская аристократия, дав всей Европе пример благородных спортивных развлечений, сделала охоту досугом истинных аристократов. Кроме того, охота служила знаком доблести и смелости вождей народа-колонизатора. Охотник проявлял личное мужество и хладнокровие, покоряя другие царства — животное царство так же, как человеческие. Охотник — идеальный и окончательный тип строителя империи. Особые нарративы повествуют о бесстрашных охотниках, выходящих на крупного зверя, и живописуют эпические сцены гибели огромных сильных животных. Иллюстрации изображают охотников, стоящих в гордом одиночестве и палящих в упор в прыгающего на них зверя.

Статья «Выстрел Его Величества в медведя», опубликованная в первом февральском выпуске «Русского художественного листка» за 1857 г., помещает царя в центр такого охотничьего нарратива [12, с. 84–85]. Медведь, как рассказывает автор статьи, был обнаружен внезапно, всего в пяти или шести шагах от охотников, и царь выстрелил. На сопутствующей литографии Тимма медведь изображен в непосредственной близости от императора, который, прицелившись, стреляет. Но это не просто человек, сражающийся со зверем; художник отнюдь не хотел создать впечатление, что жизнь императора подвергается опасности. Рядом с ним урядник с пикой и егерь с ружьем.

Охота также давала Александру возможность появляться в окружении своих приближенных и иностранных принцев, причисленных к его свите. На другой картине император выставляет свою добычу на всеобщее обозрение в виде чучела для демонстрации охот-

ничьей доблести. Поистине, эта поездка Александра II в Беловежскую пушу может рассматриваться как аналог империостроительного путешествия Екатерины II в Крым в 1787 году, с тем отличием, что именно на западной границе был ритуально убит разделяющий Россию и Европу местный «левиафан» — после того, как он был на Западе же изобретен сначала в торгово-экономическом, а затем в сатирическом ключе.

То есть, возвращаясь к прерванной нити нашего исторического повествования, отметим, что разнообразно *геральдизируемый* медведь никогда не был в самой России позитивным или негативным символом всей страны. Первое известное нам изображение медведей в контексте России как таковой содержится на гербе английской «Московской компании» (1596). Сама компания была основана еще в 1555 г., т. е. уже на следующий год после первых англо-русских контактов на государственном уровне и установления дипломатических отношений. Медведи выступают здесь, как и на царской печати, геральдическими щитодержателями. Тут не было еще ни сатирической издевки, ни какой-либо идеологической нагрузки: медведи лишь экзотический атрибут страны загадочных москвитов.

В XVIII веке мощь России нарастет, составляя конкуренцию планам английской гегемонии. С 1730-х годов в Лондоне появляются первые гравированные листы с медвежьими метафорами России. «Крещеными медведями» назвал в это время русских Г. Лейбниц [5, с. 36]. Честь пребывать в виде коронованных медведиц поначалу выпала русским императрицам. В последующие два века число карикатур, представляющих Россию то свирепым и злобным, то дружественным и управляемым Медведем, возросло в геометрической прогрессии, с учетом передовых в этой сфере технологий с их возможностями своеобразного *карикатур-нета*. Свободы печати и внедрение дешевой техники офорта привело к тому, что рынок оказался перенасыщен сатирическими листами с оперативными, остроумными, а порой грубыми и даже непристойными откликами на все текущие события, включая внешнеполитическую сцену. Так вслед за русскими императрицами XVIII столетия в медведей были превращены и все последующие русские императоры —

от Павла I до Николая II. Советские генсеки и постсоветские президенты не избежали участи российских самодержцев.

«Русский медведь» изображается в двух различных ипостасях; «государственной» и «народной», либо служа аллегорией России как государства, либо символизируя народ, противопоставленный правителям. В первой своей ипостаси в английской сатирической карикатуре он один из обитателей европейского бестиария как такового, в пронумерованных клетках которого сидят: 1. Австрийский Леопард. 2. Прусский Орел. 3. Галльский Петух. 4. Русский Медведь в короне, с характеристикой *a very prudent animal* (очень расчетливый зверь). 5. Сардинский Еж. 6 и 7. Мыши — Конде и Брауншвейг. 8. Неаполитанская Летучая Мышь. 9. Голландская Жаба. 10. Шведская Свинья [9].

На другой карикатуре английский премьер Уильям Питт, как святой Георгий, поражает копьём Дракона, сидя верхом на Английском Быке (Джоне Булле). Древко копья имеет надпись *United strength of the people* (Объединенные силы народа). Бык растоптал копытами пятерых Французских Петухов — членов Директории. Так представлены успехи кабинета Уильяма Питта на внешней и внутренней политической арене (голова дракона — символы парламентской оппозиции). В августе адмирал Нельсон уничтожил французскую эскадру у берегов Египта, а Россия помогла закрепить этот временный успех: в октябре адмирал Ушаков изгнал французов с Ионических островов. Четыре союзника по Второй антифранцузской коалиции — Англия, Турция, Австрия и Россия-медведь расправляются с французской армией в Сирии и обезьяной-Наполеоном лично.

Вторая антифранцузская коалиция, ознаменованная походом Суворова в Италию и Швейцарию: Медведь помогает австрийскому императору стаскивать *сапог-Италию* с ноги республиканского генерала Наполеона. Из сапога сыпятся монеты (на карте-сапоге обозначены Рим, Неаполь, Флоренция). Наполеон с окровавленными кинжалами в руках балансирует на голландском сыре, тогда как английский моряк (Джон Буль) сзади схватил Наполеона за руки.

У самих подключившихся через несколько десятилетий к образу французов с началом русско-французского сближения образ

медведя становится двойственным — не только демоническим, но и романтическим, а также гиперсексуальным. Если в британских шаржах это его качество сигнализирует «жителям» европейского леса об угрозе стать жертвой медвежьего флирта, то во французской сатирической графике медведь представлялся подходящим партнером для Марианны, верным и надежным ее защитником от хищного германского орла. Вот скорее дружеский шарж в связи с началом Антанты: Марианна (из одежды на ней только фригийский колпак) в постели обнимает белого пушистого медведя. Перины напоминают снежные сугробы, балдахин с ликторским пучком и двуглавым орлом — кочевую кибитку. В преддверии холодов темноволосая француженка (есть мнение, что Марианна на этом рисунке похожа на журналистку Жюльет Адан, активно пропагандировавшую союз с Россией) спрашивает русского медведя: «Скажи-ка, дорогуша: я отдам тебе сердце, но получу ли я твою шубку зимой?» [15, с. 120].

Многозначна карикатура «Революция в России» в испанской газете «Хедеон»: белый медведь в клетке оседлал укротителя-царя, а на подставке с надписью «Порт-Артур» сидит японская обезьяна и смеется над ними. Подпись гласит: «Медведь в ярости. Так как у него не получайся справиться с обезьяной, он пытали навредить дрессировщику» [2, с. 144].

Новый медвежий визуальный взрыв произошел по разные линии фронтов в годы I мировой войны. В любом случае, и в более позитивном, и в однозначно негативном смысле медведь обозначает символическую границу, разделяющую Запад и Восток, эссенциализируя культурные и цивилизационные различия.

Советский период истории был ознаменован попыткой воспитания не только нового человека, но и нового медведя. Первое появление медведя-оборотня на российском киноэкране произошло в 1925 году в фильме «Медвежья свадьба» Константина Эггерта и Владимира Гардина по одноименной пьесе Анатолия Луначарского, созданной, в свою очередь, по мотивам новеллы П. Мериме «Локис» и нарративной схемы сюжета «Красавица и чудовище» в целом. Имея большой успех, фильм сформировал традицию, которая развилась в экранизациях пьесы Евгения Шварца «Обыкновенное

чудо»: герой из страха превратиться в зверя бежит от любви. В экранизации М. Захарова (1978) медвежья ипостась с человеческим лицом не оценивается как однозначно жуткая и безнравственная, привнося тему свободы и природной чистоты, присущая не только медведю, но и другим животным, а также детям.

Наиболее же известным «ответом Чемберлену» стал талисман Олимпийского Мишки В. Чижикова для московской Олимпиады 1980 года. Этот сильный, но миролюбивый, милый и застенчивый Мишка символизировал не только Олимпиаду, но и идеальный образ страны. В постсоветском кинематографическом пространстве образ медведя лишился обязательной ценностной нагруженности, став символом, маркирующим ситуацию перехода, выбора или двоемирия, — новым «пограничником». Он появляется как индикатор разделенности мира, но своим существованием уже никак не оценивает эту онтологическую раздвоенность. В фильмах Т. Бекмамбетова «Ночной дозор» (2004) и «Дневной дозор» (2005) по прозе С. Лукьяненко медведь уже не маркирует собой границу между человеческим как цивилизованным и нечеловеческим как дико-природным, но и не нагружается всей полнотой противопоставления морального и неморального выбора. Скорее он служит здесь как легко опознаваемый зрителем маркер переходности между миром привычным и запредельным. Можно сказать, что образ медведя в кинематографии Бекмамбетова кодифицировался, превратился в клише, привычное для хорошо погруженного в российскую кинокультуру зрителя, и поэтому его семиотическая нагрузка ослабла (Медведь — единственный Иной, который не превращается в животное на экране). Для маркировки границ между человеческой культурой и трансцендентным ей миром природы, а также между «Я» и «Другим» теперь требуются уже некие иные символы [6, с. 115].

Территориальные границы — кожа Левиафана — в современном мире не в силах сдержать информационные потоки, но символические пограничники обладают полномочиями их перенаправления. Левиафан, что зримо проиллюстрировано в одноименном фильме А. Звягинцева, вывернут наизнанку — его внутренности и ткани обнажены воздействию внешнего мира. Так и географические границы держатся остаточным общим законом. И если уже

не только граница составляет государство, то национальное государство начинает сопротивляться новой силе, закрывая заслонки, манипулируя роутерами, возводя брандмауэры, пытаясь противопоставить внешним (или даже внутренним) информационным потокам порождаемый самим Левиафаном контент, как если бы можно было одолеть наводнение, подливая воды. Однако информация, как влага, все равно находит себе щели, расширяя их [14].

В постсоветской России образ русского медведя весьма распространен; его активно эксплуатируют политтехнологи, журналисты, маркетологи. В России медведь по-прежнему больше, чем медведь — но все-таки меньше, чем устойчивый и древний национальный символ, который мог бы объединить русских/россиян и мобилизовать их на коллективные действия, с которым они смогли бы отождествить себя и свою страну. Коллективная идентичность существует как процесс конкуренции различных дискурсов, соревнующихся между собой за доминирование [10, с. 5]. Прежде всего — дискурсов русское/российское, хотя на поле каждого из них возникают свои поля конкуренции. На зимней Олимпиаде 2014 года белый мишка потеснился, предоставив равноправные места на эмблематическом пьедестале леопарду и зайке. На Западе же последующие события запустили механизм символического озверения медведя. В России медвежий символ становится фактором проведения внутренних границ, выстраивания и закрепления социальных иерархий. В этих условиях неизбежно новое обострение дискурсивной борьбы вокруг медведя как символического пограничника.

\*\*\*

1. Войцеховска К. Лютый зверь и образец заботливости: образ медведя в Библии и апокрифах // «Русский медведь»: История, семиотика, политика / под ред. О.В. Рябова и А. де Лазари. М. : Новое литературное обозрение, 2012.

2. Гарсия Сала И. Отголоски медвежьего рычания: Российская империя как белый медведь в испанской прессе // «Русский медведь»: История, семиотика, политика / под ред. О.В. Рябова и А. де Лазари. — М. : Новое литературное обозрение, 2012.

3. Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2.

4. Журавлев И.В., Тхостов А.Ш. Субъективность как граница: топологические и генетические модели // Психологический журнал. 2003. Вып. 24. № 3.
5. Кантор К. Кентавр перед Сфинксом // Кентавр перед Сфинксом: (Германо-российские диалоги). М., 1995.
6. Кузнецова Л.В. Медведь-оборотень в российском кинематографе: трансформация образа // Лабиринт : журнал социально-гуманитарных исследований. 2013. № 4.
7. Нестеров А.Ю. Онтологические границы семиозиса в процедурах коммуникации, познания и понимания: автореф. дис. ... доктора философских наук. Самара, 2010.
8. Повесть временных лет. СПб.: Наука, 1996.
9. Россомахин А., Хрусталева Д. Россия как Медведь: Истоки визуализации (XVI–XVIII в.) // Границы : альманах Центра этнических и национальных исследований ИвГУ. Вып. 2: Визуализация нации. Иваново: Ивановский государственный университет, 2008.
10. Рябов О., Лазари А., де. Предисловие // «Русский медведь»: История, семиотика, политика / под ред. О.В. Рябова и А. де Лазари. М. : Новое литературное обозрение, 2012.
11. Тесля А. Абсолютизм государства. Политическая философия Томаса Гоббса. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/19\\_t/es/lya.htm](http://krotov.info/libr_min/19_t/es/lya.htm)
12. Уортман Р. С. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии : в 2 т. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II / Р. С. Уортман ; пер. с англ. И. А. Пильщикова. М. : ОГИ, 2004.
13. Флоренский П. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1996. Т. 2.
14. Харитонов В. Подъем Левиафанов. Границы в сети // Частный корреспондент. 25 января 2011. URL. [www.chaskor.ru/article/podem\\_leviafanov\\_89](http://www.chaskor.ru/article/podem_leviafanov_89)
15. Цыкалов Д. «Русский медведь» в европейской карикатуре второй половины XIX — начала XX века // «Русский медведь»: История, семиотика, политика / под ред. О. В. Рябова и А. де Лазари. М. : Новое литературное обозрение, 2012.
16. Armstrong J. Nations before Nationalism. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1982.

**Н. В. Серов**  
**Человек как проблема: культурологический**  
**анализ интеллекта**

УДК 001.2: 8

*Вербальное цветообозначение является языковым знаком целостной системы «внешняя среда — интеллект», в котором закодирован, с одной стороны, определенный смысл (онтологически идеальное), а, с другой — соответствие обозначаемой краски предмету (материальному). На базе этой модели показано воспроизводимое, т.е. научное соответствие между компонентами интеллекта (дифференцированными по гендеру духом, душой, телом) и хроматическими документами мировой культуры.*

**Ключевые слова:** *цветообозначение, хроматизм, «атомарная» модель интеллекта, гендер, дух, душа, тело.*

*N. V. Serov. The Person as a Problem: the Cross-Cultural Analysis of Intelligence*

*Color terms are language signs for a complete system «environment — intelligence» which code, on the one hand, a certain sense (the ontologically ideal) and, on the other, correspondence with a designated paint-object (the material). This model allows to show reproducible, i.e. scientific correspondence between components of intelligence (spirit, soul, and body which are gender-differenciated) and chromatic documents of world culture.*

**Keywords:** *color terms, chromatism, reproducibility, «atomic» model of intelligence, a gender, spirit, soul, a body*

*Тайна заключена не в научных теоремах,  
а в научном горизонте.*

*Михаил Хеллер*

### Введение

Вообще говоря, цветообозначение, как любое другое вербальное выражение, оказалось языковым знаком целостной системы «внешняя среда — интеллект», в котором закодирован, с одной стороны, определенный смысл (идеальное), а с другой — соответствие обозначаемой краски предмету (материальному). Вместе с тем возникает вопрос о том, каким образом цветовые сублиматы (то есть характеристические признаки архетипических представлений о внешнем мире) могли сохраниться на протяжении последних столетий, если Европа пошла по пути индивидуализации и отказа от цветовых канонов традиционных культур.

В качестве возможного ответа на этот далеко не тривиальный вопрос можно рассмотреть позиции христианства, которое определяло путь культурного развития европейской мысли, с одной стороны, опираясь на традиции иудаизма, а с другой — вводя в культурные установки новый религиозный феномен — СЛОВО, которое в его абсолютизации непосредственно отождествляется с Богом (Иоанн 1, 1). Преимущественная религиозность женщин, а также постоянно отмечаемая в дифференциальной психологии их оптимальная способность к вербализации позволит нам далее сформулировать хроматический принцип относительного детерминизма в понимании таких сфер нашего разума, как дух, душа и тело.

В отношениях между компонентами этой триады можно обратиться к ее богословской интерпретации, в которой, согласно Писанию «душа и дух могут разделяться» (Евр. 4:12). При этом «сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор.15:44), но «дух плоти не имеет» (Лк. 24:37–39) и «возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл.12:7), ибо «Бог есть дух» (Иоанн 4:24).

Практически об этом же говорит и сцена Благовещения (Лк.1:35) и разграничение контекста в таких оборотах, как «душевность женщины» и «духовность мужчины», поэтому далее мы можем сопоставить «дух, душу и тело» с релевантными компонентами интеллекта как репрезентативно ‘мужественный дух’ и ‘женственные душа и тело’. Да и по Оригену (185–254 гг.), «Адам символизирует Дух, а Ева — Душу». Об этом говорит и митрополит Иерофей: «Душа — это не частица Бога, но действие Пресвятого Духа, Кото-

рый сотворил и создал душу, однако сам не стал ею. Изойдя, этот Дух не сделался душою, но сотворил душу; не сам преложился в душу, но создал ее. Ибо Дух Святой созидателен и он принимает участие и в создании тела, и в создании души». Другое важное обстоятельство, выделяемое святыми отцами, заключается в том, что тело не может существовать без души, равно как и душа без тела. Создавая тело, Бог тотчас же создает и душу, о чем пишет Анастасий Синаит: «Ибо не было ни тела прежде души, ни души прежде тела». Как размышлял П.А. Флоренский, земля одновременно и порождает, и погребает, значит, рассматривается как материнское лоно, из которого люди выходят и куда возвращаются. Отсюда выражение «мать сыра земля» [15, с. 361].

При этом в отличие от мужской (искусственно-социализированной) женская (природно заданная!) душа неразрывно связана с телом, в чем мы сейчас и убедимся. Так, помимо поведенческих реалий, на которых мы остановимся далее, и/или конфуцианской традиции (женственная категория Инь — и черная, и белая) о природной неразделимости души и тела женщины, в отличие от делимости духа и тела и/или души и духа, говорит и христианская традиция. Так, Иоанн Дамаскин, возражая Оригену, афористично подчеркивает, что «тело и душа сотворены в одно время, а не так, как пустословит Ориген, что одна прежде, а другое после». Душа не существовала прежде создания тела, но создается вместе с ним: «Ибо Он не ставит душу до или после тела, но вместе с его возникновением создается и она» [9, с.102].

О женственной неразделимости души и тела в N-условиях говорят и индексы социального статуса, играющие для женщин более значительную роль, чем для мужчин (*поскольку мужчины утверждают себя в своих делах, а женщины — в том, как они выглядят и что о них говорят*). Это же подтверждает и множество экспериментальных и эмпирических данных, на анализе которых мы остановимся ниже.

При выявлении проблематики Homo sapiens нам придется кратко рассмотреть и светские соотношения между 'душой', 'духом' и 'телом'. Для этого элиминируем гносеолого-психологическую яму «сознания» и обратимся к классическому по-

нению «интеллект», которое прагматики XX века сузили до когнитивных. Сравним представление интеллекта со стадиями его развития по Пиаже: все весьма четко выделенные Пиаже стадии характеризуются свойствами каких-то нечетко определяемых «структур интеллекта», весьма далеких от каких-либо неделимых составляющих элементов. Аналогично этому во многих областях психологии практически все интерпретации сводятся к констатации потребностей, активности, деятельности и других функций и свойств психики и/или «сознания» без четкой привязки к каким-либо неделимым составляющим элементам этого «сознания».

Вспомним, что уже Г. Айзенк [1, с. 119] призывал отказаться от этого понятия и рассматривал «интеллект» с выделением триады совершенно различных концепций: 1) биологический интеллект, 2) культурные факторы психометрического интеллекта, измеряемого обычными тестами IQ, и 3) социальный интеллект. При этом *«было бы гораздо продуктивнее, с научной точки зрения, изучать и измерять все эти различные составляющие порознь, а не смешивать их в неоправданно сложной концепции “сознания”»*.

Именно из-за сложности этой концепции первой ступенью для создания релевантной классификации путей познания может выступать системно-функциональная модель личности, основанная на фактах мировой культуры и представленная триадой «природное — культурное — социальное» с безусловной доминантой социального при нормальных условиях существования общества. В самом деле, среди наиболее существенных функций человека принято выделять три наиболее общие (включающие в себя производные от них): социальная, культурная и биологическая. Проведенный нами анализ памятников мировой культуры показал, что *обобщения человеческим разумом всегда осуществлялись на трех уровнях представления информации*: сознательном (красный цвет светофора — запрещающий), подсознательном (красный — «любовь») и бессознательном (красный — возбуждающий). В цвете культуры были представлены цветовые коды, релевантные данным уровням архетипической модели интеллекта (АМИ) «атомарного» типа.

Информационная модель гендерных отношений показала, что известное подразделение интеллекта по гендерным функциям со-

гласуется с цветовыми канонами, которые тысячелетиями фиксировались и воспроизводились различными культурами независимо от каких-либо миграционных влияний (К. Леви-Стросс). С этих позиций и рассмотрим доминантность каждого из компонентов интеллекта по гендеру (репрезентативно обозначая его полом) и сопоставим с семантикой ахромных цветов, по которым была построена наиболее простая — с позиций ее информационного объема — «атомарная» модель интеллекта АМИ.

Согласно методологии хроматизма, сформулируем релевантные тезисы, которые попытаемся *обосновать строго воспроизводимыми документами мировой культуры*: разум человеческий, т.е. интеллект, моделируется тремя компонентами (и/или онтологическими «хром-планами» АМИ): социальность сознания (Mг), эстетика подсознания (Id-) и природно-базовые функции бессознания (S-). С этих позиций и рассмотрим доминантность каждого из компонентов интеллекта по гендеру, репрезентативно обозначая его полом<sup>1</sup>. Поскольку воспроизводимость — сущностный атрибут науки, то доказательство приведенных тезисов и является целью настоящей работы.

### Сознание

*Сознание* — (Душа, рассудок, социо, рацио, белый цвет, Mг-план АМИ) — произвольно осознаваемые функции социальной обусловленности, вербального мышления и формально-логических операций при рациональном «понимании» и операциях с цветами, опредмеченными в каких-либо знаках и/или в словах (в науке, философии и т.п.). К примеру, как замечает Иммануил Кант [7, с. 1091], *человеческий рассудок дискурсивен и может познавать только посредством общих понятий*. Или, по определению Леви-Стросса [8, с.291], *«осознанные модели (как их обычно называют, “нормы”) являются самыми бедными (из всех возможных), поскольку в их функции входит обоснование верований и обычаев, а не объяснение их основ»*.

---

<sup>1</sup> Гендер, т.е. психологический пол, по моим оценкам, соответствует паспортному (физиологическому) в 85 % случаев.

Согласно Гегелю [4], «душа есть нечто *всепроникающее*, а не что-то существующее только в отдельном индивидуе» и, *вообще говоря*, «душа есть сознание». Или, как пишет А.В. Гулыга [5, с. 243], Гегель не против рассудка, который представляет собой общую почву для науки и обыденного сознания, дающего гарантию того, что область науки открыта для всех; но подлинная наука выходит за пределы рассудка. Ее сфера – разум, и проследить проникновение духа в эту сферу — задача, которую ставит перед собой автор «Феноменологии». По Г. Шпету же, философам и психологам не удавалось найти «седалище души», потому что его искали *внутри*, тогда как вся она, душа, *вовне*, мягким, нежным покровом облекает «нас», с чем вполне согласуются и выводы М. М. Бахтина: «...душа может находиться между людьми. Возможно даже *единение душ*».

Так, почти во всех мифологиях женщина в белом (Великая Мать-богиня) являлась подательницей благ, высшей мудростью, охранительницей традиций. Даже сегодня, к примеру, кавказские женщины сохранили национальный костюм как повседневную одежду, следуя в нем колористическим традициям прошлого<sup>1</sup>. К характерным *свойствам женского сознания* могут быть отнесены материнство, миролюбие, рассудочность, восприимчивость к воспитанию и обучению, лучшие вербальные способности, эмоциональная теплота, инстинктивная готовность к контактам и многое другое.

Женщина всегда была *хранительницей традиций (прошлого)*, дома и очага, обладала лучшей социальной адаптацией и много меньшей (чем мужчина) криминогенностью. Психологам хорошо известны и прекрасные способности женщин к вербализации, обучаемости и т.п. Да и понятие душевности, включающей и альтруизм, и социальную потребность жить «для других», как правило, соотносится с женщиной.

Все эти качества понятны и доступны любому социализированному человеку в той же степени, что и *белый цвет*. Например, в египетской мифологии Нехбет (богиня царской власти) неизменно

---

<sup>1</sup> Мужчины этих же селений практически полностью сменили национальный на костюм европейского типа и надевают национальную одежду только как праздничную, обрядовую, да и то далеко не повсеместно [11].

изображалась в белой короне и наделялась эпитетом «белая». Да впрочем, и во всех без исключения традиционных обществах с белым цветом соотносились такие свойства человека, как сознательное исполнение долга, социальная сплоченность, сохранение традиций, всеобщая осведомленность и память [19; с. 22–24]. Так и Платон в рассуждениях о душе человеческой («Федр» 253 d) наделил белым цветом женственно совестливую ее часть, которая чтит законы, традиции и нравы общества. Для моделирования этих функций обратимся к цветовым концептам. По данным В. Тернера, Д. Заан и множества других исследователей традиционных культур, *«белизна не только служит знаком социальной сплоченности и традиции, но и вообще символизирует все явное, очевидное и открытое... Белизна — это цвет всеобщего сведения, публичного признания, означающего соответствие «тому, чего ожидает общество от своих членов, а общество хочет взаимопонимания и мира...»* Согласно концепции Тернера, белые предметы могут символизировать как мужские, так и женские объекты, в зависимости от контекста или ситуации. Или, как это конкретизируется в хроматизме, в зависимости от нормальных или экстремальных условий. Основное социальное значение *белого* осталось практически неизменным — цвет мира, примирения, перемирия, партийной и внешнеполитической нейтральности — принят во всем мире с одинаковым значением (флаг парламентария — белый). Таким образом, символическое значение белого флага вполне согласуется с семантикой белого цвета — традиционность, мир, социальность. «Белое дело» — те традиции и культура, за сохранение которых боролись Деникин, Врангель, Марков, Колчак, Кутепов, Каппель и многие-многие другие достойные люди России.

Поскольку слово поэтов включает в себя имманентность сущности, то обратимся к их творчеству. «Белый цвет — символ воплощенной полноты бытия» [2, с. 201]. Об ассоциации «беспредметности» и «снега» ср. выводы [16, с. 455]: *«Тихо летаю в беспредметной ясности, подобной снегу. [...] завиваюсь вьюгой по зимам [...] Кроткая беспредметность — моя стихия. Таков снег»* (Белый). Как реплику на эту символику ср. ответное письмо Блока: *«Спасибо тебе за снежное забвенье...»*. Или: *«...Ветра порывы...*

*Безмолвия звонкие... / Катится белым забвеньем река...»* (Иванов); «...Но всё, что в пурпур облекалось, / Шептало белые слова...»; «...Девушки бледные руки, | Белые сказки забвений... /... Таяли белые башни... / Белые башни уплыли, / Небо горит на рассвете. / Песню цветы разбудили — / Песню о белом расцвете...» (Блок).

В самом деле, все цвета выгорают «со временем», превращаясь в белесоватые и белые, так же как само время все более и более уходит в прошлое, превращается в «память человечества». В «не-тающие снега былых времен» Франсуа Вийона. Или, как мы читаем у Рильке: «Как одиноко все и как бело // ...забыв о времени, — оно ушло». Или, как это выразил Борис Пастернак: «И все терялось в снежной мгле // Седой и белой». Или, как поет Юрий Шевчук, «Белая река, капли о былом...».

Для большинства культур белый цвет — это знак добра, чистоты, невинности, веры, признак истины. В исламской символике белый цвет также очень любим и почитаем, он является символом святости и достоинства и любимым цветом Пророка. Этот цвет используется в ритуальной церемонии — умершего заворачивают в белый саван; мусульмане совершают обход вокруг Священной Каабы, облачившись в белый ихрам [12].

В обычных условиях существования общества белизна всегда служила символом женских качеств. «Белорукая» — эпитет только женских божеств. В конфуцианстве Инь — белая, стихия металла, женственная душа [6, с. 432]. У Платона мойры (богини человеческой судьбы) во всем белом. «Покрыта белою чадрой, / Княжна Тамара молодая / К Арагве ходит за водой» (Лермонтов). Среди белых видений явно преобладают женские образы, как это отмечает А. Ханзен-Леве: «Белая Женщина, объект мистико-эротического или экстатического, в хлыстовском духе, поклонения, все более тяготеет к исключительно земной интерпретации или по крайней мере приобретает земные, а у Городецкого — прямо-таки фольклорные черты» [16].

При этом мотив {бел}, от «белый», связывают с дионисийско-хтоническими символами на {ел}: «т-ел-о», «хм-ел-ь» или «вес-ел-ый» вплоть до мифического «Леля», высшей же точкой этого ряда становится действенная как в семантическом, так и в фонетическом

отношении эквивалентность слов «бел-ый» и «леб-едь»; лебедь как символическая белая птица обитает и в промежуточном мире раннего символизма, и в мифопоэтической сфере природы: «...И, беспощадная, коварно / Везде стоит на страже Ночь, — /... / И где-то белое сияет, /... / И женщин белых восклицанья / В бреду благовестят — про что?..» (Иванов); «...Белело тЕЛо, белое, как хмЕЛЬ / Кипучих волн озерных. / Тянул, смеясь, весЕЛый Лель / Лучи волосьев черных...» (Городецкий); «Как пряма и как строга, / Как стройна и как бела! / Белизну ты где взяла? / Пред тобой серы снега...»; «...Я любил твое белое платье...» (Блок); «...Ты вспомнил ту нежность, тот ласковый сон, /.../ Когда подходила Ты, стройно-бела, / Как лебедь, к моей глубине...»; «...Я Белую Деву искал — /.../ Я Древнюю Деву искал...»; «...И луч сиял на белом плЕче, /.../ Как белое платье пЕЛо в луче...»; «...И маску белую дала / И светлое кольцо...». «Как плавных волн прилив под пристальной луной, /... / Былою белизной душа моя бела...» (Иванов).

Томас Манн в романе «Доктор Фаустус» называет фату «белым саваном девственности». Весьма близкую коннотацию можно видеть и в грузинской свадебной песне: «Сшили белое платье Тамаре-деве, / Посадили на белого коня Тамару-деву...». «Добродетельная жена... виссон и пурпур — одежда ее» (Прит. 31: 22). «Невеста Агнца в виссоне» (Откр. 19: 8). Итак, белый цвет обозначает как отсутствие, так и сумму цветов. Поэтому во множестве ритуалов, согласно классической схеме всякой инициации, белый символизирует и смерть, и возрождение. Практически это свойство белого связывается многими исследователями и с его холодной женственностью, и с традициями прошлого, и др. У Мишеля Фуко мы встречаемся даже с интеллигентно «белым безразличием к автору».

В староитальянском *bianco* указывало на светлый облик, бело-снежную кожу и обычно светлые волосы: *bella e bianca* — распространенная характеристика красавиц в куртуазной поэзии XIII–XV вв.; *Isotta dalle Blanche Mani* Белорукая Изольда. Вне поэтического контекста возможно то же сочетание в приложении к черноволосым: *Le donne sono belle e bianche, con capelli neri e risplendenti*. 'Женщины красивы и белокожи, с черными, блестящими волосами' [10, с. 251].

Итак, 'белый' репрезентативно связан с женским сознанием в Н-условиях существования.

Вообще говоря, уже XII в. куртуазной любви впервые после гностиков II и III вв. начинает превозноситься духовное и религиозное достоинство Женщины<sup>1</sup>. По мнению многих ученых, вдохновляла трубадуров Прованса арабская поэзия Испании, прославлявшая женщину и внушаемую ею духовную любовь. Но необходимо также учитывать кельтские, восточные и гностические элементы, которые были вновь открыты или переосмыслены в XII в. Почитание Святой Девы, доминировавшее в ту эпоху, тоже косвенно освящало женщину.

В русской культуре 'белый' может выступать как постоянный эпитет, маркирующий положительные свойства и людей, и предметов: 'белая' (о девушке) — хорошая, своя, наша (там же), 'белая береза' — хорошее, любимое дерево. Сема 'хороший' содержит целый ряд фразеологизированных номинаций с термином белого цвета. К числу дериватов относится *наименование женщины 'белянка'* («светловолосая или белолицая») [10, с. 133–135].

Постоянное упоминание белого цвета как маркера женственности встречаем в Калевале: *«В платье чистое одета, / В одеянье белой ткани; / Ткёт одежду золотую, / Серебром всю украшает»* (8: 1); *«Видишь, милая девица! / Я ль тебе не говорила: / Не ходи ты петь у елей, / Ты не пой на дне долины, / Не сгибай так гордо шею, / Белых рук не открывай ты, / Белой груди не кажи ты, / Стройным станом не хвались!»* (19: 3); *«Чистая с тобой девица, / Ясная с тобой в союзе, / Белая в твоём владенье»* (24: 1); *«Там все женщины надели / Что ни есть прекрасней платья, / Головы их в украшеньях, / Белые на них платочки»* (46: 2).

Итак, краткое рассмотрение известной семантики «души» и/или «сознания» ('рассудок', 'социо', 'рацио', 'белый цвет', 'Мт-план АМИ') позволяет дать следующее определение: *сознание*

---

<sup>1</sup> Как отмечает М. Элиаде, во многих гностических текстах Богородицу называют Мистическим Безмолвием, Святым Духом, Мудростью. «Я Мысль, обитающая во Свете прежде всех веков. Я действую в каждом тварном существе... Я — незримое Одно во Всем...» (цит. по: Elaine Pagels. *The Gnostic Gospels*, p. 65 sq.). В гностической поэме «Гром. Совершенный Ум» некая сила провозглашает: «Я первая и последняя... Я жена и дева... Я мать и дочь», и т.д. (ibid., p. 66) [17, с. 98].

— произвольно осознаваемые функции социальной обусловленности, вербального мышления и формально-логических операций при рациональном «понимании» и/или операциях с цветами, опредмеченными в каких-либо знаках и/или в словах (в науке, философии и т.п.).

### **Подсознание**

*Подсознание* — (дух, Ид-план АМИ — серый цвет<sup>1</sup>) — частично осознаваемые функции культурной обусловленности и воображения как образно-логических операций эстетического, т.е. внепрагматического «восприятия» беспредметных цветов (в игре, искусстве, сновидениях, творчестве и т.п.). По Канту, эстетическое познание — особая сфера между чувственностью и рассудком. Логика бросает упрек чувственности в поверхностности, единичности знаний. Обратный упрек рассудку — в сухости и абстрактности [5, с. 116], поэтому-то «прекрасно то, что познается без посредства понятия» [7, с. 115].

С другой стороны, согласно гегелевскому определению, *«дух есть система движений, в которой он различает себя в моментах и при этом остается свободным»*. Или, по Г. Шпету, *«природа просто существует, душа живет и биографствует, один дух наличествует, чтобы возникать в культуру, ждет, долготерпит, надеется, все переносит, не бесчинствует, не перевозносится, не ищет своего... Дух — источник всяческого, в том числе и любви»*. К.Г. Юнг называет это свойство «самость» и выделяет его как центральный архетип: самость «включает не только сознательное, но и бессознательное психическое бытие... самость является центром суммативной целостности, подобно тому, как Эго есть центр сознательного разума... самость является нашей жизненной целью, так как она есть заверщенное выражение той роковой комбинации, которую мы называем индивидуальностью». По Леви-Строссу же [8,

---

<sup>1</sup> Гегель: «Я в природе представляет собой совершенно бесцветный свет, и то, что я являюсь лишь самим по себе и ничем другим, то, что я не завишу ни от чего другого, это есть свобода человека, <означающая>, что он может абстрагироваться ото всего, даже от жизни и ото всего объема сознания» [4].

с. 211], «подсознание – хранилище воспоминаний и образов, которые каждый индивидуум накапливает в течение жизни».

Легко показать, что репрезентативного «мужчину»<sup>1</sup> характеризует *творческая (креативная) способность*, называемая обычно уже не душевностью, а духовностью. Ибо, как замечает В. Франкл, «в сфере человеческой духовности есть также то, что можно назвать подсознательной духовностью. Необходимо, впрочем, уточнить, что мы понимаем под подсознательной духовностью такую, неосознаваемый характер которой заключается в отсутствии рефлексивного самоосознания при сохранении имплицитного самопознания человеческого бытия»<sup>2</sup>.

Именно эта — практически незаметная — идеальная потребность мужского познания и есть потребность в овладении новым, неизвестным ранее в культуре и обществе<sup>3</sup>. Современные юноши проводят за компьютерными играми много больше времени, чем девушки; игровая зависимость же констатируется более чем в 95 % у мужчин, хотя часть ученых и высказывает мнение, что в последнее время все более и более возрастает удельная доля женщин [29], по моим данным, составляющая до 10–15 % от всех игроков.

В зависимости от контекста эту игровую зависимость и/или потребность принято назвать духовным и/или идеальным, и/или не опредмеченным, то есть теми свойствами интеллекта, которые мы соотносим с подсознанием и обозначаем в формальной записи как Ид-план АМИ. *Подсознание мужчины* характеризует и азарт игры (хобби, охоты, рыбалки и т.п.), и фанатизм «болельщиков» (спортивный, религиозный, шовинистический, националистический фа-

---

<sup>1</sup> Речь в хроматизме неизменно идет о гендере и, следовательно, около 15 % женщин могут обладать «мужественными» характеристиками интеллекта, т.е. доминантами подсознания в N-условиях.

<sup>2</sup> «Самопознание экзистенции является не сводимым ни к чему прафеноменом. Экзистенция может познавать сама себя, но не свое собственное самопознание. Познание этого последнего — так сказать, самопознание в квадрате — должно разворачиваться в высшем измерении по отношению к исходному самопознанию» [14, с. 96].

<sup>3</sup> «...женщины склонны сохранять привязанность к личным и конвенциональным взаимоотношениям... Мужчинам, которые в меньшей степени лично привязаны к социоцентрическим взаимоотношениям, легче принимать вселенский и постконвенциональный взгляд («большую картину»), и потому больше мужчин, чем женщин, добирается до постконвенциональных моральных стадий (даже когда о женщинах судят на основании их собственных критериев и шкал ценностей)» [13, с. 248].

натизм<sup>1</sup> и др.), что наглядно демонстрируют казино и/или стадион и/или политиканы-мужчины. Итак, у «мужчины» существует незаметно ‘серая’ доминанта подсознания (Ид-плана АМИ). Какие же концепты серого цвета документированы?

Мифологии практически всех традиционных культур утверждают, что человек создан из глины, грязи, пепла или праха земного. Еще Авраам говорил: «... я, прах и пепел». Ибо: «Создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2, 7; 18, 27). И ведь до сих пор «человек» во многих языках это мужчина. И одежды современного мужчины — серые, из пепла и праха... «Было большое сетование у Иудеев, и пост, и плач, и вопль; вретнице и пепел служили постелью для многих» (Есф. 4: 3). «Авраам сказал в ответ: вот я решился говорить Владыке, я, прах и пепел» (Быт. 18: 27) «Я превращу тебя в пепел на земле пред глазами всех видящих тебя» (Иез. 28: 18). «Серый кардинал» — человек, правящий незаметно, за спинами красных, белых и т.п. И только потом — по прошествии времени, то есть в прошедшем времени — выясняется его истинная роль. Серый же — это время настоящее. Или, как в «Зеркале», понимается, отражающем только настоящее время, Борис Пастернак упоминает тень с ее серыми полутонами настоящего: «Там книгу читает Тень». Или, как говорит Иосиф Бродский тоже о зеркалах — с их принципиально неразделимым настоящим: «Там в моде серый цвет — цвет времени и бревен».

Пауль Клее рассматривал «серый цвет как начало и источник любого пути, помещая в центре схемы своего мироздания серое вещество мозга. Мозг расположен в центре мира, но как бы внеположно, трансцендентно ему, — серое вещество мозга как главное действующее лицо наименее двигательно активно и в тоже время именно оно является источником и конечной целью всех движений человека». Возьмем, к примеру, триаду ахромных цветов и увидим, что серый цвет действительно является лишь границей между белым и черным. И если белое моделирует материнское прошлое, а черное — женственное будущее, то серый цвет и представляет собой некую неуловимую границу между ними. Или, как отмечал

---

<sup>1</sup> Гегель об этом говорит так: «Если человек духовен и дух свободен, то во всем, даже в том, что предстает как неблагоприятное, заключается дух, свобода» [4].

Юнг, «современен лишь тот, кто полностью осознает настоящее ... современный человек всегда вызывает вопросы и подозрения — так было во все времена, начиная с Сократа и Иисуса». Касаясь этой неуловимой границы, сравнение ее цветовой номинации с концептуализацией в художественных произведениях позволило нам обратиться к первоисточникам, т.е. к античным авторам, и убедиться, что не все так просто, как это показывает формально-логическая интерпретация единства концептов. Да и с мифопоэтической точки зрения А. Ханзен-Леве считает соответствия, связывающие все со всем, мировой сетью [16, с.85]: «...В тверди сияюще-синей, / В звездной алмазной пыли, / Нити стремительных линий / Серые сети сплели...»; «Воплощение небытия в бытие, придающее последнему призрачность, символизирует серый цвет» (А. Белый). Итак, серый проявляет творческие черты общемирового подсознания. Временной аспект этого сублимата — незаметное настоящее.

Да и археологи называют серый цвет керамики «цветом смены времен», так как вместе с красным он предшествует возникновению каждой новой культуры. Согласно выводам Андрея Белого, *серый — это время настоящее*, ибо, как и незаметное подсознание творцов, является проявлением гениальности, опредмечивающей настоящее. Сегодня же именно незаметно-серый цвет характеризует костюм процветающих бизнесменов, как об этом пишут практически все ученые и/или отмечают модельеры с акцентированием именно творческого характера их бизнеса<sup>1</sup>.

Именно подсознание с его образно-логическими представлениями, воображением и творческими открытиями занимает жизнь творцов. История мировой культуры свидетельствует, что лишь

---

<sup>1</sup> По данным Ульриха Бера, *серый костюм — самая популярная форма одежды. Он говорит об исполнительном, стремящемся к успеху и уверенности в завтрашнем дне, мужчине*, т.е. костюм серых тонов характеризует процветающих бизнесменов, которые не могут не жить в незаметном настоящем, что и сегодня позволяет связать 'серый' цвет с маскулинной составляющей творческого подсознания. См., например: *серые мужские костюмы Armani, крутые серые автомобили Aston Martin, etc, etc* [21; 25]. Любопытную психоаналитическую трактовку серого цвета приводит М. Пастуро. Так, анализируя сказку о Красной шапочке с позиций З. Фрейда, он усматривает *какую-то непонятную чисто мужскую настойчивость серого волка съесть сначала бабушку и лишь потом полакомиться Красной шапочкой* [27, р.171–172].

