



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



ЧЕЛОВЕК КУЛЬТУРА ОБРАЗОВАНИЕ

*Научно-образовательный
и методический рецензируемый журнал*

№ 3(21) 2016

Сыктывкар
Издательство СГУ им. Питирима Сорокина
2016

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:

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

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

Гончаров Сергей Александрович, д-р филол. наук, профессор, первый проректор Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург)

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

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

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

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

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

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

Сергиева Наталья Станиславовна, д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры русской и общей филологии, проректор по научной работе Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

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

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

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

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

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

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

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

Редакция журнала:

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

Главный редактор И.Е. Фадеева

Техническая редакция:

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

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

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

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

Подписной индекс журнала Е34110, каталог «Почта России» 78782

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

Стоимость подписки 618 руб. на полгода

© ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	8
Материалы Международной научной конференции «Питирим Сорокин и парадигмы глобального развития XXI века» (8–9 сентября 2016 г., Сыктывкар)	
Михальченкова Н.А. Глобализация и управление современными университетами: теоретическое осмысление стратегических вызовов Mihalchenkova N.A. Globalization and management of modern universities: the theoretical understanding of the strategic challenges.....	9
Тулчинский Г.Л. Социально-политические факторы динамики современного социума: нормативно-ценностный анализ Tulchinsky G. Socio-political factors of the dynamics of modern society: normative value analysis	26
Хренов Н.А. Русское искусство рубежа XIX–XX веков с точки зрения социодинамики П.А. Сорокина Hrenov N.A. Russian art of the XIX–XX centuries, from the standpoint of sociodynamics of P.A. Sorokin	37
Большаков С.Н. Системно-политические представления и политико-идеологические ценности в современном обществе Bolshakov S.N. System-political views and political and ideological val- ues in modern society.....	88
Сулимов В.А., Фадеева И.Е. Интеллектуальная антропология Европейского Севера России: диалектика интеграции Sulimov V.A., Fadeeva I.E. Intelligent anthropology of Russian European North: the dialectic of integration.....	98
Комлева Н.А. Глобальное доминирование: геочивилизационный аспект Komleva N.A. Global dominance: geocivilizational aspect	110
Найденев Н.Д. Экономические основы терроризма Naydenov N.D. Economic bases of terrorism	130
Ковалев В.А. «Странные сближения»: социокультурная динамика Питирима Сорокина и схожие оценки «кризиса нашего времени» Kovalev V. «Strange convergence»: socio-cultural dynamics of Pitirim Sorokin and similar «crisis of our time»	148

Муравьев В.В. Философия и социология религии в трудах П.А. Сорокина Muravev V.V. Philosophy and sociology of religion in the works of Sorokin	159
--	-----

Kimberly N. LaPrairie, Marilyn P. Rice, Andrey Koptelov. Facilitating the best fit: Masters Students and masters programs Кимберли Н. ЛаПрейри, Мэрилин П. Райс, Андрей Коптелов. Содей- ствие наилучшему соответствию: студенты магистратуры и магистерские программы	173
--	-----

Гурленова Л.В. Вопросы теории искусства в трудах П. Сорокина Gurlenova L.V. Questions of art theory in the works of Pitirim Sorokin....	184
--	-----

Культурология

Серов Н.В. Модельное исследование фотона, и/или Человек и свет как методологическая аппроксимация «таутомерии» человечества Serov Nikolay V. Modelling research of a photon and-or the man and light as methodological approximation of the «tautomerism» mankind	196
---	-----

Лимеров П.Ф. Смерть святителя Стефана, или Почему Стефан – Великопермский Limerov P.D. Death of St. Stephen, or why Stefan – Velikopermsky	243
--	-----

Волокитина Н.А. Актуализация образов традиционной культуры коми (зырян) в современных культурных практиках Volokitina N.A. Actualization of komi (zyrian) traditional culture images in modern cultural practices.....	255
---	-----

Агошков А.В. Социальная справедливость в русской литературе и фольклоре Agoshkov A.V. Social justice in the Russian literature and folklore	270
---	-----

Культурная и социальная антропология

Шабает Ю.П. «Русский Север» и Поморье в символическом и культурном ландшафте Европейского Севера РФ и в этнополитике Shabayev Yuri. «Russian North» and Pomorye in the symbolic and cultural landscape of the European North of Russia and ethnic policy	295
Сведения об авторах	321

Уважаемые читатели!

Настоящий номер нашего журнала посвящен Международной научной конференции «Питирим Сорокин и парадигмы глобального развития XXI века», которая проходит 9–10 сентября 2016 года в Сыктывкарском государственном университете имени Питирима Сорокина. Это уже вторая научная конференция, организованная университетом по этой тематике и посвященная анализу, распространению и развитию тех плодотворных идей в области социологии, философии человека, культурологии, которые были заложены уроженцем земли Коми «гарвардским гением» Питиримом Александровичем Сорокиным в большом количестве фундаментальных монографий, научных статей, художественных и эссеистических произведений, публицистических выступлений, заметок и набросков. Парадигмы глобального развития всегда интересовали Питирима Александровича, пытавшегося осмыслить уроки истории, особенно кровавые и разрушительные события первой половины XX века, несчастливым свидетелем которых он был. Многие из его мыслей о природе человека и общества, построенные на наблюдениях таких, например, переломных событий в России и мире, как Февральская и Октябрьская революции, послереволюционный голод, разруха, Первая и Вторая мировые войны, остаются актуальными для современной социологии, социальной и культурной антропологии, теории и истории культуры. Наследие Питирима Сорокина требует не только полного и исчерпывающего исследования, но и новых интерпретаций в контексте современной российской действительности, демонстрирующей оригинальные, подчас не повторяющиеся в мировой практике «ходы» социально-экономических и социально-культурных процессов, по-новому раскрывающей социокультурную динамику.

В этом номере журнала читатель найдет статьи ученых, доклады которых представлены на нашей конференции. Тематика этих статей и материалов является в той или иной мере **продолжением развитием** идей П.А. Сорокина и направлена на анализ и понимание современной нам социокультурной реальности.

Редакция

**МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ПИТИРИМ СОРОКИН И ПАРАДИГМЫ ГЛОБАЛЬНОГО
РАЗВИТИЯ XXI ВЕКА» (8–9 СЕНТЯБРЯ 2016 Г., СЫКТЫВКАР)**

УДК 316.4

Н.А. Михальченкова

**Глобализация и управление современными
университетами: теоретическое осмысление
стратегических вызовов**

Целью исследования является выявление концептуальных подходов к анализу проблем реформирования университетов в условиях глобализации и оценка феномена алломорфизма, позволяющего показать объективный характер изоморфного давления на высшее образование со стороны глобальных и национальных акторов. В статье обозначены возможные стратегии реакции образовательных организаций на влияние в условиях глобализации. Данное исследование позволяет проецировать вероятные условия активизации изоморфного давления на высшее образование со стороны глобальных и национальных акторов, спрогнозировать концептуальные аспекты развития образовательной среды в условиях глобализации.

Ключевые слова: алломорфизм, образование, глобализация, изоморфное давление, национальное государство, университет.

N.A. Mihalchenkova. Globalization and management of modern universities: the theoretical understanding of the strategic challenges

The aim of the study is to identify the conceptual approaches to the analysis of university reform issues in the context of globalization and evaluation allomorphism phenomenon, reveals the objective character of isomorphic pressure on higher education on the part of global and national actors. The paper identifies possible strategies reaction educational organizations on the impact of globalization. This study allows you to project the possible conditions of objectification isomorphic pressure on higher education on the part of global and national actors to predict the development of the conceptual aspects of the educational environment in the context of globalization.

Keywords: *allomorphism, higher education, the nation-state, globalization, isomorphic pressure, state university.*

Питирим Сорокин говорил о непрерывном образовании как важнейшем и универсальном факторе социальной динамики, позволяющем решать задачи не только индивидуального, но и социального развития, обосновать содержание этого процесса и поэтому управлять им. В центр этого процесса он ставил высшее образование, неотделимое, по его мнению, от двух социально-культурных сфер: сферы науки и сферы социальных практик, объединенных единой интеллектуально-мыслительной, понятийной платформой. О глобальном значении этого феномена Питирим Сорокин писал: «Так как сущность социального процесса составляет мысль, мир понятий, то он же и является первоначальным фактором социальной эволюции. Все основные виды социального бытия (миропонимание, искусство, практика) обусловлены знанием (наукой), или <...> представляют модификацию этого фактора. Все социальные отношения, в конце концов, обуславливаются мыслью» [14, с. 531].

Сегодня глобальность системы образования не вызывает сомнения, однако единой точки зрения на причины и последствия ее для университетов в различных странах мира пока не существует. В то же время можно выделить несколько доминирующих подходов, с помощью которых, хоть и в разной степе-

ни, можно объяснить этот феномен. Рассмотрим несколько подробнее каждый из этих подходов.

Первый из них – это теория мировых систем, в рамках которой дается объяснение динамике глобальной экономики как социальной системы. Данный подход в значительной степени стал реакцией на неспособность популярных во 2-й пол. XX века теорий «модернизации» (У. Ростоу и др.) и концепций «зависимого развития» (Р. Пребиш, Ф. Кардозо, Т. Дус Сантос и др.) решить проблемы современного мира, в первую очередь объяснить разницу в уровне развития между «первым» и «третьим» мирами. Основное внимание в рамках анализа мировых систем уделяется капиталистическому миру-экономике, единственному из миров-экономик, который не только выжил, но и победил остальные социальные системы, «втянув» их в себя. Составными частями этой мировой системы являются ядро, полупериферия и периферия. Слабое развитие периферии (или стран «третьего» мира) является результатом их эксплуатации странами растущего капитализма (зона центра) через разделение труда, извлечение прибавочного продукта и создание рынка для распространения продуктов технологически развитых стран. Мировая система, подразделенная на ядро, полупериферию и периферию, характеризуется отношениями гегемонии и соперничества [16].

