

9. Пермиловская А. Б. Крестьянский дом в культуре Русского Севера (XIX – начало XX века). Архангельск: ОАО ИПП «Правда Севера», 2005.
10. Пермиловская А. Б. Русский Север как особая территория наследия. Архангельск: ОАО ИПП «Правда Севера»; Екатеринбург: УрО РАН, 2010.
11. Пермиловская А. Б. Русское деревянное зодчество. Произведения народных мастеров и вековые традиции / в соавторстве с А. Б. Боде (сост. и отв. ред.), Н.П. Крадиным и др. М.: Северный паломник, 2012.
12. Пермиловская А. Б. Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера. Екатеринбург: УрО РАН; Архангельск: ОАО ИПП «Правда Севера»; Ярославль: ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, 2013 (в печати).

В. Сурво, А. Сурво

**«Поколенная» вещь и поколение как вещь
(об истоках ювенальной юстиции)**

УДК 930

Средоточие в символизме «поколенной» вещи основ и преемственности традиционного мировоззрения делает её важнейшим транслятором культурной памяти. Объектами традиционного ритуального программирования в качестве потенциальных носителей культурных ценностей сообщества являются как родившиеся, так и ещё неродившиеся дети. Ювенальная юстиция копирует традиционные взаимоотношения, но лишает их трансцендентной сути.

Ключевые слова: культурная память, традиции, ювенальная юстиция.

V. Survo, A. Survo. “Generational” thing and Generation as the thing (about the origins of juvenile justice)

Focus in the symbolism of the “Generation” things foundation and continuity of the traditional worldview makes it a major broadcaster of cultural memory. The objects of the traditional ritual of programming as potential carriers

ers of cultural values of the community are both born and unborn children. Juvenile justice replicates the traditional relationship, but denies them the transcendent essence.

Key words: cultural memory, tradition, juvenile justice.

Манкурт не знал, кто он, откуда родом-племенем, не ведал своего имени, не помнил детства, отца и матери – одним словом, манкурт не осознавал себя человеческим существом. Лишенный понимания собственного Я, манкурт с хозяйственной точки зрения обладал целым рядом преимуществ. Он был равнозначен бессловесной твари и потому абсолютно покорен и безопасен. Он никогда не помышлял о бегстве. Для любого рабовладельца самое страшное – восстание раба. Каждый раб потенциально мятежник. Манкурт был единственным в своем роде исключением – ему в корне чужды были побуждения к бунту, неповиновению. Он не ведал таких страстей. И поэтому не было необходимости стеречь его, держать охрану и тем более подозревать в тайных замыслах. Манкурт, как собака, признавал только своих хозяев. С другими он не вступал в общение. Все его помыслы сводились к утолению чрева. Других забот он не знал. Зато порученное дело исполнял слепо, усердно, неуклонно. Манкуртов обычно заставляли делать наиболее грязную, тяжелую работу или же приставляли их к самым нудным, тягостным занятиям, требующим тупого терпения. Только манкурт мог выдерживать в одиночестве бесконечную глушь и безлюдье сарозеков, находясь неотлучно при отгонном верблюжьем стаде. Он один на таком удалении заменял множество работников. Надо было всего-то снабжать его пищей – и тогда он бессменно пребывал при деле зимой и летом, не тяготясь одичанием и не сетуя на лишения. Повеление хозяина для манкурта было превыше всего. Для себя же, кроме еды и обносков, чтобы только не замерзнуть в степи, он ничего не требовал...

(Чингиз Айтматов. Буранный полустанок)

Среди скромного убранства восстанавливаемого храма деревни Морщихинской Архангельской области присутствует текстиль с совершенно нетипичной для данного контекста бытовой тематикой.

Вышитое полотенце датируется первой третью XX в., что определяется и техникой, и сюжетом. Композиция взята с узорника, изображавшего танцующие пары в западноевропейских костюмах далёкого прошлого. Даже не так давно приношением вряд ли мог стать текстиль, орнаментированный вышивкой с откровенно праздной и, к тому же, явно инокультурной сценкой, не вписывающейся ни в религиозные, ни в исторические реалии края. Видимо, вещь долгое время служила чьей-то семейной реликвией, но в храмовом пространстве она уже обретает общее для местного социума значение, работая на духовное осмысление бытия вне зависимости от декоративной атрибутики [22:189].