женщины с маскулинными и мужчины с фемининными чертами характера были способны создавать шедевры<sup>1</sup>. Об этом хорошо пишет историк Эрик Хобсбом: «*Вопрос о том, почему знаменитым модельерам, отсутствие у которых навыков к анализу ни у кого не вызывает сомнения, неоднократно удавалось лучше предвидеть формы будущего, чем профессиональным аналитикам, — один из самых неясных вопросов истории, а для историков культуры — один из главных*». Частично это проясняет В. Франкл [14, с. 99]: «...дух оказывается неререфлектирующим сам себя, так как его ослепляет любое самонаблюдение, пытающееся схватить его в его зарождении, в его источнике».

С идеологией серости связаны и маркеры реалий незаметно-серого цвета седины и/или серого вещества (мозга). «*Серый цвет говорит об уме, усиленном серой сединой мудрости*» [22, с. 178]<sup>2</sup>, при этом «*наиболее важные для нас аспекты вещей скрыты из-за своей простоты и повседневности. (Их не замечают, потому что они всегда перед глазами.) Подлинные основания исследования их совсем не привлекают внимание человека. До тех пор, пока это не бросится ему в глаза. — Иначе говоря: то, чего мы не замечаем, будучи увидено однажды, оказывается самым захватывающим и сильным*» [3, с. 131].

Интересны замечания Е.В. Рахилиной о семантической связи сублимата *серый* с концептом 'незаметный' [10, с. 29–39]. Для серого цвета, например, в современном ирландском языке основным цвето-обозначением является *liath* мэнкс. *Iheeah*, обладающее широким семантическим спектром от темно-серого до бледного (характеризует облачное небо, темную окраску животных, волка, барсука, лошади, а также седые волосы, серый цвет металла, ткани, асфальта и проч.). Др.-ирл. *liath* обладало семантикой 'серый' в разных нюансах значений, а также традиционно употреблялось в значении 'седой'. Как существительное имело значение 'старик', но также 'пелена, покров' (видимо, сохраняя связь с близким и.-е. корнем); см. также анало-

---

<sup>1</sup> Поэтому известные рассуждения феминисток (абсолютизирующие пол и не учитывающие гендер) кажутся совершенно беспочвенными.

<sup>2</sup> Строго говоря, седина серебристая – цвет, который принято считать блестящим серым.

гичную семантику у др.-исл. *jolr* 'бледный, блеклый', но также 'скрытый от света, незаметный' [10, с. 239].

На уровне прекрасных метафор это отмечено и в Калевале, где в мире одушевленных образов серых тонов постоянно встречаются лишь *собаки, ястребы и щуки*, т.е. создания, агрессивные по своей природе, которые и в других традициях часто сравнивались исключительно с мужским началом<sup>1</sup>.

Таким образом, подсознательная сфера интеллекта как творческое подсознание (доминирующее обычно в интеллекте мужчин-творцов) моделируется серым цветом (Ид-планом и цветового тела, и интеллекта), соответствующим незаметности настоящего времени, и сводится к умению опредметить, т.е. выразить вовне те архетипические характеристики природы и/или культуры, которые активизируются в процессе творческой сублимации либидо.

### **Бессознание**

*Бессознание* – (тело<sup>2</sup>, С-план АМИ – черный цвет) — принципиально неосознаваемые *биологические* функции природно-генетического кодирования информации и непроизвольно-биологической обусловленности «ощущений»<sup>3</sup> цвета, (например, по типу «обобщения» спектральных цветов на уровне сетчатки), проявляющиеся в телесных ощущениях, в цветовых феноменах ВНС, в аффектах, в сексе, в экстатических состояниях религиозности и т.п.

---

<sup>1</sup> Отсюда становится понятным и тот факт, почему всегда и везде «*преступность — это проблема в первую очередь мужская*». М. Элиаде постоянно говорит о религиозном символизме и мифо-ритуальных сценариях с участием волка (ритуальное превращение в дикое животное, мифы о происхождении кочевых народов от хищников и т.п.) см. *Les Daces et les loups* (1959, переизд. в: *De Zalmoxis à Gengis-Khan*. Payot, 1970, pp. 13–30) «Первым предком Чингисхана был серый волк, посланный с небес, избранный судьбой; его супругой была белая лань». Так начинается «Гайная история монголов». Цит. по: [17, с. 261].

<sup>2</sup> Тело, бессознание — связанный с неосознаваемой обработкой информации компонент интеллекта как психофизиологический коррелят нейронных (гр. *neuron* — нерв), соматических (гр. *soma* — тело), гуморальных (лат. *humor* — жидкость), гормональных (лат. *harmao* — возбуждаю, двигаю) и других базисных свойств интеллекта, обеспечивающих его гомеостаз. Ибо изучать тело вне души и/или духа, как и обратно — душу и/или дух вне тела — можно, вероятно, лишь в морге, а мы изучаем жизнь.

<sup>3</sup> Уже на уровне сетчатки глаза происходит обработка информации, независимая от высших отделов головного мозга [18; 26]

Как заключает Леви-Стросс [8, с. 31], «бессознательная умственная деятельность состоит в наделении содержания формой <...> переход от сознательного к бессознательному сопровождается восхождением от частного к общему». А что может быть более общим, чем природа интеллекта? Не зря же ученый подчеркивает: «...между бессознательным и подсознательным нужно установить более четкое различие, чем это принято в современной психологии»<sup>1</sup>.

В древних обществах черный цвет обозначал некое бессознательное состояние, «затмение» сознания, смерть, обморок, сон или тьму, ибо как белый свет дня сменяется чернотой ночи, так и сознание сменяется бессознательным господством сна. Вместе с тем конфуцианство усмотрело в этом цвете символику мудрости и знания, наделяя именно черным цветом «женственную категорию Инь». В рассуждениях о душе человеческой Платон (Федр, 253 d) наделил черным цветом именно эту, бессовестную ее часть, которая (вопреки традициям общества) неистово добивается своих низменных желаний. Нередко в мифах черный цвет сопоставлен с опасной, inferнальной стихией, с иррациональностью и непознаваемостью будущего времени, с мистическим влечением к женскому лону (Песн. 1: 4): «Дщери Иерусалимские! Черна я, но красива...». Еще Виктор Гюго и Рихард Вагнер отмечали прямую близость черного цвета и материнского начала (рождение из черного и ночь как мать зарождения). Практически об этом же говорит Освальд Шпенглер: *В изначальные времена женщина — это также и*

---

<sup>1</sup> И далее (Там же, с. 211) ученый подчеркивает: «Подсознание, хранилище воспоминаний и образов, которые каждый индивидуум накапливает в течение жизни, в этом случае становится одним из аспектов памяти. Благодаря одним и тем же свойствам подсознательные воспоминания непреходящи во времени и ограничены, поскольку они потому и называются подсознательными, что их нельзя вызывать по своей воле. Напротив, бессознательное всегда остается пустым, лишенным образного содержания, или, точнее, оно имеет такое же отношение к образам, как желудок к находящейся в нем пище. Бессознательное является инструментом с единственным назначением — оно подчиняется структурным законам, которыми и исчерпывается его реальность, нерасчлененные элементы, поступающие извне: намерения, эмоции, представления, воспоминания. Можно сказать, что подсознание — это индивидуальный словарь, в котором каждый из нас записывает лексику истории своей индивидуальности, и что бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает его языком, понятным нам самим и другим людям (причем лишь в той мере, в какой он организован по законам бессознательного)».

провидица, не потому, что она знает будущее, но потому, что женщина будущее и есть.

Карл Густав Юнг также утверждал, что для древних натурфилософов символом тела была дева. Колдовство всегда считалось женским делом. Вообще говоря, магию как функцию женского бессознания уже Фрезер называл «черной нитью». Аналогичное мнение высказывал и Юнг: *«Русалки представляют собой еще инстинктивную первую ступень этого колдовского женского существа, которое мы называем Анимой. Известны также сирены, мелюзины, феи, ундины, дочери лесного короля, ламии, суккубы, заманивающие юношей и высасывающие из них жизнь... Боялись этих существ настолько, что даже их впечатляющие эротические повадки не считались главной характеристикой. ...Анима консервативна, она в целостности сохраняет в себе древнее человечество».*

*«Унылой стаей к нам выходят женщины, / Все в черных покрывалах. / Что стряслось могло? / Неужто нынче в доме горе новое?»* (Эсхил «Хозфоры»). И сам хаос, по А. Ханзен-Лёве [16, с. 479], предстает черным и бездонным, потому что в нем слиты рождение и смерть, и архаичным, довременным (древним), потому что в нем нет ни времени, ни пространственных координат. *«...Это — хаос. В хаос черный / Нас влечет, как в срыв, стезя. <...> С громом близок голос музы, / Древний хаос дружен с ней. / Здравствуй, здравствуй, лик Медузы, / Там, над далью темных дней»* (Брюсов). Почернение (*nigredo*)... воплощает черная женщина (как темная *«umbra Solis»*, триумф женского начала. У Блока символический черный означает прежде всего отрицание и аннигиляцию некоего бытия, в самом общем виде отождествляемого со световым миром.

Многие народы считают черный цвет символом таинственности, тьмы, несчастья, разрушения, уничтожения, смерти, ужаса и ада. В христианской традиции черный — это цвет траура и трагедии. В исламе черный цвет, напротив, обладает особым статусом — это цвет Священного камня Каабы, цвет одежды и знамени аббасидских халифов; для тюркских народов этот цвет означал силу, величие и могущество. В некоторых источниках сообщается о том, что на Пророке была черная одежда в день завоевания Мекки. Антиподом черного цвета принято считать белый — как символ бор-

бы Добра и Зла, Света и Тьмы. В Исламе Тьма не противопоставляется Свету, а находится с ним в причинной связи. Темнота — это одеяние ночи, тень — это творение солнца. Аль-Фараби писал: «*В каждом цвете скрывается отсутствие другого цвета, но присутствие белого цвета — не от отсутствия черного*» (Цит. по: [12]).

«Черный ящик» — термин кибернетики, означающий тот факт, что мы ничего не знаем о его содержимом, — почти так же, как и о будущем. *Черный — символический цвет небытия, хаоса, той самой «тьмы», в которой нет ни частицы божественного прасвета* (А. Белый). «*Надо служить беспощадному Богу, / Богу тревоги на черных путях*» (Н. Гумилев). «*Но братья мои неверны, как поток, как быстро текущие ручьи, которые черны ото льда, и в которых скрывается снег*» (Иов. 6: 15–16). Ибо «черная неблагодарность» — противоположность принятому в белом социуме обычаю благодарить за какое-либо действие.

«*Дщери Иерусалимские! Черна я, но красива, как шатры кидарские, как завесы Соломоновы*» (Песн. 1: 4). В конфуцианстве Инь — черная, стихия воды [10, с. 432]. И как не вспомнить здесь о социализирующей белизне материнской женственности в ее контрасте с этой абсолютно непознаваемой чернотой асоциальности сексуса. Или, как находим у Бальмонта: «*...Бездонность сумрака, неразрешенность сна, / Из угля черного — рождение алмаза. / Нам правда каждый раз — сверхчувственно дана, / Когда мы вступим в луч священного экстаза. / В душе у каждого есть мир незримых чар, / Как в каждом дереве зеленом есть пожар...*»; «*...Черный уголь — символ жизни, а не смерти для меня: — / Был Огонь здесь, говорю я [“го-во-рю” и “го-рю”]: ассоциация вербальной и материальной знаковости], будет вновь напев Огня. / И не черный ли нам уголь, чтоб украсить светлый час, / Из себя производит ярко-праздничный алмаз...*».

Итак, алмаз и уголь — только две формы проявления одного и того же элемента. Алмаз воплощает полную дематериализацию и сублимацию, уголь имплицитно абсолютную материальность *masa confusa* земного начала. Именно в этом смысле сердце конгруэнтно углю, а алмаз — душе и визуально-визионерской «прозрачности» [16, с. 280]. Принадлежность ночи к женскому началу дока-

зывают и следующие строки, выявляющие также, что под звездным севом — в духе формулы «ночи» — «очи» — понимаются видящие и увиденные глаза, украшающие, «усеивающие» мантию девы Ночи: «...*Ты видишь — мантия ночная / Пространством ниспадает с плеч...*» (Белый). Ассонанс «ночь — дочь» переносит акцент с материнской женственности ночи на невестинскую, у Блока указывающую прежде всего на темную и подсознательную природу его обличий Софии. Хлыстовский мотив облачения в белые ризы — аналогичные ортодоксальному покрову девы Ночи — соединяет символику «надевания» одежды и символику «привлечения» духа или объятий Софии. Последняя — одновременно сестра, дева и мать, а если говорить апофатически, — одно око, одна тьма: «...*Ризы длинные белей / Херувимских нежных крылий. / Ах, в объятиях у ней / Сонмы девственные лилий... / Загадай и скройся в ночь, /... / Выйдет северная дочь...*».

С Матерью-Ночью часто связаны «глубина» и бездонность («бездна») — то есть черты изначального хаоса, которые воспринимаются сразу и как деструктивно-пугающие, и как архаически-креативные. В духе мифопоэтической этимологии «бездна» соотносится с «днем», как если бы бездне было присуще «отсутствие дня». Во всяком случае, как замечает А. Ханзен-Лёве [16, с. 364], язык ночи — герметический, шепчущий, скрытный. Чернота связывает ночь с (черной) землей, порождающей и погребаящей глубиью теллурического («лоном» и «пещерой» в одном), материнские свойства которой соотносятся со свойствами ночного мира. В этом отношении ночь — поле или сад, где прорастают (световые) семена дня, либо возрожденной души: «*Быть черною землей. Раскрыв покорно грудь (...)* *Быть Матерью-Землей. Внимать, как ночью рожь / Шушит про таинства возврата и возмездья, (...)* *По небу черному плывущие созвездья*» (Волошин); «...*Бессонный ключ в ночи пещер/... / На высотах шумящий кедр!..*» (Иванов); «...*О Ночь-садовница / и щедрым садом / Раздвинула блужданий зыбкий лес...*» (//, 391); «...*Нисходит Ночь, / И с черного неба...*»; «...*Виноград бывает черный / Оттого, что Ночь черна, / хоть бросает в сад уЗОРный / ЗЕРна звездные она...*» (Бальмонт). Итак, рассмотренные

выше данные позволяют заключить, черный сублимат непосредственно связан с общемировым бессознанием женщины.

К бессознанию принято причислять интуицию, которая большей частью характеризует женщин в быту, — в отличие от мужской, чисто профессиональной интуиции. По данным различных исследователей, женщины имеют явное преимущество (по сравнению с мужчинами) в сфере проявления эмпатии. Как отмечается в психологии личности, потребность в аффилиации (межличностном общении и стремлении быть в обществе) связана с высоким уровнем эмпатии. Экспериментальное изучение этой потребности выявило, что у женщин она выражена сильнее, чем у мужчин. При этом, по мнению Грэйс Крэйг, многие из отличий между мужчинами и женщинами генетически обусловлены. То есть черный цвет самым тесным образом связан со скрытой энергией природы<sup>1</sup>. И, безусловно, с энергией женственной природы человека, его бессознания. Как отмечает Элизабет Бремон, «черный это цвет нашего бессознания, то есть всего того, чего мы не знаем сами о себе» [19, р. 72, 84].

Да собственно, что говорить о «непознаваемости “женской” и/или генной логики», если мы только-только подступаем к формулировке законов логики образной. Как следует из анализа репрезентативных данных культурологии, в Е-условиях у «женщины» доминирует бессознание (S-план АМИ). Поскольку к бессознанию относятся все телесные функции, то у женщины (в отличие от мужчины) они обеспечивают и воспроизводство человека.

В общем, женщина — удивительно гармоничное создание со всеми нашими *противоречиями прошлого и будущего, белого и черного, сознания и бессознания человека*. Детальнее этот тезис расписывает Мирча Элиаде: *«Полностью рациональный человек — это абстракция; его нет в реальной жизни. Всякое человеческое существо характеризуется, с одной стороны, сознательной*

---

<sup>1</sup> В.Г. Кульпина подчеркивает, что в ряде устойчивых сочетаний и оборотов с термином черного цвета присутствует семантика таинственности, магичности, ср.: 'черная кошка', 'черная магия' и др. [10, с. 145]. По данным И.И. Чельшевой, в итальянском для «черного, темного» существует прилагательное — *scuro, oscuro* < *obscurus*, среди переносных значений которого — 'тайный', 'скрытый', 'непонятный': *pensieri oscuri* 'тайные мысли', *oscuro avvenire* 'неизвестное будущее' [10, с. 257].

деятельностью, а с другой — иррациональным опытом. Содержание и структура бессознательного являются результатом бытийных ситуаций, имевших место в незапамятные времена, особенно критических ситуаций. Именно поэтому бессознательное обладает некой религиозной аурой». В этом смысле «загадочным» для некоторых лиц остается то обстоятельство, что мрачность черного цвета никак не сказывается на чрезвычайной популярности этого цвета у женщин.

Это до сих пор удивляет психологов: нравится одно, выбирают другое, а носят третье. Очевидно, здесь-то раньше и усматривали так называемую «противоречивость женской логики», которой теперь, разумеется, мы никак не можем отказать в четкой и ясной последовательности. Ибо на уровне сознания женщине нравится белый (требование общества соблюдать безупречную чистоту), бессознательно предпочитается черный, подчеркивающий фигурку (зачатие от избранника, а значит, и секс — ипостатическая потребность и души, и тела ее), для мужа выбирается серый (соединяющий разумно-белый социум и непознаваемо-черный сексус, т.е. душу и тело женщины).

Итак, существует два тела — мужское и женское. По сравнению с толстокожим мужчиной кожный покров женского тела по самой природе сродни младенческому. Поэтому, в частности, женское тело кажется светлее мужского. И в мифах обычно белый цвет (не путать с белым светом) олицетворял цвет Великой Матери, цвет женщины, ибо белой создана она из белой кости: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену» (Бытие 2: 22). Это правило было также канонизировано в истории мировой живописи. Женское тело во всех традиционных культурах изображалось в более светлой гамме цветов (белое, желтое), чем мужское (серое, черное, красное, коричневое).

### **Заключение**

Семантическая связь между полученными нами репрезентативными данными по ахромным цветам и хром-планами АМИ: сознание (белый цвет социума — М-план АМИ), подсознание (серый цвет креативности — Id-план АМИ) и бессознание (черный цвет

неизвестности — S-план АМИ) находит свое подтверждение практически во всех мифологиях, где Белая женщина (Великая Мать-богиня) являлась подательницей благ, высшей мудростью, охранительницей традиций. И одновременно «черное женское начало» в этих же мифах символизировало нечто иррациональное, непознаваемое, «тайну времен», а известные всем женские качества эмоциональности и интуиции противопоставлялись рациональному мышлению мужчин.

Легко видеть всю относительность этих представлений в ахромных категориях и/или планах АМИ: по сравнению с 'серым' мужским подсознанием (как Ид-планом АМИ) 'черное' женское бессознание (С-план) в силу аффектов всегда было, есть и будет более эмоционально и принципиально-непознаваемо. Ибо относительно 'черного' в силу законов контраста 'серое' «является» 'белым'. В то же время 'белое' материнское сознание (М-план АМИ) — более мудро, более реалистично, более социально, чем 'серое' мужское, которое теперь уже «оказывается» не 'белым', а 'черным'.

Но выше мы уже видели, что 'цвет' является оптимальным инструментом для моделирования 'идеального'. Поэтому для моделирования и, соответственно, кодирования информации, циркулирующей в интеллекте, сопоставим свойства внешнего и внутреннего цветового пространства на таком детально изученном (позволяющем проводить воспроизводимые измерения) объекте, как цветочное тело. Цветочное тело включает вертикально расположенную ахромную ось и ортогонально лежащий на ее середине цветочный круг с максимально насыщенными («яркими») цветами по периметру и средне-серым в центре. Поскольку любой заданный цвет можно описать тремя параметрами (цветовой тон, насыщенность и светлота), то существование в интеллекте минимум трех уровней переработки информации должно коррелировать как с представлениями психоаналитической теории, так и с цветочным телом.

Как любое онтологически идеальное явление, интеллект амбивалентно связан с материальным. Так, с одной стороны, душу невозможно оторвать от тела без ее умерщвления. Поэтому данные психофизики и/или физиологии дают науке о культуре (как идеальном) мощные вспомогательные инструментариумы для базового уров-

ня изучения интеллекта на уровне бессознания как компонента АМИ.

С другой стороны, душа человеческая имманентно принадлежит социуму. Поэтому социальная психология представляет интерес для культурологии, который связан с актуальностью исследований социализации интеллекта как онтологически материального предиката, то есть интериоризованного общественного сознания относительно более идеального — индивидуального подсознания как компонента АМИ.

Все это приводит нас к определению интеллекта, которое может служить основой для его дальнейшей разработки. Итак, интеллект является динамической системой функционально выделенных «атомарных» компонентов, каждый из которых включает в себя характеристические смыслы обработки информации как по отношению друг к другу, так и к внешней среде. Или, говоря вообще, *интеллект — взаимообусловленная система таких функций, как социальность сознания, эстетика подсознания и природа бессознания.*

\*\*\*

1. Айзенк Г. Интеллект: новый взгляд // Вопросы психологии. 1995. № 1. С. 111–129.
2. Белый А. Символизм как миропонимание. М. : Республика, 1994.
3. Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. I.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа // Логос. 1999. № 4(14). С. 119–132.
5. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М. : Рольф, 2001.
6. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М. : Наука, 1990.
7. Кант И. Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1994.
8. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М. : ЭКСМО-Пресс, 2001.
9. Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007.
10. Наименования цвета в индоевропейских языках : сб. ст. М. : КомКнига, 2007.

11. Самарина Л. В. Гендерный диморфизм // ЭО. 2010 . № 1. С. 67–83.
12. Сафиуллина К. Цветовая символика в исламе. URL: <http://www.islamnews.ru>
13. Уилбер К. Око духа. М. : АСТ, 2002.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла. М. : Прогресс, 1990.
15. Флоренский П. А. Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 6. С. 346–389.
16. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов / пер. с нем. М. Ю. Некрасова. СПб. : Академический проект, 2003.
17. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. 3. От Магомета до Реформации. М. : Критерион, 2002.
18. Barbieri M. The organic codes. An introduction to semantic biology. Cambridge, UK : CUP, 2004.
19. Brémond É. L'intelligence de la couleur. P. : Albin Michel, 2002.
20. Elie M. Couleurs & théories. Anthologie commentée. Nice: Ovadia, 2010.
21. Finlay V. Das Geheimnis der Farben: Eine Kulturgeschichte. B. : List Taschenbuch, 2011.
22. Forman Y. (Red.) La couleur: nature, histoire et décoration.. P. : Le Temps Apprivoisé, 1993.
23. Gage J. Color and culture. L.: Thames & Hudson, 2005.
24. Heller E. Wie Farben wirken. Farbpsychologie. Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 1999.
25. Marshall J. Why Are Animals Colourful. Sex and Violence, Seeing and Signals. // Colour: Design & Creativity, 2010, Issue 5. URL: <http://www.colour-journal.org>
26. Münch T.A., a.o. Approach sensitivity in the retina processed by a multifunctional neural circuit // Nature Neuroscience. 2009. V.12. № 10, p. 1308–1316.
27. Pastoureau M. Dictionnaire des couleurs de notre temps. Symbolique et société. P. : Bonneton, 1999.
28. Jung C.G. The Red Book. Liber Novus. / Ed. S. Shamdasani. N.Y., L.: W.W.Norton & Co., 2009.
29. Unwin, B., Davis, M., De Leeuw, J. Pathological gambling. // American Family Physician. 2000. V.61, p. 741–749.

**В. А. Сулимов, И. Е. Фадеева**

**Антропология современности: экзистенция,  
социальность, когниция**

УДК 008+130.2

*Авторы рассматривают изменения современной антропосферы, приводящие к трансформации сетевого субъекта в субъект медиа. Для этой трансформированной социальности саморефлексией стала медиафилософия. Понимание субъективности как производной от медиа приводит к новому пониманию процесса познания. Познание как экстатическое состояние обеспечивает выживание и адаптацию человека в сложной социально-культурной среде, перенасыщенной визуальной дигитализированной информацией. Оно стремится к целостным и образным решениям, опирающимся на известные и апробированные (или чувственно новые, привлекающие) когнитивные модели и ассоциативные переносы. В результате индивидуальное сознание получает концептуально-ассоциативное наполнение искомого состояния: мира-в-себе.*

**Ключевые слова:** антропосфера, медиафилософия, процесс познания, мир-в-себе.

*V. A. Sulimov, I. E. Fadeeva. Anthropology of Modernity: Existence, Sociality, Cognition*

*The authors examine the changes of the contemporary anthroposphere leading to the transformation of the network subject to the media subject. This transformed sociality found its self-reflection in the media philosophy. Understanding of subjectivity as a derivative of media leads to a new understanding of the process of cognition. Cognition as ecstatic state ensures the survival and adaptation of person in the complex socio-cultural environment, oversaturated with visual digitalized information. Cognition tends to holistic and imaginative solutions based on familiar and approved (or sensual new and attracting) cognitive models and as-*

*sociative transfers. As a result, individual consciousness gets conceptual and associative content of the desired state: the world-in-itself.*

**Keywords:** *anthroposphere, philosophy of media, the process of cognition, the world-in-itself.*

Очевидные изменения современной антропосферы, отмечаемые рядом исследователей, по-разному трактующих характер этих изменений (очевиден, в частности, разброс концепций от идеи кризиса европейской модели человека до постчеловеческой персонологии [13] и признания «деантропологизации человека» [2]), но сходных в общей оценке кризисности наблюдаемой ситуации, дают основания для обобщений и предварительных оценок просматривающихся тенденций. Кризис культуры становился предметом научного и философского анализа на протяжении всего прошедшего столетия, однако начало XXI века не только внесло свои коррективы, но и позволило по-новому рассмотреть уже имеющиеся трактовки и концепции.

В этом контексте по-новому прочитываются размышления М.К. Мамардашвили об антропологической катастрофе, грозящей современной цивилизации, катастрофе, связанной с разрушением неких базовых оснований жизни современного человека — «первоактов», или «актов мировой вместимости» [9, с. 107, 112]. Метафора «зеркального мира» и «зазеркалья», демонстрирующая его катастрофичность, помимо когнитивного и ценностного акцентирует семиотический аспект проблемы. «Аномальное знаковое пространство, — говорит Мамардашвили, — затягивает в себя все, что с ним соприкасается» [9, с. 119]. Исключенность сознания из структурированного культурой (цивилизацией) пространства превращает человека в существо «тотального знакового инобытия» [9, с. 118]. В сущности, речь здесь идет о необходимости семиотической самореализации человека в рамках некой универсальной когнитивной и нравственной парадигмы, переживаемой на экзистенциальном уровне индивидуального самообоснования — самообоснования своего «я» как целостности<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Добавим, что на этом фоне объяснимым становится интерес к проблеме интегрализма, к интегративной (интегральной) антропологии. В этом смысле неслучайным

Выделим те аспекты социокультурного бытия, которые, как нам представляется, демонстрируют сегодня очевидные изменения. Это экзистенциальное самообоснование человека, модели его социальности, интеллектуальные практики.

Наиболее очевидными эти изменения представляются в экзистенциальной составляющей антропосферы. Парадокс современной социальности и индивидуального сознания, отмеченный М. Кастельсом, а также качественные сдвиги, происходящие в современной экономике и культуре, вызваны формированием нового типа социальности — сетевой [1, с. XVII], во многом определяемой стремительной экспансией во все сферы социокультурного бытия новых медиа. Для этой новой социальности, саморефлексией которой стала современная медиафилософия, согласно которой «все есть медиа», характерно понимание субъективности как производной от медиа. Экзистенциальное при этом как бы проваливается в медийное, порождая фигуру «коммуниканта» — «бестелесного субъекта коммуникации» [11]. В результате, попадая в ситуацию тотальной медийности, человек фактически теряет то, что определяет его метафизические основания, — свободу. Трансформация субъекта и, соответственно, сферы его экзистенции определена ситуацией радикального разрыва субъективности и социальных практик. Субъект больше не является точкой отсчета культурогенеза, основанного на самотрансцендировании рефлексизирующего «я». Прекращение действия механизмов экзистенциальной рефлексии, наблюдаемое в рамках массовой культуры, массмедиа, системы образования, становится началом кризиса, но уже в рамках самой медийности. Трагизм ситуации заключается не только в растворении субъективного в массовом, индивидуального в коллективном — в пределах нашей страны подкрепленного утопией соборности и практикой коллективизации и коллективизма, но и в аннигиляции субъективного в коммуникативном — медийном и медиальном, трансформирующей само медиальное.

---

выглядит интерес к идеям интегрализма П.А. Сорокина, Р. Генона, М. Шелера и ряда других авторов, поставивших в центр своего внимания не столько рациональные аспекты и социальное бытие индивида, сколько его связь с «иным», а также попытки построения универсальной модели человека с учетом тех изменений, которые выходят на авансцену культуры в *пост*современном мире.

Сегодня есть основания говорить о все более набирающем обороты факторе *гипер*коммуникации и, соответственно, *гипер*социальности, определяющей «овнешнение» человека, утрату им возможности экзистенциальной рефлексии, а тем самым и прекращения тексто- и смыслопорождения = производства культуры. (Неслучайной в этом контексте, добавим, является характерная для современной культурфилософии замена органической модели «порождения» на механистическую — «производства»). Современный человек, включенный в гиперкоммуникацию и существующий в рамках гиперсоциальности, находится на пересечении множества социальных и социокультурных полей, оказываясь в ситуации поглощения «овнешняющими» связями и взаимодействиями. Результатом становится обнуление его внутреннего пространства и, как еще одно следствие, прекращение социокультурного семиозиса. Фрагментация индивидуального сознания, лишенного возможности встраивания себя в «акты мировой вместимости» (чему, заметим, не в малой степени способствует современная система образования, посредством ЕГЭ фрагментирующая сознание, лишаящая его возможности целостного охвата культурных оснований индивидуального существования), вбрасывает его в ситуацию тотального абсурда («третьего К» М.К. Мамардашвили — кафкианского человека), невозможности формирования целостной картины собственного жизненного мира. Более того — медиальность становится новым актом мировой вместимости, базовой парадигмой, заменяющей действие двух первых из «трех К». Замкнутый круг утраты экзистенциальной рефлексии, с одной стороны, и «овнешнение» человека в социально-коммуникативных практиках, все более поглощающих его время и его свободу, — с другой, оказывается в конечном счете разрушительным для сущности человека, все более сдвигая ее от внутреннего к внешнему, от субъективности — к объективности «вещей» и артефактов. Само внутреннее человека неуловимо перетекает во внешнее, становится внешним, делая индивида подобным ленте Мебиуса, и, как лента Мебиуса, плоским, прозрачным в своей плоскости — медиальным, но непрозрачным для смысловых транс- и интеракций.

Ситуация почти фатальной несовместимости человека и втягивающей его в себя обезличенной социальной коммуникации и собственной осознанной или неосознаваемой медиальности,кратно усиленной бюрократизированными системами профессиональной деятельности, становится путем к прекращению самотрансценденции: *социальное поглощает персонологическое*, и коммуникативность оказывается путем к ее же собственному разрушению — коммуникация, ставшая основанием социальности, разрушает социальность как таковую, поскольку, растворяясь в видении себя извне, индивид теряет возможность фокусирования взгляда «изнутри». «Трансцендентальное *ego*», которое, согласно Э. Гуссерлю, «есть то, что оно есть, только в связи интенциональными предметностями» [3, с. 402]), попадает в ситуацию, когда интенция оказывается поглощенной медиальностью — необходимостью выполнения все более широкого набора механических действий и процедур, соблюдения формальных требований к производству деловых бумаг, регламентацией повседневных и деловых дискурсов. «Самоконституция *ego*», как следствие, деформируется невозможностью самотождественности, теряя свою, говоря словами Гуссерля, «аподиктическую очевидность». Или, говоря словами М. С. Контрера, рассматривающей «культурное воображаемое» в перспективе производства культуры и отмечающей автономизацию медийного воображаемого, начавшего жить самостоятельной жизнью, — «воображаемое, внушенное медиа, оказывает влияние и трансформирует культурное воображаемое» [6, с. 295].

Наиболее ярко процессы, происходящие в области антропологической идентичности человека, наблюдаются в той сфере, где действует активная особая вариация человека — *человек познающий*. Его бытие оправдывается главной директорией человеческого развития в когнитивном аспекте. Процесс познания, определяющий способ и формы социально-культурной адаптации человека, невозможно отделить от его уникальности как особого био-социокультурного (М. С. Каган), или био-социокультурно-экзистенциального [7] существа. Эта многомерность человека не механистична и не просто системна, она базируется на способности человека к самотрансцендированию, при котором сознание, осозна-

вая самое себя, делает человеческое существо одновременно трагическим (в результате осознания себя-в-мире) и свободным (в результате осознания мира-в-себе). Процесс интериоризации мира через систему особых состояний когнитивной переходности (формирования сменяющихся картин мира-в-себе) обеспечивает главную метаморфозу человеческого существа: от природной детерминированности к надприродной свободе. Эрих Фромм образно писал об этом: «Человек трансцендирует всю остальную жизнь, поскольку он впервые является жизнью, которая осознает самое себя... Человек видит свою вовлеченность в ужасный конфликт — он пленник природы, но несмотря на это он свободен в своем мышлении, он часть природы и все же, так сказать, ее причуда, он не находится ни здесь, ни там» [14, с. 84]. Дихотомия детерминированное — свободное осуществляет глубинную двойственность, разрывность человеческой природы, реализующуюся в культуре (и, добавим, в образовании как базовой части культуры) в виде системы противоречий между креативным и нон-креативным, динамичным и статичным, развивающимся и консервативным (ретроградным). Рассматривая человека как двойственное, разорванное существо, приходится признать особую роль целостности — главной категории становящегося, обосновывающегося человека. Это становление/обоснование — есть процесс перманентного движения к истине, реализующийся в виде особого экзистенциального состояния, которое было названо М. Хайдеггером «просветляюще-утаивающее явление самого бытия», способное удовлетворительно сформулировать для человека цель и способ его существования. М. Хайдеггер писал об этом: «...человек существует таким образом, что он есть «вот» бытия, т.е. его просвет. Это — и только это — «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, т.е. экстатического выступления в истину бытия» [15, с. 323].

Самоконструирование (самопроектирование) человека осуществляется если не исключительно в процессе познания, то обязательно в контексте познания и/или на фоне познания, что является чувственным и сверхчувственным (экстатическим) актом раскрытия трансцендентного мира *внутри* сознания, расширяющегося за счет привлечения не только информационных единств (высказыва-

ний, мыслеобразов, текстов), но и за счет гиперинформационных (сверхчувственных) единиц, обращенных к бессознательному (инсайтных образований или «озарения», ассоциативно-образных сгущений и теней, «пиковых переживаний»). На этом фоне очевидным представляется антагонизм механизмов медиализации современного человека, с одной стороны, и утверждения его когнитивной, то есть способной к самотрансценденции, сущности – с другой. В идеале усилие рефлексизирующего сознания должно противостоять экспансии агрессивной гиперкоммуникации, хотя реальная ситуация не дает оснований для оптимизма. «Если мыслимое являет собой поле активности трансцендентального эго, погружающегося в себя, — пишет И.П. Смирнов, — то наглядная репрезентация есть объективирование субъектной инициативы, ее материальное воплощение, самоотчуждение “я”» [12, с. 68]. Можно говорить, на наш взгляд, что ситуация отчуждения, описанная Гегелем и Марксом, предстает сегодня как «самоотчуждение “я”» в поле всепоглощающей и агрессивной медиальной среды, причем самоотчуждение, грозящее окончательным разрывом трансцендентального (и/или экзистенциального) и отчужденного «я», ставшего передающей инстанцией, собственно *media*.

Познание как экстатическое состояние<sup>1</sup>, обеспечивающее выживание и адаптацию человека в сложной социально-культурной среде<sup>2</sup>, — а сегодня в среде, перенасыщенной визуальной информацией и дигитализированной, — стремится к целостным и образным решениям, опирающимся на известные и апробированные (или чувственно новые, привлекающие) когнитивные модели, семиотические ходы и ассоциативные переносы, создавая тем самым концептуально-ассоциативное наполнение искомого состояния: мира-в-себе.

Очевидно, что эпоха, поставившая в центр своего внимания медиареальность (или, иначе, переформатировавшая реальность ре-

---

<sup>1</sup> Говоря о роли экстатических элементов в познании и, в частности, в процессе обучения, А. Маслоу утверждал обязательность включения в этот процесс экстатический опыт — «опыт, который легче всего ведет к экстазу, к откровению, к просветлению, блаженству и восторгу» [10, с. 205].

<sup>2</sup> Выживание в антропоморфной социально-культурной среде является наиболее сложной задачей, встающей перед человеческим существом. При этом часто индивидуум в силу инерционных механизмов сознания (например, уклада или стандарта), оказывается совершенно не готовым к соответствующим переменам.

ального в медиареальность), оказалась перед необходимостью проблематизации сферы эстетического: эстетический опыт, осмысленный в перспективе экзистенциально-рефлексивной деятельности, онтологически заданного «*про-изведения*», мог бы оказаться необходимой платформой интеллектуальных практик и когнитивных моделей, однако по ряду причин, связанных с трансформацией самой сферы эстетического в ее историко-антропологической изменчивости, это наблюдается далеко не всегда. Но и не только сфера эстетического опыта в его повседневных или теоретических проекциях претерпевает сегодня заметные изменения — искусство оказывается выброшенным на обочину повседневных социокультурных практик, что особенно показательно, будучи рассмотрено в аспекте его «смерти», постулированной современной эстетической и культурфилософской теорией. Можно говорить, что эстетизация всех сфер жизни современного человека (в вариантах тотального гламура или, напротив, в симбиозных формах интеллектуально-эстетической деятельности) сопровождается *деэстетизацией* собственно искусства. Дигитализация как новая культурная универсалия XXI столетия, все больше вбирающая в поле своего воздействия современного человека, *интериоризирующая* человека, оказалась если не враждебной, то откровенно не нуждающейся в традиционных (классических) формах искусства с его экзистенциальной рефлексивностью и нацеленностью на глубинные структуры личности. Следует согласиться со И.П. Смирновым: «Дигитальный мир мультимедиален, но эстетическое производство в нем не оказалось его доминантой, захлебнулось, едва начавшись» [12, с. 33].

Вряд ли является новой мысль о том, что искусство по своей природе рефлексивно, направлено на понимание в контексте, на ассоциацию, со-образность, возможность инсайта. Можно повторить вслед за Т. Де Дювом: «эстетическое суждение является суждением рефлексивным» [4, с. 186]. Но если для культуры модерна искусство представало как система художественно отождествляемых рефлексий (себя-в-мире и мира-в-себе), становясь пространством вторичных символизаций, зеркальным залом многократных отражений, то сегодня для современного искусства — искусства расчлененной метафоры или реди-мейда — важно не только инсталли-

ровать вещь, но и инсталлировать идею, саму возможность быть искусством (быть основанием рефлексии). Современные художественные практики становятся полем существующих здесь и сейчас визуальных форм, выступающих в качестве гиперсимволического (и потому слабо интерпретируемого) дейксиса (заместителя) целостного бытия, существующего только в период самого креативного акта порождения. Тьерри Де Дюв пишет об этом: «Искусство — не проект, не цель, не фокус того, что делают художники, но точно так же оно — не средство, не медиум и не техника этой деятельности. Но оно — ее сумма и действие, объект и делание. А главное, что оно — идея и имя, регулятивная Идея, посредством которой судят об искусстве так, что называют его искусством» [4, с. 186]. Искусство все более растворяется в коммуникативных практиках, примером чему служат многочисленные биеннале, выполняющие роль «глокализации» современной культуры (см. [5]), — искусством собственно является не объект *ready-made* как таковой, а философия этого объекта. И «мы называем искусством то, что мы называем искусством» [4, с. 23].

Рассматривая искусство не как данность, а как обратимую на себя модель инобытия, мы с необходимостью приходим к формуле познающего субъекта: от смыслополагания при помощи языков и кодов культуры — к формированию индивидуального смыслоощущения через искусство и затем — к интериоризации смыслочувственных элементов в виде интегрированного мира-в-себе. Этот сложный мир, относящийся одновременно к когнитивной и экзистенциальной сторонам человеческого существования, начинает определять границы целостного мироощущения и миропонимания, осмысляя «Я» как Я — креативное, динамичное и трансформирующееся, способное осмыслять и проектировать новое. Поэтому *трансформационный механизм смыслополагания*, являющийся, безусловно, главным механизмом процесса познания, не может *провисать* в информационном вакууме, он должен постоянно подпитываться энергией новых (зачастую парадоксальных) смысловых построений, существующих в виде ассоциативно-образных или логико-когнитивных *образований* (сгущений). И в этом смысле практики современного искусства, разрушающие эстетическое во имя

коммуникативного и семиотического, обладают мощным энергетическим — смыслополагающим — зарядом, сила которого как раз и основана на их парадоксальности, не-вписанности в традиционные институализированные формы. Эти энергетические образования — тексты культуры — сочетают в себе две главные функции социокультурного процесса: креативную и кумулятивную. И сочетание этих двух функций (кроме универсальной — информативной) делает их незаменимым генератором смыслов, безусловной основой познавательной деятельности.

Современное искусство (или, точнее, современные художественные практики) отчетливо демонстрирует свою медийную (медийную) природу: гиперкоммуникативность, самогенерацию внутри сетевых взаимодействий, направленность не на индивидуальное сознание, а на сознание «сингуниверсальное» (Тьерри Де Дюв), и тем самым еще раз обнаруживают радикальный разрыв экзистенциального и социального, внешнего и внутреннего. Однако этот разрыв — не приговор искусству и человеку познающему. Напротив, это разрыв, который требует интеллектуальной и экзистенциальной медиации, снятия посредством когнитивных механизмов и экзистенциальной рефлексии.

Трансформационные операции поиска смысла, приписывание личностных смыслов общим дефинициям, интеллектуальная «обработка» текста с целью выявления культурно-исторических контекстов являются основой отмеченной еще Ю.М. Лотманом генерирующей способности текста, когда в процессе его интерпретативных трансформаций обнаруживается возможность «констатировать приращение смысла текста» [8, с. 23]. Универсальный медиум — текст — генерирует вокруг себя медиальную сферу, отрываясь от производящего его индивидуального сознания; познавательные практики оказываются встроенными в некое не до конца осознанное целое. Процесс трансформации текста, инспирированный суммарным действием двух его функций (креативной и кумулятивной), симметричен самому процессу познания, который есть системная трансформация сознания индивидуума в контексте пролонгированной целенаправленной текстовой деятельности. Познание через «пиковое переживание», вызванное соприкосновением струк-

тур сознания и текста как генератора смыслов оказывается наиболее точным и эффективным путем формирования человека-в-культуре.