Идеи гегемонии, ядра, периферии, использования государственного аппарата для сохранения существующей экономической структуры мира применяются и для объяснения тех процессов, которые происходят под влиянием глобализации в высшем образовании [12]. Чаще всего эти исследования концентрируют свое внимание на влиянии транснациональных организаций на экономические, политические и социальные изменения и то, каким образом они затрагивают систему высшего образования.

В качестве примера можно привести работу К. Кемпера и А. Юрема [2], в которой доказывается связь между политикой структурной перестройки, навязанной Бразилии Всемирным

банком и Международным валютным фондом, и сокращением государственного финансирования высшего образования правительством страны. К. Торрес [14] делает вывод о том, что именно международные организации, выделяющие финансирование, сыграли ключевую роль в проведении неолиберальной политики в Латинской Америке. Всемирный банк может поддерживать проекты, которые, на первый взгляд, должны способствовать равноправию, однако его техническая помощь базируется на принципах неолиберальной экономической политики, сформулированной в рамках Вашингтонского консенсуса.

Определенная ограниченность возможностей применения теории мировых систем для оценки изменений, происходящих в высшем образовании, проистекает, на наш взгляд, из того факта, что все они в конечном счете трактуются как одностороннее влияние ядра на периферию с целью сохранения отсталости последней и ее зависимости от стран ядра.

Однако уже в начале XXI века появился целый ряд исследований [3], в которых на конкретных примерах оспаривается эта идея. В современных условиях глобализация в высшем образовании чаще рассматривается как использование правительствами и университетами разных стран схожих моделей, которые, однако, подвергаются модификации в каждой отдельно взятой стране и учебном заведении в соответствии с их традициями, доминирующей культурой и соотношением сил политических, социальных и экономических акторов, оказывающих влияние и заинтересованных в высшем образовании [11]. В качестве примера можно упомянуть нарастающее в последнее время стремление правительств использовать финансирование университетов для «направления» их деятельности, иначе говоря, с усилением государственного контроля над ними. Подобного рода политика проводится во многих странах мира, однако конкретные формы давления и контроля над университетами зависят от особенностей той или иной страны.

Второй подход, так называемый Glonacal Agency Heuristic (глобально-национально-локальное эвристическое агентство),

представляет собой аналитический инструмент, разработанный американскими специалистами С. Маргинсоном и Г. Родсом с целью преодоления недостатков тех исследований глобализации, которые были проведены на рубеже XX и XXI веков [5]. Во-первых, в этих работах прослеживается тенденция выдвигать на первый план национальные государства, национальный рынок и национальные системы высшего образования. Во-вторых, изменения в них рассматриваются исключительно через призму отношений между национальными правительствами и высшими учебными заведениями, влияния политики государства на эти отношения, структуру национальных систем образования и роли давления рынка на эти отношения. С. Маргинсон и Г. Родс считают необходимым анализировать эволюцию высшего образования в современных условиях с точки зрения влияния трех уровней – глобального (гло), национального (на) и локального (кал), обосновывая тем самым первое слово в названии своего концептуального подхода (Glo-na-cal).

Термин «агентство» в рамках данной концепции используется авторами в двух смыслах. Во-первых, это «организация» (на глобальном, национальном и локальном уровне). К глобальным агентствам относятся такие организации, как Всемирный банк, ОЭСР, Фонд Форда и др. На национальном уровне речь идет в первую очередь о тех правительственных учреждениях, которые определяют политику государства в отношении высшего образования. Локальные агентства включают в себя университеты, подразделения внутри университетов и индивидуальных акторов – преподавателей и студентов. Второе значение термина «агентство» – «способность действовать». Агентства, или организации всех уровней, обладают способностью действовать и оказывать влияние на процесс глобализации образовательных институтов. В этом смысле глобализация трактуется не столько как сила, сколько как процесс, с помощью которого институты высшего образо-

вания становятся глобализированными благодаря взаимодействию агентств различного уровня.

Необходимо, однако, отметить, что концепция, предложенная С. Маргинсоном и Г. Родсом, обходит молчанием важнейший вопрос о том, откуда берутся сами глобальные модели высшего образования, а также то, каким именно образом локальные (университеты) и национальные (правительства) организации инкорпорируют эти модели в уже существующие институты. Ответы на эти вопросы, по нашему мнению, дают две другие базовые концепции – *новая институциональная теория и теория мировой культуры*, сформировавшиеся применительно к проблеме глобализации образования в значительной степени под влиянием идей американского социолога Джона Майера. В обеих теориях используются такие важные для анализа происходящих в высшем образовании изменений понятия, как институционализация, изоморфизм и легитимность.

В рамках новой институциональной теории рассматривается вопрос о том, каким образом происходит структуризация организаций вокруг идей и «само собой разумеющихся» подходов. То есть, оценивая влияние глобальных моделей, необходимо учитывать их сочетаемость или конфликт с ранее существовавшими представлениями о высшем образовании. Дж. Майер и Б. Роун в своей статье «Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемония» [10], опубликованной в 1977 году, рассматривают структуры и правила, существующие в организациях, как социально конструируемые *мифы*. По их мнению, аргументы в пользу рациональной эффективности не могут объяснить того, каким образом организации функционируют, поскольку в действительности в них существует множество структур и правил, далеких от эффективности. Скорее их можно рассматривать в качестве рационализированных социальных *мифов*, называемых *институтами*. «*Институты* состоят из когнитивных, нормативных и регулятивных структур и деятельности, обес-

печивающих стабильность и смысл социального поведения. *Институты* передаются различными носителями – культурами, структурами и программами – и действуют на множестве уровней юрисдикции» [13].

Для того чтобы обладать легитимностью, иметь возрастающий доступ к ресурсам и обладать способностью к выживанию, организации, должны соответствовать *институтам*, существующим в их окружении [10]. Так, например, университет в развивающейся стране, сотрудничающий с университетами развитых стран, повышает свой престиж в обществе, что усиливает его легитимность, помогает получить дополнительные ресурсы, такие как спонсорские взносы, помощь выпускников, поступление абитуриентов более высокого качества и более высокие шансы на выигрыш исследовательских грантов для преподавателей.

Институциональная внешняя среда влияет на характер функционирования организации и способствует инкорпорированию элементов внешнего окружения для легитимации своего существования посредством *изоморфизма*, который в данном случае выступает в качестве сдерживающей и гомогенизирующей силы для организаций. Так, например, мы наблюдаем аналогичные структуры организации университетов – ректор, проректоры, институты и факультеты, деканы, профессора, студенты, объединенные по годам обучения и т.п. - практически по всему миру. Связано это с одинаковыми представлениями о том, как должны быть организованы подобного рода учреждения, то есть является отражением *изоморфизма*. Как правило, выделяют три вида изоморфизма по степени влияния, а именно:

1. *Насильственный изоморфизм*, когда более мощные институты заставляют вводить изменения в институциональные действия других, более слабых. В высшем образовании изоморфизм, чаще всего, выражается в государственной образовательной политике.

2. *Миметический изоморфизм*, выражающийся в копировании деятельности других институтов и являющийся, как правило, следствием общей неопределенности ситуации.

3. *Нормативный изоморфизм*, относящийся к профессионализации и тем институциональным нормам, которые воспринимаются как «само собой разумеющиеся» [1].

В рамках *теории мировой культуры* институционализация общемировых моделей в национальных организациях, или глобализация, также трактуется как *миф*, поскольку она не отражает стратегии и действий, которые бы повышали эффективность организации. Среди изоморфических структур во внутренней политике современного национального государства можно выделить конституционное закрепление прав государства и отдельного гражданина, массовое школьное образование со стандартизированным учебным планом, национальную политику, провозглашающую своей целью устойчивое развитие, формально закрепленное гендерное и социальное равенство, универсальные направления социальной политики, декларируемую приверженность соблюдению прав человека и т.п. В целом можно сказать, что национальные государства легитимируются на мировой арене, демонстрируя свою приверженность изоморфным структурам.

Однако если развитые страны обладают достаточной организационной способностью и материальными ресурсами для внедрения в практику реальной жизни новых моделей мировой культуры, то развивающиеся страны, не имеющие подобных возможностей, нередко предпринимают чисто символические реформы, например в форме планов на будущее или создания новых структур, которые в локальном контексте выглядят иррациональными. Так, развивающиеся страны, «как правило, основывают университеты, которые выпускают излишне квалифицированный персонал (для их уровня экономического развития), национальные агентства планирования, разрабатывающие нереалистичные пятилетние планы, национальные авиакомпании, требующие значительного субсидирования, и

автострады, ведущие в никуда, – формы «развития», которые функционально абсолютно иррациональны» [6].

Что же лежит в основе мирового изоморфизма структур и функций национальных государств? Дж. Майер и его коллеги выделяют три основных фактора. Во-первых, это конструирование идентичности и цели. Как правило, в основе образа, которому стремятся следовать современные государства, лежит их самоидентификация с суверенным, рациональным, ответственным актором с соответствующими целями. Во-вторых, это систематическое поддержание своей идентичности, которое частично обеспечивается за счет внешнего давления со стороны других национальных государств. «Если какое-то национальное государство не способно проводить определенную политику (из-за ее стоимости, некомпетентности кадров или сопротивления внутри страны), то структуры международного сообщества готовы помочь ему» [6]. Примером может служить Всемирный банк, выделяющий деньги странам для обеспечения в них всеобщего начального и среднего образования. Если сама страна не способна это сделать, то Всемирный банк готов предоставить соответствующее финансирование, техническую помощь и консультационные услуги для этого. Соответственно, национальному государству трудно сопротивляться подобного рода мировым практикам, поскольку приверженность самоидентификации в качестве суверенного, рационального и ответственного актора включает в себя готовность формально следовать общепринятым в мире моделям национальной государственности, таким как социально-экономическое развитие, права граждан, саморазвитие личности и т.п. Если какое-то правительство сопротивляется этому, то гражданские активисты внутри страны могут опереться на общепринятые мировые стандарты демократии и гражданских прав для легитимизации своих антиправительственных действий и получения поддержки мирового сообщества.