М. Моос сводит понятие дара к обязательствам дарить, принимать и отдаривать, и показывает несостоятельность рассуждений о «бесплатности подарка» [17]. Теория уточняется и пересматривается М. Годелье, переносящем внимание «с вещей, которые дарят, на вещи, которые хранят», которые определяются исследователем в качестве «неотчуждаемой части»: «Общество, идентичность не могут пройти сквозь время и служить фундаментом как индивидам, так и группам, которые составляют общество, если не существует фиксированных точек, реальностей, изъятых (временно, но основательно) из обменов дарами и товарных обменов» [8:15]. В традиционной свадебной обрядности могло использоваться несколько десятков заготовленных невестой текстильных изделий, а в богатых семьях – и до нескольких сотен. Наиболее ценными считались двух-, трехпоколенные полотенца, расшитые жемчугом кокошники, жемчужные серьги, шитые золотом платки, иконы. На вепсской свадьбе во время венчания сваха накрывала плечи невесты полотенцем, побывавшим на свадьбах её матери, бабушки и т. д. Кроме того, трёхпоколенное полотенце использовалось в лечебных ритуалах. Адресат «поколенной» вещи являлся лишь её временным хранителем до тех пор, пока не возникала необходимость повторить акт передачи в следующем поколении: мать отдавала такое полотенце дочери, но на новом витке жизненного цикла оно возвращалось в исходный смысловой континуум, когда дочь становилась матерью, готовила приданое своей дочери, передавала ей семейную и родовую ценность. Земельные наделы и материальные

богатства наследовались по мужской линии. Выполняя роль хранителей «неотчуждаемой части», женская линия социума обеспечивала преемственность традиционных ценностей и моделей поведения в обрядовой практике всего жизненного цикла [24].

Средоточие в символизме «поколенной» вещи основ и преемственности традиционного мировоззрения делает её важнейшим транслятором культурной памяти. Такая вещь включена в ритуал, но, в то же время, она имеет обособленный статус «неотчуждаемой части», что составляет глубинный смысл обрядового действия, вскрываемый его предметными, вербальными и акциональными контекстами [23]: «символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [15:3].

Т. В. Ларина переводит термины Э. Т. Халла *high/low context culture* как *ширококонтекстная культура* и *узкоконтекстная культура*, что звучит более адекватно для русского языкового пространства [26; 10:32–33]. В англоязычном варианте присутствует иерархическое противопоставление (*high/low*), а поскольку речь идёт о низкоконтекстной культуре, то в этой диспозиции контекст автоматически становится чем-то необязательным и чужеродным. Когда Р. Барт говорит об «отсутствии работы *внутри* произведения», как отличительной черте «университетской» критики [1], то речь идёт именно об избегании контекста, так как внетекстовые взаимосвязи содержат метакультурную точку зрения на саму «университетскую» критику, низводя носителей низкоконтекстной культуры до статуса изучаемых дикарей. Патовость ситуации усиливается полуграмотностью низкоконтекстных культур, в которых грамотность и, соответственно, информационное пространство как таковое делится на «умеющих писать» и «умеющих читать». Как осознание тупиковости данного положения, появилась семиология Р. Барта, названная им «Наукой о чтении» [2: 499].

С изменением общества меняется обрядовая форма и ритуальные предметы, но новые верования и обряды создаются редко [5:184]. Доминанты ширококонтекстной культуры задаются «неотчуждаемой ча-

стью», но и для узкоконтекстных культур свойственны претензии на существующие по умолчанию универсальные ценности (свобода слова, частная собственность), хотя практика показывает их эфемерность и зависимость интерпретаций от идеологического и экономического мейнстрима. «Русский крестьянин не говорил “Я”. Он говорил “Мы” и мыкал горе, соблюдая безопасную дистанцию между собой и космосом. Ведь “Я” говорится, если установлено равенство между вселенной и говорящим. Каким же должно быть “Я”, чтобы сравняться со вселенной? Личным. То есть в момент, когда “Я” – личность. Однажды первочеловек увидел попугая и сказал: “Я – попугай”. То есть что он сказал? Что попугай его тотем, личный бог.

Неизвестно, что увидело “Я”, когда оно сказала “Я – личность”. Личность – тотем европейского человека, но не евразийского. Пример Даля. Стук в дверь. “Кто там? Мы. А кто вы? Калмыки. А много ль вас? Я одна”. Мы – это неравенство. Оно разрушает тотем европейского человека» [7:276].

Гердеровские универсалии по поводу уникальности каждого народа и его традиции в идеологических контекстах XIX–XX столетий трансформировались в практику относительной самобытности национальных культур, не имеющих смысла без бахтинского «другого»: «Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах» [3:24–25]. Ключевая метафора осталась прежней; гердеровское «зеркало истины», заглянув в которое можно было увидеть «звонкие украшения наших отцов-варваров», чтобы «заменить их подлинной культурой и гуманностью» [6:458], повторилось «человеком у зеркала» [4:71]. Суть проблемы – в актуальности разных способов самоописаний, свойственных той или иной культуре и отвечающих её запросам и ожиданиям: «Необходимость этапа самоописания связана с угрозой излишнего разнообразия внутри семиосферы: система может потерять единство и определенность и “расползтись”». Идет ли речь о лингвистических, политических или культурных аспектах, во всех случаях мы сталкиваемся со сходными механизмами: какой-то один участок семиосферы (как правило, входящий в ее ядерную структуру) в процессе самоописания – реального или идеального, это уже зависит от внутренней ориентации описания на настоящее

или будущее, – создает свою грамматику. Затем делаются попытки распространить эти нормы на всю семиосферу. Частичная грамматика одного культурного диалекта становится метаязыком описания культуры как таковой» [14:255].