Экстатическому, сверхчувственному типу познания соответствует то, что названо А. Маслоу «внутренним образованием» [10, с. 205]. Напротив, «внешняя» система образования, опирающаяся на последовательное внедрение в сознание познающего абстрагированных тезаурусных (знаниевых) моделей, не способна породить внутреннюю ассоциативность сознания, необходимую для формирования концептуальных и метафорических рядов. Эти ряды, предшествующие механизмам рефлексии и опосредующие их, являются базовым арсеналом для любого интеллектуального действия, направленного на построение нового высказывания (суждения, определения, сравнения и т.п.). Однако само становление этих концептуальных/метафорических рядов индивидуального сознания связано с погружением в состояние мира-в-себе, в состояние переживания себя-с-миром, в то глубоко личностное чувство, то особое — экстатическое — состояние, которое привносится искусством.

Казалось бы, логика становления *человека познающего* найдена, основная линия когнитивно-эстетической динамики развития личности выявлена, а ее моделирование и практическое применение — вопрос времени. Однако наблюдения над современной культурой и системой образования как базовой частью культуры выявляют другие тенденции: прагматизация целей обучения и, одновременно, стандартизация усваиваемых языков и кодов, схематизация программ и средств обучения с одновременным «уплощением» смысловых рядов, смысловое выхолащивание и/или исключение из процесса обучения сложных и противоречивых текстов культуры, как правило играющих роль философско-культурологических генераторов смысла, отказ от смыслов в пользу значений, превращение избыточных словарей в упрощенные глоссарии, подлежащие заучиванию и, наконец, упорное выталкивание искусства на периферию интеллектуально-образовательного пространства. Наблюдаемые события в этой сфере так точны и стремительны, что почти ясным становится стоящий за ними умысел.

\*\*\*

1. Castells M. The Rise of the Network Society. Second edition with a new preface. Vol. II. Wiley-Blackwell. A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010.
2. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 19–31.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск : Харвест, М. : АСТ, 2000.
4. Де Дюв Т. Именем искусства. К археологии современности / пер. с фр. А. Шестакова. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
5. Де Дюв Т. Глокальное и сингуниверсальное. Размышления об искусстве и культуре в глобальном мире // Художественный журнал (Moscow Art Magazine, no 84). URL: <http://permm.ru/menu/xzh/arxiv/84/terri-deduv.html>
6. Контрера С. С. Медиафера и кризис чувств // Антология медиафилософии. СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 292–299.
7. Лебедев С. А. Философия науки : словарь основных терминов. М. : Академический проект, 2004. URL: <http://www.psyoffice.ru/6-905-chelovek.htm>
8. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014.
9. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. Доклад на III Всесоюзной школе по проблемам сознания. Батуми, 1984 // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М. : ИД Прогресс, 1992. С. 107–121.
10. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М. : Смысл: Альпина нон-фикшн, 2011.
11. Савчук В. К. Коммуникант — эпифеномен коммуникации // Исследовательский центр медиафилософии. URL: <http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/>
12. Смирнов И. П. Видеоряд. Историческая семантика кино. СПб. : Петрополис, 2009.
13. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб. : Алетейя, 2002.
14. Фромм Э. Душа человека / перевод. М.: Республика, 1992.
15. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988.

Н. А. Хренов

**Кинематограф как знаковая система:  
от эстетики к семиотике**

УДК 008+18+77

*Статья посвящена семиотическому истолкованию теоретического наследия кинорежиссера С. М. Эйзенштейна, предвосхитившего столь популярную с 60-х годов структуралистскую методологию. Наследие С. М. Эйзенштейна еще в 60-е годы привлекло внимание академика Вяч. Вс. Иванова, потому что в нем он обнаружил движение в сторону понимания кино как языка или знаковой системы. Пытаясь понять значение этого исследования, автор касается применения семиотической методологии к кино как знаковой системе. В связи с этим в статье воспроизводится атмосфера увлечения семиотикой отечественными теоретиками кино. Расшифровывая смысл названия книги Вяч. Вс. Иванова о С. Эйзенштейне, автор показывает, что идея семиотики возникла уже на первоначальном этапе становления эстетики как философской науки.*

**Ключевые слова:** семиотика, лингвистика, структурализм, феноменология, эстетика, язык кино, знаковая система, формальная школа, культура грамматики, культура текста.

*N. A. Hrenov. Cinema as a Sign System: from Aesthetics to Semiotics*

*The article is devoted to the semiotic interpretation of theoretical heritage of film director Sergei Eisenstein, who anticipated the structuralist methodology so popular since the 60's. As far back as 60's the legacy of S.M. Eisenstein attracted the attention of the Academician Viacheslav Vs. Ivanov, who found in his works a movement towards understanding cinema as a language or a sign system. Trying to understand the significance of this research, the author regards the use of semiotic methodology in the study of cinema as a sign system. Deciphering the*

*meaning of the title of Vyacheslav Ivanov's book about Sergei Eisenstein, the author shows that the idea of semiotics emerged at the initial stage of aesthetics as a philosophical science.*

**Keywords:** *Semiotics, linguistics, structuralism, phenomenology, esthetics, language, cinema sign system formal school culture of grammar, culture of text*

Конец 60-х — это время, когда структурализм и семиотика входили в моду, а все новое подвергалось критике, отрицанию со стороны чиновников, идеологов, консервативной и официальной части гуманитарного сообщества. Новым идеям грозила участь формальной школы, деятельность которой в конце 20-х годов была искусственно прервана. Тем не менее представители многих научных дисциплин разделяли этот интерес к новой методологии. Кажется, она поможет разрешить некоторые трудные проблемы и в искусствоведении, и в киноведении, обещает перспективы. Она способствовала интересу к теории кино. Одним из энтузиастов изучения семиозиса кинематографа выступил Вяч. Вс. Иванов, заинтересованный теоретическим наследием С. Эйзенштейна и обнаружившим в классике отечественного кино предтечу киносемиотики. Это свое открытие он изложил в специальной книге о С. Эйзенштейне.

Позволим себе высказать несколько суждений не только по поводу конкретной книги Вяч. Вс. Иванова о С. Эйзенштейне, а именно это и будет главным предметом данной статьи, но и о судьбе той методологии, даже той науки, которая в нашем сознании связывается с именем Вяч. Вс. Иванова. Ведь и в самой книге о С. Эйзенштейне речь идет не только о нем, но и вообще о применении семиотической методологии как части общей методологии гуманитарных наук к кино. Собственно, именно так выстраивается книга Вяч. Вс. Иванова «Очерки по истории семиотики в СССР», вышедшая в 1976 году [10].

Невозможно пройти мимо той критики, которая в последнее время высказывается по поводу того проекта семиотического исследования кино, у истоков которого в нашей стране стоит Вяч. Вс. Иванов. Это обстоятельство не менее важно, чем обращение к высказываемым в книге конкретным положениям.

В России острые дискуссии по поводу структурализма уже давно не ведутся, мода угасла. На смену структурализму пришел сначала постструктурализм, затем постмодернизм. Постепенно в поле внимания оказались другие идеи и другие взгляды. Выяснялось, что структура совсем не является закрытой, как это представлялось структуралистам. Она открыта и предполагает множество интерпретаций. Например, Ж. Деррида утверждает, что не существует тех отношений между означающим и означаемым, которые сформулированы структуралистами. По его мнению, всякий знак является знаком знака, следом следа, означающее означающего, звено в бесконечной цепи отсылок, никогда не достигающее означаемого [1, с. 44]. Что касается структурализма, то для Ж. Дерриды это тотальное наступление «на живое многообразие и сведение его к мертвым структурам» [1, с. 54]. Даже некоторые ревностные последователи структурализма в этой методологии успели разочароваться и начали выступать с его критикой. Поэтому возвращаясь к книге Вяч. Вс. Иванова о С. Эйзенштейне, в которой Сергей Михайлович представлен предтечей киносемiotики [10, с. 56], нельзя не учитывать радикально изменившуюся ситуацию, новый дух времени.

Впрочем, сам Вяч. Вс. не исключает критики. Он готов предъявить науке XX века серьезный счет. Невозможно в связи с этим не процитировать одно место из другой его работы, «Очерки по предыстории и истории семиотики», в которой ученый дает оценку переживаемому в последние десятилетия застою в гуманитарных науках. Признавая успехи науки, он, однако, пишет: несмотря на то, что накоплен колоссальный экспериментальный материал, наука о человеке бедна новыми идеями и обобщениями. В данном случае Вяч. Вс. говорит об этом в связи с психологией, но эту оценку распространяет в том числе и на философию, религию, искусство. По его мнению, наше время несопоставимо с тем ренессансом, который имел место в первые десятилетия XX века: «Везде или почти везде мы продолжаем жить отблесками того взрыва новых идей и замыслов, которыми была охвачена творческая Европа (включая и Россию) на заре века» [9, с. 749]. Так, если иметь в виду искусство, то после Сезанна и открытой африканской скульптуры, за которыми последовали кубистические эксперименты Пикассо и Брака,

мало что возникло нового. Нельзя утверждать, что эта логика к кино неприменима.

Тут кое-что следовало бы уточнить. Конечно, скажем, формализм как исходная точка в движении к семиотике как раз и выражает то, что Вяч. Вс. подразумевает под отблесками взрыва новых идей и замыслов. Но разве снова возникший в эпоху оттепели, т.е. в середине века, интерес к формалистам не свидетельствовал о новом подъеме в науке? При этом нельзя утверждать, что в это время формализм лишь вспоминали. Его творчески развивали, продолжали, чему способствовали такие ученые, как К. Леви-Стросс. И к этому подъему гуманитарных наук в 60-е годы кино как раз и имело отношение.

Касаясь вопроса о приложении методов семиотики к кино, нельзя пройти мимо той критики этого приложения, которая прозвучала из уст М. Ямпольского. В своей книге «Язык — тело — случай: кинематограф и поиски смысла» он описывает свой выход, как он выражается, за рамки «семиотической догмы». По его мнению, ориентация семиотического анализа кино на лингвистику, что, собственно, и дает основание говорить о знаковой природе кино, совсем не позволяет разрешить многие вопросы. Кино вовсе не является знаковой системой. Он несколько раз употребляет словосочетание «догматический структурализм», словно речь идет о марксизме, ленинизме или большевизме в современном их понимании. И вот окончательный приговор М. Ямпольского: «Семиотика задохнулась от собственного сциентизма и отсутствия философского фундамента» [31, с. 10].

Таким образом, М. Ямпольский словно повторил расстановку сил, которая в истории семиотики уже имела место. Иначе говоря, он повторил позицию М. Бахтина по отношению к предшественникам семиотики — формалистам, для которых характерна ориентация на лингвистику. Как выражается Ю. Кристева, М. Бахтин «на руинах формалистической поэтики» [2, с.122] создает собственную концепцию, ставя знаковую систему в зависимость от положения субъекта в истории, а это положение все время изменяется, что обязывает изменяться и знаки. Вот как комментирует этот выход М. Бахтина из формализма его глубокий интерпретатор Ю. Кристе-

ва: «В результате значение начинает рассматриваться как конкретное функционирование, пребывающее в процессе постоянной трансформации в зависимости от положения субъекта в истории, т.е. как высказывание-процесс, конституирующее некий конкретный смысл (и в то же время некую идеологию) в связи с тем конкретным отношением, которое субъект поддерживает с собственным дискурсом (отличным от языка) здесь и теперь» [12, с. 11].

Такое же разочарование в семиотическом истолковании искусства, и в частности кино, высказывает в своей книге «Киноведение как наука» В. Соколов. В этой книге опубликована статья «Несколько предварительных замечаний к разделу «Структурно-семиотическое киноведение». Она начинается с четкого формулирования краха структуралистского проекта в кино, по крайней мере, в российском киноведении. В ней также названы причины этого краха. Автор пишет: «Структурно-семиотическое киноведение у нас не привилось. Две-три отечественные монографии, десяток-другой статей и ряд зарубежных исследований, переведенных на русский язык. Все это не оставило сколько-нибудь заметного следа ни в советской (прошлой), ни в российской (нынешней) науке о кинематографе» [18, с. 58]. В частности, в качестве причин краха семиотики В. Соколов указывает на идеологические установки, а также на несовершенную систему образования кинематографистов, в которой семиотика не нашла места. Правда, этот момент характеризует лишь систему воспитания кинематографистов, но не семиотику.

Констатируя провал семиотического проекта в кино, В. Соколов все же отдает должное тем направлениям в гуманитарной науке, которые, действительно, ближе к лингвистике. По его мнению, кино к ним не относится. Речь идет о филологии и литературной поэтике, но не о кино. Но, как это получается у В. Соколова, ныне семиотика и структурализм если и не вытеснены окончательно другими идеями постструктуралистской эпохи, то серьезно потеснены («Эпоха «бури и натиска» киносемиотики действительно завершена») [18, с. 58].

Трудно сказать, сформировался ли этот приговор семиотике под воздействием постмодернистов или цитируемые авторы пришли к этому выводу самостоятельно, но все-таки они буквально по-

вторяют Ж. Дерриду, утверждающего, что и понятие, и слово «знак» необходимо устранить. «Ведь по самой своей сути “знак”, — пишет он, — всегда понимался и определялся как «знак чего-то», как означающее, отсылающее к определенному означаемому, как означающее, отличное от своего означаемого» [6, с. 410]. В своей книге «О грамматологии» Ж. Деррида утверждает, что «идея знака принадлежит определенной исторической эпохе», а сегодня наступает новая эпоха и, следовательно, «пришла наконец пора «перейти к чему-то другому», избавиться от знака — как термина и как понятия» [5, с. 129]. Как формалисты, так и структуралисты вдохновлялись лингвистикой. Собственно, именно эта зависимость от лингвистики и обязывала многое в культуре рассматривать по аналогии со словом, т.е. знаком в его вербальной форме. Но Ж. Дерриду интересует то, что поддается осмыслению не с помощью лингвистики, а именно жест, предшествующий слову. Так, посвятив театру жестокости специальную работу, он в ней пишет: «Глоссопойесис (это и не подражательный язык, но и не сотворение имен) подводит нас именно к той черте, где слово еще не родилось, когда говорение уже перестало быть простым криком, но еще не стало членораздельной речью, когда повторение и, стало быть, язык как таковой (требующий разделения понятия и звука, означаемого и означающего, пневматики и грамматики, предполагающий свободу перевода и традиции, изменчивость интерпретаций, различие между душой и телом, господином и рабом, Богом и человеком, автором и актером) оказываются почти невозможными» [6, с. 389]. Что же из этого проистекает? А то, что лингвистическая или семиотическая проблема трансформируется в психологическую проблему. Именно поэтому Ж. Деррида проявляет интерес к психоанализу. Итак, поворот от семиотики к психологии. У М. Ямпольского — поворот к философии.

В. Соколов связывает прогресс в гуманитарных науках с культурологией, которая в последние десятилетия претендовала на роль лидера. Но, констатируя эту трансформацию, В. Соколов не учитывает того, что семиотика внесла ценные идеи в становление именно этой науки. Эти направления неправомерно противопоставлять. Стоит здесь хотя бы назвать работы Ю. Лотмана, в частности рабо-

ту «О семиотическом механизме культуры» [14, с. 326]. Высказанная в этой работе идея о существовании двух типов культуры — культуры текста и культуры грамматики — весьма плодотворна. Она, в частности, может объяснить и интерес в 60-е годы к семиотике, в которой снова активизируется и получает выражение тип культуры, который Ю. Лотман называет культурой грамматики. Отсюда и вновь возникающий интерес к построению поэтики.

Собственно, линия культуры, точкой отправления которой является модерн, т.е. эпоха Просвещения (я здесь использую терминологию Ю. Хабермаса) постоянно воспроизводит культуру грамматики. Не случайно идея семиотики становится актуальной в эпоху раннего модерна задолго до появления в 1916 году «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра, с которой, собственно, как это принято считать, и начинается интерес к семиотике. Культура грамматики появляется тогда, когда тот или иной народ в своей истории переживает радикальные пересмены. В связи с этим стоит согласиться с мыслью Ю. Кристевой о том, что в семиотическом дискурсе получил отражение «процесс того культурного переворота, который переживает в настоящее время наша цивилизация» [12, с. 53]. Но в XX веке человечество именно такой переворот и пережило.

Однако дело обстоит сложнее. Интерес к семиотике, пытающейся в XX веке найти свое место в системе гуманитарных наук, может свидетельствовать не только о притязаниях самой новой науки, а о потребности культуры в этой науке. В этой связи нельзя не обратить внимание на другое суждение Ю. Кристевой, связанное с возможностью благодаря семиотике осознать в европейской культуре те комплексы, которые с помощью существовавших научных процедур скорее скрывались и подавлялись, нежели становились предметом рефлексии. Таким образом, семиотика отвечала потребности культуры в углубленном самопознании. «Это означает, — пишет Ю. Кристева, — что семиотика оказалась тем исходным пунктом, благодаря которому наука получила возможность вновь обратиться к таким знаковым практикам, которые официальная европейская культура долгое время утаивала и вытесняла, а общество, управляемое однозначными и линейными законами речи и обмена, объявляло иррациональными или опасными» [12, с. 68].

Что же это за практики, которые европейская культура вытесняла? Сама Ю. Кристева их не называет, но их можно обнаружить в работах Ж. Дерриды, который разводит лингвистику, а вместе с ней и всю практику логоцентризма в одну сторону, а психоанализ — в другую. Именно в психоанализе, т.е. в том, что предшествует слову, знаку Ж. Деррида находит то, что позволяет преодолеть логоцентризм. «Наши притязания весьма скромны, — пишет Ж. Деррида, — найти в тексте Фрейда несколько открытых точек и, не претендуя на систематичность, выделить в психоанализе все то, что не вмещается в рамки логоцентризма, поскольку они ограничивают не только историю философии, но и становление «гуманитарных наук», включая известного толка лингвистику. Если прорыв, осуществленный Фрейдом, и вправду имеет историческое своеобразие, то причина отнюдь не в мирном сосуществовании с этой лингвистикой и не в теоретической ей сопричастности — по крайней мере в том, что касается ее врожденного фонологизма» [8, с. 337].

Становление семиотики как науки тесно связано с происходящими в культуре изменениями и потребностью в уточнении того, что следует под культурой понимать. Эти дисциплины в своем развитии дополняют друг друга. Культурологический дискурс вовсе не вытесняется семиотическим дискурсом, как это получается у В. Соколова. Так что с мнением В. Соколова по поводу того, что культурологический подход как более новый и более совершенный вытесняет подход семиотический, согласиться невозможно. В этом отдаешь отчет, перечитывая книгу Вяч. Вс., для которого функционирование знаковых систем предстает проблематикой культуры. Ведь автора интересует то же, что интересует и Ж. Дерриду. В этом и состоит разгадка того, почему Вяч. Вс. на протяжении всей своей жизни испытывает интерес к кино и, в частности, к практикам, вызванным к жизни С. Эйзенштейном с его тяготением к психоанализу. Не следует спешить соглашаться ни с В. Соколовым, ни с М. Ямпольским по поводу подведения черты под якобы неудавшимся семиотическим проектом и его применением в кино.

Представляется, что нормальная и конструктивная критика — составляющая научного процесса. Критика в науке играет позитивную роль. Критика семиотического проекта в России и, в частности,

в его кинематографическом варианте тоже способна играть конструктивную роль. Так в истории было всегда. Разве Кант не подвергал критике всю предшествующую философию? Разве он вообще не создавал свои сочинения в жанре критики? Но история с наскоками в адрес семиотики кино в еще большей степени напоминает критику столь авторитетного в социологии функционализма. Разве Р. Мертон не критикует функциональный подход, вызванный к жизни Т. Парсонсом? Но эта его критика лишь способствует развитию и еще большему утверждению функционализма.

Вообще, в свое время формализму тоже был вынесен приговор. Несколько десятилетий в нем невозможно было ни писать, не говорить. И ведь критиком-то формализма были не только марксисты — догматики, а сам М. Бахтин. И что же? Несмотря на эту критику, мы наблюдали в 60-е годы второе рождение формализма, чему, кстати, способствовал структурализм. Именно тогда стало очевидно, что формализм был предвестием структурализма, первой его ступенью. То общее, что роднит формализм и структурализм, — это, конечно, ориентация на лингвистику. В гуманитарных науках надо было до конца использовать те преимущества, которые имелись в идеях Ф. де Соссюра. А что касается критики семиотического направления, то как Р. Мертон в социологии не перечеркнул ни идеи Т. Парсонса, ни функционализма в целом, так и М. Ямпольский не разрушил семиотический проект в его применении к кино.

Более того, необходимо воспользоваться теми конструктивными идеями, которые имеются в критике семиотики, в частности, тем рациональным зерном, которое имеется, в том числе, и в высказывании М. Ямпольского. Представляется, что разрешение проблемы, которое предпринял М. Ямпольский, — одно из возможных направлений в развитии науки о кино. Присутствующим здесь киноведам известно, что выход М. Ямпольского из структурализма связан с интересом к философии и, в частности, к феноменологии как одному из философских направлений. Он предлагает такую логику науки — от лингвоцентрических моделей смысла в кино к философским и, в частности, феноменологическим моделям. В соответствии с этой логикой им перестраивается логика истории киномысли.

Так, в предисловии к своей книге «Видимый мир. Очерки ранней кинофеноменологии» М. Ямпольский пишет об исчерпанности парадигмы семиотической кинотеории, что, по его мнению, привело к кризису киномысли. Выход из кризиса он видит в возвращении к ранней кинотеории, вытесненной работами о языке кино и монтаже, определившими видение кино с 20-х годов. Конечно, под теми, кто в этом вытеснении был виновен, следует подразумевать формалистов и С. Эйзенштейна. «Наше знакомство с десятками забытых ныне работ, — пишет он, — утвердило нас в убеждении, что домонтажная киномысль немого периода может явиться живым и плодотворнейшим источником для нашего нынешнего движения вперед, для сегодняшней кинорефлексии» [30, с. 4].

Почему М. Ямпольский так высоко оценивает рефлексю о кино, предшествующую эпохе абсолютизации языка и монтажа в кинотеории? Да потому, что первые теоретики были свободны от той интерпретации, что будет кинотеории навязана методологией изучения вербальных и языковых структур. На ранних этапах эта теория свободна от лингвистических и семиотических моделей. Но ведь что такое структуры языка как не структуры культуры? Значит, абстрагируясь от структур языка, мы уже пытаемся выйти за пределы культуры. Но об этом у М. Ямпольского и идет речь. Необходимо пробиться к очищенным от культуры чувственным, природным, предметным, телесным, видимым стихиям бытия. Это, однако, предполагает и возвращение к тем идеям, которые некогда уже высказывались, например в романтизме, в философии, в феноменологии, а может быть, даже еще раньше, в неоплатонизме.

Так, анализируя высказывания французских режиссеров о кино, М. Ямпольский усматривает влияние на них философии А. Бергсона, и в частности той его мысли о возможности «погружения в протосознание, на том этапе человеческой истории, когда человек (Адам) непосредственно понимал язык природы» [30, с. 38]. И вот вывод М. Ямпольского: «Кинематограф в глазах ранних теоретиков осуществляет то же погружение к первоистине, не затемненной словом и понятием, к речи самой природы, данной нам в абсолютной непосредственности» [30, с.38].

Феноменологическая перспектива и в самом деле заманчива. Призыв преодолеть семиотику и вернуться к ранней теоретической рефлексии о кино соответствует максиме М. Хайдеггера «К самим вещам!». Ведь призывая к вещам, М. Хайдеггер выступает «против всех свободно парящих конструкций, случайных находок, против заимствования любых лишь мнимо доказанных концепций, против мнимых вопросов, которые часто на протяжении поколений выпячиваются как «проблемы» [22, с. 341].

В какой-то степени это можно считать не только преодолением семиотики, но и научности как таковой, которую семиотика выражает. Не случайно М. Мерло-Понти, чьи идеи, по его признанию, определили радикальный пересмотр отношений М. Ямпольского с семиотикой, формулирует: «Феноменологическая или экзистенциальная философия определяет своей задачей не объяснение мира или выяснение условий его возможности, но выражение опыта мира, контакта с миром, который предшествует любому мышлению о мире» [22, с. 440].

Размышляя над выводами, к которым приходит М. Ямпольский, к тем его симпатиям по отношению к глубинным структурам сознания, к протосознанию, к контакту с предметностью, что М. Ямпольский связывает с феноменологией, невольно задаешь себе следующий вопрос: но разве не это же самое интересовало Вяч. Вс. в книге о С. Эйзенштейне? А ведь именно эта книга для семиотических экспериментов в 60-е годы явилась ключевой. Разве не по этой причине С. Эйзенштейна привлекли идеи Л. Выготского, позволяющие реконструировать то, что за словом, раньше слова, помимо слова? Разве не то же самое Вяч. Вс. пытается обнаружить в мышлении С. Эйзенштейна, получившем выражение в его фильмах? Потому и возник контакт между С. Эйзенштейном и Л. Выготским, что концепция Л. Выготского, позволяющая понять, как при распаде высших форм логического, понятийного мышления активизируются структуры, напоминающие ранние или архаические формы комплексного мышления [10, с. 754]. Вот с ними-то С. Эйзенштейн и связывает и структуры чувственного мышления, и форму произведения, и секрет воздействия произведения на публику. Ж. Деррида пытается найти выход за пределами лингвистики с

помощью психоанализа Фрейда; Вяч. Вс. ведет свои поиски с помощью С. Эйзенштейна, обнаружившего в иероглифическом письме истоки кинематографической речи.

Все то же самое интересует в С. Эйзенштейне и Вяч. Вс., но только все это у С. Эйзенштейна получает прикладной характер, а у Вяч. Вс. семиотическое истолкование. Причем не только исключительно семиотическое, но в том числе и психологическое истолкование. Ведь он постоянно привлекает к объяснению не только Л. Выготского, но, скажем, Э. Кречмера. Тут возникает тот самый аспект взаимоотношений между семиотикой и психологией, который обсуждался на конференции, посвященной юбилею Вяч. Вс. Иванова.

Более того, каждый, кто внимательно читал книгу Вяч. Вс., а тем более тексты самого С. Эйзенштейна, помнит, как часто в ней упоминается имя Л. Леви-Брюля, который одним из первых начал заниматься структурами пралогического мышления, т.е. тем самым «протосознанием», о котором говорит М. Ямпольский. Несомненно, Л. Леви-Брюль повлиял на представления о монтаже С. Эйзенштейна, Вяч. Вс. отдает ему должное. Но ведь вот что интересно: сам Э. Гуссерль, вызвавший к жизни феноменологию, признавал, что именно Л. Леви-Брюль проделал то, что его, феноменолога, и интересует. Так, в письме 1935 года Э. Гуссерль заявил, что Л. Леви-Брюль предвосхитил его концепцию на практике, открыв путь для подлинной науки о социальных и культурных проблемах [22, с.167]. Это свидетельствует о том, какие случаются совпадения между разными исследовательскими направлениями и науками.

Как из сказанного следует, преодоление отсутствия философского фундамента М. Ямпольским мыслится исключительно с помощью феноменологии. Наверное, если двигаться этим путем, то в границах философии возможны и другие подходы. Какие? Автор не случайно много внимания уделил М. Ямпольскому. Все дело в том, что философский подход имеет место и в исследовании Вяч. Вс. о С. Эйзенштейне. Этому удивляться не приходится, поскольку, как уже отмечалось, Вяч. Вс. тоже интересуется протосознанием, только применительно к экспериментам С. Эйзенштейна.

Обратим внимание на то, что книга о С. Эйзенштейне называется «Эстетика Эйзенштейна». Именно эстетика, а не семиотика. Но

ведь что такое эстетика, как не одно из направлений философии? Эстетика — это философская дисциплина. Так мы привыкли к ней относиться со времен Канта. Поэтому то, что М. Ямпольский подразумевает под новым проектом, преодолевающим семиотический проект, совсем не является новым. Как свидетельствует уже название книги Вяч. Вс., семиотика с самого начала подразумевала философию. Философский аспект знака и вообще семиотики в эстетическом проекте подразумевался с самого начала, т.е. с начала возникновения философии, философии модерна, когда европейская культура начала дрейфовать в сторону не текста, а грамматики.

Мы не зря вспомнили идею теории культуры Ю. Лотмана. Хочется последовательно провести мысль о том, что возникновение семиотического проекта изначально явилось проблемой культуры, а следовательно, первыми об этом заговорили философы. Просто в силу того, что в 1-й половине XX века лингвистика среди гуманитарных дисциплин выдвигалась в лидеры, семиотический проект реализовывался в заданной Ф. де Соссюром традиции. Этому способствовало и то обстоятельство, что самыми яркими работами в границах этого проекта оказались, действительно, работы филологов, Ю. Тынянова или Ю. Лотмана, но прежде всего, конечно, Вяч. Вс. Иванова.

В силу каких-то причин (хотя они лежат на поверхности) философский аспект семиотики был менее разработан, хотя постоянно подразумевался. Так, М. Бахтин, выходя за пределы лингвистической ориентации и ставя функционирование знаковых систем в зависимость от изменяющегося положения субъекта в мире, которому Вяч. Вс. Иванов уделяет в своей книге много внимания, тоже пытается предложить философское осмысление функционирования знака. В частности, Вяч. Вс. Иванов много говорит о близости приемов, используемых С. Эйзенштейном, к идее М. Бахтина о карнавальном сознании. Особенно это касается фильма С. Эйзенштейна «Иван Грозный», в частности использования в фильме архетипической ситуации обмена одеждой между царем и подданным Владимиром Старицким [10, с. 343].

Так, если уж аргументировать, почему Вяч. Вс. Иванов в названии своей книги о С. Эйзенштейне использовал понятие не се-

миотики, а эстетики, то, видимо, здесь тоже следует иметь в виду присутствие философского аспекта. Ведь эстетика и семиотика в культуре грамматики возникают одновременно. Идея семиотики впервые появилась не у лингвиста Ф. де Соссюра в начале XX века, а у философа А. Баумгартена в середине X-VIII века. Как всем известно, А. Баумгартен первым вызвал к жизни проект эстетической науки, хотя этот проект мы связываем обычно с именами Канта и Гегеля. Предметом эстетики для А. Баумгартена как раз и является чувственное мышление, которое, как считал С. Эйзенштейн, соответствует ранним формам мышления [25, с. 113]. Так вот, крестный отец эстетики А. Баумгартен вообще считал семиотику частью эстетики, т.е. философии искусства. Эстетику он делил на теоретическую и прикладную. В теоретической же эстетике он выделял три основные проблемы: эвристику, методологию и изучающую знаки семиотику [11, с. 455].

В связи с этим вернемся снова к атмосфере 60-х годов, когда дискуссии о структурализме и семиотике достигают апогея. Обратим внимание на то, что именно в этот период находится на подъеме и эстетика. Очень похоже, что активизация эстетики происходила под воздействием того нового знания, что приносила семиотика. Таким образом, семиотика, во всяком случае семиотика искусства, развивается как часть философии искусства или эстетики.

Эту связь между эстетикой и семиотикой констатирует и Ж. Деррида. «Раз искусство существует посредством знака, — пишет он, — а его действительность определяется подражанием, оно может функционировать лишь в системе культуры, а теория искусства выступает как теория нравов. «Нравственное» впечатление в отличие от «чувственного» передает свою силу знаку. Эстетика проходит через семиологию и даже этнологию. Воздействие эстетических знаков может быть определено лишь внутри культурной системы» [5, с. 373].

Мы, конечно, заострили проблему, утверждая, что вопрос о семиотике применительно к искусству первым поставил А. Баумгартен. Как показал Вяч. Вс. Иванов в другой своей работе, «Очерки по предыстории и истории семиотики», идеи о необходимости изучения знаков были уже у Лейбница и Локка, а в XVIII веке, когда

А. Баумгартен предложил проект эстетики, семиотика, как пишет Вяч. Вс. Иванов, становится признанной дисциплиной [9, с. 638]. Когда мы говорим, что А. Баумгартен был первым, то имеем в виду то, что первым он был в постановке вопроса о том, что семиотика является частью эстетики, входит составной частью в эстетику.

Однако если уж проводить параллели, то обращение Вяч. Вс. Иванова к С. Эйзенштейну, кино и вообще искусству скорее напоминает историю с Кантом. Для Канта эстетика хотя и стала в истории гуманитарной науки выдающимся явлением, но далеко не исчерпывала всего его философского наследия. Пытаясь постичь метод С. Эйзенштейна, Вяч. Вс. Иванов в своей книге исходит из того же, из чего исходили основатели эстетики — из необходимости рациональным, научным способом постичь чувственную, иррациональную стихию. Особенно четко эта тема прописана в главе «Моцарт и Сальери», где в связи с С. Эйзенштейном говорится о рационально постигаемой стороне искусства, почему, собственно, возникают и эти архетипы Моцарта и Сальери, которые затем трансформируются в ницшевских Диониса и Аполлона. В образах богов представлена идея двуединства искусства. Так, Дионис соответствует пралогике, Аполлон — логике («Диффузное и отчетливое. Сумеречное и ясное. Животно-стихийное и солнечно-мудрое» [9, с. 302]. Правда, Вяч. Вс. Иванов утверждает, что такое противопоставление весьма условно, ведь даже у самого Моцарта есть нечто от Сальери. Комментируя это, Вяч. Вс. Иванов пишет: «И это не просто курьез: наиболее одаренные люди искусства нередко были сторонниками проникновенного и строгого научного его исследования, требующего не меньше изобретательности и бесстрашия, чем создание самого искусства» [9, с. 185].

Но этот же вопрос о возможности изучения искусства с помощью науки, и в частности философии, впервые задан Гегелем в его «Эстетике». Естественно, что ответ на этот вопрос был положительным. «Хотя создания искусства представляют собой не мысль и понятие, а развитие понятия из самого себя, его переход в чуждую ему чувственную сферу, — пишет Гегель, — все же сила мыслящего духа заключается в том, что он постигает самого себя не только в собственно своей форме, в мышлении, но узнает себя и в своем

внешнем, и отчужденном состоянии, в чувстве и чувственности, постигает себя в своем инобытии, превращая отчужденное в мысли и тем возвращаясь к себе» [4, с. 19]. Таким образом, следуя Вяч. Вс. Иванову, можно считать, что С. Эйзенштейн явился продолжателем тех идей, что впервые были высказаны Гегелем, Шеллингом и другими основателями эстетической науки.

Но дело не только в способности С. Эйзенштейна подхватывать и разрабатывать идеи, что высказывались пионерами эстетической науки. Дело еще и в том, что предмет, который интересовал С. Эйзенштейна, а именно кино, разрешению этих идей благоприятствовал. Вот как пишет об этом Вяч. Вс. Иванов: «По мнению С. Эйзенштейна кино открывает не только невиданные возможности в самом искусстве, но вместе с тем позволяет открыть и проверить основополагающие эстетические законы» [9, с. 199].

Таким образом, утверждая, что С. Эйзенштейн предваряет современные семиотические исследования, Вяч. Вс. Иванов все же акцент ставит на разрешении С. Эйзенштейном эстетической проблематики. Это означает проникновение в иррациональные сферы с помощью рациональных подходов. Но что это означает для С. Эйзенштейна? Ведь философы модерна, вызвавшие к жизни эстетику, сформулировали лишь общие идеи. Что конкретно С. Эйзенштейн вносит в эти идеи? И позволяет ли эстетика и семиотика С. Эйзенштейна утверждать, что им сделан существенный вклад в познание иррациональных стихий искусства? Здесь, конечно, не избежать разговора об энциклопедических познаниях С. Эйзенштейна и его способностях при разработке языка нового искусства использовать данные самых разных научных дисциплин — от психоанализа и гештальтпсихологии до культурно-исторической психологии, и в том числе семиотики. Это обстоятельство, кстати, сделало затруднительным освоение его теоретического наследия нашими киноведами. Прокомментировать это оказалось под силу лишь Вяч. Вс. Иванову.

Синтез всех своих познаний, видимо, совершается в его завершающей работе С. Эйзенштейна «Основная проблема» (Grundproblem), смысл которой, как формулирует Вяч. Вс. Иванов, заключается в том, что искусство связано с регрессом к низшим

слоям сознания. Характеризуя эту работу, обозначаемую С. Эйзенштейном то как «Метод», то как «Основная проблема», Вяч. Вс. Иванов пишет: «В книге доказывається, что форма, без которой искусство невозможно, может повлиять на зрителя или читателя только в том случае, если она адресуется к нижним слоям психики, к иррациональному в нем» [9, с. 147]. Основная проблема психологической теории искусства С. Эйзенштейна, по мнению Вяч. Вс. Иванова состоит в том, что искусство предполагает как участие высших ступеней сознания, так и проникновение через строение формы в слои глубинного чувственного мышления («Воздействие на зрителя или слушателя возможно лишь при условии, что самой формой произведение обращено к этим глубинным архаичным слоям сознания. Оно от них неотделимо и поэтому может подвергнуться самой жестокой критике тех высших слоев сознания, участие которых в современном искусстве желательно, но не всегда осуществимо» [9, с. 287]).

Таким образом, усилия С. Эйзенштейна, прокомментированные и осмысленные Вяч. Вс. Ивановым (ведь «Основная проблема» С. Эйзенштейна долгое время в окончательном виде оставалась неизвестной), связаны с выявлением структуры того, что заложено уже в самом понятии эстетики, т.е. структуры чувственного мышления и восприятия. Лишь в XX веке, благодаря усилиям психологов, представляющих психоанализ, аналитическую психологию, культурно-историческую психологию, как и усилиям семиотиков, мы стали точнее и глубже представлять, что такое чувственное мышление. Но приходится констатировать, что эти усилия, ставшие в XX веке возможными благодаря успехам самых разных наук, не всегда были осмыслены в границах философии.

В процитированных суждениях Вяч. Вс. Иванова часто говорится о форме, тесно связанной со спецификой чувственного мышления. И здесь возникает проблема обсуждаемого в разных источниках совпадения и несовпадения подходов формалистов и С. Эйзенштейна, о чем не мог, естественно, не говорить и Вяч. Вс. Иванов. Ведь если, как получается, и формалисты, и С. Эйзенштейн предвосхитили структурализм, то между ними просто не могло не быть точек соприкосновения. Формалистов и С. Эйзенштейна объе-

диняет общее устремление эпохи — отношение к культуре, воспроизводящей модель грамматики. Именно акцент на модель грамматики стало причиной обращения к эстетике, но на этот раз даже не к эстетике XVIII века, родившейся в недрах философии модерна, а к античной эстетике в ее аристотелевском варианте. А для этого варианта характерен интерес к конструкции вещи, к структуре, что и изложено в «Поэтике» Аристотеля.

Когда О. Ханзен-Леве анализирует логику становления формальной школы, он начинает с эстетики, но не с просветительской эстетики XVIII века, а с античной эстетики и, еще более точно, с эстетики Аристотеля. Это вообще может показаться парадоксальным, поскольку сами формалисты, как уже отмечалось, всячески открепивались и от эстетики, и от философии. Тем не менее, констатируя возникший в XX веке новый интерес к построению поэтики, что со времен Аристотеля стало традицией, О. Ханзен-Леве пишет: «Поэтика Аристотеля не случайно была одним из наиболее читаемых и обсуждаемых произведений в области теории литературы в 10–20-е годы XX века (в России в том числе), более того, можно говорить о ренессансе аристотелевского наследия в современном искусствознании и эстетике, правда, приведшем к достаточно различным новым оценкам. Так, русских формалистов интересовала не столько теория мимесиса, сколько его признание конструктивной автономии поэзии и следующей из этого необходимости имманентного анализа, который бы разбирал, подобно логике и риторике, поэтические произведения в их целостности и цельности на предмет соответствующих технических приемов» [20, с. 17].

Смысл формализма можно свести к устойчивой традиции в эстетике — время от времени возрождающемуся стремлению построить очередной вариант поэтики. В обсуждении этого совпадения мы на первый план выдвинем проблематику формы в ее соотносительности со спецификой чувственного мышления. Так рассуждает Р. Якобсон, посвящая свой обзор генезису и становлению формальной школы и реагируя на суждения по поводу того, что русскому искусству проблема формы вообще чужда. На этом фоне формализм воспринимается беспрецедентной новацией. Но такую постановку вопроса Р. Якобсон отвергает, утверждая, что в русском ис-

искусстве чрезвычайно активна византийская традиция, а в ней форма весьма активна. Именно в эпоху появления формальной школы были заново открыты формальные достоинства византийского и древнерусского искусства [29, с. 14].

Но формальная школа привлекает к себе не этим. По сути, дела как бы сами формалисты не отрекались от философии и эстетики, в ней проявились отзвуки кантовской реформы философии — приблизить к философии естественные науки. В экспериментах формалистов и структуралистов витает дух позитивизма. В начале XX века казалось, что ближе всего к настоящей научности, т.е. к естественным наукам находится лингвистика. Причиной того, почему в семиотике не был или слабо был разработан философский аспект, о чем пишет М. Ямпольский, является вовсе не сама семиотика и не лингвистика, а в том числе и философия, а точнее, кризис, охвативший в XX веке философию. Сама она вынуждена была обращаться к лингвистике. Не случайно Ю. Кристева говорит, что «семиотика стремится стать таким дискурсом, который сможет потеснить метафизическую речь философа благодаря строгости своего научного языка, способного создавать различные модели социального функционирования (различных семиотических практик)» [12, с. 78].

Что делать, если в XX веке частные науки оказываются подчас более плодотворными и привлекательными, чем философия и эстетика, что нередко приводит к дистанцированию и от философии, и от эстетики. Об этом дистанцировании от эстетики и философии формального метода Б. Эйхенбаум говорит так: «Представителей формального метода неоднократно и с разных сторон упрекали в неясности или в недостаточности их принципиальных положений — равнодушии к общим вопросам эстетики, психологии, философии, социологии и т.д. Упреки эти, несмотря на их качественные различия, одинаково справедливы в том отношении, что они правильно схватывают характерный для формалистов и, конечно, неслучайный отрыв как от «эстетики сверху», так и от всех готовых или считающих себя такими общих теорий. Этот отрыв (особенно от эстетики) — явление более или менее типичное для всей современной науки об искусстве. Оставив в стороне целый ряд общих про-

блем (вроде проблемы красоты, цели искусства и т.д.), она сосредоточилась на конкретных проблемах искусствознания» [27, с. 387].

Но это совсем не означает, что отныне так будет всегда. Это только характеризует ту, как выражается М. Фуко, эпистему, которая характерна для XX века. Значит, можно надеяться, что семиотика еще будет переживать эпоху расцвета. И тут самое время сказать о том, что мы все время спешим с выводами и категорическими заключениями по поводу кризиса, а то и того хуже — краха какой-то науки, в данном случае, семиотики. Следовало бы внимательно осмыслить те фазы, которые проходит становление всякой науки, в том числе гуманитарной. Когда Б. Эйхенбаум пытается представить становление формального метода во времени, он подчеркивает, что такой подход не является застывшим. «Мы окружены эклектиками и эпигонами, превращающими формальный метод в некую неподвижную систему «формализма», которая служит им для выработки терминов, схем и классификаций, — пишет он. — Эта сторона очень удобна для критики, но совершенно не характерна для формального метода. Никакой такой готовой системы или доктрины у нас не было и нет» [27, с. 386].