В-третьих, это легитимация акторства таких субнациональных единиц, как отдельные граждане и группы интересов. Базо-

вые принципы современного государства, такие как индивидуальное гражданство и суверенитет народа, легитимируют действия индивидуумов внутри государства. В дополнение к этому структуры, необходимые в соответствии с общепринятыми моделями для существования национального государства, финансовые рынки и организации, защищающие индивидуальные и коллективные права (наемных работников, этнических меньшинств, женщин и др.), также легитимируются. И если национальное государство не проводит политики, соответствующей принятым в мире практикам, акторы внутри государства будут стремиться заставить правительство им соответствовать.

Подобного рода мировая культура распространяется главным образом двумя путями: посредством создания международных организаций и через профессионалов, которые создают эти организации и формируют соответствующие сетевые структуры. Влияние мировой культуры резко усилилось после окончания Второй мировой войны с созданием Организации Объединенных Наций и целой системы ассоциированных с ней международных организаций, в том числе Международного валютного фонда, Всемирного банка и Генерального соглашения по тарифам и торговле. Эти организации и соглашения внесли существенный вклад в экономическое, научное, медицинское и образовательное развитие и легитимировали мировую культуру и идеологические дискуссии по широкому кругу социальных проблем. В дополнение к международным организациям, рожденным в соответствии с Бреттон-Вудскими договоренностями, распространению и внедрению в практику мировых моделей способствовали тысячи неправительственных организаций и других структур глобального гражданского общества. Главными сферами влияния этих организаций являются наука, медицина, образование, технологическое и экономическое развитие, то есть основные сферы действия рационально организованного национального государства.

Вторым путем распространения мировой культуры являются научные и профессиональные сети. По мнению

Дж. Майера, именно они играют ключевую роль в глобализации, которая, по его мнению, происходит не столько на национальном уровне, сколько на уровне отдельной организации и индивидуума [7]. Многие страны стали применять международные стандарты бухгалтерского учета, информационных систем и систем управления, организационных тренингов, организации работы школ, больниц, бизнес-структур и органов государственной власти, которые и распространяются организациями, учеными и профессионалами в своей сфере деятельности. В результате глобализированные организации и агентства «начали рассматривать себя – и соответственно анализироваться другими - в качестве универсализированных организаций и акторов, которые вследствие этого являются субъектами стандартизирующей рационализации» [8].

Особое место в теоретических обоснованиях тех изменений, которые происходят в высшем образовании под влиянием глобализации, занимает так называемый *алломорфизм*. Алломорфизм стремится преодолеть слабости новой институциональной теории и теории мировой культуры, которые практически оставляют без ответа вопрос о том, почему организации, находящиеся в одном и том же институциональном окружении, по-разному отвечают на глобальные вызовы. В рамках же алломорфизма выдвигается и обосновывается идея о том, что на выбор и адаптацию глобальных моделей высшего образования оказывает значительное влияние то, каким образом функционировали университеты на предшествующих исторических этапах.

Как правило, в настоящее время выделяют четыре основных направления происходящих изменений: изменение управления высшим образованием / организационная реструктуризация высшего образования; аккредитация и контроль качества, интернационализация и транснационализация высшего образования.

Говоря о «глобальных моделях» высшего образования, мы имеем в виду доминирующие в мире представления о том, как должны быть организованы университеты и чем они должны

заниматься. Эти представления под влиянием культуры глобализации формируются исходя из опыта ведущих университетов мира. При этом очевидно, что в качестве образца для подражания берется англо-американская модель высшего образования.

Сам термин «алломорфизм» заимствован из лингвистики и означает применительно к образованию университетские структуры, которые принимают близкие формы, но сохраняют при этом определенные различия. Так, например, стремление университетов диверсифицировать свои каналы поступления финансирования (государственные субсидии, исследовательские гранты, спонсорство, хозяйственные договоры с организациями бизнеса и т.п.) объединяет сегодня университеты по всему миру, однако конкретные формы, которые приобретает подобного рода финансирование, могут серьезно различаться как между странами, так и между университетами в рамках одной и той же страны.

В рамках алломорфизма глобализация концептуализируется следующим образом: «Мировые модели определяют и легитимизируют повестку дня для местного действия, формируя структуры и политику национальных государств и других рациональных местных акторов практически во всех сферах рационализированной социальной жизни – бизнесе, политике, образовании, медицине, науке и даже семье и религии» [11]. Как мы уже отмечали, эти глобальные модели в определенной степени представляют собой *мифы*, поскольку совсем не обязательно их реализация на практике напрямую ведет к повышению организационной эффективности. Скорее они служат легитимизации определенных изменений в случае, когда организация идет на них.

Важно отметить, что у современных исследователей нет единодушия по поводу однозначности глобализационного влияния. По мнению М. Ваиры, существующие точки зрения можно разделить на две крайних позиции – сторонников *дивергенции* и сторонников *конвергенции*. В рамках идеи конвергенции, которая, в частности, характерна для теории мировой

культуры, подчеркивается гомогенизация экономики, политики и культуры [15]. Сторонники идеи дивергенции, нашедшей свое выражении, например, в концепции Glonacal Agency Neuristic подчеркивают гетерогенность проявления и результатов глобализации на местном уровне (национальном, региональном и даже организационном). Национальные правительства и отдельные университеты играют активную роль в дивергенции мировой культуры посредством того, что М. Виара называет «стратегическим ответом» и «трансляцией» [15].

«Стратегический ответ» заключается в том, что изоморфизм недооценивает ту степень свободы и маневра, которой располагает организация вне зависимости от изоморфного давления. Подчеркивается, что именно она играет ключевую роль в принятии решений, и тем самым реакция на изоморфное давление дифференцируется. Когда аналогичные организации сталкиваются с аналогичными вызовами, их ответ будет различным: «То, каким образом ведет себя организация, зависит от ее стратегического выбора ответа на давление и условия внешней среды» [15].

«Трансляция» представляет собой когнитивное измерение индивидуумов и групп внутри определенного института и отражает то, каким образом они интерпретируют, реконструируют и транслируют изоморфные давления в контексте своей организационной культуры и осознания своих действий и целей. Именно здесь и должна проявляться активность и творчество. Тогда определенные изменения, происходящие под влиянием общих тенденций глобализации, являются результатом не слепого копирования, а отбора и трансляции.

В целом алломорфизм стремится преодолеть односторонность других теоретических подходов и совместить в себе идеи дивергенции и конвергенции.

Попробуем кратко суммировать основные идеи алломорфизма применительно к высшему образованию.

Конкурирующие структуры мировой экономики и мировой политики генерируют институциональные императивы и гло-

бальные архетипы. Они инкорпорируются, приспосабливаются и артикулируются международными агентствами к высшему образованию. Национальные государства также их инкорпорируют, приспосабливают и артикулируют, однако вынуждены действовать под давлением глобальной конкуренции в сфере знаний. Университеты находятся под давлением глобальных норм и стереотипов, включаясь в конкуренцию на рынке образовательных услуг в качестве интернационализированного института высшего образования как производитель и поставщик знаний. Международные организации навязывают университетам глобальные архетипы, оказывая на них влияние посредством формулирования и пропаганды определенных нормативных требований, составлением различного рода рейтингов, проведением сравнительных исследований, созданием своего рода моды в высшем образовании. Национальное же государство через соответствующую образовательную политику способно напрямую заставить университеты действовать в нужном для государства направлении, что, конечно, не исключает и использование органами государственной власти инструментов «мягкой силы». В результате современные университеты оказываются под давлением сил, нередко преследующих не просто различные, но и диаметрально противоположные цели. Нарастает напряжение, поскольку одновременно приходится приспосабливать глобальные архетипы к существовавшим ранее моделям высшего образования и его институтам, принимать глобальные вызовы и использовать их для получения пользы от глобализации.

Таким образом, исходя из идей алломорфизма, можно выдвинуть ряд предположений, касающихся глобализации университетов [15].

Во-первых, организационные изменения в университетах следует осмысливать в контексте более общих институциональных структур и динамики. При этом особого внимания заслуживают ранее существовавшие институты как «сформировавшаяся совокупность идей, структур, ресурсов и практик»

[4]. Именно они в значительной степени определяют то, какие структурные изменения будут производиться организацией и какие конкретные практики будут отобраны для адаптации к новым глобальным вызовам. В качестве примера можно привести те трудности, с которыми сталкиваются российские университеты, пытаясь переориентироваться на научные исследования после привычной практики десятилетий функционирования в советской модели разделения науки и образования – академических и учебных институтов.

В то же время представляется очевидным, что чем более интенсивно организация вступает в глобальные связи, тем в большей степени она должна приспосабливаться к институциональным вызовам, заботиться о повышении своей конкурентоспособности. Соответственно, возрастает и ее зависимость от организационных моделей, разработанных в рамках мировой экономики и мировых политических структур. Иначе говоря, глобальные идеи и практики проникают в организацию в результате международных обменов, академической мобильности студентов и преподавателей, совместных международных учебных и научных проектов, международных конференций и т.п.

Во-вторых, содержание институциональных императивов, архетипов и давления конкуренции меняется в процессе артикуляции, секторизации, спецификации и адаптации в отношении различных организационных сфер. Международные организации на международном уровне, министерства образования на национальном и университеты на местном уровнях реагируют на мировую культуру, интерпретируя и отбирая определенные аспекты аккредитации/контроля качества, изменения в управлении и варианты организационной реструктуризации в соответствии с глобализацией, интернационализацией и транснационализацией высшего образования. Эта спецификация и отбор происходят по-разному в зависимости от той организационной сферы, в которой функционирует университет или министерство образования.

В-третьих, на национальном уровне органы государственного управления под влиянием агентов глобализации вынуждены действовать в своей политике, проводимой в различных сферах жизни общества, в русле исходящих от них императивов и архетипов. Так, министерства образования формируют свои идеи по поводу того, как должно выглядеть высшее образование в стране, в соответствии с рекомендациями, исходящими от таких организаций, как Всемирный банк, ЮНЕСКО, а также от требований глобализирующейся экономики. Однако то, каким образом конкретно интерпретируются эти рекомендации, зависит от традиций, истории и культурных стереотипов, господствующих в данном обществе. В результате университеты инкорпорируют глобальные модели тремя основными путями. Первый – под воздействием образовательной политики, проводимой национальным государством. Второй – под влиянием международных организаций и глобального рынка труда. Эти два пути носят нормативный характер, поскольку университеты вынуждены заботиться о повышении своей эффективности. В противном случае они могут лишиться необходимого финансирования или подвергнуться насильственной реструктуризации и их выживание ставится под угрозу. Третий путь – это использование опыта других, более успешных университетов.