Обращение к традиционному наследию, к абстрактному «другому» и прочие всевозможные конструкции инаковости отражают попытки преодоления внутрикультурной стагнации, блокирующей преемственность тех или иных ценностей сообщества. Заключительные слова «Загадки дара» М. Годелье отсылают к гиперсимулятивным трансформациям «поколенной» модели: «Можем ли мы представить себе ребёнка, который заключает контракт со своими родителями на рождение? Эта идея абсурдна. И её абсурдность показывает, что первая связь между людьми, связь рождения не является предметом сделки между заинтересованными лицами. И, однако, именно о таких непреложных фактах наше общество стремится хранить молчание» [8:256].

Объектами традиционного ритуального программирования в качестве потенциальных носителей культурных ценностей сообщества являются как родившиеся, так и ещё не родившиеся дети [12:54; 20]. Ювенальная юстиция копирует традиционные взаимоотношения, но лишает их трансцендентной сути. Очерчивая границы социальной коммерции, М. Годелье достигает собственных пределов культурной рефлексии, причина чего, видимо, в том, что превращение ребёнка в «товар» и источник обогащения лишь недавно стало «общеизвестной» стороной ювенальной юстиции. В финском языке ювенальная практика красноречивым образом обозначена термином *huostaanotto* '«отъятие-на-попечение»; «отъятие-во-владение»', фигурирующем в одном семантическом поле с определением действий коллекторских агентств (*ulosotto* '«отъятие-во-вне»'), принципиально не отличаясь от последних используемыми методами. Показательно то, что ювенальная система Финляндии стала предметом широкого обсуждения именно при участии инокультурного компонента. «Зеркало» инаковости не позволяет замалчивания проблемы и дальнейшего игнорирования внутрикультурной критики «отъятия-во-владение» (см. [27]).

Прототип тоталитарного мироустройства присутствует в «Делателях золота» швейцарского писателя и общественного деятеля Г. Д. Цшокке (1771–1848), где ключевым инструментом построения идеального сообщества является воздействие на детскую аудиторию при отчуждении её от «ложных» ценностей родителей [28; 21]. В переводе на современные реалии сюжет сводится к тому, что главный герой борется с несправедливыми общественными устоями (в соответствии с изначально отцензурированными представлениями о действительности) и играет роль просветителя-бессеребренника (творимые им «чудеса», на самом деле, имеют внешнее финансирование). Множество переизданий «Делателей золота» в России XIX в. особым образом связано с использованием этого произведения в качестве идеологического памфлета [21]. В 1870-х гг. «народная повесть» Г. Цшокке была взята «на вооружении» революционерами-пропагандистами наряду с другими «прогрессивными» текстами западной художественной литературы. Подобные произведения читались в кружках непосредственно по журнальным публикациям, а также распространялись отдельными изданиями [11:30]. Таковы литературные истоки «русских» революций, классического фашизма и современного либерального фашизма, тогда как сама повесть давно лишилась и статуса просветительского опуса, и широкой читательской аудитории. Впрочем, перевод текстов в разряд «забытых» и «несуществующих» как раз и наделяет их особым смыслообразующим значением [13]. Маловероятно, что Х. Клинтон знакома с повестью, но «новая дивная деревня» [9; 25] создаётся по лекалам цшоккеской масонерии для бедных.

С опубликованием в 1848 г. «Манифеста Коммунистической партии» [16] подспудные тенденции западноевропейской культуры обрели имя и лозунговое выражение. Однако переулки «парижской коммуны» не отвечали мировому масштабу идеи, реализация которой требовала адекватной территории и времени для «просвещения» населявшей её аудитории. «Мировая культура доходит до нас с большим опозданием» [18:52]. В недавнем прошлом очередные «достижения» узкоконтекстных культур актуализировались на евразийском пространстве в виде неолиберальной экономики, сектантской вседозволенности в религиозной среде и т. п. инфернальных ценностей, до-

вольно скоро показавших свою несостоятельность, как и мультикультурная модель в целом. «Культура» неолиберальной идеологии, согласно которой «рынок» и «толерантность» всё расставляют по своим местам, не более чем набор симулякров, предназначенных для пассажиров последних вагонов пелевинской «Жёлтой стрелы». С девальвацией прежних цивилизационных «призраков» на смену им приходит ювенальная юстиция, доводящая узкоконтекстные культуры до состояния мертвящего совершенства. Конструируя идеальную аудиторию манкуртов, ювенальная модель служит безотказным проводником концептов тоталитарного сознания. «Призрак бродит по Европе, / Он заходит в каждый дом...» [19:71].