В плане преодоления такого представления о формализме как раз и навсегда данном, застывшем методе показательна попытка О. Ханзен-Леве выявить в эволюции формального подхода три фазы. Видимо, это важно сделать и применительно к С. Эйзенштейну. Вяч. Вс. Иванов не обходит вопроса об отношениях формальной школы и С. Эйзенштейна, вернее, поэтики в ее разных вариантах — формалистской и эйзенштейновской. Многие констатируют между ними несовпадения. Но если С. Эйзенштейна представлять предтечей семиотики, то, как уже отмечалось, совпадения, разумеется, неизбежны, и их можно фиксировать.

Но есть и существенные расхождения, на которые обращает внимание Вяч. Вс. Иванов: «Признавая ценность открытия приема в ОПОЯЗе, он [Эйзенштейн] оставался далек от взглядов его членов, в том числе, и от опытов понимания кино, предложенных формалистами» [9, с. 281]. Однако у Вяч. Вс. Иванова в формулировке этих несовпадений отсутствует категоричность. Он говорит о частичной созвучности интересов С. Эйзенштейна, с одной стороны, и

В. Шкловского и Ю. Тынянова с другой. Расхождение, однако, очевидно в отношении к сюжету. Так, формалисты занимаются сюжетосложением, а ранний С. Эйзенштейн сюжет отрицает вообще, ставя акцент на монтаже аттракционов. Комментируя эту проблему, Вяч. Вс. Иванов пишет: «От сюжета как такового он [Эйзенштейн] хочет отвлечься». И далее: «Под аттракционом понималась единица или первичный элемент спектакля (а при дальнейшем развитии теории по отношению к кино — и фильма), оцениваемая с точки зрения реакции зрителя. Основой всей концепции Эйзенштейна был перенос центра тяжести на восприятие спектакля или фильма. Эта сторона остается неизменной на протяжении четверти века, отделяющей первые теоретические статьи о монтаже аттракционов от программы курса по теории выразительности, написанной Эйзенштейном перед смертью для психологического факультета МГУ по предложению Лурия» [9, с. 67]. В другом месте Вяч. Вс. Иванов пишет: «Если для формалистов в их понимании сюжета основным было его противопоставление фабуле, то Эйзенштейну важна причина особого воздействия внесюжетных вещей, обусловленная принципами их построения» [9, с. 283]. Идея интеллектуального кино С. Эйзенштейна связана в принципе с бессюжетной конструкцией. Но на разных этапах расхождения между формалистами и С. Эйзенштейном стирались.

Чтобы выявить, что сближает С. Эйзенштейна с формалистами, воспользуемся выделением О. Хансен-Леве в становлении метода формальной школы несколько этапов или фаз. Методология формальной школы не возникла в один момент, ее становление происходило во времени. О. Хансен-Леве выделяет три фазы. На первой фазе акцент ставится на отграничении художественного ряда от нехудожественного, что спровоцировало абстрагирование от существующей эстетики и методов других дисциплин, в частности от психологии. Естественно, что формальная школа берет курс на лингвистику, перенося лингвистический подход на поэтику [15, с. 118]. В этом формализм предвосхищает структурализм.

Что касается обособления художественного ряда от нехудожественного, то по этому поводу Р. Якобсон писал, что отныне предметом науки о литературе является не литература, а литератур-

ность, лишь это и обеспечивает то, что данное произведение является литературным произведением. «Между тем, — пишет Р. Якобсон, — до сих пор историки литературы преимущественно уподоблялись полиции, которая, имея целью арестовать определенное лицо, захватила бы на всякий случай и все, что находилось в квартире, а также случайно проходивших по улице мимо. Так и историкам литературы все шло на потребу: быт, психология, политика, философия. Вместо науки о литературе создавался конгломерат доморощенных дисциплин. Как бы забывалось, что эти статьи отходят к соответствующим наукам — истории философии, истории культуры, психологии и т.д. — и что последние могут, естественно, использовать и литературные памятники как дефектные, второсортные документы» [28, с. 273].

На второй фазе внимание сосредоточено на синтаксическом или, еще точнее, синтагматическом аспекте, на конструкции, что созвучно структуралистским представлениям. В этом тоже можно усмотреть предвосхищение структурализма. Наконец, на третьей фазе интерес сосредотачивается на диахронии, т.е. на функционировании синхронических структур в историческом времени, что потребовало углубиться в рецептивную проблематику, в историческую поэтику, историю литературы и т.д. Тут, как представляется, формалисты идут на сближение с М. Бахтиным.

Но в связи с С. Эйзенштейном не может не заинтересовать следующий вопрос. Те выводы, которые делает С. Эйзенштейн относительно чувственного мышления, требуют особой, а именно культурологической, интерпретации. Структура чувственного мышления с его пралогикой соотносима не только с конкретными произведениями искусства и не только с сознанием конкретных художников. Это не только проблема эстетики, для которой значимы и чувственная реальность, и глубины чувственного мышления. В «Метод» С. Эйзенштейн пишет: «Особенность нашей психологической структуры состоит в том, что живем мы всеми слоями одновременно — каждый управляет своим разделом деятельности от неконтролируемых сознанием «непроизвольных автоматизмов» до высших проявлений сознания и воли. В зависимости от ситуации и необходимости мы действуем и любим из них в качестве «ведуще-

го» [25, с. 323]. В другом месте С. Эйзенштейн свою мысль формулирует кратко: «Но внутри нас действуют все слои» [25, с. 568]. Конечно, такая формулировка выдает знакомство С. Эйзенштейна с культурно-исторической школой в психологии.

Но можно ли такое представление о психологической структуре исчерпать лишь индивидуальной психологией? Нельзя ли приложить этот механизм участия всех уровней сознания к функционированию культуры? Здесь возникает вопрос о взаимоотношениях психологии и культурологии. В данном случае нам может помочь не столько почитаемый ранним С. Эйзенштейном З. Фрейд, сколько разошедшийся с З. Фрейдом К. Юнг. Ведь та же самая структура, вероятно, присуща не только личности, но и культуре, в которой личность существует и от которой она зависит.

Не случайно применительно к каждой, а не только русской культуре Н. Бердяев сформулировал принцип одновременного функционирования структур, возникавших в истории последовательно. Философ настаивает, что это характерно особенно для России. Эту мысль следовало бы уточнить. Это было особенно характерно для России XX века, когда в ходе революций разрушались привычные стереотипы поведения и мышления и в соответствии с концепцией Л. Выготского активизировались их древние структуры. «Россия, — пишет Н. Бердяев, — совмещает в себе несколько исторических и культурных возрастов, от раннего Средневековья до XX века, от самых первоначальных стадий, предшествующих культурному состоянию, до самых вершин мировой культуры. Россия — страна великих контрастов по преимуществу — нигде нет таких противоположностей высоты и низости, ослепительного света и первобытной тьмы. Вот почему так трудно организовать Россию, упорядочить в ней хаотические стихии. Все страны совмещают много возрастов. Но необъятная величина России и особенности ее истории породили невиданные контрасты и противоположности. У нас почти нет того среднего и крепкого общественного строя, который повсюду организует народную жизнь» [2, с. 71].

Можно было бы попытаться в русской культуре обнаружить активность двух определяющих слоев — того, что возник в эпоху модерна, для которого характерна идея радикальной перестройки

общественного бытия, и того, что возник как реакция на модерн, как сопротивление модерну. Он связан с мировосприятием романтиков. Во многом мы остаемся еще модернистами. Мы уже касались того, что в ряде своих работ Ю. Лотман пытается описать два типа культуры [14, с. 168]. Один тип соотносим с определенной суммой прецедентов и текстов как образцов для последующего повторения. Другой тип соотносим с совокупностью создаваемых норм и правил, в соответствии с которыми порождаются новые тексты. Иначе говоря, культура первого типа является культурой текстов, а вторая — культурой грамматики. Но ведь эти типы могут сосуществовать или сменять друг друга в одной и той же культуре. Ю. Лотман этого не отрицал.

Так вот, культура Просвещения или вообще та, что следует этой традиции, — это есть культура грамматики. Не следовать уже установленным образцам, а создавать новые правила — собственно, именно эта парадигма, которая является уже общекультурной, активно внедряется в сознание на протяжении последних столетий. В искусстве она наиболее ярко проявилась в первой половине XX века, о чем и свидетельствует интерес к распространившейся на искусство лингвистической и семиотической модели. Другая — альтернативная культура — начала себя осознавать в границах романтизма. Ее не назовешь футуристической, скорее пассаистической. Не случайно по отношению к модерну она оказалась оппозиционной. Совершенно не случайно в этой культуре реабилитируется Средневековье.

Как это происходит, попытался объяснить Г. Федотов, задумываясь об активизации в ходе революции наиболее древних пластов культуры. Имея в виду спровоцированные революцией геологические сдвиги, он пишет: «Сперва подпочвенная, болезненно сжатая, но древняя традиция выходит наружу, сказываясь не столько в реставрациях, сколько в самом модернистском стиле воздвигаемого здания. Однако старина эта бывает не похожа на недавнее, только что убитое прошлое. Из катастрофы встают ожившими гораздо более древние пласты» [19, с. 164]. Так, Г. Федотов показал, что тип массового человека, что реализовал себя в эпоху Сталина, был сформирован именно в Средние века. Так, в первой половине XX

века этот тип вышел из подполья, готовый к новой попытке построения крепкой государственности «третьего Рима».

Вяч. Вс. Иванов затрагивает вопрос о взглядах С. Эйзенштейна и П. Флоренского по поводу перспективы, организации пространства в изобразительном искусстве [9, с. 187]. П. Флоренский, многое сделавший в плане реабилитации средневековой перспективы, вообще приходил к выводу о чередовании в истории двух типов культуры — той, что получила выражение в Средние века и той, что начала становление еще в эпоху Ренессанса. Эта концепция П. Флоренского предвосхищает идею социодинамики П. Сорокина. Оба этих типа — и тип культуры модерна, возникший в эпоху Просвещения, и тип культуры, получивший выражение в романтизме, в русской культуре можно констатировать существующими одновременно. Но сознанием этой культуры является все-таки модерн, о чем и свидетельствуют три революции в ее истории. В XX веке Россия продемонстрировала реализацию одного из самых радикальных проектов преобразования общества, возникших в эпоху раннего модерна, т.е. в XVIII веке. Но все это связано с высшим уровнем сознания.

Что же касается той структуры чувственного мышления, который интересовал С. Эйзенштейна (и не мог не интересоваться, поскольку, как показано в книге Вяч. Вс. Иванова, многие его фильмы оказывались заказными, и его деятельность контролировалась самим Сталиным), то она иррациональна, связана с подсознанием. Вяч. Вс. перечисляет все имевшие место контакты С. Эйзенштейна со Сталиным. Как выясняется, С. Эйзенштейн был замечен диктатором еще в пору создания фильма «Броненосец Потемкин». Сталин смотрит отснятые части незавершенного фильма «Октябрь», меняет название фильма «Генеральная линия», дает премии двум историческим фильмам С. Эйзенштейна, и по его вине остался не смонтированным фильм о Мексике. Наконец, не следует забывать о запрете Сталина на вторую серию «Ивана Грозного». Так, Вяч. Вс. Иванов констатирует «постоянное присутствие Сталина в биографии Эйзенштейна» [9, с. 290]. Но присутствие Сталина, конечно, вовсе не означает реализацию просветительской модели. Совсем наоборот, эпоха Сталина — это выход в верхние слои сознания как

раз архаических комплексов и моделей поведения. Это иррациональная линия, берущая начало в романтизме, а еще точнее, в Средневековье. Поэтому просветительский проект радикального переустройства общества с помощью революции в России продемонстрировал структуры средневекового сознания.

Вот этими архаическими структурами уже не только искусства, а культуры в целом и пытался овладеть С. Эйзенштейн. Именно поэтому С. Эйзенштейн так тяготел к мифу. Эта мифологизация истории, как показал В. Паперный в своей книге «Культура Два», в XX веке развертывалась в самой жизни. Встречающееся на страницах сочинений С. Эйзенштейна понятие регресса можно интерпретировать уже применительно к культуре. То «сползание с уровня высших форм сознания», о котором пишет С. Эйзенштейн, возможно уже в социальном смысле. Так, С. Эйзенштейн, имея в виду Германию времен Гитлера, говорит о сползании целой страны на уровень Средневековья. «Когда же происходит оползень в социальной системе и сознании государства, то, как ни чудно, но снова — уже всеерьез — начинают зловеще пылать костры Средневековья... — пишет С. Эйзенштейн. — Мы говорили: «возрождение» Средневековья. Но вернее сказать — возврат и регресс в Средние века. Мы наблюдаем сползание с уровня наших норм сознания, когда имеем дело с индивидуальной вспышкой сильного аффекта у женщины, выкалывающей глаза на фотографии, или тогда, когда имеем дело с социальным регрессом, когда целая страна — Германия — сползает на уровень Средневековья» [24, с. 269].

И, кстати сказать, интерес С. Эйзенштейна к мифу роднит его не только с футуризмом и, следовательно, с авангардом, но и с символизмом, который в России возникал как новое рождение романтизма. Правда, Вяч. Вс. Иванов констатирует не близость С. Эйзенштейна символизму, а совсем наоборот. «Он [Эйзенштейн], — пишет он, — начал описывать искусство в производственных терминах, противопоставляя их возвышенному словарю символического обожествления искусства» [9, с. 187]. Этот момент, естественно, свидетельствует о сближении с формалистами и расхождении с символистами. Но порвать связи С. Эйзенштейна с символизмом невозможно. С. Эйзенштейна и символистов объединяет инте-

рес к мифу. Так, Вяч. Вс. Иванов констатирует объединяющую все фильмы С. Эйзенштейна «сознательную подмену истории мифом» [9, с. 171]. В его книге есть упоминание в связи с фильмом о Мексике попытки мифологизированного воссоздания истории Мексики [9, с. 177]. Там есть такая констатация: «На перемены в стране и мире в начале 30-х годов С. Эйзенштейн реагировал как художник — сперва полным отказом от искусства, потом опытами сатирической (в «М.М.М.») или трагической (в «Бежином луге») мифологизации действительности, затем полным уходом от этой действительности в мифологизированную русскую историю последних музыкальных фильмов» [9, с. 263].

Футуристы, от искусства которых отталкивались формалисты, в отличие от символистов, не рефлексировали о мифе. Они его творили. Но оказалось, что получился совсем не тот миф, о котором грезили символисты. С. Эйзенштейн как представитель авангарда в формах кино тоже оказался в эпицентре мифологического коллективного сознания, которое выходило за границы искусства. Активизация мифологического сознания охватывает весь социум. Это хорошо показал в своей книге В. Паперный на примере архитектуры сталинской эпохи. Активизация мифа в самом социуме приводит к тому, что культура грамматики угасает. Сталинская эпоха означает возвращение к культуре текстов. В. Паперный улавливает этот переход к «культуре Два», в которой подхватываются усилия эпохи Александра III, направленные на поиски собственных корней [17, с. 51]. Но значение трудов С. Эйзенштейна заключается в том, что он старается рационально постичь соскальзывание целого общества на более ранние уровни мышления.

Так, Вяч. Вс. Иванов предлагает интерпретацию стихотворения О. Мандельштама «Ламарк», созвучную идее Ф. Ницше о возможном в будущем падении человечества в варварство, которая была подхвачена некоторыми философами Серебряного века [16, с. 173]. В связи с этим он пишет: «Сейчас можно высказываться более определенно: стихотворение «Ламарк» допускает и такое историческое и социальное прочтение, при котором спуск вниз по ступеням эволюционной лестницы означает и сползание вниз, перечеркивающее всю культуру. Видение возврата к ранним стадиям эволюции в ту

пору не только не было асоциальным: оно могло явиться только тому художнику, который слышал пульс времени» [9, с. 308].

Заканчивая анализ некоторых центральных идей книги Вяч. Вс. Иванова о С. Эйзенштейне, подчеркнем еще раз тесную связь семиотического подхода с культурологической рефлексией. Эти науки не противостоят, а дополняют друг друга. Это обстоятельство и обращает на себя внимание в книге Вяч. Вс. Иванова о С. Эйзенштейне.

\*\*\*

1. Автономова Н. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М. : Ad Marginem, 2000.
2. Автономова Н. Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.
3. Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М. : АСТ, 2004.
4. Гегель. Эстетика. М. : Искусство, 1968. Т. 1.
5. Деррида Ж. О грамматологии. М. : Ad Marginem, 2000.
6. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М. : Прогресс, 2000.
7. Деррида Ж. Театр жестокости и завершение представления // Там же.
8. Деррида Ж. Фрейд и сцена письма // Там же.
9. Иванов В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1 : Знаковые системы. Кино. Поэтика. М. : Языки русской культуры, 1998.
10. Иванов В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
11. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. Т. 2 : Эстетические учения XVII — XVIII веков. М. : Искусство, 1964.
12. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
13. Лотман Ю. Проблема «обучения культуре» как ее типологическая характеристика // Труды по знаковым системам. Тарту : Изд-во Тартусского государственного университета, 1971. Вып. 5.
14. Лотман Ю. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю. Избранные статьи : в 3 т. Таллинн : Александра, 1993. Т. 3.

15. Медведев П. Формальный метод в литературоведении. Л. : Изд-во писателей в Ленинграде, 1928.
16. Мотрошилова Н. С. Франк и Н. Бердяев о «новом варварстве» // Культура и форма: к 60-летию А.Л. Доброхотова : сб. науч. трудов. М., 2010. С. 173–206.
17. Паперный В. Культура Два. М. : Новое литературное обозрение, 1996.
18. Соколов В. Киноведение как наука. М. : Магистр, 2010.
19. Федотов Г. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. СПб. : София, 1992. Т. 2.
20. Ханзен-Леве О. Русский формализм: Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения. М. : Языки русской культуры, 2001.
21. Хренов Н. Эстетический ренессанс эпохи оттепели // Экспериментальное искусство: Влияние теории на художественное творчество / под ред. О. Личчиарделло, С. Ломбардо, В. Петрова. М. : ГИИ, 2011.
22. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М. : Логос, 2002.
23. Эйзенштейн С. Избранные произведения : в 6 т. М. : Искусство, 1964. Т. 2.
24. Эйзенштейн С. Избранные произведения : в 6 т. М. : Искусство, 1966. Т. 4.
25. Эйзенштейн С. Метод: Grundproblem. М. : Искусство, 2002. Т. 1.
26. Эйзенштейн С. Метод: Тайны мастеров. М. : Искусство, 2002. Т. 2.
27. Эйхенбаум Б. Теория «формального метода» // Эстетика и теория искусства XX века : хрестоматия / отв. ред. Н. Хренов, А. Мигунов, М. : Прогресс — Традиция, 2007.
28. Якобсон Р. Новейшая русская поэзия. набросок первый: Подступы к Хлебникову // Якобсон Р. Работы по поэтике. М. : Прогресс, 1987.
29. Якобсон Р. Формальная школа и современное русское литературоведение. М. : Языки славянских культур, 2011.
30. Ямпольский М. Видимый мир: Очерки ранней кинофеноменологии. М. : Киноведческие записки, 1993.
31. Ямпольский М. Язык — тело — случай: Кинематограф и поиски смысла. М. : Новое литературное обозрение, 2004.

Е. Н. Шапинская

## Произведение искусства в эпоху его цифровой воспроизводимости<sup>1</sup>

УДК 7.01

*В статье рассматривается влияние на произведения искусства современных процессов в культуре, связанных с информатизацией и дигитализацией. Автор анализирует концепцию аурачности искусства и влияния на него массового воспроизводства, выдвинутую В. Беньямином, и развивает идеи немецкого ученого применительно к цифровому способу тиражирования, доминирующему в наши дни. На примере оцифровки произведений классической музыки исследуются положительные и отрицательные стороны этого процесса.*

**Ключевые слова:** искусство, массовая культура, эстетика, информатизация, дигитализация, тиражирование, цифровые технологии, аура, классика

*E. N. Shapinskaya. The Work of Art in the Age of Digitalization*

*The article examines the impact of modern processes in the culture associated with the computerization and digitalization of works of art. The author analyses the concept of auratic art and the influence of mass reproduction upon it, as it was put forward by Walter Benjamin, and develops the ideas of the German scholar applying them to the digital form of reproduction dominant in our days. The author examines the positive and negative aspects of digitization of classical music.*

**Keywords:** Art, mass culture, aesthetics, informatization, digitalization, mass production, digital technologies, aura, classics

*Искусство уже покинуло царство прекрасной кажимости, которое до сих пор считалось единственной его обителью.*

В. Беньямин

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00035

**Судьба ауратичного искусства в век механического  
реплицирования: Вальтер Беньямин**

Влияние технологических изменений на искусство — процесс универсальный. Новые музыкальные инструменты влияли на формы музыкальных произведений и на их эстетическое воздействие на публику; открытия в области техники живописи вызывали к жизни новые направления деятельности художников; усовершенствование технических возможностей театральной сцены давало возможность воплощать в жизнь невиданные ранее фантазии постановщиков. Тем не менее вплоть до XX века, который часто называют «веком кино», эти новшества носили локальный характер, будучи ограниченными теми ареалами, где протекало творчество композитора или художника. Несомненно, межкультурные связи в Европе были весьма сильны уже во времена Средневековья, стили быстро распространялись, формируя созданные как бы по одной модели центры средневековых городов с неизменным собором и ратушей. Однако в искусствах исполнительских — музыке, театре — технические новшества достигали только той сравнительно небольшой части публики, которая посещала театры или концерты. Речь идет не только о новшествах — искусство музыки, танца, отчасти живописи было в течение веков привилегией аристократов, а затем разбогатевшей буржуазии с «просвещенными» вкусами, которые поддерживали эти виды искусств и их создателей и исполнителей.

Картина резко изменилась в XX веке, с небывалым расширением сферы массовой культуры и появлением технических средств тиражирования любых произведений искусства, вне зависимости от их статуса, эстетической ценности или времени создания. На изменения, происходящие в области «высокого» искусства в связи с натиском форм и технологий массовой культуры, обратили внимание философы, социологи, деятели культуры. Одной из наиболее значительных работ, посвященных судьбе классического искусства в эпоху массовой культуры, стало знаменитое произведение Вальтера Беньямина «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости», написанное в 1936 г. в эмиграции, где автор находился вместе со своими коллегами по Франкфуртскому институту социальных исследований. В. Беньямин (1892–1940) — немец-

кий философ, культуролог, историк и теоретик искусства. Отдавая дань различным философским направлениям, он находился под значительным влиянием марксизма. Проблемы культуры XX века поставлены им в ряде работ, в том числе и в том эссе, которое нас интересует в связи с проблемой судьбы классики в эпоху массового тиражирования все новыми техническими средствами. Присущие Беньямину острота постановки и глубина осмысления проблем культуры делают его работу актуальной и в наши дни, когда тиражирование приобрело еще большие масштабы благодаря возникновению и распространению цифровых технологий.

В. Беньямин проводит различие между воспроизведением как универсальной чертой практики искусства и техническим массовым воспроизведением. «Произведение искусства в принципе всегда было воспроизводимым. То, что сделано человеком, поддается человеческому же воспроизведению. Копии делались: учениками — для упражнения в мастерстве, мастерами — для распространения своих произведений» [1, с. 152–167].

Начало нового этапа в воспроизведении (и воспроизводимости) произведений искусства немецкий ученый относит к XIX веку, именно к тому времени, когда возникает массовая культура как культура индустриального общества. «В XIX веке техническая репродукция достигла такого уровня, на основе которого она не только смогла сделать своим объектом все художественное наследие искусства в целом, тем самым расширив и видоизменив его воздействие, но отвоевать себе самостоятельное место среди прочих художественных методов» [1, с. 154].

Для того чтобы понять отличие искусства прошлого от искусства масскульта, Беньямин разрабатывает понятие ауры. По его мнению, «современная технология массового репродуцирования открыла новую эпоху в чувственном восприятии» [7, с. 31]. «Аура» произведения искусства, по Беньямину, — это его уникальное существование во времени и пространстве, его аутентичность. «Уникальность произведения искусства идентична его существованию в системе определенных традиций... Первоначальная связь искусства с традицией нашла выражение в культе. Древнейшие произведения искусства, как известно, возникли из ритуала, сначала маги-

ческого, затем религиозного. Решающее значение имеет здесь то обстоятельство, что ауратический способ бытия произведения искусства никогда полностью не освобождается от его ритуальной функции. Иными словами: уникальная ценность подлинника основывается на ритуале, в котором она обрела свою первоначальную потребительскую ценность. Даже в светских формах поклонения красоте можно распознать секуляризованный ритуал. Эта первооснова четко различима, например, в искусстве Ренессанса и по истечении трех столетий со времени его формирования» [1, с. 156]. При механическом воспроизводстве искусство рассеивается, «превращаясь во множество копий, что означает потерю аутентичности как меры ценности или даже как значимого понятия в искусстве» [6, с. 32]. Сам Беньямин объясняет этот процесс тем, что «техника репродукции ставит на место его единичного бытия массовидность» [1, с. 155].

Этот феномен имеет не только эстетическую, но и социальную природу, будучи связан с формированием массовых аудиторий и их культурных потребностей, которые уже не может удовлетворить элитарное «ауратическое» искусство. В основе распада ауры «лежат два обстоятельства, связанные с возрастающим значением массы в современной жизни. А именно потребность сделать вещи более доступными и человеческими так же настоятельна сегодня в массах, как и их склонность преодолеть уникальность любого явления путем его репродуцирования. День ото дня становится все очевиднее общественная потребность приблизиться к предметам, овладеть ими в оригинале, а чаще — в копии или репродукции. Направленность реальности в сторону масс и масс в сторону реальности есть бесконечно важный процесс, заслуживающий систематических наблюдений и размышлений» [1, с. 158].

Несмотря на ущерб, наносимый классическому искусству массовой воспроизводимостью, Беньямин вовсе не осуждал ни новые технологии, ни изготовленные при их помощи «реплики», считая, что массы теперь могут сами оценивать произведения искусства и формировать свое суждение. «Техническая воспроизводимость произведений искусства меняет отношение масс к искусству. Из самого отсталого, скажем, отношения к Пикассо, оно превращается

в передовое, например, перед лицом Чаплина. При этом отношение передовое примечательно тем, что радость созерцания и переживания непосредственно и глубоко связана у зрителя с его позицией компетентного судьи. Такая связь — важный общественный признак...» [1, с. 165]. В то же время Беньямин отмечает и этим во многом предвидит все нарастающую развлекательную функцию массовой культуры. «Массы — это та матрица, по которой в наши дни штампуются привычное отношение к произведениям искусства. Между тем количество уже перешло в качество: резко возросшие массы участников искусства принесли и иной способ соучастия в нем... Развлечение и сосредоточенность противостоят друг другу, и это отношение можно сформулировать следующим образом: человек, сосредоточившийся перед произведением искусства, погружается в него, входит внутрь... напротив, рассеянная масса, со своей стороны, погружает произведение искусства в себя» [1, с. 165]. Восприятие массового произведенного искусства, будь это кино, предназначенное по своей сути для массового потребления, или многочисленные формы тиражирования классики, всегда является рекреацией, не требует серьезных усилий по приобретениям «культурного капитала» и в конце концов занимает маргинальное пространство в жизни человека массового общества, в большей степени озабоченного приобретением материальных благ и комфорта. «Публика — экзаменатор, — писал Беньямин, — но экзаменатор развлекающийся» [1, с. 167]. В процессе трансформации классического музыкального текста, требующего подготовки для его полноценного восприятия, в развлечение сдвиг эстетических ценностей неизбежен, поскольку способность массовой культуры к присвоению любого культурного материала и перекраивания его на свой лад поистине безгранична.

Прошедшие со времени написания эссе Беньямина долгие годы показали не только правоту ученого с точки зрения неотвратимости растворения ауры элитарной культуры в массовом производстве реплик и симулякров, но и углубление этого процесса в контексте происшедших — и происходящих — в культуре рубежа тысячелетий изменений.

*На пути к посткультуре: изменения культурные и антропологические.* «Изменения обычно рассматривают как что-то происходящее во внешнем мире, — писал Дж. Хардисон. — В 1920, к примеру, не было телевизоров. К 1980 телевизоры были повсюду, куда ни кинешь взгляд. Тем не менее изменение всегда субъективно, как и объективно. Разум формируется при помощи полученного во внешнем мире опыта. Человек, рожденный в мире без телевизора, смотрит на него иначе, чем тот, который родился в мире, где телевизор — обычная вещь. Есть еще один важный момент культурных инноваций. Если инновация базовая, просто потому что она такова, спустя поколение после ее появления она становится частью мира как данность, частью формы нашего сознания скорее, чем его содержания» [9, с. XII].

Вопрос о том, насколько изменения, происшедшие в культуре на рубеже XX–XXI вв., затронули саму ее сущность, останется открытым, тем не менее многие исследователи считают, что сегодня мы живем в качественно новой социокультурной действительности. «Серьезность и значительность происшедших в обществе перемен, — пишет В. Самохвалова, — дают основания отделить всю его доинформационную историю от информационной как принципиально новой стадии существования социальных и социетальных структур. Наступление информационной эры становится переломом в качестве жизни, в характеристиках общества, человека, культуры» [6, с. 438].

Что же качественно отличает культуру наших дней, первых десятилетий XXI века, от предыдущих эпох «современности», «постсовременности» и прочих терминологических концептосфер, не получивших собственного наименования, а обходящихся, как правило, приставками *пост-* или *нео-*? Прежде всего, современная культура практически целиком *подается* в медиатизированном виде, в том числе и ее *золотой фонд*, все, что относится к культурному наследию. С одной стороны, идет активный процесс оцифровки самых различных текстов и памятников культуры, с другой — невероятная информационная избыточность затрудняет процесс встраивания памятников наследия в систему ценностей человека и общества, выработки бережного отношения к наследию, воспитания чувства

гордости за те тексты и памятники, которые принадлежат отечественной и мировой культуре в целом и ее отдельным регионам.

Таким образом, массовая культура, которая составляет среду обитания современного человека, позиционирует ряд проблем, связанных с формированием бережного отношения к культурному наследию как к величайшей ценности общества и человека. Без осознания этих проблем трудно говорить об активном приобщении к наследию в процессе образования, эстетического воспитания, поскольку формирование современного человека происходит не только (и не столько) в школе или другом учебном заведении, а в информационной среде и социальных сетях, где активные коммуникации ведут к формированию иных приоритетов и ценностей, нежели те, которые предлагаются официальными образовательными программами.

Вторым важным моментом современных культурных практик стало то, что процессы тиражирования, которые привлекли внимание и вызвали озабоченность уже представителей Франкфуртской школы, становятся настолько преваляющими, что зачастую в этом процессе теряется оригинал. У растиражированных произведений искусства не остается референта, что превращает их в «пустые знаки», цепочку означающих, за которыми не стоит смыслового наполнения означаемого. В.И. Самохвалова, которая много лет занимается проблемой творчества, считает, что современное постиндустриальное информационное общество обречено на то, чтобы стать массовым и, следовательно, полностью зависеть от процесса тиражирования. «Тиражирование в масскульте становится не только способом распространения его продукции, но самой *сущностью* массовой культуры, выступая на разных уровнях и в разных качествах: тиражировать можно как образ, идею, так и способ их восприятия и понимания. Тиражируется и сам потребитель масскульта, характеристикой мышления которого становится конформизм, опущенный в подсознание, хотя внешне человек может выглядеть как угодно независимо. Общение с тиражированным искусством лишает его исключительности характера переживания, его восприятие становится обыденным фоновым действием» [6, с. 491]. Развлечения, которые представляет в изобилии культурная индустрия, даже если они основаны на интерпретированных для удовлетворения невзыскательных эстетических потребностей массовой

аудитории классических произведениях, быстро приедаются, а постановщикам приходится изыскивать все новые возможности привлечь, отвлечь и привлечь публику, дабы выжить в условиях жесткой рыночной конкуренции. Примеров такого рода немало, они не раз встретятся вам и на страницах этой книги. Нам же хотелось бы, избегая тотального отрицания, рассмотреть не только те деструктивные моменты, которые и так на виду у публики, обсуждаются на различных ресурсах и в различных сообществах и тем не менее активно потребляются зрителями и слушателями, но и другую сторону вопроса. Цифровые технологии создали небывалые возможности для расширения информационного пространства человечества в целом и, кроме того, дали возможности для нового прочтения забытых произведений, которые могут оказаться созвучными нашему времени и войти в культурную практику наших дней. С классикой происходят трансформации, рассчитанные на то, чтобы приблизить ее к современному культурному потребителю. «В массовом искусстве, — пишет В.И. Самохвалова, — происходит омассовление классики... изменение темпа при исполнении произведений Моцарта, Бетховена, Генделя для приближения их к современному ритмизированному восприятию, приспособление для «популярного» исполнения произведений Бетховена, Шуберта, Вагнера. Интеллигенция, прежде пренебрежительно относившаяся к масскульту, ныне сама весьма активно подключилась к выполнению «социального заказа» — созданию произведений, приближенных к массовому потребителю, его запросам и вкусам [6, с. 472]. Насколько такое «приближение» служит воспитанию эстетического вкуса, обогащает мир человека, формирует эстетические ценности молодежи, ответить непросто. Поэтому необходимо рассмотреть вопрос тотальной дигитализации текстов культуры и их существования на просторах Сети более подробно.

### ***Плюсы и минусы расширения технических возможностей распространения искусства. Музыка в эпоху цифры***

Изначально между сторонниками «живого звука» и приверженцев записей на все более усовершенствованных носителях, происходил спор. Защитники записей музыкальных произведений утверждают, что их качество выше, чем разнородный звук, производимый инструментами оркестра, который сам по себе состоит из

разнообразных, а качество исполнения никогда не может быть полностью гармоничным как по объективным, так и по субъективным причинам. По их мнению, «...запись является одним из возможных решений данной проблемы. В студии то или иное музыкальное произведение может быть исполнено несколько раз. Если исполнение окажется первоклассным, оно может быть использовано целиком. В другом случае будет создано синтетическое исполнение при помощи соединения различных фрагментов. В прошлом достоверность записи была ограничена, и даже лучшие записи, исполненные на лучших инструментах, не могли передать жизненность оригинального исполнения. Ситуация улучшается благодаря цифровым техникам записи и оптическим дискам, но она не может разрешить еще одну проблему, связанную с записями. Запись притворяется живым концертом, но это нечто другое. Прежде всего, она статична. На концерте публика может воздействовать на исполнителей выражениями недовольства или аплодисментами, покашливанием или киданием роз на сцену. Аплодировать в записи было бы бессмысленным. Как и книга, запись сводит слушателя к роли пассивного потребителя. Затем, как уже отмечалось, запись часто представляет собой соединенные фрагменты разных выступлений, а не единое исполнение. И в-третьих, и это самое важное, записанная музыка — это звуки, вначале произведенные вибрацией иглы или колебаниями света, отраженными на диске... Слушать звук, который они издают, — это всего лишь имитации, весьма далекие от реальности» [9, с. 231–232].

Смена технологий вела ко все большей технологизации процесса звукозаписи, а носители становились все компактнее и доступнее. «Переход от аналоговой записи к цифровой вынуждал любителей музыки менять их устаревшие и утратившие прежнее качество виниловые пластинки на безупречные компакт-диски. Они не страдали от сигаретного пепла и не портились, сколько бы их ни проигрывали... В этой безупречности было что-то неестественное, не принадлежащее нашему миру. Вместо того чтобы воспроизводить физические сигналы со всем присущим им несовершенством, новая система посредством лазера превращала звуки в двоичные коды... и передавала их точнейшим образом... Именно к этому все-

гда и стремилась звукозапись. Подобно стае ласточек, компакт-диски серебристым облачком заполнили небосвод более богатого полушария, заявив о приходе информационной революции. Их потребление превзошло все ожидания» [4, с. 482]. Несомненно, лидирующая роль в этой эйфории успеха принадлежала поп-музыке, а «классическая музыка подверглась жестокому подчинению и контролю со стороны невежественных счетоводов, и ей пришлось играть по новым, навязанным извне правилам» [4, с. 482]. Привыкшие к финансовой поддержке крупных предпринимателей, звукозаписывающие фирмы, как и театры и концертные организации, на рубеже тысячелетий все более остро ощущали экономический кризис, граничащий с распадом. Доступность музыки, выкладываемой в Сети, отрицательно сказалась на продажах дисков, и борьба театров с интернет-пиратами идет до сих пор, причем далеко не в пользу первых. Такое положение сказывается и на уменьшении спонсорской поддержки, которая направлена на заведомо более успешные проекты в сфере спорта или шоу-бизнеса. «Богатым людям нравится поддерживать победителей, будь то на беговой дорожке или на сцене. От спорта и рока исходил запах успеха, поэтому на них щедро изливалась вовсе не так уж необходимая поддержка. Классическая музыка, униженная неуверенностью в своих силах и в своих возможностях приносить доход, казалась белым рыцарям совершенно непривлекательной» [4, с. 483].

Если в музыкальной индустрии статус классической музыки явно проигрывал по сравнению с популярными жанрами, то практики искусства, со своей стороны, предпринимают все усилия, чтобы сохранить (или даже расширить) свое пространство в мире музыкальной культуры, используя современные технологии, переходя на цифру в записях и перезаписях классического наследия, используя все технологии современного пиара и маркетинга, чтобы сохранить определенное место в мире шоу-бизнеса. Мы уже писали о постановочных стратегиях, направленных на усиление визуально-развлекательного элемента и распространение той или иной постановки по всем возможным медиаканалам. Насколько такие практики благотворны для классического наследия музыкальной культуры — вопрос весьма спорный. Что касается широкого распростра-

нения оцифровки уже существующих записей и, соответственно, небывалого расширения потенциальной аудитории, тут можно снова вспомнить В. Бенямина, который говорил о демократическом потенциале тиражирования произведений искусства, делающих их доступными для широчайших слоев населения. Ученый пришел к выводу, что «искусство механического воспроизведения является единственно социально значимым искусством, что лишь оно может принести новые идеи большинству людей» [7, с. 32].

Опираясь на этот тезис, нам также хотелось бы проанализировать те возможности, которые новые технологии, в частности оцифровка, дают классической музыке, способствуя расширению ее аудитории. Оговоримся сразу, что возможности слушать классическую музыку вовсе не означают увеличения понимания и любви к различным формам музыкального культурного наследия, часто требующим подготовленного зрителя/слушателя. Но вопрос просвещения, эстетического воспитания может быть решен при условии доступности самого музыкального материала. Обратимся к одному проекту, направленному именно на то, чтобы сделать ряд произведений, по каким-то причинам не вошедшим в растиражированный «золотой фонд», доступными для самой широкой аудитории. Такого рода проектов много по всему миру, и современные театры и концертные залы путем онлайн-трансляций распространяют свои концерты и постановки практически по безграничному пространству. Мне же хотелось бы остановиться на другом виде деятельности, непосредственно связанной с использованием цифровых технологий для обогащения отечественной (и мировой) культуры, — на проекте «Возрождаем музыкальное наследие России».

Этот уникальный мультимедийный проект радиостанции классической музыки «Орфей» заключался в воссоздании, записи и затем концертном исполнении оперы А. Аренского «Рафаэль». Социальная значимость проекта была подчеркнута на состоявшейся по этому случаю пресс-конференции, где была отмечена важность сохранения нематериального культурного наследия России, в том числе и музыкального. Проблема возвращения в активную культурную жизнь нематериальных ценностей может быть решена с помощью конкретных проектов, одним из которых является рабо-

та радиостанции «Орфей» по возрождению и популяризации классической музыки. Большую роль в этом процессе могут сыграть и музеи, в том числе и музыкальные, которые в настоящее время все активнее трансформируются в многофункциональные культурные центры, которые могут играть и играют значительную роль в формировании эстетических ценностей современного россиянина, вне зависимости от возраста, профессии, места жительства (поскольку такая деятельность идет далеко не только в мегаполисах). Отдаленность от культурных центров также может быть преодолена при помощи такой новой формы культуры, как виртуальный музей, который в своем роде является воплощением мечты Бенъямина о доступности произведений искусства широким массам (с пониманием того, что только подлинник остается уникальным и ауратичным).

Сам процесс возвращения к жизни конкретного музыкального произведения, в данном случае оперы А. Аренского «Рафаэль», связан с работой сотрудников радиостанции «Орфей» с уникальными архивными документами, хранящимися в библиотеке радиостанции, многие из которых пострадали за долгие годы небрежения и буквально листочек за листочком были восстановлены реставраторами, оцифрованы, а затем записаны на компакт-диск. И здесь произошло событие, которое, на наш взгляд, перевернуло обычную схему тиражирования произведения искусства: от живого исполнения — к записи — к тиражированию диска — и, соответственно, восприятию произведения в цифровом формате, со всеми его совершенствами и с полным отсутствием ауры. В данном случае опера «Рафаэль» вновь обрела ауру, поскольку живое исполнение стало не начальным, а конечным этапом работы по «введению» оперы «Рафаэль» в живую ткань современной культуры. В связи с этим позволю себе остановиться подробнее на этом произведении.

«В апреле 1894 года в Москве должно было состояться событие, немаловажное для русского искусства: первый Всероссийский съезд художников. К этому съезду Аренскому, в то время уже достаточно известному композитору, автору оперы «Сон на Волге», двух симфоний, фортепианного концерта и камерных сочинений, была заказана опера. Сюжетом, подходящим к случаю, была избрана одна из легенд, связанных с именем великого художника эпохи

Возрождения — Рафаэля, — о его любви к юной натурщице Маргарите, прозванной Форнариной (булочницей). Либретто написал некий А.А. Крюков, о котором не сохранилось никаких сведений. В то время в Москве жили два довольно известных человека с такой фамилией и инициалами: второстепенный поэт и журналист, работавший в одной из московских газет. Вероятно, один из них и был автором, но даты их жизни неизвестны» [5].

Опера А. Аренского «Рафаэль» известна широкой (да и профессиональной) публике в основном благодаря ставшей популярной «Песни певца за сценой», которую, начиная с Л.В. Собинова, любили исполнять известные тенора. Эта опера, написанная в 1894 г., является подлинным выражением духа Серебряного века, с его интересом к эстетике прошлого, легендам, восточной экзотике. Антон Аренский также обратился к теме, столь важной для художников во все времена, — теме красоты и любви, которая побеждает власть и насилие. Героем этой одноактной оперы стал великий гений Возрождения Рафаэль, имя которого предание связывает с Форнариной, простой девушкой, его натурщицей, естественная красота которой покорила художника. Вся опера, по сути дела, это выражение столкновения между свободой творчества художника, воспевающего красоту, воплощенную в образе возлюбленной, и кардинала Бибиены, представителя власти, который считает, что может распоряжаться творческой и личной судьбой художника.