В-четвертых, глобальные модели, адаптированные к национальным системам высшего образования, в свою очередь, подвергаются дальнейшим изменениям под влиянием специфики конкретного университета, его структуры и организационной культуры, особенностей менеджмента и т.п.

В-пятых, организационный алломорфизм оставляет достаточно места для социальных процессов определения и отбора наиболее и наименее успешных организаций. Иначе говоря, в страновом контексте должны быть определены собственные параметры «глобализированных университетов», которые и будут выступать в роли стандартов оценки работы конкретных высших учебных заведений.

1. DiMaggio P.J., Powell W. W. The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields // *Annual Sociological Review*. 1983. № 48. Pp. 147–160.
2. Kemper K., Juerma A.L. The global politics of education: Brazil and the World Bank // *Higher Education*. 2002. № 43. Pp. 331–354.
3. Levin J.S. The community college as a baccalaureate-granting institution // *Review of Higher Education*. 2004. № 28. Pp. 1–22.
4. Marginson S., Rhoades G. Beyond national states, markets, and systems of higher education: A Glonacal Agency Heuristic // *Higher Education*. 2002. № 43. Pp. 281–309.
5. Meyer J.W. Globalization: Sources and effects on national states and societies // *International Sociology*. 2000. № 15. Pp. 235.
6. Meyer J.W., Boli J., Thomas G.M., Ramirez F. World society and the nation-state // *American Journal of Sociology*. 1997. № 103. Pp. 156.
7. Meyer J.W., Rowan B. Institutionalized organizations: Formal structure as myth and ceremony // *The American Journal of Sociology*. 1977. № 83. Pp. 340–363.
8. Mok K. Globalization and education restructuring: University merging and changing governance in China // *Higher Education*. 2005. № 50. Pp. 57–88.
9. Mundy K., Murphy L. Transnational advocacy, global civil society? Emerging evidence from the field of education // *Comparative Education Review*. 2001. № 45. Pp. 85–126.
10. Scott W.R. *Institutions and organizations*. Thousand Oaks, CA: Sage Press, 1995.
11. Torres C.A. The state, privatization and educational policy: a critique of neo- liberalism in Latin America and some ethical and political implications // *Comparative Education*. 2002. № 38. Pp. 365–385.
12. Vaira M. Globalization of Higher Education Organizational Change: A Framework for Analysis // *Higher Education*. 2004. № 48. Pp. 484–510.
13. Wallerstein I. *Historical capitalism*. Thetford: The Thetford Press Limited. 1983.
14. Сорокин П.А. *Человек. Цивилизация. Общество* / под общ. ред. А.И. Соколова. М.: Политиздат, 1992. 543 с.

УДК 316.74+316.77

Г.Л. Тульчинский

**Социально-политические факторы динамики
современного социума: нормативно-ценностный анализ**

В развитии социума ключевую роль играет институциональная среда. Однако учет этой роли большей частью сводится к анализу существующих институтов, тогда как особое внимание заслуживает фактор становления и развития институтов. В работе на примере символической политики прослеживается значение интенсивности и регулярности социальной коммуникации, обеспечивающей формирование и развитие институтов.

Ключевые слова: *неоинституционализм, коммуникации, символическая политика, этапы институционализации.*

G. Tulchinsky. Socio-political factors of the dynamics of modern society: normative value analysis

The institutional environment plays a key role in the development of society. However, consideration of the role for the most part limited to the analysis of existing institutions, while special attention should be given factors of formation and development institutions. The example of symbolic politics, the author traces the value of the intensity and regularity of social communication, ensuring the formation and development institutions.

Keywords: *neo-institutionalism, communication, symbolic politics, the stages of institutionalization.*

Новейшая российская история, нынешняя непростая ситуация вызывают жаркие споры относительно перспективы российских реформ, их ориентации, общего вектора развития страны. Звучат пессимистические оценки перспектив развития экономики, обусловленных зависимостью от сырьевой ренты.

Преодоление этой зависимости, в свою очередь, предполагает развитие институциональной среды, что упирается в эффект «колеи», «институциональные ловушки» [7]. Иногда даже создается впечатление безысходности, исторического тупика, непреодолимых трудностей и неоднозначных последствий институциональных нововведений, заимствований и т.п.

Целью данной работы является, не претендуя на практические политические рекомендации, показать методологическую несостоятельность такого пессимизма, обусловленного поверхностным пониманием некоторыми, особенно отечественными, авторами сущности институционализма.

Отечественной общественной мысли вообще свойственно искать ответы на вечно актуальный вопрос «что делать?» в модных зарубежных теориях, трактуемых как прямое руководство к действию. И сейчас надежды на руководство к действию для «окончательного решения» связываются с институционализмом. Между тем всячески подчеркиваемый пиетет к концепции неoinституционализма, выделяющей роль институтов в экономической и политической динамике социума, сочетается с упущением отправной точки неoinституционализма, его основного концептуального импульса: главное не столько констатация и описание институтов, сколько процесс их возникновения и развития.

Более того, в обстоятельных работах Д. Асемоглу, Д. Норта, Ю. Хабермаса, Й. Шапиро – разноплановых, но авторитетных в политологическом кругу авторов [13; 14; 20; 22; 1] – на совершенно разном материале, исходя из совершенно разных посылок делается общий вывод о весьма неоднозначной теоретико-методологической ситуации в современной политической науке. Выражается это не только и не столько в дивергенции школ и направлений, формировании самодостаточных «теоретических рамок», сколько в вопиющей слабости прогностики на макро- и микроуровнях. И связаны эти проблемы с доминированием позитивистской установки на описание и количественные методы обработки этих описаний. Те же Д. Норт и

Д. Асемоглу уделили много внимания в своих текстах критике такого подхода¹, который детализирует сложившуюся ситуацию, но не дает объяснения динамике развития, факторам этого развития.

В данной работе (с учетом проведенного ранее анализа общих вопросов [17]) предлагается подход к рассмотрению именно факторов динамики институционализации. Ранее была предложена ценностно-нормативная модель социогенеза [19], в которой формирование и развитие социума представлено в пространстве, образованном пересечением двух осей: ценностной и нормативной (институциональной). Причем центральное место на ценностной оси (безопасность – справедливость – свобода) занимает справедливость с ее возможностями акцентировки как в направлении безопасности, так и свободы – в зависимости от ситуации, в которой находится социум [10].

При этом справедливость конкретизируется в нормах, институтах, ее реализующих – неформальных и формальных. В контексте данного рассмотрения именно нормативно-институциональный вектор динамики социума представляет особый интерес.

Взятая как процесс в единстве смыслового и социально-организационного аспектов идей, динамика институционализации предстает осуществляемой в несколько стадий [18]:

1) стадия выработки нового осмысления – характеризуется минимальной степенью организации. Коммуникация участников носит спорадически случайный и во многом личностно-доверительный характер;

2) стадия выработки когерентного понимания (коалиция) – характеризуется несколько большей устойчивостью связей и отношений, выделением группы единомышленников. Избирательность в общении «уплотняет» коммуникацию, хотя само общение носит слаборегламентированный характер.

¹ Подробный обзор этой критики см. [9].

3) стадия парадигмы – общение начинает носить систематический характер семинаров, конференций, переписки, обмена материалами. Выдвигаются лидеры мнений, делаются попытки выработать программные материалы, привлечь СМИ, другие информационные технологии.

4) стадия сплоченной группы (ассоциации) – еще более интенсивная коммуникация концентрируется вокруг целей группы, селекции и интерпретации информации, борьбы за чистоту рядов. Важным моментом на этой стадии являются успех и социальное признание, что обеспечивает престиж и постоянный приток сторонников. Группа начинает доминировать или становится «мятежной», отвергающей ортодоксальные установки. Во втором случае ее активность может оказаться либо тупиковой, либо дать начало новой традиции. По некоторым оценкам, для «прорыва» старой традиции необходима группа около 20 человек, а для создания новой традиции, движения – от 500 до 1000 человек.

5) стадия формализации, когда фиксируется формальная организационная структура, обеспечивающая социальный контроль. Формируется писанный кодекс поведения (устав, положения, должностные инструкции), финансирование, трудоустройство функционеров, стимулирование деятельности профессионалов. Прогрессирующая рутинизация зачастую приводит к формированию нового смыслового сдвига, развитие которого может привести к дальнейшей дивергенции системы, отделению нового движения.

Аналогичные стадии проходит развитие в науке, искусстве, религии, бизнесе. Совсем не обязательно, чтобы каждая указанная стадия институционализации была реализована. Возможна стагнация на каждой из указанных стадий. Далеко не каждой идее удастся развиться даже в стадию сплоченной группы, не говоря уже о наиболее развитой стадии формального социального института.

Важно, что смысловой (идейный, неформальный) и социально-организационный (формальный) аспекты институцио-

нализации не противостоят, а взаимодополняют и взаимопроецируют друг друга. Их динамическая взаимосвязь предстает «историей» формирования и развития соответствующих институтов – от объединения людей, связанных общностью целей, и осмысления к зрелым и разветвленным социальным институтам, в которых эти цели и осмысление закрепляются как социально значимые и нормативные. Они выражают различные стадии зрелости и становления политической деятельности. Развитие институтов предстает динамикой от идей на уровне личностного осмысления к формированию регулируемых нормами и правилами общностей. Тем самым в формировании и развитии социальных политических институтов теснейшим образом оказываются взаимосвязанными не только идейный и социологический, но персонологический, этический и организационный компоненты.

При этом принципиальную роль играет упорядоченная, систематическая коммуникация, ведущая к закреплению традиций – вплоть до их полной институционализации в организационно-правовые формы. Важнейшую роль играют СМИ, которые транслируют, визуализируют нарративы символической политики, погружая их в бытовые ситуации, дискурсию известных узнаваемых людей. В XX столетии к средствам массовой мобилизации общественного сознания добавились спорт, индустрия развлечений.