-
1. Барт Р. Две критики // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 262–267.
 2. Барт Р. О чтении // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. С. 489–499.
 3. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975.
 4. Бахтин М. М. Человек у зеркала // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. М.: Русские словари, 1997. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов.
 5. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971.
 6. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. (Серия «Памятники исторической мысли»).
 7. Гиренок Ф. Патология русского ума (картография дословности). М.: Аграф, 1998.
 8. Годелье М. Загадка дара. М.: Восточная литература, 2007.
 9. Голдберг Дж. Дивная новая деревня: Хиллари Клинтон и смысл либерального фашизма // Голдберг Дж. Либеральный фашизм: История левых сил от Муссолини до Обамы. М.: Рид Групп, 2012. С. 331–372. (Серия «Политическое животное»).
 10. Ларина Т. В. Категория вежливости и стиль коммуникации: Сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. (Язык. Семиотика. Культура).

11. Левин Ш. М., Фридлендер Г. М. Введение (семидесятые–восемидесятые годы [XIX века]) // История русской литературы: в 10 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941–1956. Т. IX. Литература 70–80-х годов. Ч. 1. 1956. С. 5–121.
12. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. (Психология без границ).
13. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллин: Александра, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 200–202.
14. Лотман Ю. М. Семиотическое пространство // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб.: Искусство–СПБ, 2000. С. 250–256.
15. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам, XXI. Тарту: Тартуск. гос. ун-т, 1987. (Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та, вып. 754). С. 10–21.
16. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 4. С. 419–459.
17. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: «Восточная литература» РАН, 1996. С. 85–111.
18. Пелевин В. Жёлтая стрела // Пелевин В. Жёлтая стрела: Повести. Рассказы. М.: Вагриус, 1999. С. 9–56.
19. Светлов М. А. Призрак бродит по Европе // Светлов М. А. Собрание сочинений: в 3 т. М.: Художественная литература, 1974–1975. Т. 1. Стихотворения и поэмы. Эпиграммы. Переводы.
20. Сурво А. «Мать-и-мачеха» женской магии // Гендерная теория и историческое знание: материалы второй международной научно-практической конференции. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2005. С. 166–177.
21. Сурво А. Финское наследие // Историческое произведение как феномен культуры. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2008. Вып. 3. С. 117–123.
22. Сурво В. В. Образы вышивки и обрядовая семантика текстиля в традициях Карелии (рукопись докторской диссертации). Кафедра этнографии Хельсинкского университета, 2013.
23. Сурво В. В. Образы традиционной вышивки в этнокультурных контактах русского и прибалтийско-финского населения Карелии // Вестник Поморского университета. 2011. № 11. С. 10–15.

24. Сурво В., Сурво А. «Поколенная» вещь, заветная традиция и трансляция культурной памяти (на материалах вепсской, карельской и севернорусской традиций) // Finnic languages, cultures and genius loci. Conference on Finnic minority languages and cultures. Dedicated to Tiit-Rein Viitso's 75th birthday. University of Tartu, March 7–8, 2013 / ed. by Eva Saar, Ergo Västriik. Tartu: University of Tartu, 2013. P. 120–122.

25. Clinton H. R. It Takes a Village: and other lessons children teach us. N. Y.: Simon and Schuster, 1996. 319 p.

26. Hall E. T. Beyond Culture. Garden City, N.Y.: Anchor Press, 1976.

27. Huostaanottokirja [Сборник статей, посвященный проблемам и критике ювенальной юстиции] / Toim. J. P. Roos. – Jyväskylä: Design Nurmisaari, 2004. – 148 s.: сайт. URL: <http://www.mv.helsinki.fi/home/jproos/huostaanottokirja.pdf>.

28. Zschokke H. Das Goldmachedorf. Aarau: Sauerländer, 1817.

С. И. Пискунова

В поисках смысла текстов культуры: анализ современных западных герменевтических проектов

УДК 130.2

Автор статьи ставит перед собой цель показать проблему понимания текста и способы поиска в нем смыслов в рамках герменевтических концепций второй половины XX в. В современных исследованиях текстов культуры западных ученых формируются новые парадигмы понимания и интерпретации, актуализирующие онтологические подходы к нему как событийному континууму.

Ключевые слова: герменевтика, текст, смысл, интерпретация, «понимание», «герменевтический круг».

S. I. Piskunova. In search of the meaning of texts of culture: analysis of modern Western hermeneutic projects