В Серебряном веке культ красоты и любви стоял на первом месте у творческих личностей, будь то поэты, художники или писатели, и неудивительно, что в «Рафаэле» Сила, воплощенная в фигуре кардинала, оказывается побежденной Красотой, источником которой стала прекрасная девушка, преображенная художником в вечный возвышенный образ. История, несомненно, романтическая и красивая, в ней слышатся отзвуки вечных вопросов отношения творца и общества, личности и массы, красоты живой и красоты, созданной искусством. Живая, чувственная жизнь, которая одновременно является источником творчества и помехой сосредоточенному труду художника, воплощена в знаменитой «Песне певца за сценой», в которой прославляются чувственные восторги любви, причем мелодия основана на народных итальянских песнях, что

придает очарование подлинности этому знаменитому фрагменту оперы.

Несомненно, «Рафаэль» — это видение художником Серебряного века далекой эпохи Возрождения, вовсе не претендующее на аутентичность, но выражающее свои эстетические идеи через идеализированную эпоху, представленную в духе символизма, столь любимого в век Аренского. Прекрасная музыка наполнена красотой реминисценций об итальянской песенной традиции и в то же время уводит нас в мир музыки XX века, использует все музыкальные средства для создания как нежной лирики, так и мощи финала, в которой участвует оркестр и хор, сливающиеся в апофеоз красоты, победившей все препятствия и прославившей на века Художника — своего создателя.

Исполнение оперы, состоявшееся 20 февраля 2015 г., вслед за выпуском диска, стало событием в музыкальной жизни не только Москвы, но и России в целом, поскольку оно является знаковым для процесса возрождения наследия русских композиторов, который начался в нашей стране благодаря усилиям тех, кто любит и ценит нашу музыкальную культуру, в данном случае, радиостанции «Орфей», осуществившей мультимедийный проект восстановления, записи и исполнения «Рафаэля» (подробнее о проекте см. [2, с. 44], [8]).

После колоссального труда, связанного с восстановлением и оцифровкой текста оперы, записью на диск, «Рафаэль» был представлен публике в концертном исполнении. На сцене — симфонический оркестр радио «Орфей» под управлением С. Кондрашева, Академический большой хор «Мастера хорового пения» под руководством профессора Л. Конторовича и солисты. В партии Рафаэля — великолепная Агунда Кулаева, которая создала и продолжает создавать прекрасные образы в оперном репертуаре на сцене «Новой оперы», а теперь и Большого театра. Партия Рафаэля была изначально написана для женского голоса (позже Рафаэля пел тенор), и певица в документальном фильме о создании «Рафаэля», который был показан перед исполнением, сказала, что женский голос способен передавать более тонкие оттенки чувств, характеризующие образ художника. В партии Форнарины выступила Ольга Ионова.

Стремление создателей этой версии оперы быть как можно ближе к первоисточнику очень ценно, но, все же, на наш взгляд, дуэт двух певиц в образах возлюбленного и возлюбленной был несколько неубедительным, возможно, из-за женственности Агунды Кулаевой, которой при всей красоте и возможностях ее роскошного меццо-сопрано не хватило ноток маскулинности, которые могли бы сделать образ более достоверным. Многие партии юношей в оперном искусстве предназначались для низких женских голосов, и в сценическом воплощении это стало одной из привычных оперных условностей. Но в данном случае речь идет не об очень молодом человеке, Ромео или Зибеле, а о художнике в расцвете лет, к тому же влюбленном. В реалиях Серебряного века такой эстетизм, возможно, был более органичен для культурного контекста своего времени, но сегодня большой контраст между двумя голосами был бы более подходящим для выражения любовной темы. Возможно, дуэт был бы более убедительным, если бы в нем звучало очень нежное сопрано, которое бы контрастировало с меццо. Эти размышления несколько не умаляют достоинств исполнительниц, они скорее касаются трансформаций формы в различных контекстах, причем такого рода трансформации обусловлены не только и не столько музыкальными, сколько общекультурными факторами.

Совершенно великолепно прозвучала «Песня певца за сценой» в исполнении молодого и перспективного тенора Алексея Татаринцева, который уже успел себя зарекомендовать в теноровых партиях в театре «Новая опера». Свободно льющийся голос, подхваченный хором, создавал впечатление неги и страсти, которыми исполнен воздух Италии, призыва к чувственным радостям, которые и есть смысл жизни. Появление такого замечательного тенора — большая радость для оперной сцены, поскольку исполнитель, обладающий как вокальными, так и артистическими данными и внешностью, соответствующей героям-тенорам — редкость, и у Алексея есть все данные, чтобы иметь большое будущее на оперной и концертной сцене.

Н. Диденко в роли Кардинала соответствовал той роли Фигуры власти, которая вначале «давит» авторитетом, а потом, покоренная

силой искусства, отступает и отказывается от своих прерогатив решать судьбы художника.

Хор и оркестр создали ту атмосферу, которая превратила оперу в некий смешанный жанр, включающий элементы симфонической поэмы, оперы, еще чего-то неизведанного, к чему стремились русские композиторы рубежа веков. Я спросила П.Е. Вайдман, доктора искусствоведения, ведущего научного сотрудника музея-заповедника П.И. Чайковского в Клину, с каким другим произведением может сочетаться исполнение «Рафаэля», и она напомнила, что написана опера была по случаю открытия Третьяковской галереи и возможности ее исполнения в контексте самых разных культурных событий очень широки.

Всякое культурное событие, как в наши дни, так и во времена прошлого, имеет под собой финансовую основу. В случае возрождения музыкального наследия единственным способом финансового обеспечения проекта является спонсорская поддержка, которая и была получена со стороны ОАО «ЭОН Россия», что сделало живое «ауратичное» исполнение доступным московским любителям музыки. Таким образом, процесс оцифровки и тиражирования привел в результате не к потере, а к восстановлению ауры, и, возможно, в этом заключается тенденция наших дней к возврату к аутентичности, которая проявляется и в постановочных стратегиях, идущих на смену бесконечным модернизациям, и в осознании того, что все совершенство техники не может заменить живого звука голоса или инструмента.

Несомненно, речь идет об уникальном эксперименте, но он не является последним — руководством радио «Орфей» заявлено, что проект будет продолжаться и что новые сокровища отечественной музыкальной культуры обретут вторую жизнь. При всем оптимизме такой перспективы для того, чтобы эта деятельность вышла из узкого кружка профессионалов и любителей, чтобы эстетическая ценность великого музыкального наследия России стала и частью эстетического мира молодого россиянина, нужны объединенные усилия как музыкантов-профессионалов, так и всех тех, кто связан с процессом воспитания, образования и просвещения, кто формирует программы культурных учреждений и занимается их сайтами.

В нашу эпоху сетевых коммуникаций технологии популяризации классического наследия теснейшим образом связаны с виртуальным пространством, из которого молодежь и черпает не только информацию, но и ее оценку. Только комплексная работа по воссозданию, популяризации, исполнению, продвижению культурного наследия может привести к тому, что оно вновь обретет своего слушателя, как виртуального, так и реального.

Заканчивая эту статью, хочется остановиться на амбивалентности темы воспроизведения искусства техническими средствами. Как мы попытались показать, у процесса тиражирования, который в наши дни заключается в основном в оцифровке произведений искусства, есть и противники, и сторонники. С одной стороны, доступность произведений классического искусства в лучших исполнениях, возможности филармоний и концертных залов иметь свои виртуальные пространства во всех уголках нашей (и не только) страны создают тот контекст, где доминируют эстетические представления, связанные с высшими достижениями культуры. С другой — этот контекст очень фрагментарен и капризен, что далеко не способствует формированию системы эстетических ценностей. Эти черты интернет-пространства отмечают не только ученые, но и специалисты в области маркетинга исполнительских искусств. «Стремительный рост использования интернета, — пишут известные специалисты в этой области Ф. Котлер и Дж. Шеф, — свидетельствует не только об изменениях в поведении потребителей, но и о изменении ценностей... Адриан Слыватски, запустивший в оборот выражение «миграция ценностей», объясняет это таким образом: «Потребители делают выбор согласно своим приоритетам. Поскольку приоритеты меняются и новые проекты представляют потребителям новые возможности, они делают новый выбор. Они перераспределяют ценности. Эти изменяющиеся приоритеты вместе со способами, с помощью которых они взаимодействуют с новыми предложениями конкурентов, является тем, что вызывает, запускает или содействует процессу миграции ценностей» [2, с. 449].

Как сторонники широкого использования технических средств в популяризации искусства, так и его противники соглашались в том, что технология не может ни заменить, ни привить любви к искусству, в особенности если речь идет о классическом наследии.

Никакие приемы маркетинга и пиара, никакие приемы визуализации и оцифровки новых и новых массивов культурных текстов сами по себе не приведут к тому, что человек предпочтет радио «Орфей» или канал «Культура» более развлекательным медиапространствам. «Какими энергичными ни были бы маркетинговые программы, люди вновь и вновь приходят на представление, делают искусство частью своей жизни благодаря пониманию его ценности, а также способности поддерживать, воспитывать и вдохновлять... если люди не любят и не понимают искусство по-настоящему, они вряд ли станут регулярно посещать театры и концерты и предпочтут довольствоваться другими способами проведения досуга» [3, с. 636]. Таким образом, мы вновь возвращаемся к тому, о чем не раз писали раньше, — к необходимости воспитания подготовленного слушателя и зрителя, который мог бы по достоинству оценить те, несомненно, громадные возможности, которыми обладают современные средства технической воспроизводимости. «Главным условием восприятия искусства и любви к нему является глубокое понимание его видов и форм», — пишут Котлер и Шефф, ссылаясь на проведенное в конце XX века исследование полученного человеком художественного образования через посещение спектаклей и концертов. «Образование является ключом к тому, — делают они вывод, — чтобы искусство стало значимой частью жизни человека» [3, с. 637]. Как бы вторя П. Бурдьё с его концепцией культурного капитала, американские исследователи утверждают, что никакие технологии, никакие масштабы оцифровки классики, никакие усилия энтузиастов не создадут благоприятного с эстетической точки зрения климата в социуме без интеграции усилий всех специалистов — ученых, теоретиков и практиков культуры, медиапрофессионалов, маркетологов, педагогов — для того, чтобы великое наследие нашей культуры заняло достойное место в жизненном мире современного человека.

\*\*\*

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Киноведческие записки. 1988. № 2. С. 151–174.
2. Кордюкова О. Мостик в прошлое — шаг в будущее // Музыкальная жизнь. №1. 2015.
3. Котлер Ф., Шефф Дж. Все билеты проданы. Стратегии маркетинга исполнительских искусств. М. : Классика XXI, 2012.

4. Лебрехт Н. Кто убил классическую музыку? История одного корпоративного преступления. М. : Классика XXI, 2010.
5. Михеева Л. Опера Аренского «Рафаэль» URL: <http://www.belcanto.ru/rafael.html>
6. Самохвалова В.И. Творчество: Божественный дар. Космический принцип. Родовая идентичность человека. М. : РУДН, 2007.
7. Шапинская Е.Н. Очерки популярной культуры. М. : Академический проект, 2008.
8. Шапинская Е.Н. Возрождаем музыкальное наследие России URL: <http://www.classicalmusicnews.ru/reports/vozrozhdaem-muzyikalnoe-nasledie-rossii/>
9. Hardison Jr. O.B. Disappearing through the Skylight. Culture and technology in the Twentieth Century. NY, Penguin, 1990.

**А. И. Шипицин**

**Виртуализация как феномен современной культуры:  
генезис и коннотации понятия «виртуальность»**

УДК 008:304.2

*В статье проводится историко-философская ретроспектива идеи виртуальности и обзор ряда методологических подходов и концепций. Анализ научной литературы, посвященной осмыслению различных аспектов виртуальности, показал, что наиболее значимыми и репрезентативными направлениями исследования данного феномена являются технологическое, постмодернистское, психологическое и онтологическое. Автором предлагается собственный вариант концептуализации виртуальности в контексте трансформации современной культуры.*

**Ключевые слова:** виртуальность, современная культура, информационно-коммуникационные технологии, симуляция, новые медиа, человек, ретроспектива.

*A. I. Shipitsin. Virtualization as a Phenomenon of Contemporary Culture: Genesis and Connotations of the Concept of «Virtuality»*

*The article presents historical and philosophical retrospective review of the idea of virtuality and of some methodological approaches and concepts. The analysis of scientific literature aimed to understand various aspects of virtuality has shown that technological, postmodern, psychological and ontological areas of study of this phenomenon are the most significant and representative. The author offers his own version of the conceptualization of virtuality in the context of the transformation of contemporary culture.*

**Keywords:** *virtuality, modern culture, information and communication technology, simulation, new media, person, retrospective.*

Играющий важную роль для изучения и описания современной социокультурной ситуации термин «виртуальность», как и его многочисленные производные, имеет в XXI веке широкий диапазон эксплуатации, вследствие чего характеризуется некоторой расплывчатостью в понимании и беспорядочностью в употреблении. В этой связи уточнение происхождения и эволюции данного понятия, выработка адекватного определения с необходимыми идеализациями является, на наш взгляд, одной из первостепенных задач исследования виртуализации современной культуры.

Несмотря на сложившуюся традицию рассматривать в философском дискурсе понятия «виртуальность» и «виртуальная реальность» как однопорядковые, они могут иметь различные исторические корни и нести в себе различное содержание. Многообразие вариантов научного и обыденного понимания концепта «виртуальность» делает обязательным строгий учет контекста при его использовании, что необходимо для корректного истолкования понятия реципиентом. Этимологически слово «виртуальность» берет свое начало от латинского *virtus* — потенциальный, возможный, доблесть, добродетель, энергия, сила. В римской литературе данный термин употреблялся для обозначения мужества, силы, воинской доблести — того, что «прилично мужу» [13, с. 27]. Буддийский философ Патанджали, живший во II веке до н. э., употреблял слова с корнем *virt* для обозначения мгновенной беспрепятственной

актуализации психического акта в психике йогина [19, с. 207]. Таким образом, мы видим, что идея виртуальности имеет достаточно древнее происхождение, и первоначально акцент делался на особом психическом состоянии человека, возникающем вследствие столкновения его с чем-то экстраординарным. В этом случае приобщиться к виртуальности — значит выйти за пределы обыденности, изменить свое сознание, мгновенно актуализировать, выплеснуть свои латентные возможности, взглянуть на мир иначе. Поэтому, несмотря на широкое лексическое значение понятия, для характеристики специфичности существования объекта каждый раз использовалось одно и то же слово — виртуальный.

Статус специальной философской категории виртуальность впервые получила в схоластике, став одним из центральных понятий в результате переосмысления платоновской и аристотелевской парадигм: фиксации определенной связи (посредством *virtus*) между реальностями, принадлежащими к различным уровням. Американский философ Майкл Хайм, автор работы «Метафизика виртуальной реальности», утверждает, что Иоанн Дунс Скот придал рассматриваемому термину коннотации, ставшие традиционными, а само латинское «*virtus*» было главным пунктом его теории реальности. «Он [Дунс Скот] настаивал на том, что понятие вещи содержит в себе эмпирические атрибуты не формально (как если бы вещь существовала отдельно от эмпирических наблюдений), но виртуально. Хотя для понимания свойств вещи нам может понадобиться углубиться в наш опыт, продолжает Скот, сама реальная вещь уже содержит в своем единстве множество эмпирических качеств, но содержит виртуально — в противном случае все они не закрепились бы как качества этой вещи. Термин "виртуальный" Скот использовал для того, чтобы преодолеть пропасть между формально единой реальностью (предполагаемой нашими концептуальными ожиданиями) и нашим неупорядоченно-разнообразным опытом» [28].

Категория «виртуальности» разрабатывалась также и в контексте разрешения других фундаментальных проблем средневековой философии: конституирования сложных вещей из простых, энергетической составляющей акта действия, соотношения потенциального и актуального. Выдающийся философ и богослов Средневековья

Фома Аквинский посредством категории «виртуальность» осмысливал ситуацию сосуществования (в иерархии реальностей) души мыслящей, души животной и души растительной: «Ввиду этого следует признать, что в человеке не присутствует никакой иной субстанциональной формы, помимо одной только субстанциональной души, и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами» [27, с. 850–851].

Французский средневековый философ Сигер Брабантский, размышляя о разуме и мышлении, употреблял термин *virtus* для обозначения высшей способности, свойственной человеку, под которой он и подразумевал разум, выступающий в качестве основы для мышления [1, с. 818].

Проблему актуального и потенциального существования немецкий философ XV века Николай Кузанский следующим образом решал в работе «О видении Бога»: «...я гляжу на стоящее передо мной большое и высокое ореховое дерево и пытаюсь увидеть его начало. Я вижу телесными глазами, какое оно огромное, раскидистое, зеленое, отягощенное ветвями, листвой и орехами. Потом умным оком я вижу, что то же дерево пребывало в своем семени не так, как я сейчас его разглядываю, а виртуально; я обращаю внимание на дивную силу того семени, в котором было заключено целиком и это дерево, и все его орехи, и вся сила орехового семени, и в силе семян все ореховые деревья» [11, с. 46–47]. Таким образом, Николай Кузанский полагал, что дерево содержится в семени виртуально и существующая потенциальная возможность произрастания из него при определенных условиях может реализоваться. Подобная корреляция виртуального и субстанционального означает, что некоторая форма, объект, вещь может являться только возможностью, потенцией для дальнейших метаморфоз, конечным итогом которых будет актуализация другой субстанции. При этом постулирование диады «виртуальная реальность — субстанциональная реальность» исключало возможность построения иерархии реальностей. Данная пара мыслилась лишь в контексте бинарной оппозиции, со-

положенности и предельности компонентов, находящихся в состоянии внутреннего антагонизма.

Становление в эпоху Просвещения научной картины мира означало постулирование одной реальности — природной, при этом *virtus* сохранял общекосмический статус как особой, всепроникающей силы. Как отмечает С. И. Орехов, анализируя Канта, Лейбница, Гегеля, в Новое время «происходит насыщение содержания понятия за счет дистинкций, трудноуловимых различий, интерпретаций, но все в пределах классической философии... В основном сохраняются стандартные значения: *virtus* — это добродетель, сила, потенция. Разные авторы время от времени используют этот термин для своих теоретических потребностей» [18, с. 14].

В постклассической науке XX века содержание понятия «виртуальный» претерпело существенные изменения. С помощью этого термина, ставшего широко известным и устойчивым, ученые стали обозначать объекты, находящиеся на следующем относительно порождающей их реальности уровне. Важно, что данные объекты автономны и онтологически равноправны с первичной реальностью и их существование обусловлено процессом их воспроизведения последней. Завершение указанного процесса аннигилирует объекты «виртуальной реальности».

В условиях масштабной компьютеризации общества последней трети XX века различные коннотации термина «виртуальность» неразрывно связаны с совокупностью интерактивных технологий, разрабатываемых для компьютерных игр, кино- и теле-индустрии, активно заменяющих элементы реального мира оптико-кинетической иллюзией. Американский программист Жарон Ланье (Jaron Lanier), создатель первых компьютерных устройств, способных моделировать искусственные миры, в начале 80-х годов прошлого века ввел в массовый оборот словосочетание «виртуальная реальность» [16, с. 157]. В наши дни прилагательное «*virtual*» употребляется по отношению ко всему спектру производных *hi-tech*, от виртуальной почты, виртуальных офисов и телестудий до виртуальных сообществ («*virtual communities*»). В «Толковом словаре русского языка конца XX века. Языковые изменения» данный термин трактуется применительно к сфере информатики как «логиче-

ский, не имеющий физического воплощения или реализованный только в компьютере», и имеет многочисленные варианты употребления: «виртуальный сервер, виртуальный терминал, виртуальное устройство, виртуальный диск, виртуальное пространство, виртуальный файл, виртуальная память» [23, с. 143].

Таким образом, в конце XX века с развитием и распространением компьютерных технологий в повседневной жизни человека произошло смещение акцента в значении термина «виртуальный», что отражено в современных словарях. Если «Словарь иностранных слов» 1988 года трактует «виртуальный» как «возможный», такой, который может или должен проявиться при определенных условиях, например, виртуальная температура — это метеорологическая температура, которую имел бы при данном давлении сухой воздух той же плотности, что и данный влажный воздух [22], то в «Большом словаре иностранных слов» 2007 года лексическое значение данного термина расширено и включает такие коннотации, как «мнимый», «условный», «кажущийся», «ненастоящий» (см. [4]). Именно так наиболее часто понимается популярное сегодня в общей речи слово «виртуальный», используемое для обозначения специфичности существования объекта.

Генезис идеи виртуальности в ее современном варианте некоторые исследователи связывают с развитием новейших информационно-коммуникационных технологий. Так, Н.Б. Маньковская определяет виртуальную реальность как искусственно созданную компьютерными средствами среду, в которую можно проникать, меняя ее изнутри, наблюдая трансформации и испытывая при этом реальные ощущения. «Попад в этот новый тип аудиовизуальной реальности, можно вступать в контакты с другими людьми и искусственными персонажами» [14, с. 122]. Недостатком данного подхода, на наш взгляд, является его крайняя узость и неоправданная ограниченность компьютерной сферой. Действительно, во второй половине XX века повышенный интерес к феномену виртуальности был во многом обусловлен глобальным прогрессом научно-технических разработок, их непрерывным совершенствованием и внедрением в различные сферы жизни, в результате чего термин «виртуальность» («виртуальная реальность») стал в массовом сознании ассоцииро-

ваться именно с компьютерами, возможности которых активно использовались для симуляции и моделирования материальных объектов, искусственных ситуаций. Однако в науке, философии, фантастике вопросы, связанные с нелинейной природой реальности, параллельной действительностью, тема альтернативных миров, в том числе искусственно созданных, активно обсуждались и ранее. Например, еще в конце 60-х гг. ряд американских исследователей искусственного интеллекта, в частности Майрон Крюгер, использовали выражение «искусственная реальность», всемирно известный ученый Герберт Саймон в 1969 году написал книгу «Науки об искусственном», а писатель-фантаст Уильям Гибсон придумал термин «киберпространство», неоднократно упоминающийся в его научно-фантастическом романе «Нейромант» (1984) и получивший дальнейшее распространение в качестве синонима компьютерной «виртуальной реальности». Развернутое осмысление виртуальности дал Станислав Лем в своем футурологическом трактате «Сумма технологий» (1964 г.), обозначив термином «фантоматика» технологии, способные подменять привычные ощущения, данные действительностью, на произвольные, и предвосхитив тем самым появление устройств виртуальной реальности [12, с. 268–308].

В физических науках многие фундаментальные результаты были получены на базе вариационных принципов, в основе которых лежат понятия виртуальных перемещений и возможных траекторий. Так, в квантовой теории поля существует класс виртуальных частиц, которые возникают в промежуточных состояниях, участвуют в вакуумных флуктуациях, нарушая связь между энергией, импульсом и массой системы. В отличие от элементарных частиц, виртуальные частицы, перманентно появляясь и исчезая, не всегда могут находиться в реальных состояниях и быть наблюдаемыми, что придает их существованию особый статус. Все это свидетельствует о том, что в различной форме феномен виртуальности фиксировался и ранее, а потом приобрел популярность в контексте компьютерных технологий. К тому же, если условиться признавать идею виртуальности эпифеноменом киберкультуры, под которой понимается новое направление развития общества, тесно связанное с появлением и проникновением в социальную и культурную жизнь

продуктов информационных технологий, то даже в этом случае мы можем уверенно констатировать наличие социокультурных предпосылок его возникновения.

Широко распространенный тезис, согласно которому обязательным условием пребывания в виртуальной среде является нахождение человека перед монитором компьютера или использование специального оборудования: шлема, сенсорных перчаток, киберкостюма — также не бесспорен, поскольку в качестве аналогичного стимулятора вполне может выступить любое психотропное вещество или духовная практика (молитва, медитация, психотренинг).

Другой подход к генезису виртуальности состоит в постулировании символического уровня культуры в качестве виртуальной сферы. Соответственно, язык, являясь одной из первейших форм замещения реальных предметов их символическими названиями, по мнению сторонников данного подхода, выступает в роли главного инструмента виртуализации культуры. Отечественный культуролог А. Я. Флиер в своей статье с говорящим названием «Культура как виртуальная реальность» пишет: «Виртуальная реальность ведет свой генезис отнюдь не от компьютера и даже не от схоластической философии, а из самых глубин первобытности — от начала символической деятельности человека, с создания системы симулякров, лишь условно и конвенционально обозначающих предметы и события — слов, рисунков, лепных и резных изображений» [26, с. 23]. В итоге, если первая теория происхождения феномена виртуальности трактует его неоправданно узко — как искусственно созданную компьютерными средствами среду, то второй подход, напротив, страдает крайне широким толкованием. Ведь в аспекте данной А. Я. Флиером дефиниции мы вправе предположить, что любой мысленный проект, идея, образ, звук, текст и множество других элементарных явлений и предметов, с которыми ежеминутно имеет дело человек, оказываются виртуальными. Более радикально развивает этот тезис В. П. Руднев, утверждая, что любая реальность является виртуальной, поскольку действительный мир сливается с виртуальными реальностями человеческих сознаний и придуманными этими сознаниями дискурсами (от идеологии до религии, понимаемой как языковая игра) [21, с. 183]. Однако в результате растворения вирту-

альности в духовно-знаковой реальности и отождествления ее с миром повседневности происходит утрата специфики виртуального. Таким образом, мы можем констатировать, что вопрос генезиса виртуальности решается каждым исследователем индивидуально, в рамках избранного им методологического подхода к осмыслению данного феномена и проблемного поля его теории.

Анализ научной литературы, посвященной осмыслению различных аспектов виртуальности показал, что в настоящее время существует несколько крупных направлений изучения феномена виртуальности, среди которых наиболее значимыми и репрезентативными, на наш взгляд, являются технологическое, постмодернистское, психологическое и онтологическое.

Как известно, идея виртуальной реальности получила широкое распространение во второй половине XX века благодаря развитию информационно-коммуникационных технологий. Понятие «виртуальность» заняло прочное место в лексиконе современной культуры, экстраполируясь из технической среды программистов и инженеров, где его характеристики воплощались наиболее рельефно с помощью компьютерных устройств, симулирующих нахождение человека в идеальном или фантастическом мире. Представителями наиболее массового — технологического — направления в исследовании виртуальности являются: Д. Дойч, Дж. Ланье, М. Хайм, Ф. Хеммит, отечественные исследователи А. И. Воронов, Е. Г. Прилукова, А. Ю. Фимин. Так, Е. Г. Прилукова обращается к понятию «виртуальная реальность» при изучении «реальности телевизионной», вводя в оборот категорию телевиртуальной реальности [20]. Исследователь утверждает, что телевиртуальная реальность ненаблюдаема и нерегистрируема и представляет собой «гомоморфное дискретное отражение эмпирической реальности, лишенное темпоральной и континуальной длительности». А. И. Воронов понимает виртуальную реальность более узко и конкретно, как «кибернетическое пространство, созданное на базе компьютера, в котором техническими средствами предпринята полная изоляция оператора от внешнего мира, т. е. перекрыты все каналы тактильной, слуховой, зрительной и любой иной связи с окружающим пространством» [6]. Первостепенное значение технического инструментария при моде-

лировании виртуальной среды отмечает также А. Ю. Фимин. Он дает следующее определение виртуальной реальности: «разновидность реальностей, порожденная активностью субъекта посредством компьютерных технологий и средств воздействия на сознание, которая существует лишь во временных рамках процесса её порождения и оказывает влияние на сознание субъекта, не будучи актуализированной в материальном мире» [25].

В постмодернистском направлении феномен виртуальности рассматривается в качестве воплощения стиля и настроений постмодерна (Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ф. Гваттари). Признаки, которые приписывают состоянию постмодерна: децентрация, аномия, гипертекстуальность, недоверие к рациональному дискурсу, игровое начало, отказ от претензий на объективное описание мира, ощущение культурной усталости и насыщенности — мы можем отчетливо наблюдать в пространстве компьютерных социальных сетей как сферы виртуального взаимодействия пользователей. В философии постмодерна понятие «виртуальный» используется широко и без привязки к высокотехнологичной основе, в частности, для Ж. Бодрийяра виртуальная реальность есть знаковая реальность, гиперреальность, в которой «процесс симуляции зашел так далеко, что утратилось само различие фантазии и реальности» [2, с. 19], фактически это пространство симулякров. Сторонники данного ракурса исследования акцентируют свое внимание на информационном аспекте воздействия виртуальности на человека и его сознание, анализируют роль масс-медиа и новых средств коммуникации в отражении реальности. В целом расширительная трактовка виртуальной реальности как замещение объективного бытия его симуляцией выглядит органичной, если постмодерн понимать как специфическое мировоззрение информационного общества.

Изучение виртуальности с позиции психологии является одним из самых разработанных на сегодняшний день направлений, именно с него берут начало отечественные исследования этого феномена. Вышедшая в 1994 г. монография Н.А. Носова «Психологические виртуальные реальности» содержит описание основных проблем изучения виртуальной реальности в русле психологии. Постулируемый сторонниками психологического направления принцип по-

лионтичности (плюрализма) психологической реальности предполагает, что существует много несводимых друг к другу, т. е. онтологически самостоятельных, реальностей, например, бодрствование и сон, измененное состояние сознания и обычное состояние сознания. Включая в себя философский, научный и практический разделы, виртуалистика как подход, по определению самого Н.А. Носова, «не соотнесена с какой-либо конкретной проблематикой и имеет дело с объектами, которые не могут быть концептуализированы в рамках классической философской парадигмы» [16, с. 145]. Представители теории психологических виртуальных реальностей (С. Х. Асадуллина, Е. П. Белинская, А. Е. Войскунский, В. Е. Лепский) в своих работах рассматривают вопросы воображения, экзистенции, рефлексии, виртуальной аддикции. Авторы книги «Новые образы познания и реальности» Л. А. Микешина и М. Ю. Опенков также отмечают психологический аспект виртуальной реальности, которая, по их мнению, может проявляться как выход из повседневности, что сопровождается чувством свободы поведения, раскрепощенности, творческого полета. Возможны при этом и противоположные состояния, например, творческий спад, «энергетическая яма» или депрессия [15, с. 202]. Яркими примерами виртуальных состояний, изучением которых занимается психология, являются экстрасенсорика, шаманство, ясновидение.

Представители онтологического направления изучения виртуальной реальности (М. Ю. Опенков, В. М. Розин, С. С. Хоружий) анализируют характеристики виртуальной среды, свидетельствующие о ее укорененности не только в психике человека, но и физическом универсуме в виде виртуальных перемещений, виртуального катода, виртуальных частиц и т. д. Один из виднейших адептов онтологического подхода С. С. Хоружий располагает виртуальную реальность между потенциальностью и действительностью, рассматривая ее как не до конца воплощенное существование. «Виртуальная реальность — недо-выступившее, недо-рожденное бытие» [29, с. 53–68]. Принципиально важно, что онтологический статус виртуальной реальности следует позиционировать не в контексте объективности существующей реальности, а применительно и в рамках субъективного бытия, имеющего для исследования вирту-

ального фундаментальное значение. Тем не менее А. Н. Кирюшин считает, что объективная онтологизация виртуальной реальности не вполне корректна, а сама проблема онтологического статуса виртуальности остается неразрешимой. «Укоренившаяся традиция описания нетривиального поведения ряда частиц, характеристик перемещения некоторых объектов и т. д. через категорию "виртуальное" свидетельствует лишь о терминологическом существовании последней» [10, с. 145].

Помимо отмеченных подходов, обладающих значимостью для концептуализации феномена виртуальности, существуют другие оригинальные концепции и теоретические разработки, проясняющие содержание рассматриваемого понятия.

Отечественный исследователь Т. А. Бондаренко в своей работе «Виртуальная реальность в современной социальной ситуации» выделяет два основных смысла понятия виртуального. Первый она раскрывает через противопоставление бесконечно малых перемещений объектов и стабильной в своих пространственно-временных характеристиках реальности. Второй смысл виртуального связан с созданием и использованием компьютерных технологий, симулирующих реальность. В свою очередь, понятие виртуальной реальности, по мысли Т. А. Бондаренко, оба эти смысла объединяет [5]. Это представление о феномене виртуальности включает в себя парадигму естественнонаучного знания и парадигму компьютерных технологий, что делает использование данной теоретической модели плодотворным исключительно в соответствующих узких рамках и не способствует объяснению сложных явлений современной культуры.

Л. А. Микешина и М. Ю. Опенков рассматривают проблему виртуальной реальности сквозь призму познания, диалога, сновидений и иных состояний ментальности, пытаясь прояснить особенности изучения виртуальных объектов и выявить виды виртуальности в самом процессе познания, в частности в разных формах диалога — речевого, текстового, сценического, компьютерного. В концепции ученых виртуальность предстает как интегральное качество, возникающее в процессах взаимодействия элементов целого. «Она [виртуальность] существует актуально в пространстве между

субъектом и объектом, ее невозможно экспериментально обнаружить ни на стороне объекта, ни на стороне субъекта, взятых изолированно друг от друга. Виртуальные объекты продуцируются также актуальным взаимодействием человека с другими людьми, в коммуникации и в разных формах диалога, а также с компьютером и другими электронными системами» [15, с. 9]. Л.А. Микешина и М. Ю. Опенков справедливо обращают наше внимание на сложность и нетривиальность познания подобных объектов и процессов, что обусловлено спонтанностью возникновения виртуальной реальности, внезапностью ее появления в результате малейших изменений в состоянии хаоса.

Интересной представляется концепция российского философа А. Г. Дугина [7]. С некоторой степенью условности он выделяет три представления о понятии «виртуальность». Первое, самое раннее, представление относится к эпохе Античности и Средних веков и заключается в рассмотрении понятий «виртуальное» и «потенциальное» как комплементарных. В силу того что виртуальность противопоставлялась актуальности, то есть выступала в качестве потенци, не проявленной возможности, категории, родственной аристотелевскому «динамису», то виртуальный мир, по утверждению А. Г. Дугина, в этом случае занимал срединное, промежуточное положение между божественным и материальным. Второй уровень осмысления виртуальности — это лейбницианская виртуальность. Монада Лейбница, как считает российский мыслитель, определяется через виртуальность, так как несет в себе совокупность всех возможных виртуальностей. Наконец, третья ступень понимания — это анализ современной виртуальности, в которой мы сейчас живем. В таком виртуальном мире реализуется спонтанная, хаотическая, абсурдная игра индивидуальных, условных возможностей, реализующихся непредсказуемым образом. Это виртуальность особого рода, смысл которой состоит в том, чтобы довольствоваться ею самой, игнорируя возможности и факты превращения виртуального в актуальное. В функционирование невозможных возможностей следует только верить, поскольку если мы начнем проверять принципы работы этого механизма, то убедимся, что ничего не работает. Последний тип виртуальности в классификации А. Г. Дуги-

на, на наш взгляд, наиболее точно отражает социокультурные изменения XXI века, требующие научного осмысления философско-культурного характера.

Проведенная историко-философская ретроспектива идеи виртуальности и обзор ряда методологических подходов и концепций были обусловлены необходимостью вскрыть их объяснительный потенциал и применимость в условиях современной культуры, демонстрирующей изменения виртуального характера. Таким образом, мы пришли к выводу, что существующие исследования виртуальности лишены системных обобщений, носят фрагментарный характер, так как рассматривают лишь отдельные аспекты феномена, страдают ограниченным объяснительным потенциалом, что делает их использование в анализе современной ситуации непродуктивным. Чтобы выступать в качестве одного из объясняющих и системообразующих концептов философии культуры и философской антропологии, без которого невозможно осмыслить многие культурные процессы, происходящие в XXI веке, понятие виртуальности, на наш взгляд, должно перейти на новый категориальный уровень.

Для изучения современной культурной ситуации представляется полезным использовать понятие виртуальности, под которым понимается особое лиминальное состояние (объекта, субъекта, явления), отличное и от актуального (подлинного, действительного, константного), и от идеального<sup>1</sup> (желаемого, совершенного). Такой специфический вид бытия — это своего рода промежуточный уровень, отклонение от подлинного состояния, сумма случайных эффектов, замещающих настоящую сущность. Сложность экстерииоризации и вербализации феномена виртуальности состоит, на наш взгляд, в том, что «сфера онтологически неукрепленных форм» обладает стохастичностью, ситуативностью, определенной степенью автономности. Обозначенная виртуальность индетерминирована, лишена конечной цели и отличается гомоморфностью: не является точной копией, а создает видимость, уподобляется оригинальному образцу, будучи трансформированным дубликатом с нефиксированным набором новых качеств. Строго говоря, виртуальный объ-

---

<sup>1</sup> Мы не придерживаемся точки зрения, согласно которой понятие идеального выступает как разновидность виртуального существования, и разводим данные категории.

ект лишь частично похож на свой прототип и воспроизводит только некоторые его черты, но не полностью, как, например, в случае с тренажерами-симуляторами или трехмерным аудиовизуальным пространством современного кино, формирующим у реципиента ощущения реальности происходящего с эффектом присутствия.

Современный человек живет в эпоху тотальной виртуальности, или, как характеризует сегодняшнее общество крупнейший американский социолог М. Кастельс, «реальной виртуальности». Процесс виртуализации в наши дни стал всеобъемлющим, он напрямую затрагивает человека, социум, понимаемый как сеть межличностных связей, институциональные сферы общества. Новый вектор трансформации культуры мы не ограничиваем медиареальностью, феноменом геймерства, переходом основных видов деятельности в пространство электронных сетей или масштабной компьютеризацией общества. Поскольку в этом случае из поля зрения исключается область симуляций неэлектронной природы, за рамками исследования остается комплекс социальных изменений, происходящих вне технической среды, что в совокупности не позволит составить целостное представление об изучаемом явлении. Несомненно, масс-медиа, Интернет, информационно-коммуникационные технологии разрушают привычную картину мира с наибольшей быстротой, трансформируя мировосприятие человека в сторону многомирной, многовариативной, зрелищно-игровой реальности. В результате этого жизнь индивида, ориентированного на экран, продлевается, расширяется, приращивается искусственными моделями, пустыми яркими образами, суггестивными смыслами. Отсюда основное поле исследований заслуженно занимает электронная виртуальная реальность. Однако следует избегать крайности технологического редуционизма, поскольку, как справедливо отмечает Г. Л. Тульчинский, говоря о виртуальности современной культуры, «речь идет о глобальной и радикальной трансформации не только процессов коммуникации, а самого образа жизни, способов ее осуществления, о новом понимании и даже ощущении человеком мира, своего места в нем...» [24, с. 87].

Таким образом, наш подход к исследованию процесса виртуализации современной культуры строится на его несводимости ис-

ключительно к манипуляциям в рамках новейших IT-разработок или медиа-среде как обязательным компонентам, а предполагает рассматривать данный процесс в более широком ключе, признав за последними статус основного канала трансформации культуры и бытия человека. Под виртуализацией в таком контексте следует понимать *процесс субституции объектов, вещей, практик, событий, включая человека, их условным подобием, искаженными копиями, пустыми знаками, который зачастую сопровождается дематериализацией или развеществлением первоначальных форм и утратой ими своей подлинной сущности.*

Существенный момент: процесс виртуализации, на наш взгляд, протекает по двум направлениям: как технологически опосредованная виртуализация в форме компьютеризации и информатизации общества (масс-медиа, Интернет, 3D-кинематограф, интерактивные технологии и т. д.), наглядным примером которой являются искусственные образы, электронные аналоги повседневных практик, оптическое подобие реальных объектов, альтернативные жизненные пространства, выстраиваемые в компьютерных играх; и как социальная симуляция, описание которой мы находим у французского философа Жана Бодрийера, убедительно показавшего, что современность вступила в эру тотальной симуляции всего и во всем. «Когда вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, они вступают на путь бесконечного самовоспроизводства. Все сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Оно продолжает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию. И парадокс в том, что такое функционирование несколько не страдает от этого, а напротив, становится все более совершенным» [3, с. 11–12]. Такой тип виртуальности можно выразить как замещение подлинных вещей и действий симуляциями, создающими видимость осмысленного и эффективного воспроизводства, подражающими устоявшимся образцам и схемам. Например, политическая система в равной степени виртуальна — и в смысле активного использования средств массовой информации и Интернета в качестве площадки политиче-

ской борьбы, и в смысле утраты политическими институтами своих исконных роли и функций.

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что идея виртуальности имеет богатую историю и философские традиции ее интерпретации. Различные смысловые оттенки термина «виртуальность», некоторые из которых отмечены выше, затрудняют окончательное решение вопроса его определения. Таким образом, максимально широкое понимание виртуальности как того, что существует, не будучи актуализированным в физическом мире, необходимо, на наш взгляд, дополнить новым, более сложным теоретическим построением ввиду изменившихся условий развития культуры в целом и бытия человека в частности. Особенность предложенного нами варианта определения виртуальности *состоит в органическом сочетании двух парадигм: технологической и постмодернистской*, каждая из которых страдает некоторой односторонностью. Так, недостатком технологического подхода является узкий технократизм, абсолютизация роли научно-технической революции в построении информационного общества, анализ техники и технологий как самостоятельных и решающих факторов виртуализации культуры. Недостаток постмодернистского подхода, постулирующего радикальную симуляцию жизни, заключается в идеализации, переоценке символического фактора, абстрактном теоретизировании. В нашем варианте трактовки виртуальности и виртуализации снимается вышеозначенная односторонность обеих парадигм путем синтеза их положений. Такие смыслы виртуальности, как информатизация/компьютеризация и симуляция не противоположны друг другу, поскольку технологический и социальный аспекты существуют не изолированно, а находятся в тесных взаимосвязях жизненного пространства индивида.

\*\*\*

1. Антология мировой философии. М. : Мысль, 1969. Т. 1.
2. Бодрийяр Ж. Америка. СПб. : Владимир Даль, 2000.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М. : Добросвет; Изд-во КДУ, 2012.
4. Большой словарь иностранных слов. М. : ИДДК, 2007.