Обычно символическая политика понимается как деятельность, связанная с производством определенных способов интерпретации социальной реальности и борьбой за их доминирование [11]. В таком понимании действующие социально-политические институты образуют инфраструктуру символической политики – иницируют и организуют ее как часть политического процесса. Однако, с другой стороны, сама символическая политика может способствовать формированию новых институтов, прохождению пути от идеи и далее через общее понимание, формирование сообществ, ассоциаций со своими целями, нормами до организационной институциона-

лизации (структур, организаций, учреждений). За этим процессом стоит коммуникация, ее интенсивность и упорядоченность. Именно этот процесс взаимостимулирования идей, символов, технологий и разных стадий институционализации, единства смыслового и организационного составляет самое интересное и важное не только в практике символической политики, но и в анализе самого этого феномена.

Смещение внимания на коммуникации показывает, что институты выступают не только и не столько акторами коммуникаций или даже результатом коммуникативных процессов, сколько самими процессами устойчивой коммуникации. В этой связи надо подчеркнуть роль в динамике институционализации символической политики [3], которая, как и другие инструменты «мягкой силы» [5], – вплоть до информационных войн – выступают не только как практики манипулирования, но и как метод анализа политических и бизнес-реалий, которые другими методами не ловятся [6].

Примером, иллюстрирующим развиваемый подход, является политический протест. Он интересен именно тем, что в нем задевается нерв институционализации: протест зачастую трактуется как нарушение норм (от мелкого хулиганства до преступления), подлежащее социально-правовому контролю. Примеры у всех перед глазами и на слуху. Между тем трудное, на первый взгляд, отличие хулиганства от протеста подобно отличию социальной девиации (патологии) от творчества: и то, и другое нарушают традиционные представления. Недаром современники зачастую отождествляют их, трактуя творчество или как хулиганство, или проявление психической болезни. Да и образ жизни девиантов и творческой богемы зачастую дает поводы для их сближения. И только со временем становится ясно, что социум имел дело с творчеством, открывшим новые горизонты в науке, искусстве, религии, политике. Специфика таких откровений связана с тем, что они оказываются конструктивными для развития социума, давая ему новые возмож-

ности развития, в отличие от социальных патологий – деструктивных, разрушительных для общества.

Однако сам этот конструктивный характер зачастую открывается не столько самими инициаторами, сколько интерпретациями их действий в публичных коммуникациях, включающих их в публичный дискурс, делая символами перемен, привлекая к ним внимание. Так, в искусстве кирпич, даже старый писсуар становятся шедеврами, будучи выставленными на художественной выставке и интерпретированными кураторами и искусствоведами.

Собственно, любые (если не все!) феномены социальной реальности (события, тексты, изображения, личности, природные объекты и катаклизмы, артефакты культуры etc, etc) могут выступать предметами (и инструментами) символической политики. Таковыми они становятся при двух условиях [16]:

А): они становятся предметом публичного дискурса: обсуждений, дискуссий, интерпретаций в публичном коммуникативном пространстве, прежде всего в медиа. Вне публичного пространства они могут быть предметом спецопераций, кулуарных действий, которые, впрочем, в случае огласки тоже становятся инструментом символической политики;

В): эти обсуждения связаны с решением проблем сегоднешнего дня. В этих спорах и интерпретациях упомянутые феномены социальной реальности связываются с современным контекстом (проблемами, целями).

Условие В) втягивает в символическую политику также прошлое (историю, исторические факты), образы будущего. Искусство, право, наука, включая точные науки, будучи втянутыми в дискуссии о насущных проблемах развития социума, тоже выступают как часть (средства и технологии) символической политики. Такое втягивание не сводится к манипуляции – сама разоблаченная манипуляция становится предметом символической политики.

В этом плане в основе протеста оказывается некое событие, которое дает новостной повод, привлекая внимание обще-

ственности, вовлекая в публичное обсуждение журналистов, специалистов, политиков. Возникают и мобилизуются группы поддержки, сторонников, единомышленников, противников. Так, паблицитный капитал вырастает в символический, делая его в перспективе капиталом политическим. Спектр таких действий чрезвычайно широк: от акционизма группы «Война» П. Павленского – до самосожжения Я. Палаха. Главным фактором, превращающим стрит-арт или самоубийство в политический протест, является резонанс в пространстве публичной коммуникации, чему, кстати, в немалой степени способствуют действия самой власти. Преследуя художников, блогеров, журналистов, власть превращает их в политические фигуры, а то и символы – мучеников политической идеи¹.

Эта практика свойственна не только современности. Хорошо известны примеры В. Чапаева, В. Котовского, наделенные в публичном пространстве политической мотивацией и ставшие политическими символами, мифами исторической памяти общества. Следует только помнить, что возможен и обратный процесс деконструкции политического героя до статуса преступника, как это было в годы «оттепели» и «перестройки» с фигурой И. Сталина.

Помимо прочего главный вывод проведенного рассмотрения – перспективность перехода политологических объяснений от подведения под некую общую категорию к конструктивным, алгоритмическим процессам. Если политик рассуждает о нациях, этносах, классах, врагах, идеях, институтах как о сущностях, то политолог – о том, как эти сущности и концепты возникают, формируются и используются [8]. Но когда политолог говорит о них не как о концептуальных конструктах, а

¹Показателен в этом плане и социально-психологический анализ формирования мотивации и поведения террористов, показывающий роль групповой и публичной коммуникации, оправдывающей и объясняющей необходимость деструктивного поведения и извращающей социализацию. См. [12].

как об объектах, он переходит на язык политика и публициста и становится таковым.

Конструктивная установка дает синтез нарративов эмпирической фактологии и теории в системе знания, открытой для понимания динамики политического, и шире – исторического процесса [2]. Она полностью соответствует главной идее упомянутых в начале авторитетов неоинституционализма: главное не столько констатация и описание институтов, сколько процесс их возникновения и развития. Заслугой Д. Норта и его сторонников является перенос внимания на то, что в основании формирования институтов лежит именно конструктивная интенциональность: не институты порождают убеждения, а наоборот [4]. Суть понимания процесса социальных изменений (политических, экономических) – в убеждениях и том пути, которым они развиваются [4, р. 22].

В этом плане политическая наука не может ограничиваться позитивистской ориентацией, которая парадоксальна по своей сути: строя свой анализ интенционально, имея намерения в решении проблем, она изгоняет интенциональность из результатов своего анализа, превращая политическую игру волю в каузальные зависимости. Между тем задача состоит именно в учете и раскрытии мотивации политических акторов. Эта принципиальная особенность политической реальности как равнодействующей волю проявляется не только в поведении избирателей, на которое сильное влияние оказывают эмоции, идеологии, предубеждения, но и в принятии решений политическими лидерами [21], в реализации символической политики, других политических технологий, создающих новые институты, в объяснении возникновения которых позитивистская политическая социология в духе «демократического трансфера», «гибридных режимов» оказывается бессильной.

Конструктивистский подход, включая символическую политику, достаточно убедительно выявляет «скрытый схематизм» политических процессов современности, не ограничиваясь констатацией и описанием реальности, а открывая гори-

зонт ее развития, возможности построения образа желаемого, предпочтительного будущего, включая в анализ интенции, мотивации политических сил, их намерения и ресурсы.

В дальнейшем анализе особого внимания заслуживают особенности символической политики в формировании институтов в современном информационном обществе, а также собственно технологий символизации, возможностей использования в таком анализе аппарата, наработанного в семиотических и герменевтических исследованиях.

1. Acemoglu D., Robinson J.A. Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty. N.Y.: Crown Business, 2012.

2. Alker H.R., jr. Political methodology, old and new // A new handbook of political science / ed. by Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann. Oxford: Oxford univ. press, 1996. P. 787–799; Galtung J. Essays in methodology. Vol. 1: Methodology and ideology. Copenhagen: Christian Ejlers, 1977, p. 41–71.

3. Edelman M. Politics as symbolic action. Mass arousal and quiescence. Chicago: Markham publ.Co, 1971.

4. Nort D.C. Institutions and the Performance of Economies over Time // Handbook of New Institutional Economics. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 2008, p.77.

5. Nye J.S., Jr. Soft power. The means of success in world politics. New York, 2004.

6. Tulchinskii G. Information wars as a conflict of interpretations: activating the 'third party' // Russian Journal of Communication, 2013, Vol.5, No.3, pp. 244–251.

7. Аузан А. «Колея» российской модернизации // Общественные науки и современность. 2007. № 6.

8. Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.

9. Заостровцев А.П. О развитии и отсталости. Как экономисты объясняют историю. СПб.: ЕУСПб., 2014.

10. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое издательство, 2011.

11. Малинова О.Ю. Символическая политика: Контуры проблемного поля // Символическая политика. Вып.1. М.: ИНИОН, 2012. С. 5–17.
12. Мохаддам. Ф.М. Терроризм с точки зрения террористов: что они переживают и думают, и почему обращаются к насилию. М.: Форум, 2011.
13. Норт Д. Понимание процесса экономических изменений. М.: ВШЭ, 2010.
14. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки: Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М.: Ин-т Гайдара, 2011.
15. Заостровцев А.П. О развитии и отсталости. Как экономисты объясняют историю? СПб.: ЕУСПб., 2014.
16. Тульчинский Г.Л. Историческая память в символической политике и информационные войны // Философские науки. 2015. № 5. С. 24–33.
17. Тульчинский Г.Л. Политические трансформации в России и современная политическая наука // Неприкосновенный запас. 2014. № 98 (6/2014). С. 95–112.
18. Тульчинский Г.Л. Этапы политической институционализации: от идеи к институту // Политические институты в современном мире. СПб.: Аллегро, 2010. С. 358–360.
19. Тульчинский Г.Л., Камаев А.С. Ценностно-нормативная модель социогенеза как основа политического проектирования и политического маркетинга // Политическое проектирование в пространстве социальных коммуникаций. М.: РГГУ; ЛЕЛАНД, 2013. Ч.1. С. 100–108.
20. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией: философские статьи. М.: Весь мир, 2011.
21. Цымбурский В.Л. Конъюнктуры Земли и Времени. Геополитические и хронополитические интеллектуальные исследования. М.: Европа, 2011.
22. Шапиро Й. Бегство гуманитарных наук от реальности. М.: ВШЭ, 2011.

УДК 7.03+316.7

Н.А. Хренов

**Русское искусство рубежа XIX–XX веков с точки зрения
социодинамики П.А. Сорокина**

В статье предпринята попытка понять русскую культуру рубежа XIX–XX веков, используя идею переходности Питирима Сорокина. Мысль Сорокина о кризисе и угасании культуры чувственного типа и о возникновении идеациональной культуры точно характеризует эту эпоху.

Ключевые слова: чувственная культура, идеациональная культура, ситуация переходности, кризис.

N.A. Hrenov. Russian art of the XIX–XX centuries, from the standpoint of sociodynamics of P.A. Sorokin

The article attempts to understand the Russian culture of the late 19th – early 20th centuries, using the idea of transition of Pitirim Sorokin. Sorokin idea of a crisis and the extinction of a culture of sensual type and the occurrence of ideational culture accurately describes this era.

Keywords: sensual culture, ideational culture, situation of transition, crisis.

Применительно к истории искусства фундаментальная концепция социодинамики П.А. Сорокина пока не применялась. Отечественное искусствознание хотя и проявляет интерес к разным методологическим подходам, что имеют место в гуманитарных науках, тем не менее к идеям П.А. Сорокина интереса не проявляет, а жаль, поскольку именно П.А. Сорокин позволяет точнее осознать самые проблемные и недостаточно до сих пор проясненные ситуации в истории искусства. Такой ситуацией в этой истории является, в частности, рубеж XIX–XX веков, то есть время символизма и возникновения такого универ-

сального явления для всего XX века, как художественный авангард в его самых разных формах. Мы попробуем понять эту эпоху, используя идею переходности П.А. Сорокина, которая свидетельствует об угасании культуры чувственного и возникновении культуры идеационального типа. Но прежде чем обращаться к П.А. Сорокину, попробуем воссоздать ситуацию в русском искусстве рубежа XIX–XX веков.

Оценивая свое время как время упадка, представители поколения рубежа XIX–XX веков в меньшей степени осознавали свою эпоху как Возрождение. Между тем и упадок с одной стороны, и возрождение с другой выражали две стороны одного и того же культурного взрыва. Не случайно группу поэтов-маргиналов называют то декадентами, то символистами. Символизм выражал не столько упадок, сколько возрождение культуры. Более позднее название новых поэтов, которых во Франции называли «проклятыми», – не декаденты, а именно символисты [42, с.155].

Проводя параллели между рубежом XIX–XX веков с одной стороны и поздней античностью, как и с Возрождением XVI века, с другой, Д. Мережковский утверждает, что оборотной стороной упадка рубежа XIX–XX веков является Возрождение, которое и призваны выразить символисты. Хотя попытка возрождения, то есть синтеза язычества и христианства в истории не удавалась как минимум дважды, тем не менее человечество на рубеже XIX–XX веков снова приблизилось к историческому рубежу, когда новая попытка Возрождения, то есть синтеза, может удалась. «И в XV и XVI веках так же, как в V и VI – попытка возрождения не удалась, противоречие эллинизма и христианства не было разрешено, окончательно примиряющая гармония двух начал не была найдена, – пишет Д. Мережковский. – Чрезмерные надежды, которые опьяняли юношескою отвагою и радостью наивных кватрочентистов, не оправдались, – и первые лучи восходящего и уже омраченного солнца потухли в душном кровавом сумраке, в церковной инквизиции второй половины XVI века, в холодной пошлости и академич-

ности XVII. И вот теперь, на рубеже XX века, мы стоим перед тем же великим и неразрешимым противоречием Олимпа и Голгофы, язычества и христианства, опять и надеемся, и опять ждем иного *Rinascimento*, чей первый смутный лепет называют символизмом» [13, с.183].

Новому Возрождению, то есть Возрождению рубежа XIX–XX веков, способствовала и социально-психологическая атмосфера. Причем если Возрождение в его западных формах смягчало характерные для Средневековья крайние настроения, то Возрождение в его русских формах их предполагало. Впрочем, по традиции мы привычно противопоставляем Россию Западу, когда речь идет о взрыве эсхатологических настроений. Однако всегда ли последние связаны исключительно с русской историей? Обратимся к роману Д. Мережковского «Петр и Алексей», в котором проводится аналогия между эсхатологизмом русского сознания и эсхатологизмом Запада. В романе Д. Мережковского приехавший обучать московских юношей пастор Глюк пишет научную работу о комментариях Ньютона к Апокалипсису, в которых христианские откровения о кончине мира доказывались с помощью астрономии и математики. В беседе с Глюком Яков Брюс, между прочим, говорит следующее: «Но вот что всего любопытнее: в то самое время, когда сэр Исаак Ньютон сочинял свои комментарии, – на другом конце мира, именно здесь, у нас, в Московии, дикие изуверы, которых называют раскольниками, сочинили тоже свои комментарии к Апокалипсису и пришли почти к таким же выводам, как Ньютон. Ожидая со дня на день кончины мира и второго пришествия, одни из них ложатся в гробы и сами себя отпевают, другие сжигаются... Так вот что, говорю я, всего любопытнее: в этих апокалиптических бреднях крайний Запад сходится с крайним Востоком и величайшее просвещение – с величайшим невежеством, что, действительно, могло бы, пожалуй, внушить мысль, что конец мира приближается и что все мы скоро отправимся к черту!» [19, с. 69].

Что касается рубежа XIX–XX веков, то активность эсхатологических и апокалиптических настроений в этот период несомненна. Об этом писали В. Розанов, С. Булгаков и В. Соловьев. Известно, что на символистов последний оказал огромное влияние. Так, характеризуя московскую группу молодых поэтов (А. Белый, С. Соловьев и другие), В. Брюсов подчеркивал, что к ним тяготел и петербургский поэт А. Блок. Названные поэты находились под сильным влиянием В. Соловьева. «Вместе с Вл. Соловьевым эти юные мечтатели были уверены, что приблизился «конец всемирной истории», что скоро, едва ли не на днях, должен свершиться великий вселенский переворот, который в существе изменит жизнь человечества. Их возбужденному воображению везде виделись явные предвестия грядущего. Все события, все, происходившее вокруг эти юноши воспринимали как таинственные символы, как прообразы чего-то высшего и во всех явлениях повседневной жизни старались разгадать их мистический смысл» [6, т. 6, с. 432]. О предчувствиях, посетивших русских художников рубежа XIX–XX веков, высказывался А. Белый [2, с. 409]. Может быть, эти предчувствия и прозрения более отчетливо проявились в предсмертной работе В. Соловьева об Антихристе.

Однако активность на рубеже веков средневековых представлений не исключала возрождение, а предполагала. Концепция социодинамики П.А. Сорокина позволяет дать самую глубокую интерпретацию происходящего. В соответствии с этой концепцией речь должна идти об актуализации элементов идеациональной культуры, блокировавших культуру чувственного типа. Как утверждает П. Сорокин, идеациональная культура тяготеет к реставрации сверхчувственных ценностей, что и диктует активность средневековых представлений. Д. Мережковский фиксирует этот момент неразличимости в культуре как упадка, так и возрождения. Как он считает, мыслители XIX века – Достоевский, Ницше, Толстой – приблизились к разгадке будущего, но не успели этого ясно объяснить. Поэтому поколению рубежа XIX–XX веков необходимо разгады-

вать эти загадки снова, в том числе и главную загадку – находится ли это поколение в состоянии упадка или возрождения. «И мы одни, как, может быть, никогда еще люди не были в мире одни. Самые покинутые, робкие, больные, даже иногда смешные, не только в чужих, но и в собственных глазах, должны мы разгадывать загадку, которую не разгадали боги и титаны, проводить черту, которая отделила бы наше здоровье от нашей болезни, нашу жизнь от нашей смерти, наше Возрождение от нашего Упадка» [21, с. 121]. По сути дела, то, что один и тот же процесс был упадком и одновременно возрождением, оказалось главным противоречием исторического момента. Хотя спустя столетие этот процесс можно рассматривать как возрождение, в реальности его современники склонны были его осознавать исключительно как упадок, то есть оценивать отрицательно. Между тем если иметь в виду одновременность развертывания упадка и возрождения, то можно представить, что упадок был необходимым условием возрождения, обратной стороной возрождения. Без активизации хаоса не мог возникнуть новый или обновленный в результате взрыва космос.

Хотя многие современники рубежа XIX–XX веков это состояние воспринимали вульгарно, то есть исключительно как упадок (и здесь можно было бы прежде всего назвать столь популярного в России М. Нордау, забившего тревогу по поводу неблагополучия с новым искусством), тем не менее и в то время были мыслители и художники, отдававшие отчет в том, что упадок – условие возрождения, и что возрождение предполагает кризис, «закат» определенных и столь почитаемых в позднюю эпоху ценностей. Это касается в том числе и религиозных ценностей. Вообще, предполагается, что речь идет не только об угасании христианства и о возрождении язычества, что столь ярко прозвучало в трактате Ф. Ницше о происхождении античной трагедии, а о возникновении на рубеже XIX–XX веков какой-то новой религии, в которой элементы всех предшествующих религий – ранних и поздних, в том числе язычества и христианства, предстанут в принципиально новых соотношениях,

точнее образуют невиданный в истории синтез. Дело, однако, не в том, что на рубеже XIX–XX веков в прихотливой форме сплелись и упадок, и возрождение, а в том, что применительно к этому времени речь идет о переходной ситуации в культуре. Не случайно о своем поколении Д. Мережковский пишет, что ему дано было увидеть «оба края бездны» [21, с. 121]. Но Д. Мережковский, переживший увлеченность Ф. Ницше, сам употребляет термин «переход», причем применительно прежде всего к человеку. «Да, тут есть какая-то незапамятно-древняя, все еще до конца не додуманная, постоянно возвращающаяся, неодолимая религиозная дума человечества не только о бесплотной святости, но и о святой плоти, о переходе человеческого в божеское не только через духовное, но и через животное – незапамятно-древняя и вместе с тем самая юная, новая, пророческая дума, полная великого страха и великого чаяния: как будто человек, вспоминая «зверском» в собственной природе, то есть о незаконченном, движущемся, превращаемом (ибо ведь животное и есть по преимуществу живое, не замершее, не остановившееся, легко и естественно преобразующееся, переливающееся из одной телесной формы в другую, как утверждает и современная наука о животной метаморфозе), вместе с тем предчувствует, что он, человек, – не последняя достигнутая цепь, не последний неподвижный венец природы, а толькопуть, только переход, только временно через бездну переброшенный мост от дочеловеческого к сверхчеловеческому, от зверя к Богу» [21, с. 100].