5. Бондаренко Т. А. Виртуальная реальность в современной социальной ситуации : автореф. дис... д-ра филос. наук. Ростов н/Д, 2007.
6. Воронов А. И. Философский анализ понятия «виртуальная реальность»: автореф. дис. канд. филос. наук. СПб., 1999.
7. Дугин А. Г. Виртуальность лишена потенции. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=f2kJHMDqXJ4> (дата обращения: 29.07.2014).
8. Емелин В.А. Виртуальная реальность и симулякры. URL: <http://emeline.narod.ru/virtual.htm> (дата обращения: 29.07.2014).
9. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М. : ГУ ВШЭ, 2000.
10. Кирюшин А. Н. Проблема поиска перспективной концептуализирующей методологии исследования виртуальной реальности // *Credo new*. СПб., 2010. № 4 (64).
11. Кузанский Н. О видении Бога : соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1980. Т. 2.
12. Лем С. Сумма технологии. М. : Мир, 1968.
13. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н. э. М. : Искусство, 1979.
14. Маньковская Н. Б., Мотлевский В.Д. Виртуальная реальность // *Культурология XX век: Энциклопедия*. СПб. : Алетейя, 1998. С. 121–123.
15. Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Новые образы познания и реальности. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997.
16. Носов Н. А. Виртуалистика // *Философские науки*. 2000. № 4.
17. Носов Н.А. Виртуальная реальность // *Вопросы философии*. 1999. № 10.
18. Орехов С. И. Поиск виртуальной реальности : монография. Омск : Изд-во ОмГПУ, 2002.
19. Островская Е. Л. Рудой В. И. Комментарий // *Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьясабхашья»)*. М. : ГРВЛ «Наука», 1992.
20. Прилукова Е. Г. Телевиртуальная реальность: гносеологический аспект : автореф. дис. ...канд. филос. наук. Магнитогорск, 1999.
21. Руднев В. П. Словарь культуры XX века. М. : Аграф, 1997.
22. Словарь иностранных слов. М. : Рус. яз., 1988.
23. Толковый словарь русского языка конца XX века. Языковые изменения. СПб. : Фолио-Пресс, 1998.
24. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб. : Алетейя, 2002.

25. Фимин А. Ю. Социально-философский анализ виртуальной реальности : автореф. дис. ...канд. филос. наук. Волгоград, 2007.

26. Флиер А. Я. Культура как виртуальная реальность // Обсерватория культуры. 2006. № 2.

27. Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии. М. : Мысль, 1969. Т. 1.

28. Хайм М. Метафизика виртуальной реальности // Возможные миры и виртуальная реальность. Серия: Аналитическая философия в культуре XX века: исследования по философии современного понимания мира. М., 1995. Вып 1. URL: <http://seventh.boom.ru/phil/virtual.txt> (дата обращения: 27.07.2014).

29. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. № 6.

# ФИЛОЛОГИЯ

В. Н. Базылев

## Агрессивность современного информационного пространства

УДК 316. 48 (075)

*Статья посвящена анализу предпосылок агрессивности и конфликтности в поведении человека в связи с возрастающей ролью средств массовой информации. Содержание, форма и динамика сообщений СМИ рассматривается как фактор агрессивности в межличностных отношениях.*

**Ключевые слова:** *психологическая агрессия, межличностный конфликт, коммуникация, манипулирование, информационное пространство, симуляция.*

*V. N. Bazylev. The aggressiveness of modern information space*

*The article is devoted to the analysis of the preconditions of aggression and conflict in human behavior due to the increasing role of media. The content, the form and dynamics of media messages are viewed as factors of aggression in interpersonal relations.*

**Keywords:** *psychological aggression, interpersonal conflict, communication, manipulation, information space, simulation.*

Рассмотрение культуры как информации, которая создается или принимается, отыскивается, сохраняется, передается или утрачивается в различных знаковых системах, безусловно, требует приемлемого определения и логичного обоснования структуры «культура как информация». При этом информация как изложение

или разъяснение, предполагающая процесс передачи или получения каких-либо сведений, не в полной мере отражает сущность протекающих процессов. Она не способна отразить организацию самого процесса информирования — каналы связи, потоки, направления передачи, передающую среду, участников, их коммуникационные возможности в восприятии, интерпретации значений, в которые воплощаются смыслы как феномены культуры.

С позиций термодинамики было предложено рассматривать информацию как убыль неопределенности или меру неопределенности, или усовершенствование системы в результате передачи ей информации, ведущее к уменьшению ее энтропии, т.е. в приложении к человеку, безотчетное стремление к восстановлению некой неполной или распавшейся всеобщей связи с универсумом. В формулировке В.И. Шаповалова информация об объекте есть изменение параметра наблюдателя, вызванное взаимодействием наблюдателя с объектом [9, с. 57–58].

Эта формулировка с предложенным уточнением более приемлема, содержательна и целесообразна. Наблюдателем в данном случае может быть непосредственный или опосредованный отправитель или получатель информации. Так как передача информации осуществляется посредством сообщений (текстов), то используется знаковый репрезентант в форме семиотического образа или эквивалента. Последний включается в сознание как часть ментального пространства и порождает социально воспринимаемый знаковый образ как порождение смысла. При этом смысл не исчерпывается значением, так как последний, по словам А.А. Пелипенко, это семантическая компонента смысла, в которую включены экзистенциальное переживание и ценностная окрашенность [7, с. 186].

Следовательно, изменение параметра наблюдателя связывается, с одной стороны, с взаимодействием с некоторым объектом, каковым является некий знаковый репрезентант — артефакт или дискретные артефакт-структуры, с другой стороны, изменение параметра наблюдателя происходит в результате возникновения связей между семантическими знакообразами и порожденными ими смыслами в имманентной ему культурной системе. Рассуждая так, можно предположить, что единицы информации, порождающие

смыслы, которые могут передаваться человеческим разумом, являются также единицами культуры, как и смысл. Если последний может рассматриваться как квантованная единица, то единица информации в культуре предполагает аналог волновой функции, так как позволяет перемещаться в пространственно-временных координатах, причем передача информации не сводится к простому вычитанию ее у отправителя, она присутствует на всем пространстве передачи к получателю, не обедняя отправителя.

Передача информации в культуре, по сути, представляет множества сообщений, которые передаются преимущественно по звуковому или зрительному каналам либо их совокупности. Процесс коммуникации, проистекающий в пределах реального времени, естественно отличается от коммуникаций, возникающих в дискретных по отдаленности временных отрезках. В этом случае процесс декодирования может происходить в иной культурной системе, порожденной другими смыслами, как результатом изменений семантических полей, ценностных доминант личного и социального порядков. Именно поэтому он попадает в область герменевтической проблематики.

Особенности процессов коммуникации в реальном времени позволяют целенаправленно воздействовать на расширение области коммуникации, используя, в частности, многократные акты повторения коммуникации. В условиях глобальных информационных процессов этот прием используется для максимального усреднения интерпретации смыслов знаковых систем сообщений участниками трансляции информации. Это способствует, с одной стороны, расширению области общего восприятия, с другой стороны, в условиях агрессивности информационного пространства, в котором обитает индивид, приводит к обеднению экзистенциального переживания из-за неиспользования личностью потенциальных смысловых возможностей. Причиной последнего могут являться не только природные сниженные интеллектуальные возможности конкретного человека, сколько их искусственное ограничение за счет внедрения наведенного (полученного извне) стереотипа восприятия и осмысления.

Динамика передачи информации в культуре определяется наличием каналов коммуникации, кроме того она связана с их пропускной способностью. Увеличение количества каналов связи способствует динамичному включению в общие коммуникационные процессы все более широких и малоизвестных сфер жизнедеятельности различных областей социального мира, расширению обмена в пределах развивающегося информационного поля культуры. Создается впечатление, что мир становится все более и более прозрачным. Количество элементов системы, находящейся под воздействием внешнего мира, с увеличением открытости системы растет, следовательно, ослабевают внутренние связи системы, снижается степень упорядоченности структуры.

Конец XX — начало XXI вв. кардинально изменили пространственную структуру мира в результате появления новых средств массовой информации и коммуникации транснационального характера. В процессе трансляции культуры навязываются формы взаимодействия: взаимопроникновение, внедрение или наложение культур проходит по агрессивному сценарию. Примером может служить наблюдаемый процесс растущего мирового приоритета США в формах информационной экспансии в ущерб национальным интересам отдельных стран и континентов. На международной конференции «Информационная война» в 2008 году профессор Чикагского университета М. Гейгер обосновывал необходимость информационного доминирования (культурной экспансии) США во всем мире. Там же представитель Австрии Г. Штокер, отмечая достижения американской доктрины ведения информационной войны, констатировал — как одно из наиболее действенных — распространение продукции Голливуда [6]. Современное телевидение являет собой, пожалуй, наиболее яркий и убедительный пример продвижения американской доктрины: массивная демонстрация разного рода идентичных по существу фильмов, пропагандирующих насилие, банальные половые проявления, безумное количество трагедий, аварий, нашла отражение в российском кинематографе, особенно в телесериалах.

Информационная культура нынешнего времени направлена на формирование некой суррогатной мировой общности с мышлени-

ем, ограниченными стереотипами, создаваемыми генераторами или владельцами информационного пространства. Она же определяет формы интеллектуальной регламентации, которые, в сущности, приводят к неким обобщенным знаковым формулам жизнедеятельности, что, в свою очередь, может стать причиной раскола и нового исторического витка конфронтации. Определенные проявления этого процесса мы наблюдаем в виде противоборства стран западных культур, использующих те же «рецепты», которые десятилетиями тиражировались средствами массовой информации, в том числе и продукцией Голливуда, но с последующими кровавыми финалами, в отличие от фильмов, которые, как известно, имеют благополучные концовки. Подобная глобальная провокация имеет далеко идущие планы по целенаправленному сокращению населения планеты до необходимых пределов согласно рекомендациям интеллектуалов Римского клуба.

Достаточно определенно это связывается с интеллектуальным отставанием в восприятии и осмыслении получаемой и обрабатываемой информации в условиях искажения ее и излишней избыточности, приводящей к усложнению поиска путей решения из известных вариантов для освоения нового знания. Это грозит потерями устойчивости индивида и общества, опредмечиваемых в когнитивных диссонансах. Неумение адекватно оценить информацию из-за недостаточности ресурсов интеллектуального осмысления, использование навязанных стереотипов решения фактически порождает дестабилизирующую информацию и способствует использованию ее в целях манипулирования сознанием как отдельных личностей, так и разного рода социумов.

Под агрессивностью информационного пространства мы понимаем формирование и реализацию угрозы использования информационной среды общества, в которой человек постоянно находится как основной объект и субъект информационного воздействия для самой экзотической социальной экспансии отдельных государств в ущерб другим.

Информационное манипулирование сознанием является наиболее динамичным и имеющим претензии на глобальный эффект интегральным антипозитивным способом взаимодействия культур.

Оно внедряется агрессивно с целью разрушения в сознании индивидуумов нравственных и мировоззренческих ориентиров, ответственных за нравственную и ценностную мобилизованность общества в целом. Таким образом, нравственное сознание и мировоззренческая научная картина мира являются главными целями информационного манипулирования, так как связаны с основными вопросами взаимоотношений субъекта и объекта познания или бытия. Опосредованность общения через бесконтактные формы, например СМИ, позволяет превращать отношения между объектом и субъектом в односторонний процесс воздействий, хотя объекту принадлежит право продолжать или прекратить взаимодействие. Общество, пребывающее в состоянии ценностных шатаний, в большинстве своем состоит из индивидуумов, не представляющих, чего они хотят. Нередко это принимает формы всеобщей апатии и позволяет в таких условиях реализовывать «рефлексивное» управление, т.е. целевым образом формировать информацию с элементами дезинформации, которая бы побуждала лицо, принимающее решение действовать в интересах другого объекта [2].

Успех воздействия обеспечивается достижением нужного уровня стандартности восприятия, создания такой мозаики индивидуального экрана знания, по А. Моллю, чтобы как можно быстрее срабатывало ассоциативное мышление [5]. Наиболее распространенным технологическим приемом можно считать «конструирование» сообщения из обрывков высказывания или видеоряда, представляющее отправителю сообщения широкие творческие возможности для создания требуемого контекста или смысла. При этом для достижения цели должно выполняться одно общее условие: подача материала (текста) должна предполагать необходимый стереотип восприятия, как правило, упрощенного типа. Человек должен воспринимать сообщение безоговорочно, без ощутимых интеллектуальных усилий, без внутреннего критического анализа, то есть, не используя таких компонентов постижения смысла, как экзистенциальное переживание и ценностная окрашенность. В этом проявляется технология редукции СМИ: использование системы легко воспринимающихся упрощенных, стереотипных (ожидаемых), за-

частую императивных утверждений при представлении любого общественного явления, каким бы сложным оно ни было.

М. Мамардашвили, рассматривая процесс мышления как процесс «кристаллизации истины», писал, что «умение мыслить не привилегия какой-либо профессии, перед человеком издревле стоит задача обуздания дикости, свирепости, эгоизма собственной природы, его инстинкты, алчность, темнота сердца, бездушие и невежество вполне способны аккомодировать мыслительные способности, рассудок и выполняться посредством их. И противостоять этому может только гражданин, имеющий и реализующий свое право мыслить своим умом» [3, с. 95].

С. П. Расторгуев в книге, посвященной философии информационной войны, вводит понятие силы информационного воздействия как физической величины, характеризующей изменение состояния объекта в ходе целенаправленного информационного воздействия в сравнении с его исходным состоянием [8]. Особенностью объекта является его готовность к получению той или иной информации, т.е. способности или возможности воспринимать и интерпретировать знаковые формы и смыслы. Автор показывает, что эффективность этой силы связана не с появлением убедительного, аргументированного одноразового сообщения, а с регулярными появлениями материалов одинаковой направленности. Именно поэтому многие передачи, имея начала, никогда не имеют завершения. С точки зрения стратегов телекультуры они представляют интерес для маргинальных слоев общества, которыми в настоящее время становятся ученые и исследователи, если их изыскания не приносят материальной выгоды. Тексты фундаментальной науки как явления культуры оказываются сознательно устраненными из поля ее развития. А кванты культуры — смыслы, обогащенные экзистенциальной сопричастностью и аксеологической компонентой, распространяются с использованием единиц информации в соответствии с определенной программой извне. Эти смыслы должны быть примитивны, эгоистичны, по сути возбуждать алчность, бездушие, «темноту сердца», порождать невежество, не осмысливаться, не выстраиваться в систему знаний, представлять собой широкую мозаичную картину, собирать которую в единое полотно мышления

— невыполнимая задача для подавляющего большинства. Поразительны данные обследования школьников 15 лет, проведенные в 2010 году по одной из программ ЮНЕСКО, согласно которым российские школьники по восприятию и пониманию текста на родном языке находятся на 23–26 месте из 32 возможных. Позволительно привести слова одного из молодых магистров, оканчивающих Высшую школу экономики: «...трудно жить молодым экономистам, видя вокруг толпы лишних людей, мешающих общему счастью». В толпы этих лишних людей молодой мыслитель включает, прежде всего, лингвистов, историков, потом учителей и военных [4, с. 6].

Фактически это результат «дозревания некоего непонятого в режиме реального времени текста сообщения, который остался в глубинах сознания и, наконец, доходит до уровня определенного поступка». Возможно, это были «Бесы» Ф. Достоевского или «Три сестры» А. Чехова, умноженные на мощь информационного оружия «массового поражения» СМИ.

Формирование у индивида ощущения собственной незащищенности, одиночества, зависимости от случайностей жизни — такова основная материя манипулирования сознанием в условиях агрессивного информационного пространства. Не останавливаясь на конкретных технологиях информационного воздействия, необходимо отметить действие комментария в качестве манипулирования сознанием.

С точки зрения французского теоретика постмодернизма Ж. Бодрийера, культура теперь доминантно определяется некоторыми моделями, симуляциями, не имеющими исконного, изначально четкого референта. При этом значение формируется не за счет осмысления, соотнесения с независимой реальностью или некоторыми стандартами, имеющими ценностную окраску, а за счет соотнесения с другими знаками, императивно выделенными в тексте. Насыщение повседневности бесконечной серией симуляций приводит к формированию своеобразной гиперреальности, своего рода эстетизированной галлюцинации реальности, потерявшей изначальный смысл [1]. В качестве таких симуляций могут выступать бесконечные комментарии по поводу события, или так называемые комментарии к комментариям. Например, жанр «ток-шоу». Моде-

лирование гиперреальности в такого рода передачах доведено до уровня высокого искусства манипулирования аудиторией: ни один комментарий не имеет завершенности, соприкасаясь лишь частично с фактическим ядром текста-сообщения. На экране мы наблюдаем абстракцию эмоционального восприятия, прежде всего, конкретной личности. Затем с определенной эмоциональной направленностью ведущего ее политической эмблемы, а на осмысление текстового материала зрителю не хватает времени, так как темп предлагаемых дебатов не позволяет критически сопоставлять звучащий материал, а в лучшем случае воспринимать его только по ассоциативным связям с принятыми стандартами.

Разделение целостного материала на фрагменты проводится таким образом, чтобы получатель информации не мог создать в процессе передачи общую картину проблемы — это является наиболее эффективным и испытанным приемом создания искусственной мозаичности в культуре. Формы полилога, развернутые размышления одних, жестко прерываемые ответы-вопросы других участников, затрудняющие восприятие, постоянно перерываются рассеивающими внимание, отвлекающими от основной темы внедрениями рекламных блоков, интерактивными включениями.

Расчет делается на интеллектуальную неразборчивость получателя информации, формирование нужной картины мира интенсифицируется с использованием современных знаковых средств, будь то стилевые и лексические особенности молодежного сленга, разного рода перформансов арт-салонов, демонстрация роскошных интерьеров без единой книги, шокирующие рекламы, эпатирующее поведение и т.п. Общественная апатия породила спрос на динамичные по форме, возбуждающие по содержанию произведения литературы и искусства.

Такое информационное манипулирование отнюдь не является явлением, присущим эпохе широких масштабов и технологических возможностей ее распространения. Владение информацией того или иного рода всегда давало преимущества интеллектуального свойства и в воспитании подрастающего поколения, и в военной, и в политической борьбе и т.д. Информация как единица культуры воплощалась в разные знаковые системы, тем самым способствова-

ла распространению знания как проявления культуры, локально она использовалась и для манипулирования сознанием. Однако впервые за многие годы информация стала обладать глобальным размахом своего продвижения, впервые основные генераторы информации сосредоточиваются в одних центрах, впервые в масштабах культуры ее проводник используется для усреднения культурных проявлений, стандартизации мышления, подавления осмысления, снижения интеллектуального богатства человечества.

Противостояние агрессивному информационному пространству с целью интеллектуального выживания человечества, сохранения национальных особенностей культуры, разнообразия ее проявления и индивидуальности человека — такова задача обеспечения информационной безопасности личности. Решение ее лежит в развитии внутренних интеллектуальных фильтров, формировании развитой социально зрелой личности с критическим и аналитическим мышлением, снижении наведенной извне эмоциональной реактивности.

\*\*\*

1. Бодрийар Ж. Система вещей. М. : Рудомино, 2001. 220 с.
2. Лефевр В.А. Конфликтующие структуры. М. : Сов. радио, 1973. 160 с.
3. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М. : Прогресс, 1992. 368 с.
4. Московский комсомолец. 2010. 30 ноября. С. 6.
5. Моль А. Социодинамика культуры. М. : Прогресс, 1973. 406 с.
6. Панарин И. Н. Информационная война в России. М. : Мир безопасности, 2009. 138 с.
7. Пелипенко А. А. Смыслогенез и культура. М. : МГУКИ, 2007. 434 с.
8. Расторгуев С. П. Философия информационной войны. М. : МПСИ, 2001. 468 с.
9. Шаповалов В.И. Энтропийный мир. Волгоград : Перемена, 2005. 91 с.

Э. В. Будаев

**Советский политический дискурс:  
англосаксонская традиция анализа<sup>1</sup>**

УДК 811.161.1(09)

*В статье дана характеристика англосаксонской школы лингвистической советологии как направления в зарубежных исследованиях Советского Союза. Выделены основные этапы развития лингвистической советологии, ее ведущие направления, охарактеризованы аспекты исследования советской политической коммуникации и методы исследования, которые использовали советологи.*

**Ключевые слова:** лингвистическая советология, политическая коммуникация, этапы развития советологии.

*E. V. Budaev. Soviet Political Discourse: Anglo-Saxon Tradition of Research*

*The paper investigates Anglo-Saxon traditions of linguistic Sovietology as a scholarly trend of Soviet studies in XXth century. It delineates the main stages in the evolution of linguistic Sovietology. The paper reviews leading schools of the Anglo-Saxon Sovietology and the variety of aspects and methodologies of research into soviet political communication.*

**Keywords:** linguistic Sovietology, political communication, totalitarian discourse, history of science.

Важное место среди научных изысканий, посвященных изучению политики, экономики, культуры, науки и иных сторон жизни Советского Союза, занимает лингвистическая советология, предметом исследования которой служат языковая политика в СССР, осо-

---

© Будаев Э. В., 2015

<sup>1</sup> Исследование подготовлено при поддержке РГНФ (14-04-00268 «Политическая лингвистика: проблематика, методология, аспекты исследования и перспективы развития научного направления»).

бенности советского тоталитарного дискурса, функционирование, взаимодействие и эволюция языков народов Советского Союза [1].

В нашей стране долгие годы провозглашалось, что все зарубежные советологи — это малограмотные лжецы, клеветники и агенты вражеской разведки, изначально ненавидящие все русское и советское. Разумеется, среди советологов было немало людей, ослепленных ненавистью или сознательно зарабатывающих себе на жизнь заказными разоблачениями и «страшилками». Вместе с тем среди советологов были и талантливые ученые, которые стремились к объективности и смогли зафиксировать то, что оставалось скрытым для политически ангажированных авторов по обе стороны границы. При обращении к публикациям зарубежных специалистов практически всегда можно «вычислить» политическую ориентацию авторов, которая в одних случаях проявляется в непосредственных обвинениях и оценках, а в других — обнаруживается лишь при углубленном внимании к деталям.

При обращении к истории англосаксонской лингвистической советологии можно выделить три основных этапа ее развития. Первый из них — этап становления — относится к периоду до конца Второй мировой войны. Особенности этого периода связаны с тем, что практически одновременно создавались и политическая лингвистика, и политическая советология, а левые идеи были весьма популярны в США и Великобритании. Следующий этап приходится на период холодной войны и последующей разрядки, когда идеологическое противостояние было максимально обостренным. Третий этап относится к периоду перестройки и демонтажа советской системы, когда политические разногласия обострились уже внутри нашей страны, а зарубежные специалисты все чаще начали выступать как эксперты и даже консультанты.

### *Становление лингвистической советологии*

К числу основоположников лингвистической советологии справедливо относят Уолтера Липпманна (1889-1974), который в годы Первой мировой войны писал пропагандистские листовки для армии союзников во Франции, а затем занялся изучением проблемы эффективности политической агитации и пропаганды. Многие его

идеи уже давно воспринимаются как аксиомы и прописные истины, соответствующие исследования стали своего рода базой для формирования понятийно-терминологического аппарата политической лингвистики. Например, в современной науке активно используется предложенное У. Липпманном понятие «процесса определения повестки дня» (agenda-setting process), т.е. высвечивания в политической коммуникации одних вопросов и замалчивания других. Таким образом, ученый разграничил реальную актуальность той или иной проблемы и ее «значимость» в восприятии общества, а также охарактеризовал определение повестки дня как важный прием манипулирования политическим сознанием.

У. Липпманн разработал эффективную методику применения контент-анализа как инструмента для исследования общественных представлений о политической картине мира. В частности, еще в 1920 г. У. Липпманн совместно с Ч. Мерцем опубликовали исследование корпуса текстов газеты «The New York Times», которые были посвящены Октябрьской революции 1917 г. Анализ показал, что среднему американцу невозможно было составить скольконибудь объективного мнения о происходящих событиях ввиду антибольшевистской предвзятости публикуемых текстов [27].

Важную роль в становлении лингвистической советологии сыграл Пол Лазарсфельд (1901–1976), активно занимавшийся изучением пропаганды в Колумбийском университете. В 1937 г. он руководил исследовательским проектом по изучению воздействия радиовещания на американскую аудиторию. Впоследствии этот проект вылился в создание «Бюро прикладных социальных исследований» — исследовательского института, который занимался вопросами политической и массовой коммуникации. П. Лазарсфельд вместе со своим коллегой Р. Мертоном разработал метод опроса фокус-группы, который применялся для сбора данных об отношении рядовых американцев к различным политическим проблемам, среди которых важное место занимало отношение к тоталитарным идеологиям и соответствующим режимам.

Впоследствии П. Лазарсфельд и другие исследователи разработали модель двухуровневой коммуникации, согласно которой в любом обществе существуют восприимчивые к воздействию полити-

ческой пропаганды «лидеры общественного мнения» (opinion leaders), распространяющие политическую информацию по каналам межличностного общения. Методика П. Лазарсфельда получила значительное распространение и применяется вплоть до настоящего времени.

Среди ведущих американских советологов называют также профессора Гарольда Лассуэлла (1902–1978), которому принадлежит заслуга значительного развития методики контент-анализа и ее эффективного применения к изучению языка политики. С помощью контент-анализа Г. Лассуэллу удалось продемонстрировать связь между стилем политического языка и политическим режимом, в котором этот язык используется. По мнению исследователя, дискурс политиков-демократов очень близок дискурсу избирателей, к которым они обращаются, в то время как недемократические элиты стремятся к превосходству и дистанцированию от рядовых членов общества, что неизбежно находит отражение в стилистических особенностях языка власти. Языковые инновации предшествуют общественным преобразованиям, поэтому изменения в стиле политического языка служат индикатором приближающейся демократизации общества, или кризиса демократии. Использование этой методики позволило сделать вывод о том, что политический язык советской элиты на протяжении двадцатых-сороковых годов все дальше и дальше уходил от демократических традиций.

### *Лингвистическая советология в период холодной войны и разрядки*

Отношения Советского Союза со странами Западной Европы и США резко изменились после Второй мировой войны. На смену военному союзу объединенных наций пришли холодная война, железный занавес, равновесие страха и охоты на ведьм.

Во второй половине сороковых годов продолжает активную научную деятельность и Гарольд Лассуэлл, который по-прежнему стремится использовать исследовательский потенциал методов квантитативной семантики. В 1949 г. была опубликована коллективная монография «Language in Politics: Studies in Quantitative Semantics» [25], значительная часть которой была посвящена полити-

ческой коммуникации в Советском Союзе. Г. Лассуэлл, Н. Лейтес, С. Якобсон и другие исследователи на основе анализа коммуникативной практики коммунистов и иного подобного речевого материала выявляли различные взаимозависимости между семантикой языковых единиц, их частотностью и политическими процессами. Так, в совместном исследовании Сержа Якобсона и Гарольда Лассуэлла «Первомайские призывы в Советской России (1918–1943)» [5] было выделено 11 категорий ключевых символов (обозначение «своих» и «чужих», использование национальной и интернациональной символики, обращение к внутренней и внешней политике и др.), а затем проведено исследование их частотности на различных этапах развития СССР. Авторы показывают, что такое исследование позволяет лучше понять динамические процессы в господствующей идеологии и нюансы советской политики.

По мере того как военное сотрудничество между СССР и странами Запада переросло в холодную войну, зарубежные исследователи стали обращать самое пристальное внимание на внутри- и внешнеполитические средства советской пропаганды. В это время появляется одна из первых крупных работ по советской политической коммуникации — книга Алекса Инкелеса «Public Opinion in Soviet Russia: A Study in Mass Persuasion» («Общественное мнение в Советской России: Исследование массового убеждения») [21]. Помимо рассмотрения советской информационной политики она содержала анализ интервью с бывшими гражданами СССР. А. Инкелес пришел к выводу об «абсолютном» контроле СМИ советскими властями. Вместе с тем автор резюмировал, что «система советской коммуникации далека от того, чтобы обеспечивать тотальное убеждение населения, ее эффективность гораздо ниже того уровня, которого советские лидеры хотели бы достигнуть» [21, с. 319].

Продолжением исследований А. Инкелеса стала книга Д. Холландера «Soviet Political Indoctrination: Developments in Mass Media and Propaganda Since Stalin» («Советское политическое внушение: изменения в СМИ и пропаганде со времен Сталина») [20]. Автор констатировал, что на смену сталинской системе тотального контроля над массами пришла более гибкая и свободная система управления общественным сознанием, которая характеризуется от-

носителем благоприятными возможностями для диалога и выражения различных точек зрения, в том числе и в официальных СМИ. Вместе с тем исследователи отмечали, что даже в период оттепели советские СМИ во многом придерживались традиций пропаганды, сложившихся при Сталине [24].

Среди публикаций, авторы которых максимально полно демонстрируют неприятие советской власти и всего, что с ней связано (в том числе и изменений в русском языке), особой непримиримостью выделяется книга Андрея и Татьяны Фесенко «Русский язык при советах», изданная в Нью-Йорке [4]. Основную причину изменений авторы видят в следующем: «Неприглядность советской жизни, расхождение многообещающей пропаганды и невеселой, подчас трагической действительности вызвали у властей необходимость в словесном одурманивании, правда, часто разоблачавшемся в народе. Самолюбование и самовосхваление являются ширмой, прикрывающей безотрадное существование советских республик, за которыми установились восторженные эпитеты: цветущая Украина, солнечная Грузия и т.п.» [4, с. 30]. Вместе с тем в рассматриваемой книге можно обнаружить весьма интересный обзор публикаций (особенно созданных вне Советского Союза) и немало интересных замечаний об экспансии заимствований, а также просторечных, жаргонных и диалектных слов, о неумеренном использовании сложносокращенных слов и необоснованном отказе от множества традиционных для русского языка слов.

Отдельное внимание исследователей было направлено на изучение прагматики советской политической коммуникации: эффективности советской политической пропаганды, лингвистических и концептуальных средств убеждения, используемых в советских СМИ [26, 29, 38].

Политическая лингвистика часто оказывается значительно более инертной, чем живая политическая история. Уже М.С. Горбачев был избран лидером советских коммунистов, а многие советологи продолжали свои прежние исследования советского политического языка. Их изыскания варьируются от изучения общественно-политической терминологии [14] и исследования коммунистических нарративов [13] до детального анализа новостной политики

в конкретных советских СМИ [32] и структуры сигнификации в обращениях генеральных секретарей КПСС [35]. Но новая политическая ситуация и нарастающий общественный интерес все настойчивее требовали принципиально новых подходов к изучению советской политической коммуникации.

### *Лингвистическая советология: от перестройки к постсоветскому периоду*

Отношения между Советским Союзом и западными странами резко изменились в середине 80-х гг., что в значительной степени обусловило наступление нового этапа в развитии как общей, так и лингвистической советологии. В новых условиях все чаще появляются исследования явлений, связанных с новыми политическими процессами. В этот период американские и западноевропейские специалисты по советской политической коммуникации все чаще выступают в зарубежных изданиях качестве экспертов по новым процессам в советской (и российской) политической коммуникации. Эти же специалисты нередко выступают в советских СМИ как своего рода консультанты по демократизации языка и общества в целом.

Наибольшее внимание в середине и конце 80-х гг. привлекает дискурс М.С. Горбачева и формирующийся дискурс перестройки [12, 17, 28, 34]. На фоне особого внимания к социально-политическим процессам, проходящим в СССР, возникла потребность в исследованиях, позволяющих объяснить дискурсивные новообразования в советской политической коммуникации. Активно используемая в период перестройки политическая лексика нередко сбивала с толку западного читателя. Так, в СССР *консерваторами* называли коммунистов, в то время как на Западе консерваторы были традиционными противниками коммунизма. В СССР словосочетание *черный рынок* содержало мелиоративные коннотации, потому что черный рынок был единственным эффективно действующим экономическим механизмом, основывающимся на законе спроса и предложения. Специалисты отмечают, что слова *российский* (*Russian*) и *советский* (*Soviet*), традиционно воспринимаемые на Западе как синонимы, больше не являются взаимозаменяемыми и нередко

употребляются в СССР в противопоставительном смысле для политической идентификации сторонников советского режима и демократических перспектив развития страны.

Интерес к дискурсу перестройки сохранился и в последующие десятилетия. Так, в монографии профессора калифорнийского университета в Беркли Э. Уолкера [37] были рассмотрены семантические трансформации ключевых символов советского политического дискурса в период перестройки: «суверенитет», «союз», «федерация», «конфедерация», «независимость». По мнению автора, активное употребление этих понятий привело к неожиданным для идеологов нового мышления результатам, потому что под одну и ту же форму выражения подводились самые различные и даже противоположные смыслы. Например, центральным партийным руководством «независимость» понималась как новое и привлекательное название для автономности, тогда как демократические (а также сепаратистские и националистические силы в союзных и автономных республиках) понимали независимость как подлинное самоопределение. Подобные «коммуникативные недоразумения» сыграли существенную роль в дезинтеграционных процессах и становлении постсоветских государств.

А. Р. Де Люка [15] проследил, как смена риторики М.С. Горбачева влияла на внутривнутриполитическую ситуацию в СССР и взаимоотношения Советского Союза с остальным миром. Автор последовательно демонстрирует, что новый политический и медийный дискурс, пропаганда политических символов *перестройки, гласности и нового мышления* меняли общественное мнение и привели не к реформированию, а к развалу системы.

Таким образом, исследователи сходятся во мнении, что, изменяя советский политический дискурс, М.С. Горбачев надеялся ослабить тоталитарную дискурсивную практику, но не подозревал (или не до конца осознавал), что изменение краеугольных для политического дискурса концептов приведет к фундаментальному преобразованию самой действительности.

Не меньший интерес среди советологов вызвали проблемы функционирования политического языка начала 90-х гг., в период последнего кризиса советской государственности [11, 18, 19, 36].

Исчезновение Советского Союза несколько не уменьшило интереса ученых к советскому политическому дискурсу. Более того, для советологов открылись новые перспективы. Демократические преобразования на постсоветском пространстве позволили объединить усилия отечественных и зарубежных специалистов, что привело к появлению совместных исследований (см. коллективную монографию [31]). В последнее время все чаще появляются переводы зарубежных исследований советского политического дискурса на русский язык [2, 3, 5].

Среди других особенностей современной советологии следует отметить возросший интерес к сопоставительному анализу. В частности, были проведены исследования советского политического дискурса переходного периода в сравнении с политической коммуникацией других стран, в которых протекали схожие политические процессы [23, 31]. Появились исследования, посвященные диахроническому сопоставлению. Так, М. Дьюирст предпринял попытку сопоставить цензурные ограничения в дискурсе советских и российских СМИ 1991 и 2001 гг. [16], Дж. Терпин сопоставила содержание советских СМИ при Л.И. Брежневе и М.С. Горбачеве [33], а в монографии Дж. Меррея проанализирован медийный дискурс от эпохи Л. И. Брежнева до президентства Б. Н. Ельцина [30].

Отдельного внимания заслуживает многоаспектная исследовательская программа Р. Д. Андерсона, направленная на сопоставление тоталитарного советского и демократического российского дискурсов [6, 7, 8, 9]. Основываясь на идеях, высказанных Г. Лассуэллом, Р. Д. Андерсон предпринял попытку найти практическое обоснование положению о том, что процесс коммуникации служит индикатором, позволяющим определить, разделено ли общество на управляющих и управляемых или представляет собой единое гражданское общество, в котором избиратели поддерживают тех или иных претендентов на власть. Согласно дискурсивной теории демократизации Р. Андерсона истоки демократических преобразований в обществе следует искать в дискурсивных инновациях, а не в изменении социальных или экономических условий. При смене авторитарного дискурса власти демократическим дискурсом в массовом сознании разрушается представление о кастовом един-

стве политиков и их «отделенности» от народа. Дискурс новой политической элиты элиминирует характерное для авторитарного дискурса наделение власти положительными признаками, сближается с «языком народа», но проявляет значительную вариативность, отражающую вариативность политических идей в демократическом обществе. Всякий текст (демократический или авторитарный) обладает информативным и «соотносительным» значением. Когда люди воспринимают тексты политической элиты, они узнают не только о том, что политики хотят им сообщить о мире, но и о том, как элита соотносит себя с народом (включает себя в социальную общность с населением или отдаляется от народа).

Для подтверждения своей теории Р.Д. Андерсон обращается к сопоставительному анализу советско-российских политических метафор [7]. Материалом для анализа послужили тексты политических выступлений членов Политбюро 1966–1985 гг. (авторитарный период), выступления членов Политбюро в год первых общенародных выборов (1989 г.) (переходный период) и тексты, принадлежащие известным политикам различной политической ориентации периода 1991–1993 гг. (демократический период). Исследовав частотность метафор размера, личного превосходства и субординации Р.Д. Андерсон приходит к выводу, что частотность этих метафор уменьшается по мере того, как население начинает самостоятельно выбирать представителей власти, а на смену «вертикальным» метафорам приходят метафоры «горизонтальные».

Отдельное внимание Р.Д. Андерсон уделит исследованию специфики концептуального дистанцирования в коммунистическом и демократическом дискурсах. Эта специфика проявлялась в соотношении количества глаголов и существительных, способах построения синтаксических конструкций и других особенностях речи [6].

В круг интересов современных советологов входит не только политический дискурс в СССР, но и средства манипуляции общественным сознанием при формировании образа СССР в политическом дискурсе других стран. Так, Р. Айви продемонстрировал, что в период холодной войны в США регулярно использовался эффект размывания границы между буквальными и метафорическими выражениями. Исследователь пишет о ситуации, сложившейся в аме-

риканском политическом дискурсе: «мы перестаем говорить об одной сущности в понятиях другой сущности и начинаем воспринимать различные понятия (например, «дикарь» и «советский человек») как одно целое... Мы руководствуемся фигуральными выражениями, но действуем так, как будто они буквальные, не понимая, что две различные смысловые сферы сплелись в единое целое» [22, с. 72]. Подобное исследование провел Дж. Беккер, но предметом его анализа стал образ США в советской и российской прессе [10]. Сопоставление исследований советского дискурса и публикаций по изучению образа СССР в западных государствах показывает, что некоторые явления, традиционно приписываемые тоталитарному дискурсу, были характерны и для формирования образа врага в политической коммуникации демократических стран. Чрезвычайно далеко от реальности навязываемое противопоставление благородных героев, распространяющих правду и воспевающих идеалы свободы, гнусным лжецам, которые заботятся только о собственной выгоде. В условиях острой политической борьбы невозможно было всегда оставаться правдивыми и объективными, и это относится к практикам политической коммуникации, находящимся как по одну, так и по другую сторону идеологических баррикад.

Исследования коммуникативной практики в официальном политическом дискурсе Советского Союза продолжаются до настоящего времени. Специалисты выделили характерные черты тоталитарного дискурса, для которого, как правило, свойственны централизация пропагандистской деятельности, претензии на абсолютную истину, идеологизация всех сторон жизни, лозунговость и пристрастие к заклинаниям. Среди признаков тоталитаризма выделяют также ритуальность политической коммуникации, превалирование монолога «вождей» над диалогичными формами коммуникации, пропагандистский триумфализм, резкую дифференциацию СВОИХ и ЧУЖИХ, пропаганду простых и в то же время крайне эффективных путей решения проблем. Сюда же следует отнести кардинальные различия между дискурсом господствующей партии и дискурсом оппозиции, существование наряду с официальным дискурсом (новоязом) еще и «языкового сопротивления», «антитоталитарного дискурса».

Вместе с тем можно заметить, что большинство американских и британских «советологов» оказались не в силах обнаружить какие-либо достоинства в советском политическом языке. Читая подобные исследования, иногда невозможно понять, почему коммунистическая пропаганда добилась столь впечатляющих успехов во всем мире, чем можно объяснить чрезвычайную прагматическую эффективность советской политической коммуникации. Враждебность к коммунистической идеологии у некоторых советологов оборачивалась неприятием и острой критикой едва ли не всех аспектов соответствующей политической коммуникации и даже собственно языковых инноваций.

Остается надеяться, что в будущем как российские, так и зарубежные исследователи советского политического дискурса смогут объединить усилия и дать объективную характеристику лингвистических причин успехов и поражений советской пропаганды. По-прежнему остается актуальной задача разграничения общих закономерностей политической коммуникации, специфики тоталитарного дискурса и особенностей политической коммуникации в Советском Союзе. Но это будет уже совершенно новый этап развития лингвистической советологии.

\*\*\*

1. Будаев Э.В. Лингвистическая советология. Екатеринбург : ГОУ ВПО УрГПУ, 2009.
2. Лейтес Н. Сталин глазами Политбюро // Политическая лингвистика. 2009. № 29. С. 146–154.
3. Серио П. Русский язык и советский политический дискурс: анализ номинаций // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М. : Прогресс, 2002. С. 337–383.
4. Фесенко А. В. , Фесенко Т.П. Русский язык при Советах. Нью-Йорк: б/и, 1955.
5. Якобсон С. , Лассвелл Г. Первомайские лозунги в Советской России (1918–1943) // Политическая лингвистика. 2007. № 21. С. 123–142.
6. Anderson, R. D. Look at All Those Nouns in a Row: Authoritarianism, Democracy, and the Iconicity of Political Russian // Political Communication. 1996. Vol. 13, № 2. P. 145–164.

7. Anderson R. D. Metaphors of Dictatorship and Democracy: Change in the Russian Political Lexicon and the Transformation of Russian Politics // *Slavic Review*. 2001. Vol. 60. No. 2. P. 312–335.
8. Anderson R. D. The Causal Power of Metaphor: Cueing Democratic Identities in Russia and Beyond // *Metaphorical World Politics: Rhetorics of Democracy, War and Globalization* / Ed. by F. A. Beer, Ch. De Landtsheer. East Lansing, MI : Michigan State University Press, 2004. P. 91-110.
9. Anderson R. D. The Discursive Origins of Russian Democratic Politics // *Post-Communism and the Theory of Democracy* / Ed. by R. D. Anderson, M. S. Fish, S. E. Hanson, P. G. Roeder. Princeton : Princeton University Press, 2001. P. 96–125.
10. Becker J.-M. Soviet and Russian Press Coverage of the United States. London: Palgrave, 2002.
11. Belin L. The Russian Media in the 1990s // *Journal of Communist Studies and Transition Policies*. 2002. Vol. 18. № 1. P. 139-160.
12. Benn D. Glasnost in the Soviet Media: Liberalization or Public Relations? // *Journal of Communist Studies*. 1987. Vol. 3. № 3. P. 267-276.
13. Bourmeyster A. Soviet political discourse, narrative program and the Skaz theory // *The Soviet Union: Party and Society* / Ed. by P. J. Potichnyj. Cambridge, 1988. P. 107–120.
14. Bruchis M. The nationality policy of the CPSU and its reflection in Soviet socio-political terminology // *The Soviet Union: Party and Society* / Ed. by P. J. Potichnyj. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 121–141.
15. DeLuca A. R. Politics, Diplomacy, and the Media: Gorbachev's Legacy in the West. Westport; London: Praeger Publishers, 1998.
16. Dewhirst M. Censorship in Russia, 1991 and 2001 // *Journal of Communist Studies and Transition Policies*. 2002. Vol. 18. № 1. P. 22–31.
17. Downing J. Trouble in the Backyard: Soviet Media Reporting on the Afghanistan Conflict // *Journal of Communication*. 1988. Vol. 2. P. 5–32.
18. Downing J. Issues for media theory in Russia's transition from dictatorship // *Media Development*. 2002. Vol. 1. P. 5–32.
19. Dunn J. A. The Transformation of Russian from a Language of the Soviet Type to a Language of the Western Type // *Language and Society in Post-Communist Europe: Selected Papers from the Fifth World Congress of Central and East European Studies, Warsaw, 1995* / Ed. by J. Dunn. Basingtoke : Palgrave Macmillan, 1999. P. 3–22.
20. Hollanderъ D. Soviet Political Indoctrination: Developments in Mass Media and Propaganda Since Stalin. New York: Praeger Publisher, 1972.