Неслучайно Д. Мережковский так внимательно читал Ф. Ницше, и в частности его работу «Так говорил Заратустра», которую можно считать философией переходности, причем переходности, как она представлялась философу к рубежу XIX–XX веков. Речь идет об активизации языческого начала как следствии кризиса христианства. Однако такая активизация Д. Мережковским понимается как полное торжество язычества. По его мнению, новая возможность для язычества возродиться и вступить в диалог с христианством должна привести не

только к полному угасанию христианства и победе язычества, а к столь необходимому для новой культуры их синтезу. По мнению Д. Мережковского, человечество переживает радикальный поворот. «В переживаемое нами мгновение христианства человечество достигло этой именно точки в космическом пространстве между своим началом и концом, между первым и вторым пришествием; точка эта – страшная, потому что кажется мертвою; почти кончилась сила отталкивания, отрицания, отвлечения от язычества, заключенная в первом пришествии, а противоположная сила притяжения, заключенная во втором пришествии, еще почти не началась. И вот нам кажется, что движение совсем прекратилось, что мы остановились навеки в этой срединной мертвой точке, что уже все силы христианства перестали в нас действовать и что вообще не удалось» [21, с. 149]. Д. Мережковский убежден, что отрицание, умирание, умерщвление закончится и начнется утверждение, оживание, воскрешение, то есть возрождение, которое пока неразлично, ибо затемнено настроениями упадка. В любом случае речь идет о совершающемся неосознано, нечувствительно «величайшем космическом перевороте».

Для такого рода обобщений мыслителям рубежа XIX–XX веков потребовалось пространство всей мировой истории. Так, отталкиваясь от упадочных настроений своего времени, Д. Мережковский устремляется в позднюю историю Древнего Рима, в которой он усматривает не только декаданс, но и сопротивление ему. Это последнее разворачивается в катакомбах первых христиан, где восстанавливается некогда прерванная столь тесная связь искусства с религией. Однако ренессанс блокирует выраженное в устремленных в небо готических соборах восхождение к Богу, и вытеснение язычества снова возвращает к ситуации Древнего Рима, к возрождению язычества. Но был ли Ренессанс лишь упадком? Разве, например, творчество Леонардо и Микеланджело не свидетельствует о новой жажде сакрального, пусть и в нетрадиционной христианской, то есть средневековой, форме? Как пишет Д. Мережковский, оба этих

художника «углубили и укрепили связь искусства с религией, но не с религией настоящего, а с религией будущего» [21, с. 142]. Лишь исторические ретроспекции позволяют Д. Мережковскому найти в литературе XIX века, и в частности творчеству таких его представителей, как Толстой и Достоевский, место в истории. Характеризуя творчество Леонардо и Микеланджело как «двух демонов Возрождения», Д. Мережковский обращает внимание на оппозицию воплощенных в их произведениях двух стихий. Одна стихия – это чрезмерность духовного, изощренно-утонченно-сознательного у Леонардо, что проявилось в болезненности, надломленности, незавершенности его искусства. Другая – это чрезмерность плотского, первобытно-стихийного, животного, представленного в пластических образах Микеланджело «шевелиющимся хаосом».

Синтеза этих двух стихий, воплощенных в созданиях двух гениев Возрождения, в ту эпоху достичь не удалось. Следующая попытка синтеза связана с XIX веком, в котором можно усмотреть аналогию Ренессансу и повторение определившего Ренессанс противоречия. Если новый Ренессанс Ф. Ницше усматривает в немецкой музыке XIX века, то Д. Мережковский связывает его с творчеством Л. Толстого и Достоевского. Казалось бы, можно ли применительно к России говорить о Ренессансе? Д. Мережковский тоже задается этим вопросом. «Нам ли, переживающим, по крайней мере, в наших верхних культурных слоях, такой упадок, как никто в Европе, говорить о Возрождении?» Тем не менее, как считает Д. Мережковский, характерный для Запада упадок подготовил почву для нового Возрождения. Осталось лишь подождать искры, которая послужит его началом. Так почему бы не предположить, что эта искра появится именно в России? «И кто знает, ничтожная (в культурном верхнем слое, а жизнь народных глубин для нас пока все еще тайна), ничтожная часть русских людей нового религиозного сознания не окажется ли именно этою искрою?» [21, с. 139]. Это суждение имеет отношение прежде всего для рубежа XIX–XX веков, то есть для символистов. Что же касается предшествую-

щего периода, то, собственно, Л. Толстой и Достоевский уже явились «предвозвестителями русского и всемирного Возрождения» [21, с. 139]. Чтобы ясней представить творчество Л. Толстого и Достоевского, Д. Мережковский проводит параллели между старым Ренессансом и новым религиозным возрождением рубежа XIX–XX веков. И еще более определенно – между Л. Толстым и Микеланджело с одной стороны, Достоевским и Леонардо с другой. Так, Л. Толстой, как и Микеланджело, «снова дерзнул обнажить человеческое тело от всех культурно-исторических покровов, снова задумался арийскою думою о соединении образа Божьего и звериного в образе человеческом – Боге-Звере» [21, с. 142]. Если Л. Толстой оказывается «тайновидцем плоти», то Достоевский – «тайновидцем духа». Это трагедия, что эти две системы ценностей оказались разорванными. Ведь одна не может обойтись без другой. Однако так получилось, что до рубежа XIX–XX веков они не могли объединиться, несмотря на то, что в истории можно зафиксировать немало моментов, когда стремление к этому намечалось. Это объединение имело место и в отечественной культуре. Как представляет дело Д. Мережковский, в русской культуре момент гармонического соединения двух стихий имел место в творчестве Пушкина, которому он посвящает специальное исследование. По мнению Д. Мережковского, в Пушкине начинается заря будущего Возрождения. Но чтобы последнее было реальным, культура должна была пожертвовать пушкинским синтезом и развиваться в форме противоречия. Позднее одну стихию выразит Л. Толстой, а другую Ф. Достоевский. Что же это за стихии? Одна стихия связана с отречением от своего «Я» в христианстве и другая – с обожествлением своего «Я» в язычестве. Утверждение христианства вытеснило языческие ценности. Однако их возрождение произошло в эпоху Ренессанса («Два мировых начала в первый раз встретились в духе Возрождения и вступили в живое взаимодействие, в борьбу, как два равноправных, равносильных бойца» [21, с. 139]). Величие Пушкина заключается в том, что его творчество свидетельствует о за-

датках будущего Возрождения, способного повторяться на основе русского мирозерцания. В Пушкине возрождается дух угасающего Ренессанса. Далее имеет место противоречие двух начал, выражаемых, с одной стороны, «безумным язычником» Ф. Ницше, с другой – «безумным галилеянином» Л. Толстым.

Принимая во внимание предыдущие суждения, можно остановиться на двух вытекающих из них значимых выводах. Во-первых, на отношении вспышки сакрального, имеющего место на рубеже веков и проявляющегося в том, что Д. Мережковский называет «новым религиозным сознанием», к предшествующей истории мировой культуры. Естественно, здесь возникает необходимость в предшествующей истории найти аналогичные ситуации, иллюстрирующие принцип «вечного возвращения». Во-вторых, на соотношении вспышки сакрального и извечных механизмов славянской ментальности, проявляющейся в предшествующей истории, и прежде всего в художественных формах. Как известно, историю символизма сопровождает столь конструктивная для теории и истории искусства саморефлексия. Еще Ж. Мореас в «Литературном манифесте символизма» 1886 года доказывал, что литература развивается циклами. Следует отметить, что это пусть и беглое, но глубокое замечание, которое нуждается в более подробном обсуждении и комментировании. В самом деле, отрицая в начале своего пути непосредственно предшествующие традиции, символисты вскоре нашли к ним ключ, не удовлетворяясь, правда, осознанием своей причастности к предшествующему художественному процессу. Однако понять смысл своего творчества и логику предшествующего художественного процесса им помогает радикальное изменение в отношении к историческому времени, которое расширилось до бесконечности. Ощущение этого расширения можно понять, читая эссе В. Брюсова «Учители учителей». В самом деле, символистам дано было пережить скачок в историческом мышлении, трансформировавшемся в планетарное мышление. Своих предшественников символисты начали находить не только в русской или западной культуре,

но и во всех предшествующих и некогда существовавших культурах. Это ощущение замечательно передает суждение О. Мандельштама: «Ныне происходит как бы явление глоссолалии. В священном исступлении поэты говорят на языке всех времен, всех культур. Нет ничего невозможного. Как комната умирающего открыта для всех, так дверь старого мира настежь распахнута перед толпой. Внезапно все стало достоянием общим. Идите и берите. Все доступно: все лабиринты, все тайники, все заповедные ходы» [18, с. 42].