21. Inkeles A. *Public Opinion in Soviet Russia. A Study in Mass Persuasion*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1950.
22. Ivie R. L. *Cold War Motives and the Rhetorical Metaphor: A Framework of Criticism // Cold War Rhetoric: Strategy, Metaphor, and Ideology*. East Lansing: Michigan State University Press, 1997. P. 71–79.
23. Jones A. *The Press in Transition: A Comparative Study of Nicaragua, South Africa, Jordan, and Russia*. Hamburg: Deutsches Übersee-Institut, 2002.
24. Kecskemeti P. *The Soviet Approach to International Political Communication // The Public Opinion Quarterly*. 1956. Vol. 20, No 1. P. 299–308.
25. *Language in Politics: Studies in Quantitative Semantics* / H. D. Lasswell [et al.]. New York : George W. Stewart, 1949.
26. Lendvai P. *The Bureaucracy of Truth. How Communist Governments Manage the News* / P. Lendvai. London: Burnett Books, 1981.
27. Lippmann W. *A Test of the News // The New Republic*. 1920. Vol. 33(296).
28. Mcnair B. *Glasnost, Restructuring and the Soviet Media // Media, Culture and Society*. 1989. Vol. 11. № 3. P. 327–349.
29. Mickiewicz E. *Media and the Russian Public* / E. Mickiewicz. New York: Praeger, 1981.
30. Murray J. *The Russian Press from Brezhnev to Yeltsin*. Aldershot: Edward Elgar, 1994.
31. *Political Discourse in Transition in Europe 1989–1991* / Ed. by P. Chilton, M. V. Ilyin, J. L. Mey. Amsterdam; Philadelphia, PA: John Benjamins Pub, 1998.
32. Roxburghъ A. *Pravda, Inside the Soviet News Machine*. London: Victor Gollancz, 1987.
33. Turpin J. *Reinventing the Soviet Self. Media and Social Change in the Former Soviet Union*. Westport: Praeger, 1995.
34. Urban M. *Political language and political change in the USSR: notes on the Gorbachev leadership // The Soviet Union: Party and Society* / Ed. by P. J. Potichnyj. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 87–105.
35. Urban M. *The Structure of Signification in the General Secretary's Address: A Semiotic Approach to Soviet Political Discourse // Coexistence*. 1987. Vol. 24. № 3. P. 187–210.
36. Urban M. *The Russian Free Press in the Transition to a Post-Communist Society // The Journal of Communist Studies*. 1993. Vol. 9. № 2. P. 20–44.

37. Walker E. W. *Dissolution: Sovereignty and the Breakup of the Soviet Union*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

38. White S. The Effectiveness of Political Propaganda in the USSR // *Soviet Studies*. 1980. Vol. 32. № 3. P. 323–348.

**В. В. Катермина**

## **Человеческий фактор в языке**

*УДК 81'44*

*Статья посвящена рассмотрению особенностей функционирования человека, языка и культуры. Изучение человеческого фактора в языке позволяет выявить дополнительные коннотации и увидеть различия в восприятии действительности членами языкового коллектива. В статье подчеркивается, что язык — это среда существования человека, с которой происходит его постоянное взаимодействие; человек стоит в центре языковой картины мира как начало отсчета всех категориальных координат языка.*

**Ключевые слова:** *человеческий фактор, язык, культура, этнос, языковая личность, языковая картина мира, лингвокультурология.*

*V. V. Katermina. The Human Factor in the Language*

*The article is devoted to the description of peculiarities of a person, language and culture. The offered approach of studying the human factor in the language reveals implicit connotations and makes it possible to see the differences in perception of reality by the members of speech community. The article considers the language as environment where a person exists constantly interacting with it, while the person is seen as the center of the linguistic world picture and as starting point for all categorical coordinates of the language.*

**Keywords:** *human factor, language, culture, ethnos, language personality, linguistic picture of the world, linguoculturology.*

Философия XX века развивается под знаком языка. Язык занимает важнейшее место в таких крупных направлениях философских исследований, как феноменология и герменевтика, экзистенциализм и философия жизни, аналитическая философия и философия морали. Аксиология в разных ее версиях целиком построена на данных языка. Для современного философствования язык стал важнейшим средством движения к цели. Это связано с тем, что целью философской мысли стал человек [2, с. 324].

Язык — это «не просто слова». Он позволяет нам узнать свое «я» и самих себя как личность и как члена группы; он говорит нам, как мы связаны друг с другом (Language is not “just words.” It enables us to establish our selves, and ourselves, as individuals and as members of groups; it tells us how we are connected to one another [25, с. 41]).

Язык составляет культурное наследие той или иной нации, народности наряду с нравами и обычаями. Язык вбирает в себя всевозможные комбинации проявления жизнедеятельности человека, его мысли, сам дух. Он отмечает практически все фрагменты человеческого бытия и описывает их многочисленными способами и средствами [13].

Как считает В.Б. Касевич, «язык помнит и хранит тайны, в нем скрыт высший смысл». Это дает право говорить о когнитивной памяти слова: «Роль языка в ментальности человека и вообще в его жизни безусловно уникальна. Утратив в определенный период «долингвистическую» невинность, человек уже не может полностью отвлечься от языка» [11, с. 25]. Но при этом и сама система языковых значений связана с системой знаний отношением когнитивной интерпретации. Система языковых значений соотносится в интерпретативном режиме с культурной компетенцией носителей языка. Концептуальное наполнение этой компетенции — одна из характерных черт менталитетов народа. В языке в системе характерных для него образов, эталонов, стереотипов, символов и т.п. опредмечено мировидение народа и его миропонимание, осознаваемые в контексте культурных традиций.

Язык достаточно четко фиксирует различия в культуре. Поэтому не случайно каждый исследователь, занимающийся изучением

языка определенной нации и культуры, является исследователем культуры, которой он принадлежит [5]. Язык — это ментальный аспект культуры, духовные ценности, формирующие этнокультурные особенности. Восприятие языка в качестве феномена культуры предполагает учет особенностей «национальной ментальности и их отражения в лексике, фразеологии, речевом этикете, этических концептах, в характере дискурсивной деятельности носителя определенной культуры» [3, с. 66]. Соответственно, от того, как мыслит общество, нация, другими словами, от национального менталитета, сформировавшегося под действием культурно-исторических фактов, зависит форма и содержание языка, направление и характер мыслительной деятельности отдельного индивида, языковой личности, «языковые категории и концепты» [16, с. 27].

Язык является составляющей этноса, и связующей нитью между ними является культура. Язык — это «мощное общественное орудие, формирующее людской поток в этнос, образующий нацию через хранение и передачу культуры, традиций, общественного самосознания данного речевого коллектива» [22, с. 15]. Важнейшими функциями языка являются именно те, которые «связаны с операциями над информацией, поскольку «язык, выступая своеобразнейшей частью национальной культуры, концептуализирует и отражает все её элементы, косвенно репрезентируя национальные формы жизни народа и его психологию» [20, с. 9]. И поскольку язык является важнейшим хранилищем коллективного опыта [9], он не существует абстрагированно от культуры, но является составной частью и самым способом ее существования. Язык связан с внеязыковой реальностью посредством значения, совокупность значений определяет определенную культуру, а языковая картина мира — культурную картину мира.

Историческое развитие и сплетение языка, культуры и норм поведения проходило в тесной связи. Но во взаимообусловленной системе «язык — культура — нормы» природа языка явилась более жестким ограничивающим фактором, направляющим взаиморазвитие этой системы. Язык не просто комплекс правил, но большая система, структура которой поддается существенным изменениям довольно медленно в сравнении с другими областями, где измене-

ния совершаются сравнительно быстро. Отражая массовое мышление, которое мгновенно реагирует на изменения и нововведения, сам язык адаптируется к ним гораздо медленнее [23], поэтому развитие, проходящее параллельно в областях социальных норм, культуры и языка, закрепляется в языковой системе лишь какое-то время спустя.

Язык социален, он «неразрывно связан с жизнью и развитием того речевого коллектива, который им пользуется как средством общения» [22, с. 39], потому «процессы мышления не являются результатом естественной эволюции или проявлением внутренней духовной жизни, а формируются обществом» [15, с. 47]. Под воздействием социально-культурных влияний происходит социальная дифференциация языка. На язык оказывают влияние элементы социокультурных и социопсихологических систем: социальные нормы, установки, стимулы, мотивации, ориентации, механизмы социального контроля [24]. Язык не может существовать вне социально и культурно унаследованной системы, отличающей образ жизни и мышления данного общества. Каждый член общества участвует в коллективной и координируемой коммуникативной деятельности, которая формирует само общество.

Прежде в повседневной жизни человек автоматически использовал модель поведения, «продиктованную его языком, этносом, традицией, культурой» [19, с. 26]. Процессы глобализации и универсализации бытия человека приводят к «компрессии» существовавших и существующих культур, что в свою очередь обуславливает некоторое размытие границ этнического самосознания и адаптации новых культурных моделей, что также отражается и в языке. Язык обуславливает наше восприятие действительности, социальных процессов и явлений. Таким образом, люди живут в мире не материальном, но социальном, находясь под влиянием языка, ставшего общественно принятым средством выражения в данном обществе. Язык — это «путеводитель в “социальной действительности” ...Язык — это в первую очередь продукт социального и культурного развития, и воспринимать его следует именно с этой точки зрения» [21, с. 259–265].

Язык представляет собой парадоксальное сочетание простоты и сложности, ясности и таинственности. Это явление, хранящее множество тайн, до сих пор не разгаданных до конца. Философское понимание языка подчеркивает его первосущность, «ибо язык не только отражает, но и создает ту реальность, в которой живет человек» [16, с. 26]. Действительность актуализируется и закрепляется в языке. Будучи вербально зафиксированным, факт исторического и интеллектуального развития человечества получает материальное воплощение и может быть передан следующим поколениям. Поэтому язык помогает человечеству двигаться вперед, и «без слова человек остался бы дикарем среди изящнейших произведений искусства» [18, с. 64].

С точки зрения лингвистики язык — это среда существования человека, с которой происходит его постоянное взаимодействие, это «бесконечный и нерасчлененный поток языковых действий и связанных с ними мыслительных усилий, представлений, воспоминаний, переживаний, сопровождающих нас повсюду в качестве неотъемлемого аспекта нашего повседневного существования» [6, с. 3].

Лингвокультурологические, этнолингвистические и этнопсихолингвистические исследования базируются на том основании, что бытие человечества определяется сформированной системой культурных и социальных ценностей. Индивид не может существовать абстрагированно от общества, отдельного социума и целой нации, он подвергается их влиянию, непосредственно вступая с ними в контакт. Мышление индивида и, соответственно, его действия социально обусловлены. Помимо общества и культуры фактором, обуславливающим его поведение, является язык. Язык социален: детерминируя отношения между индивидом и миром вещей, он выступает в качестве фундаментальной основы общения и выражения специфического «языкового мировидения». Известно, что, проявляя себя определенным образом, реализуя обусловленную обществом модель поведения, человек автоматически причисляется к определенной национальной культуре, включающей национальные традиции, язык, историю, литературу, сформированную и отшлифованную столетиями модель политического общения: взаимодействия с другими национальными культурами и традициями — «язык

навязывает человеку определенное видение мира» [22, с. 48]. Посредством языка человек выражает свое отношение к миру, внутреннее намерение и готовность к деятельности, реализует свои мыслительные процессы и имеет возможность предупредить окружающих о принятии решения [8, с. 391].

Современные тенденции филологии выдвинули проблему «языковой личности», речевой реализации личности, будь то автор или персонаж. Так называемый «человеческий фактор» вовлечён в лингвистические исследования с целью изучения того, как человек — представитель определённой культуры — использует язык в качестве средства коммуникации. Слово — важнейший источник знаний человека о человеке. Это естественно, поскольку человек образует одну из центральных систем объективной действительности и языковой картины мира. Передавая знание, слово формирует сознание. Центром языкового сознания человека является понятие *человек*.

Стоит отметить, что в отечественном языкознании к изучению проблемы человека по данным языка первым обратился В.В. Виноградов, который писал, что «в древнерусском языке до XVII века не было потребности в слове, которое соответствовало бы, хотя бы отдаленно, современным представлениям о личности, индивидуальности, особи. В системе древнерусского мировоззрения признаки отдельного человека определялись его отношением к Богу, общине или миру, к разным слоям общества, к власти, государству и родине, родной земле с иных точек зрения и выражались в других терминах и понятиях. Отдельные признаки личности были рассеяны по разным обозначениям и характеристикам человека, человеческой особи (*человек, людие, ср. людин, лице, душа, существо* и некоторые другие). Общественному и художественному сознанию древнерусского человека до XVII в. было чуждо понятие ... об отдельном человеческом “я” как носителе социальных и субъективных признаков и свойств» [4, с. 10].

В русской литературе и публицистике 40-х гг. XIX в. слово *личность* уже стало выражать центральное мировоззренческое понятие. С ним ассоциируются следующие три оттенка значения: 1) индивидуальность с ее внутренней стороны, духовное «я», 2) чело-

век как социальная единица, субъект гражданского права, 3) идентифицируемое по внешним признакам обособленное существо.

Конец XX — начало XXI вв. характеризуется все возрастающим вниманием к человеку и его миру в общественной жизни и культуре. В лингвистике это находит свое отражение в отказе от узкоимманентного рассмотрения языка как некоей самодостаточной сущности, системы различительных единиц и в выдвижении антропологической программы изучения языка, ставящей своей задачей постижение языка в неразрывной связи с бытием человека — человеческим сознанием, мышлением, культурой, предметно-практической и духовной деятельностью.

Ключевой идеей в современной лингвистике является идея антропоцентричности языка. В центре всего изображаемого словом стоит человек — он сам и все то, что воспринимается им как его окружение, сфера его бытия. С позиции антропоцентрической парадигмы человек познает мир через осознание себя, своей теоретической и предметной деятельности в нем. В основе данной парадигмы лежит переключение интересов исследователя с объектов познания на субъект, т.е. анализируется человек в языке и язык в человеке.

Мы разделяем точку зрения В. И. Постоваловой, которая считает, что последовательное проведение антропологической программы изучения языка выдвигает на первый план проблемы, касающиеся раскрытия взаимосвязи человека и его языковой активности; проблемы соотношения языка и духовной деятельности человека, языка и мышления (сознания), языка и ценностей человека, языка и культуры, языка и познания, языка и общества и т.д. [17, с. 89].

Образ человека — ядро каждой национальной культуры, системы ее ценностей. Эти эстетические ценностные представления — результат накопления всех человеческих знаний и опыта за весь период развития данной культуры. Вот почему антропоцентристский подход стал в настоящее время основным во всех дисциплинах гуманитарного профиля, в том числе и языкознания [12].

Человек — точка отсчета в анализе явлений, он вовлечен в этот анализ и конечные цели. Исследование человеческого фактора в языке, как утверждают лингвисты, тесно связано с изучением кар-

тины мира. В этой связи закономерным представляется тот факт, что сам термин «картина мира» антропоморфен, так как фиксирует прежде всего потребности человека в мире. Необходимо отметить: картина мира — не зеркальное отражение мира, а некоторая его интерпретация. Она, по мнению исследователей, одновременно космологична (представляет собой глобальный образ мира) и антропоморфна (несет черты своего создателя, отражает специфику человеческого способа миропостижения).

Языковая картина мира формирует тип отношения человека к миру (природе, животным, самому себе как элементу мира). Она задает нормы поведения человека в мире, определяет его отношение к миру.

Именно в содержательной стороне языка (в меньшей степени в грамматике) явлена картина мира данного этноса, которая становится фундаментом всех культурных стереотипов. Ее анализ помогает понять, чем различаются национальные культуры, как они дополняют друг друга на уровне мировой культуры. При этом если бы значения всех слов были культурно-специфичны, то вообще было бы невозможно исследовать культурные различия. Поэтому занимаясь культурно-национальным аспектом, мы учитываем и универсальные свойства языковых единиц.

Мир, отраженный через призму механизма вторичных ощущений, — это главный фактор, который определяет универсальность и специфику любой конкретной национальной языковой картины мира. При этом важным обстоятельством является разграничение универсального человеческого фактора и национальной специфики в различных языковых картинах мира. Поскольку генетический механизм оценки телесных ощущений универсален, то, переплетаясь с человеческой деятельностью, одновременно и универсальной, и национально-специфической, он неизменно приводит в результате такого взаимодействия к созданию языковых картин мира как с типологически общими, так и индивидуальными особенностями.

Человек стоит в центре языковой картины мира как начало отсчета всех категориальных координат языка и как мера языковой картины мира.

Следует обратить внимание на то, что при антропологическом подходе к изучению языка эксплицитно провозглашается принцип постижения языка в тесной связи с бытием человека. Существует несколько решений вопроса об учете антропологической природы языка и способах развивать науку о языке на антропологических основаниях. При первом решении, которое можно рассматривать лишь как подступ к антропологической парадигме, человек в теорию не вводится, но сам язык при этом гипостазируется, одушевляется, мифологизируется, наделяется чертами человека [10, с. 43].

При втором решении предлагается рассматривать язык уже не «в самом себе», а как «часть человека» [1, с. 80–81].

При третьем решении предметом изучения в науке о языке («гуманистической лингвистике») предлагается считать человека, изучаемого в аспекте владения языком.

При четвертом решении язык интерпретируется как конструктивное свойство человека, а человек определяется как человек именно через посредство языка. Такое решение было дано В. фон Гумбольдтом, который разрабатываемую им лингвофилософскую концепцию языка считал ядром формирования теории человека в рамках философско-практического человековедения. Изучение языка, по В. фон Гумбольдту, «не заключает в себе конечной цели, а вместе со всеми прочими областями служит высшей и общей цели совместных устремлений человеческого духа, цели познания человечеством самого себя и своего отношения ко всему видимому и скрытому вокруг себя» [7, с. 383].

Последовательное проведение гумбольдтовского антропологического подхода к языку закономерно выдвигает на первый план разработку таких тесно связанных друг с другом направлений и комплексов в рамках лингвистики антропологической ориентации, как лингвогносеология (когнитология), лингвосоциология, лингвопсихология, лингвоэтнология, лингвопалеонтология и, наконец, лингвокультурология, направленная на изучение взаимоотношений языка и культуры, языка и этноса, языка и народного менталитета.

\*\*\*

1. Альбрехт Э. Критика современной лингвистической философии. М. : Прогресс, 1967.
2. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М. : Языки русской культуры, 1999.
3. Богданович Г. Ю. О лингвокультурной ситуации в полиэтничной среде // Культура народов Причерноморья. Симферополь : Межвузовский центр «Крым». 2004. № 49. Т. 1. С. 83–87.
4. Виноградов В. В. Из истории слова «личность» в русском языке середины XIX в. // Докл. и сообщения филол. ф-та. М. : МГУ, 1946. Вып. 1. С. 10–12.
5. Винокур Г. О. Избранные работы по русскому языку. М. : Наука, 1959.
6. Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М. : Новое литературное обозрение, 1996.
7. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М. : Прогресс, 1985.
8. Далецкий Ч. Риторика: заговоры, и я скажу, кто ты : учебное пособие. М. : Омега-Л ; Высшая школа, 2003.
9. Карасик В.И. Культурные доминанты в языке // Языковая личность: культурные концепты : сб. науч. тр. Волгоград ; Архангельск, 2001. С. 3–16.
10. Караулов Ю.Н. «Четыре кита» современной лингвистики, или О предпосылках включения «языковой личности» в объект науки о языке (от содержания науки к ее истории) // Соотношения частнонаучных методов и методологии в филологической науке. М. : Наука, 1986. С. 33–52.
11. Касевич В.В. Язык и знание // Язык и структура знания. М. : Ин-т языкознания АН СССР, 1990. С. 8–25.
12. Катермина В.В. Номинации человека: национально-культурный аспект (на материале русского и английского языков). Краснодар, 2004.
13. Катермина В. В. Язык как способ осмысления мира // Сопоставительная и славянская филология: история, состояние, перспективы : материалы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 200-летию юбилею А. А. Хованского. Воронеж : Кварта, 2014. 3–4 октября 2014 г. С. 32–37.
14. Клоков В. Т. Основные направления лингвокультурологических исследований в рамках семиотического подхода // Теоретическая и

прикладная лингвистика. Вып. 2. Язык и социальная среда. Воронеж : Изд-во ВГТУ, 2000. С. 60–67.

15. Лурия А. Р. Этапы пройденного пути: Научная автобиография. М. : Изд-во Московского университета, 1982. С. 47–69.

16. Маслова В. А. Лингвокультурология. М. : Издат. центр «Академия», 2001.

17. Постовалова В. И. Язык и миропонимание человека // Семантика языковых единиц : матер. 3-й межвуз. науч.-практ. конф. М. : МГОПИ, 1993. Ч.1. С. 87–91.

18. Потемня А. А. Мысль и язык. Поэзия. Проза. Сгущение мысли // Русская словесность : антология / под ред. В. П. Нерознака. М. : Academia, 1997. С. 51–66.

19. Разлогов К. Э. Теоретическая культурология. М. ; Екатеринбург : Деловая книга; РИК, 2005.

20. Савельева О. Г. Концепт «еда» как фрагмент языковой картины мира: лексико-семантический и когнитивно-прагматический аспекты (на материале русского и английского языков) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Краснодар, 2006.

21. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М. : Прогресс, 1993.

22. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация : учеб. пособие. М. : Слово/Slovo, 2000.

23. Уорф Б. Л. Наука и языкознание // Новое в лингвистике. М.: Прогресс, 1960. Вып. 1. С.169–182.

24. Швейцер А.Д. К проблеме социальной дифференциации языка // Вопросы языкознания. 1982. № 5. С. 39–48.

25. Lakoff R.T. The Language War. Berkeley: University of California Press.

Ж. Р. Сладкевич

**Коммуникативная компетентность и комический эффект:  
когнитивно-прагматический и кросс-культурный аспект**

УДК 008

*В данной статье рассматриваются различные теории порождения комического эффекта. В рамках когнитивно-прагматического ракурса описана взаимосвязь коммуникативной компетентности продуцента речи и комической стороны его высказываний. Автор доказывает, что комический эффект напрямую связан с коммуникативной компетентностью языковой личности. В результате разнообразных языковых нарушений при общении может возникать незапланированная (либо, напротив, стратегически продуманная) смеховая реакция, базирующаяся на неожиданной фреймовой трансформации.*

**Ключевые слова:** комизм, комический эффект, фрейм, смеховая реакция, компетентность, коммуникативная компетенция, коммуникативная неудача.

*Zh. R. Sladkevich. Communicative Competence and Comic Effect: a Cognitive-Pragmatic and Cross-Cultural aspect*

*In this article the author examines various theories of comic effect generation. The author describes the relationship of the communicative competence of producing speech and comic side of his statements in the framework of cognitive-pragmatic perspective. The author argues that the comic effect is directly related to the communicative competence of the language person. Different disorders in linguistic communication can produce an unplanned (or, conversely, a strategically thought out) reaction of laughter, which is based on unexpected transformation of frame.*

**Keywords:** the comic, a comic effect, frame, laughter reaction, communicative competence, communicative failure.

Отправной точкой к размышлениям над проблематикой этой статьи послужил забавный ответ моего пятилетнего сына, которого мы приучали к этикету и речевой галантности. Чихнув и не услышав на это вербальной реакции игравшего рядом сынишки, я спросила его, что следует сказать в такой ситуации (имея в виду, разумеется, формулу *будьте здоровы!*). Ребенок озадаченно посмотрел на меня, несколько секунд подумал и вдруг, озаренный догадкой, радостно огласил: «Спасибо, что почихали!»

*Коммуникация* представляет собой многоаспектный процесс, включающий сложившиеся правила речевого общения, которое протекает в рамках определенной коммуникативной ситуации. Коммуникативная ситуация, в свою очередь, является сложным образованием, которое детерминируют внешние условия, способствующие общению, и совокупность внутренних состояний общающихся [36]. Успешное протекание процесса коммуникации зависит от различных факторов, таких как: уровень коммуникативной компетентности всех участников этого процесса, наличие и объем фоновых знаний, физиологические данные коммуникантов, их социокультурный статус, психологический тип и текущее психологическое состояние [6; 39], а также пространственно-временные аспекты коммуникации. Нередко между участниками коммуникации возникает недопонимание, которое, в свою очередь, приводит к появлению сбоев и комических коммуникативных неудач.

Таким образом, языковая личность каждого из собеседников, являющаяся главной составляющей коммуникативной ситуации, определяет успех или неудачу процесса общения. Под *языковой личностью*, как правило, понимается «совокупность коммуникативных способностей и характеристик человека, позволяющих ему осуществлять дискурсивную деятельность», а также «совокупность отличительных черт, обнаруживающихся в коммуникативном поведении конкретного носителя языка и обеспечивающих ему коммуникативную индивидуальность» [15, с. 4]. О *коммуникативной неудаче* можно говорить в том случае, если происходит «полное или частичное непонимание высказывания партнером коммуникации, то есть неосуществление или неполное осуществление коммуникативного намерения говорящего, а также возникающий в про-

цессе общения не предусмотренный говорящим нежелательный эмоциональный эффект: обида, раздражение, изумление» [12, с. 31]. Одним из непредусмотренных коммуникативных эффектов является *смех, комизм*<sup>1</sup> сложившейся речевой ситуации.

Категория *комического*<sup>2</sup> занимает важное место среди иных базовых логико-философских и эстетических категорий. Вопросы, связанные с исследованием порождения и восприятия комизма, являются актуальной темой междисциплинарных исследований, имеющей давние традиции в философии, психологии, языкознании, литературоведении, социологии [49; 51]. По мнению Д. Нилсена (цит. по: [17]), ни одна область знания не развивается столь бурно и стремительно, как изучение механизмов комического во всем мире. Огромное количество работ посвящено лингвистическому, гносеологическому и национально-культурному аспектам юмора, юмору в искусстве, в масс-медиа. О. Телятникова обращает внимание на то, что лингвистический анализ комических текстов проводится многоаспектно [35, с. 1613]. Отмечаемая исследователями смена научной парадигмы в центр внимания лингвистов выдвигает прагматику (в т.ч. кросс-культурную) как движущую силу языковых изменений. Закономерно в связи с этим, что в настоящее время наиболее продуктивными направлениями изучения комизма являются когнитивный и лингвопрагматический подходы.

Прагматика изучает условия успешности коммуникативно-речевого процесса, его структуру, лингвистические и экстралингвистические компоненты речевого акта в контексте его пресуппозиций и специфики языковой концептуализации референтной ситуации общения в национальном языке [23, с. 4]. Полный лингвистический анализ речевого акта проводится с учетом его когнитивных, психологических, социальных, ситуативных параметров и индивидуальных характеристик языковой личности. В ракурсе лингвопрагматики в работе М. Липиньской [46] механизмы образования комических смыслов рассматриваются на основании теорий

<sup>1</sup> Комизм — «комическая сторона, комическое, сметное в чём-нибудь; юмор» [26, с. 287].

<sup>2</sup> Комическое (от греч. κωμικός — смешной) — категория эстетики, характеризующая смешные, ничтожные, нелепые или безобразные стороны действительности и душевной жизни [24].

коммуникативного акта Дж. Остина — Дж. Серля [40], [47], [48], теории импликатур и принципа кооперации П. Грайса [43], [9], а также как следствие несоблюдения постулата вежливости, описанного Дж. Личем [45].

В свете *когнитивных теорий* всевозможные отклонения от нормы и сочетание противоречивых явлений рассматриваются в качестве ведущего механизма создания комического эффекта: в основе комизма лежит «неожиданное соединение несоединимого на всех уровнях языка и речи» [13, с. 7]. Комический эффект («неожиданность, резко превращающаяся в понимание» (М. Войнаровский, цит. по: [34]), «комический шок», переходящий после «фазы озарения» в ощущение «комической радости», когда говорящий осознает причину возникновения шутки [41, с. 25–29]), является следствием карнавального переворачивания принятых норм поведения [5], «отклонения от когнитивного и языкового стереотипа» [27, с. 11]. К техникам комического относятся: несоразмерность, преувеличение, удвоение, переворачивание смысла, обманутое ожидание [24].

В когнитивно-прагматическом ракурсе наиболее значимым представляется *фреймовый подход* к изучению механизмов комического [21], [23], детерминированный стереотипностью человеческого сознания. Упорядоченность отдельного опыта фиксируется в языковом сознании носителей языка определенным стереотипным набором смысловых компонентов понятия или шаблонной ситуации, отраженным в прототипической структуре *фрейма*<sup>1</sup> (схемы, скрипта, сценария), актуализируемого в определенном дискурсе. Согласно этой теории, человек воспринимает действительность в двух ассоциативных контекстах (матрицах) при резком переключении хода мыслей из одного контекста в другой [49]. Матрица в данном случае рассматривается как некий фрейм, способствующий правильному восприятию текста, формирующий представление о стереотипных ситуациях [20]. Исследователи выделяют две разновидности фрейма — тот, что оформляет знания об объектах, и сценарий, представляющий знания о «социальном взаимодействии»

---

<sup>1</sup> Более подробно о «бисоциативной теории» А. Кестлера, теории семантических сценариев В. Раскина, формальной теории С. Аттардо, теории схем Ф. Бартлетта, теории фреймов М. Минского, «сценариев» Р. Абельсона, «модели ситуации» Т.А. ван Дейка см. [7].

[17]. Таким образом, *фрейм* (совокупность слотов, смысловых узлов) представляет собой смысловой каркас и предопределяет конвенциональность вербализуемого речевого акта в дискурсе.

Из вышесказанного можно заключить, что комическое по своей сути противоречиво и двойственно. В основе механизма возникновения комического эффекта лежит отклонение от нормы, которое, как правило, приводит к резкой и неожиданной смене двух «виденных» ситуаций, к переключению начального содержательного плана высказывания (исходный фрейм) на иной, выраженный в конечном юмористическом (комическом) фрейме, т.е. к смене фреймов [14; 17; 31].

В данной статье в рамках когнитивно-прагматического ракурса проследим взаимосвязь коммуникативной компетентности<sup>1</sup> продуцента речи и комического эффекта его высказываний.

Понятие *коммуникативной компетенции*, обозначающей «комплекс знаний, навыков, умений, приобретенный в ходе занятий и составляющий содержательный компонент обучения» [38, с. 142], является фундаментальным для современной лингводидактики, ориентированной на формирование богатой интеллектуальной «языковой личности» учащегося. Обучение иностранным языкам проводится в рамках коммуникативно-деятельностного, компетентностного подхода, позволяющего, по словам О.А. Любимовой, ответить на вопрос, как ученик владеет языком, «на каком уровне: языковом (владение нормами русского литературного языка), лингвистическом (знание языка), коммуникативном (владение языковыми средствами), социокультурном (владение культурой речи и этикой общения на национально-культурной основе)» [19]. Ю.Д. Апресян пишет, что «владеть языком значит: а) уметь выражать заданный смысл разными (в идеале всеми возможными в данном языке) способами (способность к перефразированию); б) уметь извлекать из сказанного на данном языке смысл, в частности — различать внешне сходные, но разные по смыслу высказывания и

<sup>1</sup> *Компетентность* — существительное, образованное от прилагательного *компетентный* в значении «знающий, осведомленный в какой-либо области»: *уровень языковой компетентности; компетентность этого специалиста не вызывает сомнения*. Не следует путать со словом *компетенция* — 1) круг вопросов, в которых кто-либо хорошо осведомлен; 2) круг чьих-либо полномочий, прав [10].

находить общий смысл у внешне различных высказываний; в) уметь отличать правильные в языковом отношении предложения от неправильных» [4, с. 8].

Представляется, что наиболее емкое определение коммуникативной компетенции (в широком смысле) дал Л. Бахман, включив в это понятие следующие основополагающие компетенции [24]:

- *языковую /лингвистическую/* (осуществление высказываний на иностранном языке возможно только на основе усвоенных знаний, понимания языка как системы);
- *дискурсную* (связанность, логичность, организация);
- *прагматическую* (умение передать коммуникативное содержание в соответствии с социальным контекстом);
- *разговорную* (на основе лингвистической и прагматической компетенций уметь говорить связно, без напряжения, в естественном темпе, без затяжных пауз для поиска языковых форм);
- *социально-лингвистическую* (умение выбирать языковые формы в зависимости от адресата и ситуации общения);
- *стратегическую* (умение использовать коммуникативные стратегии для компенсации недостающих знаний в условиях реального языкового общения);
- *речемыслительную* (готовность к созданию коммуникативного содержания в результате речемыслительной деятельности: взаимодействие проблемы, знания и исследования).

Из вышеуказанного описания следует, что коммуникативная компетенция включает в себя и владение языковой нормой, и способность понимания чужих и порождение собственных высказываний, и речевое поведение, адекватное целям, сферам, ситуациям общения (в т.ч. и общения в инокультурной среде), и знание этических, морально-нравственных норм, правил речевого этикета, стереотипов речевого общения, и умение анализировать текст (см. подробнее [50]).

Причиной появления различного рода коммуникативных неудач и незапланированного комического эффекта могут быть недостаточно сформированные составные элементы коммуникативной компетенции говорящего. Ниже рассмотрим подробнее некоторые ошибки в речи детей или иностранцев, изучающих русский

язык. Материалом для статьи послужили фрагменты книги К. Чуковского «От двух до пяти» [8], а также наблюдения над собственными детьми и польскими студентами, обучающимися на отделении русской филологии в Гданьском государственном университете. Рассмотренные в тексте ошибки обусловлены недочетами в коммуникативной компетентности говорящего, результатом чего, как правило, является смеховая реакция других участников коммуникативной ситуации.

### 1. Недостаточная лингвистическая компетенция

Лингвистическая компетенция понимается обычно как «способность коммуниканта узнавать лексические, синтаксические и фонологические особенности языка и манипулировать ими» [25, с. 91]. Она включает несколько компонентов: знание лексики языка, его грамматического строя, принципов словообразования, умение вести диалог, в т.ч. адекватно отвечать на вопросы. Ниже несколько примеров забавных ошибок из книги К. Чуковского:

(1) – *Смотри, как налужил дождь!*

(2) – *Собака пасть разинула, а потом зазинула.*

(3) *Двухлетнюю Сашу спросили:*

– *Куда ты идешь?*

– *За песочком.*

– *Но ты уже принесла.*

- *Я иду за ещём.*

(4) *В садике.*

– *Дети, эта песенка грустная или весёлая?*

*Дети хором:*

– *ДА!!! [8].*

Недостаточная лингвистическая компетенция коммуникантов может проявляться в неверном употреблении или неправильной интерпретации *фразеологических единиц*. Приведем несколько примеров из речевой практики польских студентов-русистов, как правило, обусловленных дословным переводом устойчивых выражений польского языка: *дорожный пират* — лихач (пол. *pirat drogowy*), *брать ноги за пояс* — брать ноги в руки (пол. *brać nogi za pas*), *сухой как перец* — сухой как порох (пол. *suchy jak pieprz*) и т.п. Порой студенты-иностранцы при переводе таких единиц руководствуются

фонетической близостью переводимых единиц (компонентов идиомы) по отношению к лексемам родного языка: *Говорят, что другом становится тот, с кем ты съел баррель соли* (из сочинения студентки III курса; в польском функционирует тождественный русскому оборот — *zjeść z kimś beczkę soli* «съесть с кем-то бочку соли»).

Комический эффект может также возникать как следствие коммуникативной ошибки, возникшей вследствие *неверной интерпретации незнакомых слов*.

1. – *Мама, я такая распутница!*

*И показала веревочку, которую удалось ей распутать.*

2. *Володя, встретив в Куоккале какого-то финна с ребенком, сказал своему отцу:*

– *Вот идет финн, а с ним финик [8]*

Неспособность продуцента речи выбрать нужное значение *полисемичного слова* в соответствии с контекстом порождает комизм всего текста. Польские студенты-русисты имеют проблемы такого рода на всех этапах обучения, переводя текст со словарем. Так, четверокурсники, завершая тему «театр», получили для перевода анонс спектакля «Мастер и Маргарита». В тексте была фраза, породившая разнообразные комические варианты при переводе: *Tytułowuśc bohaterów łączy niezwykle silne uczucie. / За главных героев связывает необычайно сильное чувство*. Многовариантным оказалось сказуемое «связывает», и в одной из работ рассматриваемый фрагмент звучал так: *Главных героев спаривает очень сильное чувство*. Встречались также варианты, почерпнутые из словаря синонимов: *скрепляет, совокупляет, сопрягает*.

Ниже несколько примеров из детской речи:

(1) *Двухлетняя Джана говорила знакомым, что ее мать на луне, так как неоднократно слыхала от взрослых, что мать уехала в отпуск на месяц.*

(2) – *Мама, что такое война?*

– *Это когда люди убивают друг друга.*

– *Не друг друга, а враг врага! [8].*

2. Недостаточная социально-лингвистическая и энциклопедическая компетенция

В.В. Богданов под *энциклопедической компетенцией* подразумевает совокупность знаний об устройстве мира и различных жизненных сферах [6]. Данная сторона коммуникативной компетентности личности непосредственно зависит от социально-культурного статуса коммуниканта, его фоновых знаний, объема личного тезауруса. Забавной в этом плане иной раз представляется электронная корреспонденция польских студентов-русистов, адресованная нам, преподавателям. Студенты, не владеющие в достаточном объеме субкодами, т.е. стилистическими подсистемами изучаемого языка (иногда и родного), выбирают этикетные формулы порой наугад. Так, например, в качестве фразы, завершающей письмо, использовались выражения:

– *С приветом, Марек.*

– *С выражениями уважения.*

– *Поздравляю* (пол. *Pozdrawiam* — ‘передаю привет’, традиционная польская формула для неформальных писем; в данном случае имеем дело с «ложным другом переводчика»). Всегда в таких случаях у меня возникает вопрос: с чем меня поздравляют?

В детской коммуникации комические речевые неудачи могут быть следствием недостаточно развитого чувства социальной оценочности, определения логических оснований поступков или знания примет и суеверий:

(1) *Пятилетняя девочка говорит маме, примерявшей новую шубу:*

– *Мамочка! Какая ты в этой шубке красивая!*

– *Правда?.. — обрадовалась мама.*

– *Правда. Ты в ней на овчарку похожа!*

(2) – *Наша бабуля зарезала зимою гусей, чтоб они не простудились.*

(3) *Маше 6 лет 2 мес. Уезжаем с моря домой. Перед отъездом приходим, чтобы кинуть в море монетки «на счастье». Маша говорит:*

– *Мама, может, морю еще денег надо, чтобы оно вернуло игрушки, которые уплыли?* [8]

Социокультурный фон у коммуникантов малого возраста небогат в силу небольшого жизненного опыта, детерминированного фольклором, детской анимацией и праздничными представлениями:

(1) – *У нас бабушка в деревне всех петушков перерезала. Пусть теперь сама яйца несет.*

(2) – *Звезды на небе не настоящие, не красные, не такие, как в праздник.*

(3) – *Звезды — это салютинки, которые за небо зацепились [8].*

В условиях живого и естественного общения даже взрослый коммуникант, обладающий богатым опытом общения на родном языке, может неосознанно нарушать *постулаты принципа кооперации Поля Грайса*: «Твой коммуникативный вклад на данном шаге диалога должен быть таким, какого требует совместно принятая цель (направление) этого диалога» [9, с. 222]. Коммуникативные постулаты/максимы Грайса, т.е. своеобразные предписания говорящему, делятся на четыре группы: постулаты *количества* (высказывание должно быть достаточно информативным и не содержать лишней информации), постулаты *качества* (высказывание должно содержать только истинную информацию), постулат *релевантности* (высказывание должно иметь прямое отношение к делу), а также постулат *способа* (высказывание должно быть однозначным и ясным) [9, с. 217–237]. *Нарушения правил речевого общения* (если оно не сигнализирует наличие имплицитного содержания) может стать причиной возникновения коммуникативной неудачи и вызвать незапланированный комический эффект. Великолепной иллюстрацией данного положения могут послужить «черномырдизмы»/«черномырдинки», т.е. афоризмы В.С. Черномырдина, создавшие ему репутацию «народного» политика. Черномырдизмы полны недоговоренностей, несостыковок, основаны на парадоксах и нарушении максим коммуникации П. Грайса (здесь — количества, релевантности и способа выражения): *Я говорю это как человек, которому и просто, и который знаю и не очень понимаю, я это не только и, это непозволительно и части любого человека, так, или группы [28].*

Однако не каждая девиация может считаться ошибкой. Важнейшим условием отнесения отклонения от нормы непосредственно к ошибке считается непреднамеренность его совершения [11, с. 8–9]. Нарушение, совершенное умышленно, не является ошибкой. В этой связи следует заметить, что большинство текстов современной культуры «запрограммированы» на нарушения, на развлекаемость и языковую игру с адресатом: их характеризует интертекстуальность и интерсемиотичность (текст как результат трансформации различных претекстов и значений), полидискурсивность, метатекстовость, креативная языковая игра [42]. При исследовании механизма создания юмора как жанрообразующего признака в прототипных комических жанрах (напр., анекдоте, шутке, пародии и др.) нельзя не обратить внимания на «существование неких констант» [14, с. 218], получающих в каждом отдельном жанре свое конкретное воплощение в соответствии с условиями, в которых протекает коммуникация. Исследователи отмечают, что «общим элементом для всех видов юмора является неожиданная смена фреймов: сначала сцена описывается с одной точки зрения, а затем неожиданно (для этого часто достаточно одного единственного слова) предстает совершенно в ином ракурсе» [20, с. 293–294]; «вхождение в текст информации, которая не соответствует той или иной стереотипной схеме, ведет к нарушению ожиданий воспринимающего, к возникновению противоречивых сценариев, столкновение которых создает комический эффект» [33, с. 9]. В создании комического эффекта участвуют две оппозиционные ментальные структуры: *исходный фрейм*, активируемый в сознании первым, и заменяющий его *юмористический фрейм* [14, с. 218–221], [17]. Иными словами, юмористический (комический) фрейм — это в большей или в меньшей мере видоизмененный исходный фрейм. В качестве примера приведем несколько забавных афоризмов, зачерпнутых с юмористических сайтов (примеры 1–4: [30]; пример 5: [29]):

1. *Извините, что я говорю, когда вы перебиваете* (нарушение коммуникативной рамки прототипической ситуации извинения).

2. *Главное — не перейти улицу на тот свет!!!* (совмещение фреймов перехода дороги согласно правилам уличного движения и фрейма «жизнь — смерть»).

3. *С наступающим Вас опьянением!* (смещение во фрейме «поздравление и праздник»).

4. *В гостях хорошо, а дома теща!* («эффект обманутого/нарушенного ожидания», т.е. несоответствия пресуппозитивной части и последующей ассертивной: вместо встреченного в отрезке речевой цепи и прогнозируемого речевым опытом значения знака, читатель неожиданно сталкивается с другим его значением, не подсказанным ему предыдущим опытом, но диктуемого фреймом «семейные отношения»).

5. *Кто не рискует, тот не пьет шампанского... и не слушает Мендельсона* (совмещение фреймов «риск» и «свадьба» реализуется в присоединительной конструкции).

О.С. Сачава указывает, что комический эффект возникает, как правило, в случае столкновения не любых, а двух в чем-то противоположных дискурсов, двух противоположных стилей, противоположных систем изложения [32, с. 151]. Так, например, в интернет-пространстве можно найти большое количество всевозможных смешных словариков и толкователей. Одним из них, составленным исключительно в целях позабавить читателя, является справочник «Как общаться с подчиненными». По сути он представляет собой объяснение значения обценезмов, употребляемых в трудовых коллективах, по принципу академического толкования терминов:

*Шозахер* — указание сотруднику на избыточную сложность служебной записки или перегруженность ее цифрами.

*Нет бабланах* — этимология слова ясно указывает на происхождение термина в среде топ-менеджмента сетевого маркетинга. Является наиболее целесообразным и уместным ответом на «Дай-бабла» практически во всех случаях [37].

Смысл комического текста основан на «фреймовой трансформации, вызывающей когнитивный диссонанс, который разрешается смеховой реакцией» [16, с. 224]. Этот прием систематически используется в различных прототипичных смеховых жанрах, например, в анекдотах. Забавным примером языковой ошибки может служить анекдот, в котором главный действующий персонаж допускает лексическую ошибку в коммуникации, что и создает комический эффект текста:

*Магазин. Мужчина передо мной хочет купить ершик для унитаза, но путает и говорит:*

*– Дайте, пожалуйста, венчик для унитаза.*

*Продавищица впадает в ступор на несколько секунд, а потом выдает:*

*- А что вы там взбивать собираетесь? [11, с. 10]*

В.М. Капацкая указывает, что в комическом тексте следует учитывать неразрывную взаимосвязь речи и ситуативной информации. Именно взаимосвязь этих компонентов и создает эффект неожиданности, который вызывает фреймовую трансформацию, разрешающуюся смеховой реакцией [16, с. 228]:

*(1) Муж приходит домой. На столе стоит торт, на котором горит 20 свечей. Он с изумлением спрашивает:*

*– У кого сегодня день рождения?*

*– У моего пальто, его мы купили ровно 20 лет назад! [2]*

*(2) Вызвал наркоман пожарных. Те звонят в дверь.*

*– О-па, пожарники. Пожарьте мне картошки.*

*– Балбес, мы не жарим, мы тушим.*

*– Ну тогда потушите [1].*

*(3) Ситуация в балетной школе.*

*– После шести есть нельзя! Вот ты, девочка, сколько тебе лет?*

*– Шесть...*

*– Всё, не ешь! (совмещение фреймов «возраст» и «время суток») [3]*

Более того, Т.П. Куранова указывает, что в современном медиапространстве возник новый тип журналистики, определяемый как «игровой» [18]. Одной из наиболее характерных, доминантных черт текста игровой журналистики является языковая игра, основанная на использовании языковых единиц в целях повышения экспрессивности текста с прагматической целью установления и поддержания фатического контакта со слушателями и зрителями через создание комического эффекта. Выбор средств языковой игры

и частотность их употребления зависит как от жанрово-определяющих параметров программы, так и от особенностей языковой личности телеведущего. Так, у Михаила Леонтьева, ведущего аналитической программы «Однако», можно наблюдать намеренное столкновение элементов разных регистров, смешение стилей речи, сочетание грубо-просторечных слов и общественно-политической лексики. Одной из стратегий удержания зрительского внимания является эпатаж. Фатический комизм возникает также за счет многочисленных обращений к прецедентным текстам, забавным реминисценциям из кино- и анимационной продукции, контрастирующим с серьезным модусом передачи, определяемым исходными рамками политического дискурса.

Таким образом, комический эффект напрямую связан с коммуникативной компетентностью языковой личности. В результате разноуровневых языковых нарушений при общении может возникать незапланированная (либо стратегически продуманная) смеховая реакция, базирующаяся на неожиданной фреймовой трансформации.

\*\*\*

1. Анекдоты о коммуникативных ситуациях. URL: [http://professional.ru/Soobschestva/kommunikacii\\_v\\_rabote\\_i\\_lichnoj\\_zhizni/anekdoty\\_o\\_kommunikativnyh\\_situaciyax/](http://professional.ru/Soobschestva/kommunikacii_v_rabote_i_lichnoj_zhizni/anekdoty_o_kommunikativnyh_situaciyax/) (дата обращения: 09.12.2014)

2. Анекдоты от Кеши/ URL: <http://www.karavan.tver.ru/html/n964/article16.php> (дата обращения: 09.12.2014)

3. Анекдоты про ситуации/ URL: [http://anekdoty.ru/pro\\_situacii/](http://anekdoty.ru/pro_situacii/) (дата обращения: 09.12.2014)

4. Апресян Ю. Д. Экспериментальное исследование русского глагола. М., 1967.

5. 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. С. 267.

6. Богданов В. В. Предложение и текст в содержательном аспекте. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007.

7. Болдырева А. Е. Когнитивный подход к изучению комического. URL: <http://liber.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/4547/1/21-29.pdf>

8. Говорят дети. Из книги Корнея Чуковского «От двух до пяти». URL: <http://allforchildren.ru/humour/kidstalk0.php> (дата обращения: 09.12.2014)
9. Грайс Г. П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. С. 217–237. Вып. 16.
10. Грамота.ру. URL: [http://www.gramota.ru/spravka/trudnosti/36\\_99](http://www.gramota.ru/spravka/trudnosti/36_99)
11. Епихина Е. М. Эмблематические коммуникативные ошибки : дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2014.
12. Ермакова О. Н., Земская Е. А. К построению типологии коммуникативных неудач // Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект. М. : Русский язык, 1993.
13. Желтухина М. Комическое в политическом дискурсе (на материале немецкого и русского языков) : автореф. дис. ...канд. филол. наук. Волгоград, 2000.
14. Игнатченко И. К вопросу о структуре юмористического акта // Историческая и социально-образовательная мысль. 2014. № 3 (25). С. 26–34.
15. Канчер М. И. Языковая личность телеведущего в рамках русского риторического этоса : автореф. дис. ...канд. филол. наук. Екатеринбург, 2002.
16. Капацинская В. М. Комический текст : Проблема выделения речевого и ситуативного комического в тексте // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2007. С. 224–228. Вып. 3.
17. Кулинич М. А. Семантика, структура и прагматика англоязычного юмора : автореф. дис. ...д-ра культурологии. М., 2000. URL: <http://cheloveknauka.com/semantika-struktura-i-pragmatika-angloyazychnogo-yumora#ixzz3WcgwyfUT> (дата обращения: 09.12.2014)
18. Куранова Т. П. Языковая игра в речи теле- и радиоведущих : автореф. дис. ...канд. филол. наук. Ярославль, 2008.
19. Любимова О. А. Формирование языковой личности в условиях модернизации российского образования. URL: <http://www.akipkro.ru/main.php?id=1689> (дата обращения: 09.12.2014)
20. Минский М. Фреймы для представления знаний. М. : Энергия, 1979.
21. Наер В. Л. Продукционные стратегии текстовой реализации категории комического // Стратегические стратегии текстообразования : сб. науч. тр. / под ред. Д. Г. Бордуковой / Вып. 339. М. : МГЛУ, 1992, С. 86–94.

22. Невирко Л. И. Формирование коммуникативной компетенции в рамках новой модели подготовки учителей английского языка. URL: [http://ippd.univers.krasu.ru/bibl/pedagog\\_razvitie/p9\\_f002.doc](http://ippd.univers.krasu.ru/bibl/pedagog_razvitie/p9_f002.doc)

23. Никонова Ж. Фреймовый анализ речевых актов (на материале современного немецкого языка) : автореф. дис. ...д-ра филол. наук. Нижний Новгород : Нижегородский гос. лингв. ун-т, 2009.

24. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / ред. В. Стёпин. М. : Мысль, 2001. URL: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/4411](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/4411) (дата обращения: 09.12.2014)

25. Оглуздина Т. П. Развитие содержания понятия «языковая компетенция» в истории лингвистики и теории обучения иностранным языкам // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. Томск, 2011. Вып. 2. С. 91–94.

26. Ожегов С., Шведова Н. Толковый словарь русского языка. М. : Азбуковник, 1999.

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

28. ПолитЮмор. Черномырдизмы — фразы из выступлений Черномырдина. URL: <http://www.sovnarkom.ru/yumor2.htm> (дата обращения: 09.12.2014)

29. Прикольные афоризмы. URL: [http://www.anekdotovmnogo.ru/aforizmi\\_prikolnie.html](http://www.anekdotovmnogo.ru/aforizmi_prikolnie.html) (дата обращения: 09.12.2014)

30. Прикольные афоризмы. URL: <http://www.pojelanie.ru/aforizm/prikol/> (дата обращения: 09.12.2014)

31. Санников В. З. Русский язык в зеркале языковой игры. М., 1999.

32. Сачава О. С. Инсценируемая интердискурсивность как стратегия текстового построения в немецкоязычной политической сатире // Политическая лингвистика. 2010. № 4(34). С. 150–154.

33. Смирнова О. П. Трансформированный текст как способ создания второй виртуальной реальности (на материале политкорректных сказок, притч, рассказов Ветхого Завета) : автореф. дис. ...канд. филол. наук. СПб., 2007.

34. Сырцова Е. Прагматика смешного на материале американских анекдотов. URL: <http://www.scienceforum.ru/2014/767/6032> (дата обращения: 17.02.2015).

35. Телятникова О. Н. Художественный текст комической направленности в аспекте его интерпретации // Известия Самарского научного центра РАН. 2009. Т. 11, 4 (6). С. 1613–1618.

36. Формановская Н. И. Речевое общение: коммуникативно-прагматический подход. М. : Азбуковник, 2002.

37. Фрегат Форум. URL: <http://megaforum.dp.ua/printthread.php?s=0f9059ca4044f7e25a6075004e4af595&t=1352&pp=10&page=50> (дата обращения: 09.04.2015)
38. Щукин А. Н. Методика преподавания русского языка как иностранного : учеб. пособие для вузов. М. : Высшая школа, 2003.
39. Ярошенко Н. А. Комическая коммуникативная неудача в прагматическом аспекте (на материале произведений П. Г. Вудхауза) // Современные научные исследования и инновации. 2014. № 11. URL: <http://web.snauka.ru/issues/2014/11/40262> (дата обращения: 09.12.2014).
40. Austin J.L. Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne. Warszawa, 1993.
41. Buttler D. Polski dowcip językowy. Warszawa, 1968.
42. Gajda S. Współczesny polski dyskurs komiczny. W: Humor i karnalizacja we współczesnej komunikacji językowej. Red. J. Mazur, M. Rumińska. Lublin: Wydawnictwo UMCS 2007.
43. Grice H.P. Logika a konwersacja / Tłum. J. Wajszczuk // Przegląd Humanistyczny, 1977, Nr 6, С. 85–99.
44. Koestler A. The Act of Creation. London: Hutchinson, 1964.
45. Leech G. Principles of Pragmatics. London: Longman Publ. Gr., 1983, P. 131–139.
46. Lipińska M. Mechanizmy pragmatyczne komizmu w polskich przysłowiach // ANNALES. Uniwersytatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin-Polonia, 2009, Vol. XXVII, С. 59–74.
47. Searle J.R. Czynności mowy, PAX Warszawa 1987 (первое англ. издание: Speech Acts, Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
48. Searle J.R. Expression and Meaning, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
49. Сладкевич Ж. Когнитивно-прагматические и кросс-культурные механизмы создания комического эффекта в жанре политической пародии // «Przegląd Rusycystyczny». 2015 (в печати).
50. Śladkiewicz Ż. (Сладкевич Ж.). Принципы и методы формирования коммуникативной компетенции студентов-филологов // Nauczanie języka rosyjskiego studentów filologii rosyjskiej, cz.2, Lublin, 2010, С. 183–193.
51. Śladkiewicz Ż. (Сладкевич Ж.). Алогизм как основа комизма в малых жанрах абсурдного дискурса: реферат представлен на XX международной научной конференции «Пушкинские чтения–2015» (6–7 июня 2015 г.). СПб., 2015 (в печати).

А. В. Панюков

## Заимствования в заговорной традиции коми-зырян: в поисках прагматики

УДК 398 (=945.32)

*В заговорно-заклинательной традиции коми зырян бытовала особая группа русскоязычных инноваций, которые не являются прямыми заимствованиями из русского фольклора. Эти заговоры возникли в результате синтеза внутренних, синергетических возможностей самой традиции коми-зырян. В работе предложен анализ одного из таких иноязычных текстов.*

**Ключевые слова:** фольклор, коми-русские взаимосвязи, промысловая традиция, заговоры, ритмическая структура текста.

*A. V. Panyukov. Borrowings in Magical Practices of Komi: in Search of Pragmatics*

*In their magical practices Zyrian people used a special group of Russian-language innovations that were not directly borrowed from the Russian folklore. They emerged from the fusion of internal, synergetic capabilities of Komi Zyrian tradition itself. The paper provides analysis of one of these foreign-language spells.*

**Keywords:** folklore, hunting tradition, spells, Komi-Russian relationship, hunting tradition, spells, rhythmic structure of the text

Онтологическая двуприродность заговоров (особый фольклорный жанр и особая разновидность ритуала) позволяет совмещать в едином феномене ряд противоположных или даже взаимоисключающих явлений [15, с. 3]. Одним из таких парадоксальных свойств коми заговорной традиции *нимкыв видзем* можно назвать взаимопроникновение признаков устойчивости и изменчивости. С одной стороны, в традиции доминирует магическое отношение к заговорному слову, что как бы не допускает никаких вариаций при исполь-

зовании и передаче «знаний». С другой — перед нами чрезвычайно текучая и склонная к инновациям традиция. Обилие русскоязычных заимствований, характерное для многих пластов фольклора коми, в контексте заговорной поэзии объясняется универсальными для традиционных культур представлениями об особой силе «чужой» магии. Однако это противопоставление не столь тривиально, и даже на уровне локальных или микролокальных «узусов» прагматически обусловлено и может иметь разную знаковость. Так, например, А.С. Сидоров отмечал, что локчимские коми (средняя Вычегда) считали коми заговоры сильнее русских [10, с. 102].

Особый коммуникативный статус заговорных заимствований обусловлен и тем, что в силу сложившихся культурно-исторических реалий именно русский язык противопоставляется обыденному коми языку и легко включается в сферу заговорного «словотворчества» («иной» язык как магический). Помимо непосредственного влияния севернорусской заговорной традиции, представлявшей сложноорганизованный континуум фольклорной и церковно-христианской письменной культуры [13], в магический «оборот» вводился и непосредственный опыт церковно-приходской жизни, и обиходные знания русского языка и русской культуры. Все эти иноязычные инновации, попадая в другую фольклорную реальность, могли обретать новую знаковость и прагматику. Глубина такого межкультурного и межязыкового синтеза становится очевидной, как только мы предпринимаем попытку отделить автохтонные, рожденные коми фольклорным сознанием тексты, от «чистых» заговорных заимствований, в ходе ретрансляции потерявших семантическую ясность.

Для того чтобы дать общее представление о возникающей здесь проблеме взаимопроникновения традиций, рассмотрим один из типичных промысловых заговоров, возникших в результате такого синтеза.

«Лэчысь, чёсысь пёткаясьс варыш сёйёмьсь заговор»

(Заговор на то, чтобы ястреб/ коршун не поедал дичь из силков и слопцов):

*Господи бог, благослови, Иисус Христос, сын божий  
Стоит столб железный до небесного облака,*

*Сидит ясен сокол и бил черные ворона*

*Раб божий (ним 'имя') (киястö пасьöкөддөмөн колö шуны 'раскинув руки, надо произнести'):* «Я сам Иисус Христос»<sup>1</sup>.

Исполнителем дано примечание к этому заговору: «Попьяс ыждасьöны тая заговорсьыс» (Попы приходят в возмущение, начинают чваниться от этого заговора). Вероятно, речь должна идти о символической связи с моментом заговаривания (точнее, с моментом отождествления заговаривающего человека с Христом), подчеркивающей осознаваемый, «богохульный» характер заговора.

Совершенно очевидно, что перед нами русскоязычный заговорный текст. В нем нет ни одного коми слова, и единственный признак иноязычности, т.е. того, что использовавшие этот заговор не являлись носителями русского языка — это грамматические ошибки в третьей строке. Заговорный текст составлен из фрагментов какого-то русскоязычного прототекста (или прототекстов), «собранных» воедино по определенной логике и поэтической «матрице», явно узкой для русских «эпических» заговоров. Попытаемся проанализировать, из чего и как сконструирован этот заговорный текст.

*Строка 1. Господи бог, благослови, Иисус Христос, сын божий*

Нетипичное для заговорных текстов молитвенное вступление весьма четко выводит к заговорному сборнику П.С. Ефименко, в котором обнаруживаются два охотничьих заговора, взятые из «из старинной рукописи, доставленной из с. Суры Пинежского уезда волостным писарем Хромцовым» [5, с. 182-192]<sup>2</sup>. Один из этих заговоров «Слова от ворона обереж» имеет почти идентичное начало («Господи Боже, благослови, Иисус Христос, Сын Божий. Во имя Отца и Сына и св. Духа, аминь»); кроме того, в этом заговоре говорится не только о вороне, но и о ястребе: «Полети ты, черный ворон, с воронихой, и ястреб с ястребихой на сине море, от меня, раба Божия имярек, и от моего путика угодыя, и там тебе проклятому именем Господним много у заморскаго царя свежаго мяса и горячей крови, и есть что тебе там пить и исть по всяк день» [5, с. 182]).

---

<sup>1</sup> Фонды Национального музея РК: КП-12484. л. 175. с. Часово, Часовский с/с Сыктывдинского района РК. Записал В.Д. Тарабукин в 1935 г. Рассказал восьмидесятилетний старик из Зеленца. Рукопись.

<sup>2</sup> Здесь и далее орфография приведена в соответствие современному правописанию.

Больше никаких параллелей с анализируемым текстом не обнаруживается, однако в другом заговоре из этой рукописи («На заячью ловлю») с идентичным молитвенным вступлением есть близкий к «железному столбу» образ «железного тына»: «И поставь же, Господи, около моего промыслу по одну сторону тын железен, а по другу сторону меден, от небес до земли, от земли до небес» [5, с. 192].

*Строка 2. Стоит столб железный до небесного облака*

Образ железного столба наиболее характерен для воинских заговоров, и эта строка явно восходит к типичной оградительной формуле. Особо стоит отметить, что «железный столб» может соотноситься с образом «железного мужа» или даже замещаться им: «Есть море Окиян, на том море Окияне есть море железное, на том море железном есть столп железной, на том столпе железном есть железной царь. Стоит от востоку и до западу, подпершия своим железным посохом» (воинский заговор) [9, с. 282] «Есть море железное, на том море железном стоит мост железной, среди того мосту железного стоит муж. Высота его от земли до небеси, а широта его от востоку и до западу» [9, с. 186]. А в рукописном охотничьем заговоре на удачную охоту, записанном С.Е. Мельниковым в середине XIX в. от удорских коми (Мезень), эту вертикаль символизирует образ Христа: «Сам ИХ — тьесн от земли подошвы и до небесныя волоты; а по другой стороне медян тын от земли подошвы и до небесныя волоты, постави промеж тынов райские двери мои петли, и веревки, и лук и самострелы, и нет в тех петлях ни духу, ни вони, и смрыдо бы не бывало, как же отворится Рай, прежде Христа, идите Святым Духом, небесными Силами безповоротно и без опятно» [6, с. 480–482]. Однако в имеющихся в нашем распоряжении русских заговорах «от ворона» мотив ограждения охотничьих угодий не встречается<sup>1</sup>.

*Строка 3. Сидит ясен сокол и бил черные ворона*

Параллелей к образу ясна сокола, как собственно и к мотиву «сокол бьет ворона», в русской заговорной традиции нам пока обнаружить не удалось. Вероятнее всего, здесь задействованы более

<sup>1</sup> Обзор «вороньих» мотивов в русской заговорной традиции дан в специальной статье А.Л. Топоркова [14].

широкие фольклорные источники (севернорусские былины, сказочный Финист – ясный сокол, свадебный фольклор и т.п.). Метафорическая пара «ясный сокол — черный ворон» наиболее характерна для русского песенного фольклора, где сокол символизирует молодца/богатыря, а черный ворон — его противника. Например:

*Опустишь я, млад ясен сокол, ко сырой земле,  
Разобью я ваше стадо, черны вороны,  
Что на все ли на четыре стороны;  
Вашу кровь пролью я в сине море,  
Ваше тело раскидаю по чисту полю,  
Ваши перья я развею по темным лесам! [8, с. 382–384]*

Однако во всех подобных источниках образы сокола и ворона метафоричны, тогда как в нашем заговоре они связаны с прямыми значениями. *Черный ворон*, в соответствии с прагматикой заговора, обозначает хищную птицу, воруящую дичь (ястреб/ коршун/ ворон). В коми языке нет орнитонима со значением «сокол», и в орнитологических знаниях *ясен сокол* связан с фольклорными контекстами, совмещающими реальный и символический планы. В прямом значении *ясен сокол* явно связывается с образом хищной птицы, способной одолеть ястреба/ коршуна/ ворона (здесь возможна связь с представлениями о соколиной охоте); в метафорическом — является магическим заместителем охотника, защищающим охотничьи угодья. При этом в самой формуле «ясен сокол бил черного ворона» в свернутом виде присутствует мотив неизбежной победы сокола над вороном.

*Строка 4. Раб божий 'имя': «Я сам Исус Христос»*

Мотивы самообожествления и самоотождествления протагониста с высшими силами вполне характерны для русской заговорной традиции, и в частности для заговоров социальных, направленных на повышение статуса заговаривающего<sup>1</sup>. Однако все они так или

---

<sup>1</sup> Символика такого магического преобразования воплощена в широком спектре мотивов, образов, формул и подтем, объединенных А.Л. Топорковым в общий мотив «чудесного одевания»: «В русских рукописных заговорах социальной направленности XVII–XVIII вв. мотив «чудесного одевания» включает несколько основных компонентов, которые могут по-разному манифестироваться в конкретных текстах и сочетаться друг с другом: это само чудесное одевание (светом, солнцем, месяцем, звездами, зарей, облаками, небом, небесной высотой, ветром, а также громом и мол-

иначе ограничены метафорическими рамками и тем более не допускают присвоения сакральных имен<sup>1</sup>. С этой точки зрения трансформация «я сам Иисус Христос» не имеет соответствия в русской заговорной (да и фольклорной) картине мира. Наиболее вероятно то, что эта строка возникла в результате специфического сцепления двух заговорных формул: «я, раб божий имярек» и «сам Иисус Христос». Персоним «сам Иисус Христос» опять же чаще всего встречается именно в «мужских» (промысловых, воинских) заговорах. Так, например, в еще одном пинежском заговоре от ворона («Чтобы ворон не ел попавших в ловушку животных») из цитируемой выше рукописи «сам Иисус Христос» выступает в роли магического помощника — «охотника на ворона»: «Есть у меня, раба божия (имярек), *генеральный стрелец – сам Иисус Христос*; у Господа нашего Иисуса Христа солнце лук, месяц стрела стреляет, излучает тебя, черного ворона, и вороницу, и слепых твоих родителей и в ночь, и по всяку пору» [5, с. 182–183]. Кроме того, как уже было отмечено выше, образ «самого Иисуса Христа» в прототексте мог быть совмещен с образом «железного столба».

Особая роль последней строки в общей структуре текста связана с тем, что именно здесь сходятся вербальный и акциональный уровни и, соответственно, именно здесь сконцентрирован перформативный потенциал всего заговора. В проекции на совершаемый жест формула «я сам Иисус Христос», несомненно, связана с образом распятия, т.е. заговаривающий, раскинув широко руки, отождествляется с распятым Иисусом Христом. Очевидно, этот «перформанс» (не только «слово», но и «действие») и отражен в замечании исполнителя о позах: *оказиональное ыждасьоны 'возмущаются'*

---

нией); чудесное «освещение» («освечусь» месяцем, «осияюсь» солнышком): уподобление человека солнцу и свету, а его голоса — грому; приобретение чудесных свойств (красоты, храбрости, «грозы», то есть способности вызывать страх) и даже самообожествление: путешествие в мифический мир (на гору Сион, на небо, на облако, в тучу, в солнце); увеличение размеров тела и его слияние с космосом, манипуляции с небесными светилами (имярек берет в руки месяц, подпирается им, кладет его себе на затылок; «оболакает» на себя солнце; кладет его себе на голову; «поттыкается» звездами, осыпается ими); защита от опасности: огораживание, опоясывание, покрывание нетленной ризой) [12, с. 148].

<sup>1</sup> Яркий пример — «созвучный» по воплощению, но тем не менее метафорически выраженный мотив облачения во Христа: «Обложуся светом, самым Христом» [9, с. 242].

включено в общий перформативный процесс и фиксирует ту же перверсивную (по отношению к обыденному, христианскому миропорядку) реальность, что и сам заговорный текст.

В контексте промысловой культуры коми-зырян образ распятия вызывает прежде всего ассоциацию с распространенным на Печоре и Вычегде способом наказания за воровство *рӧсьпинайтӧм* 'распятие' (< рус. 'распинать, распнуть'). Уличенного в воровстве человека «распинали» — пропускали через рукава верхней одежды палку, привязывали к этой поперечине руки и в таком виде отпускали домой. Добраться до жилья с таким «распятием» в густом лесу, особенно зимой, было непросто. Нередко наказанный таким образом нарушитель, спасаясь от позора, переселялся в другую местность [2, с. 173]. Здесь важно, что оба рассмотренных варианта «распятия» реализуют общую логическую (причинно-следственную) схему: ворон (ястреб / коршун) ворует у охотника добычу — его наказание связано с образом Христа // человек ворует у охотника добычу — его наказывают способом, символически связанным с образом Христа. При этом в обоих случаях подключается и вербальный, и акциональный коды. Однако, если в ритуально обыгрываемом наказании за воровство образ распятия становится знаком изменения социального статуса, то в заговорном тексте он становится «знаком силы» заговаривающего.

Далее возникающий здесь образ распятия может быть опосредован спецификой коми соматизмов. В коми языке понятия 'рапахнутые крылья' и 'распахнутые, как крылья, руки' обозначаются одним словом — *сывборд* (*сыв* 'сажень' и *борд* 'крыло'): *сывборд паськӧдны* 'расправить крылья' и 'широко расправить руки'. Кроме того, многим производным от слова *борд* 'крыло' присуща сема агрессивности: *бордйыны* 'бить, побить, колотить', *бордйысьны* 'драться крыльями (напр., о петухах)' и 'драться, подраться' (преимущ. о детях) [11, с. 24]; здесь же *бордйысьны-ветлыны* — 'ходить, широко размахивая руками'. В антропометрическом плане эти производные придают многозначному жесту «стоять, широко раскинув руки» значение силы, агрессивности и вызывают явные ассоциации с образом птицы-помощника, охраняющего, защищающего добычу. То есть происходит своего рода визуализация

микротемы «*Ясен сокол бьет черного ворона*»: заговаривающий раскидывает руки, отождествляя себя с образом птицы *ясна сокола*, бьющего ворона. Соответственно, возникает еще и орнитологический «каркас» текста с определенной логической связью: ворон (ястреб/коршун) крадет добычу (прежде всего, попавшую в ловушку птицу) — *ясен сокол*, сидящий на железном столбе, бьет ворона (ястреба/коршуна) — заговаривающий уподобляет себя *ясну соколу*, бьющему ворона (ястреба/коршуна).

Таким образом, в результате вербально-магического акта создается символическая реальность, в которой образ охотника-заклинателя (и, соответственно, его ментальные установки) сливается с образами *ясна сокола* и Иисуса Христа. Эта символическая реальность в результате «переворачивания» установленного христианского миропорядка инверсирована по отношению к обыденной реальности (в которой птицы-хищники воруют добычу охотников). В структуре самого заговорного текста финальная формула «раб божий имярек — я сам Иисус Христос» замыкается с инициальной «Господи бог, Иисус Христос, сын божий», замыкая-закрепляя магический смысл этого перформатива.

Теперь попытаемся соотнести анализируемый текст с его ритмической организацией. Поскольку в нашем распоряжении имеется только письменный вариант, его просодический облик (ударения слов, фразовое членение, тембр, интонацию и т.д.) можно представить весьма приближенно. Наибольшую сложность представляют здесь молитвенные «текстемы», поскольку в фольклорной традиции они имеют адаптированные к коми языку аналоги. Например, *иСУС КРиСТОС*, *БлаСЛЮВАСЬ* 'благословясь' или *БлаСЛЮ КРиСТОС* 'благослови Христос', в речевом обиходе часто используемые как формулы-обереги (здесь и далее ударные гласные обозначены строчными буквами). Поэтому можно предложить такой, «нейтральный» вариант прочтения:

[ГоСПОД'И БоГ БЛАГОСЛОВ'и | ИСуС ХР'ИСТоС Сын  
 БоЖ'ИЙ |  
 СТОиТ СТОЛБ Ж'ЭЛ'эЗНЫЙ | До Н'ЭБ'эСНОВО ОБЛАКА |  
 С'ИД'иТ ЙаС'ЭН СоКОЛ | И Б'ил Ч'орНЫЙЭ ВоРОНА |  
 РаБ БоЖ'ИЙ (ним) | Йа СаМ ИСуС ХР'ИСТоС]

Заговорный ритм как особый, прагматически обусловленный «инструмент» суггестивного воздействия — явление многогранное и пока еще малоизученное. Поэтому максимально сузим аналитические параметры и обратимся к синергетическому представлению о метроритмической матрице, понимаемой как ритм самой структуры целого [4, с. 58–62]. Метроритмическая матрица встроена в текст и неосознаваемо воспроизводится человеком как некий базисный сценарий пространственно-временной организации текста. Принципы этой организации выявляются методом позиционного анализа, основанного на идее «золотого сечения» как пропорции оптимальности. Этой пропорции «золотого сечения» прежде всего соответствует *гармонический центр* текста (далее — ГЦ), определяемый коэффициентом 0,618 от размера целого. Сегодня уже на обширном фактическом материале доказано, что именно позиция ГЦ текста является кульминативной на смысловом, интонационном, ритмическом и других уровнях его организации [3; 7].

В анализируемом заговоре (26 слов) позиция ГЦ текста совпадает со словом «сокол» (центральный смысловой образ *ясен сокол*). Однако, учитывая то, что большинство молитвенных зачинов в заговорах формульны (для православных коми это тоже актуально), то есть первая строка, как дискретный микротекст, обладает определенной степенью автономности, то ГЦ текста (19 слов) перемещается на *чёрного ворона*. В обоих вариантах смысловым, и, соответственно, конструктивным центром данного текста является именно третья строка. Она задает определенный ритмический «шаблон», по которому разворачивается структура всего заговора.

Прежде всего, по этому «шаблону» создается лексико-ритмическая структура заговора: перед нами акцентный стих, строки составлены из двух акцентных «фраз»; они совпадают и со смысловым, и синтаксическим членением строк. Триадность этих «фраз» нарушена в концах первой и четвертой строки (дополнительный «акцент») — то есть как раз в тех самых «замыкающих», смыслоорганизующих формулах, о которых сказано выше.

Далее, рассматривая принципы формальной организации текста, нельзя не заметить, что объем строк (6–7 слов), задаваемый ритмическим «шаблоном», мнемотехнически оптимизирован — то

есть соответствует объему разового восприятия текста<sup>1</sup>. Это позволяет предположить, что текст сконструирован из того, что было «выхвачено» из общего потока заговорной речи кратковременной памятью реципиента, то, что каким-то образом отражало его языковые и фольклорные знания. Другими словами, каждая строка представляет собой микротекст, возникший не в результате линейной редукции прототекстовых компонентов, а в результате их компрессии. В синергетической терминологии микротекст «Сидит ясен сокол и бил черные ворона» выполняет роль аттрактора-структуры, конструирующего многоуровневую матрицу всего текста.

*Слого-ритмический уровень.* Если лексико-ритмическая структура построена на симметрическом распределении компонентов, то слогоритмический уровень ассиметричен: 15–14–14–10 (если исходить из того, что позиция имярек в инварианте замещается лексемой *ним*). Такое сужение приводит к концентрации смысловой (и звуковой) энергии в финальной формуле.

*Звукоритмический уровень.* Если с позиции матричности структуры еще раз «присмотреться» к грамматическим ошибкам, которые маркируют комязычность респондента, то можно увидеть, что они обусловлены звукоритмически:

С'ИД'иТ ЙаС'ЭН СоКОЛ | И Б'иЛ Ч'оРНЫЙЭ ВоРОНА  
[И-и-йа-Э-о-О | И-и-о-Ы-ЙЭ-о-О-А]

Эта звуко-симметрия исчезает при любых попытках построить правильную синтаксическую конструкцию (судя по цитированным выше заговорам от ворона, в прототексте могло быть словосочетание «черного ворона» (всегда ед. ч.), т.е. можно исправить так: «Сидит ясен сокол и бьет черного ворона»). Другими словами, звукоритмический уровень организации строки здесь оказался важнее лексико-синтаксического (что еще раз подтверждает автохтонность этого русскоязычного по форме, но комязычного по смысловой

<sup>1</sup> 7±2 объекта — объем разового восприятия сознания или средний объем кратковременной памяти взрослого человека (кратковременной называют память, способную сохранять информацию в течение 25–30 секунд после прекращения процесса ее восприятия). В лингвистике этот объем называется числом Ирвин–Миллера и определяет максимальное количество слов в устном предложении, позволяющее речи быть понятной: когда мы воспринимаем чью-то речь на слух, нам приходится выкладывать в голове все слова в единое целое, чтобы получился смысл. Поле этой выкладки ограничено 5–9 элементами. И только потом мозг переходит к пониманию следующего предложения.

организации заговорного текста). Из наиболее очевидных проявлений звукоритмики стоит отметить и взаимосвязь третьей и четвертой строк: ясен сокол / я сам Исус [ЙаСЕН-Со] / [Йа-СаМ-ИСуС]. Эта аллитерация также обуславливает появление образа *ясна сокола* в заговоре. Таким образом, даже «ошибки» и «случайности» в тексте жестко структурированы и включены в общую матрицу.

Формат данного текста не допускает более детального анализа, тем не менее вышеприведенных данных достаточно для того, чтобы озвучить общий вывод.

Рассмотренный заговорный текст, по своему языковому воплощению верифицируемый как заимствование, не является таковым по сущности. Перед нами результат применения особой коммуникативной вербально-магической стратегии, реализующей прагматические установки заимствующей культуры, — с присущим ей набором магики-символических знаков, правил их сочетания и навыками их выбора и использования в определенных целях. В соответствии со стратегией, реципиент не запоминает словесную фактуру заговора, а воспроизводит «внутренние», глубинные уровни магики-ритуального текста, связанные с метроритмической матрицей. И уже в эту матрицу, воспроизведенную его сознанием, встраивается новый вербальный ряд, собранный из компонентов текста-источника, зафиксированных кратковременной памятью реципиента. Очевидно, что такой «нелинейный» способ перенимания заговора не согласуется с общераспространенными представлениями об освоении и трансляции вербальных знаний. В определенном смысле он может быть интерпретирован как вариант проявления особой, магической компетентности знающего, проявляемой «не в знании ритуальных текстов, но в свободном владении различными магическими стратегиями, владении, дающем возможность порождать магические высказывания самостоятельно за счет подключения дополнительных кодов, меняющих форму знаков, используемых для магических актов» [1, с. 123]. Кроме того, именно такой заговор, детерминированный психофизиологическими возможностями знахаря, должен соответствовать и его биоэнергетике.

\*\*\*

1. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004.
2. Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX вв.: Культура промыслового населения таёжной зоны Европейского Северо-Востока. М. : Наука, 1983.
3. Корбут А. Ю. Текстосимметрия как раздел общей теории текста : автореф. дис. ...д-ра филол. наук. Барнаул. 2005
4. Манакон Н. А., Москальчук Г. Г. Текст как природный объект // Педагог: Наука, технология, практика. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та. 1999. № 2 (7). С. 58–62.
5. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность / собр. П. С. Ефименком. М. : Типо-лит. С.П. Архипова и К°, 1878.
6. Мельников С. Е. Разнообразная ловля зырянами диких оленей // Живая старина. 1898. Вып.1. С. 480–482.
7. Москальчук Г. Г. Структура текста как синергетический процесс. М. : Editorial URSS, 2003.
8. «Не от пламечка, не от огничка...» // Великорусские народные песни / изд. проф. А. И. Соболевским. СПб., 1900. С. 382–384. Т. VI. URL: <http://feb-web.ru/feb/byliny/texts/so6/so633822.htm> (дата обращения: 1.02.2015).
9. Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М. : Индрик, 2002.
10. Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми : материалы по психологии колдовства. СПб. : Алетейя, 1997. (Переизд. кн. 1928 г.)
11. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961.
12. Топорков А. Л. Мотив «чудесного одевания» в русских заговорах XVII–XVIII вв. // Заговорный текст. Генезис и структура. М. : Индрик, 2005. С.143–174.
13. Топорков А.Л. Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII–XVIII вв. // Одиссей. Человек в истории. Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. М., 2008. С. 13–28. URL: <http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/12026> (дата обращения: 1.12.2014).

14. Топорков А. Л. Ворон в русских заговорах: между мифологией, фольклором и книжностью // *Slavica Svetlanica. Язык и картина мира*. М., 2013. С. 273–281.

15. Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры*. М. : Наука, 1993. С. 3–103.

## Авторы выпуска

**Базылев Владимир Николаевич** – доктор филологических наук, профессор кафедры общего и прикладного языкознания Московского педагогического государственного университета (Москва)

**Будаев Эдуард Владимирович** – доктор филологических наук, профессор кафедры иностранных языков, теории и методики обучения Нижнетагильского государственного социально-педагогического института (филиала) Российского государственного профессионально-педагогического университета (Нижний Тагил)

**Зюев Николай Федосеевич** – доктор философских наук, профессор Massey College (Масси Коледж) (Канада, Торонто)

**Катермина Вероника Викторовна** – доктор филологических наук, профессор кафедры английской филологии Кубанского государственного университета (Краснодар)

**Круглова Лариса Константиновна** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и культурологии Государственного университета морского и речного флота имени адмирала С.О. Макарова (Санкт-Петербург)

**Люсый Александр Павлович** – кандидат культурологии, старший научный сотрудник научно-исследовательского Института природного и культурного наследия им. Д.С. Лихачева (Москва)

**Лобанов Сергей Дмитриевич** – доктор философских наук, профессор кафедры иностранных языков и философии Пермского научного центра, заведующий кафедрой философии и общественных наук Пермской государственной академии искусства и культуры (Пермь).

**Панюков Анатолий Васильевич** – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Сыктывкар)

**Серов Николай Викторович** – доктор культурологии, профессор кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы (Санкт-Петербург)

**Сладкевич Жанна Ромуальдовна** – доктор филологических наук, адъюнкт, Гданьский государственный университет (Гданьск, Польша)

**Сулимов Владимир Александрович** – доктор культурологии, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина (Сыктывкар)

**Тульчинский Григорий Львович** – доктор философских наук, профессор кафедры прикладной политологии отделения прикладной политологии факультета менеджмента НИУ ВШЭ (Санкт-Петербургский филиал), заслуженный деятель науки РФ (Санкт-Петербург)

**Фадеева Ирина Евгеньевна** – доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина (Сыктывкар)

**Хренов Николай Андреевич** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора зрелищно-развлекательной культуры Государственного института искусствознания; профессор кафедры эстетики, истории и теории культуры Всероссийского государственного университета кинематографии им. С.А. Герасимова (Москва).

**Шапинская Екатерина Николаевна** – доктор философских наук, профессор, зам. руководителя экспертно-аналитического центра развития образовательных систем в сфере культуры Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Москва)

**Шипицин Антон Игоревич** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Волгоградского государственного социально-педагогического университета (Волгоград)

## СВЕДЕНИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

### Правила оформления статей

1. Редакция принимает статьи объемом от 0,5 до 1 п. л. (40 000 знаков); сообщения — до 0,5 п. л. (20 000 знаков).
2. Параметры страницы: поля — 2 см; формат А4.
3. Абзацный отступ — 1 см (*в автоматическом режиме*).
4. Кегль — 14.
5. Междустрочный интервал — 1.
6. ФИО автора *строчными* буквами (например, И. И. Иванов) над названием статьи.
7. Название статьи *строчными* буквами.
8. Аннотация к статье на русском и английском языках (до 500 знаков).
9. Название и фамилия автора на английском и русском языках.
10. Ключевые слова на русском и английском языках (до 10 слов).
11. Указание УДК.
12. При цитировании необходимо использовать только *русский вариант кавычек («»)*.
13. Литература, использованная при написании статьи, должна быть оформлена следующим образом: в алфавитном порядке; каждый новый источник — с новой строки; с указанием издательства и (для статей) общего количества страниц; ссылка на источник в тексте дается в квадратных скобках [5, с. 17]
14. Примечания оформляются в виде постраничных автоматических сносок (кегель 10; нумерация начинается на каждой странице).
15. Сведения об авторе представляются *отдельным файлом* и включают в себя:
  - ФИО;
  - указание ученой степени и ученого звания;
  - информация о месте учебы аспиранта или соискателя (город, вуз) и данные о научном руководителе;
  - рекомендация научного руководителя (для аспирантов);
  - должность, место работы;
  - контактный телефон, E-mail;
  - адрес организации;
  - домашний адрес с указанием почтового индекса.

Статьи и материалы можно присылать по адресу: [iefadeeva@mail.ru](mailto:iefadeeva@mail.ru) (Ирине Евгеньевне Фадеевой); [dist@syktsu.ru](mailto:dist@syktsu.ru) (Романчук Надежде Ивановне, с пометой «Человек, культура, образование» (журнал)).

**Телефон:** (8212) 255 145; +7 9129686825

**Факс:** (8212) 43 68 20

На журнал открыта подписка.

Периодическое издание

**ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ**

*Научно-образовательный  
и методический журнал*

№ 2 (16) / 2015

Редакторы *О. В. Габова, С. Б. Свигова*  
Компьютерный макет *Л. Н. Руденко, Н. Е. Чарковой*  
Корректор *Н. А. Габова*

Подписано в печать 19.05.2015 . Формат 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Тираж 300 экз. (1-й завод 57 экз.).  
Печать ризографическая. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л.15,4. Уч.-изд. 12,7л. Заказ № 151.

Издательский центр СГУ им. Питирима Сорокина  
167023. Сыктывкар, Морозова, 25