Если иметь в виду «вечное возвращение», то мимо этого не проходит и Д. Мережковский, вспоминая, с одной стороны, Ф. Ницше, который впервые употребил это выражение и расшифровал то содержание, которое оно выражает, а с другой – Достоевского. Идея того, что «все это уже было когда-то», звучит у Достоевского в диалоге Ивана Карамазова с чертом, утверждающим, что развитие повторяется бесконечно и все «в одном и том же виде до черточки» [21, с. 132]. Самим Д. Мережковским идея «вечного возвращения» была развернута в его трилогии «Христос и Антихрист», в которой он прослеживал значимые вехи во всемирной истории, связанные с синтезом христианского и языческого, который, как он считает, становится главным вопросом и для рубежа XIX–XX веков. Что касается второго вопроса, то есть соотношения между происходящим на рубеже XIX–XX веков резким, взрывным нарушением преемственности и предшествующей логикой развития отечественного искусства, то символистами здесь сделано чрезвычайно много. Интерпретация ими, например, логики развития литературы XIX века, может быть, впервые позволяла ощутить, какой вклад был внесен в историю символизма и в культуру в целом каждым крупным русским художником. Когда речь идет об угасании религиозной экзальтации, а именно это на рубеже XIX–XX веков и имело место, то результатом этого угасания становится эмансипация искусства от религии, а точнее расширение заполняющего религиозный вакуум эстетизма. Иначе говоря, речь идет о таком феномене, как религия искус-

ства, точнее превращение искусства в нечто подобное религии. Искусство превращается в своего рода религию, правда, лишенную признаков сакрального. Если это и религия, то религия в светских, секуляризированных формах. На рубеже XIX–XX веков именно эту трансформацию мы и обнаруживаем. Естественно, что возникновение искусства как религии, вернее отношение к искусству как к религии, – следствие эпохи упадка или декаданса. Так было и в эпоху Древнего Рима. Однако в том-то и дело, что рубеж XIX–XX веков нельзя исчерпать, обозначая его лишь эпохой упадка. Эмансипация искусства и его отрыв от религии здесь, несомненно, имеет место, как имеет место и трансформация искусства в секуляризированную религию. В то же время нельзя не видеть, что обособившееся искусство ощутило потребность в культивировании религиозных ценностей и оказалось готовым к новой связи с религией. Это становится особенно очевидным, когда мы обращаемся к наследию русских символистов. Их деятельность явно не сводится исключительно к искусству. Она шире, чем просто эстетическая деятельность. Не случайно символистов называют сектой. В рамках этой элитарной группы, точнее субкультуры, имеет место новая, но пока еще не универсальная вспышка сакральности, то есть тяготение к сверхчувственным мирам.

Тут-то и возникает проблема связи символизма со славянской ментальностью, а также с опытом русского искусства предшествующего периода, в котором эта ментальность получает выражение. В этом направлении символистами сделано много. По сути дела, в соответствии с эстетическими установками символизма была заново прочитана предшествующая история русского искусства, и в частности художественный опыт XIX века. Конечно, сами символисты относились к XIX веку как к предыстории символизма. Но такое отношение все же оказывается слишком узким. Следует признать, что прочтение ими предшествующей истории русского искусства далеко выходит за границы поэтики символизма. Например, речь идет об интерпретации, скажем, русской литературы XIX века как явления, анало-

гичного западному Ренессансу. Этот тезис Д. Мережковский и доказывает в своей работе «Л. Толстой и Достоевский». Однако даже и эта его работа не сводится к данному тезису. Речь в ней идет о той подспудной подготовке сакральной вспышки, которая окрасила мировосприятие поколения рубежа XIX–XX веков и которая предшествует этому мировосприятию. Ведь именно об этой жажде сакрального и идет речь на страницах исследования Д. Мережковского о Толстом и Достоевском. Возникновение символистов, поначалу воспринимавшихся нигилистами, порывающих с традициями, несомненно, первоначально выражает упадок. В то же время оно связано с очередной сакральной вспышкой, ощущаемой в предшествующих явлениях XIX века, и в частности в творчестве Л. Толстого и Достоевского. Д. Мережковский обращал внимание на то, что их творчество не вмещается в границы искусства и находится в связи с религией, причем не столько с религией настоящего, сколько с религией будущего [21, с. 137]. Так, о Достоевском Д. Мережковский писал: «Он уже не только носил в себе, но в значительной мере и осуществил одну из великих религиозных возможностей нашего времени, хотя и не ту, что была в Л. Толстом, однако не меньшую; не только хотел, но и был, хотя, может быть, не в такой степени, как этого хотел, предвозвестителем новой религии – воистину был пророком» [21, с. 138]. По мнению Д. Мережковского, заслуга Достоевского заключается не столько в уходе от пошлой современности в эпоху экзальтации веры, сколько в выявлении в глубинах современной ему жизни религиозных источников («Первым сумел найти родники сверхъестественного не в удалении, а в погружении до конца в самое реальное, в «самую сущность действительного», как он говорит»). Именно Д. Мережковский ощутил, что упадок еще не выражает сути момента настоящего, а мир «никогда еще не был если не таким религиозным, то таким созревшим, готовым к религии, как в наше время» [21, с. 135].

Собственно, ощущаемое в творчестве Толстого и Достоевского колоссальное напряжение свидетельствует именно о

грядущем возрождении, которое и становится реальностью рубежа XIX–XX веков. Однако будущее возрождение потребует уже не разъединения тех стихий, что представлены творчеством Л. Толстого и Достоевского, а их синтезом. Во многом от этого последнего зависит и идентичность русского человека. По утверждению Д. Мережковского, такой синтез намечался уже в Пушкине, но он именно намечался, не став реальностью. Последующее развитие искусства свидетельствует о распаде этого синтеза, который должен был закончиться новой попыткой синтеза как основы будущего возрождения. С этим последним связана и определенность коллективной идентичности России. «Но, может быть, именно в том, что русский народ до сей поры не нашел еще лица своего, и заключается наша великая надежда, ибо не значит ли это, что мера его не в прошлом, не в Пушкине, даже не в Петре, а все еще в будущем, все еще в неведомом, в большем?» [21, с. 9]. Поэтому лишь в будущем и станет возможным соединение стихий, представленных творчеством Л. Толстого и Достоевского.

Следует отметить, что сами символисты не только осознали новую сакральную вспышку в формах новой поэзии, но и немало теоретизировали на эту тему. Так, утверждая, что искусство – кратчайший путь к религии, А. Белый писал: «Творчество, проведенное до конца, непосредственно переходит в религиозное творчество – теургию» [1, с. 411]. В статье «Апокалипсис в русской поэзии» А. Белый утверждает, что предстоит рождение из глубин поэзии новой, неведомой миру религии. Однако под ней он подразумевает особую религию вселенского характера. «Русская поэзия, перебрасывая мост к религии, является соединительным звеном между трагическим мирозерцанием европейского человечества и последней церковью верующих, сплотившихся для борьбы со зверем. Русская поэзия обоими своими руслами углубляется в мировую жизнь. Вопрос, ею поднятый, решается только преобразованием Земли и Неба в град Новый Иерусалим. Апокалипсис русской поэзии вызван приближением конца всемирной истории» [1, с. 414].

Мысль о трансформации эстетического в религиозное развивали не только Д. Мережковский и А. Белый. О том, что новая сакральная вспышка возможна первоначально в эстетических формах, говорил Н. Бердяев, уделивший внимание символистам. Как утверждает философ, искусство конца XIX – начала XX века развивается под знаком символизма. В соответствии с последним чувственный мир есть символ иного, непреходящего бытия. Его особенность заключается в том, что здесь искусство не может быть самоценным. Оно также не сводится и к культуре. В нем совершается творчество нового бытия. Следовательно, символизм перестает быть исключительно художественным, исключительно эстетическим. Символизм – это мост к творчеству нового бытия. С одной стороны, у символистов эстетическое отделяется от других сфер, а с другой оно стремится стать интегральной реальностью, то есть вбирать в себя все другие сферы [37, с. 38]. Отделение и обособление эстетического – лишь момент в эволюции символизма. Следующая ступень – трансформация эстетического в универсальный признак бытия. Как выражается А. Белый, «искусство – мать нашего устремления к преобразению жизни» [2, с. 163]. Продолжая эту мысль, он пишет: «Многие из нас подошли уж к роковому рубежу, за которым творчество форм сменяется творчеством жизни» [2, с. 163]. Иначе говоря, целью символиста становится не просто творчество, а творчество жизни. Формулируя жизнестроительную эстетику, символисты не опирались на непосредственно предшествующую традицию, хотя в русской культуре она имела место.

Формула новой эстетики обязывает провести параллель между символистами и К. Леонтьевым, которого сами символисты едва ли знали. В самом деле, диалог между К. Леонтьевым и В. Розановым позволяет говорить о расширительном толковании эстетики в России. Так, реагируя на статью В. Розанова об эстетических воззрениях на историю [26], в которой автор анализировал концепцию истории К. Леонтьева, К. Леонтьев писал В. Розанову: «Вы хотите озаглавить вашу статью

«Эстетическое воззрение на историю». Так кажется? Опасаюсь, что очень немногие поймут слово «эстетика» так серьезно, как мы его с вами понимаем. Быть может, я ошибаюсь, но мне кажется, что в наше время большинство гораздо больше понимают эстетику в природе и в искусстве, чем эстетику в истории и вообще в жизни человеческой. Эстетика природы и эстетика искусства (стихи, картины, романы, театр, музыка) никому не мешают и многих утешают. Что касается до настоящей эстетики самой жизни, то она связана со столькими опасностями, тягостями и жестокостями, со столькими пороками, что нынешнее боязливое (сравнительно, конечно, с прежним), слабонервное, маловерующее, телесно самоизнеженное и жалостливое (тоже сравнительно с прежним) человечество радо-радешенько видеть всякую эстетику на полотне, подмостках опер и трагедий и на страницах романов, а в действительности – «избави Боже» [27, с. 416]. К. Леонтьев придерживался расширительного понимания эстетического как универсального проявления бытия вообще («Я считаю эстетику мерилom наилучшим для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем местностям» [27, с. 417]. Согласно философу, даже государственность сильна лишь там, где есть эстетика, ибо и это есть признак внутренней, творческой силы народа, его жизнеспособности. Соображения К. Леонтьева близки также идеям Ф. Ницше – кумира символистов. Это не может не отмечать и В. Розанов, который по этому поводу пишет следующее: «Нельзя не обратить внимания, что как с идеями Леонтьева роднит с одной стороны Ницше, так с его вкусами удивительно совпадают так называемые «эстеты», «декаденты», «символисты» и проч. Мне известно (из личных знакомств), что они даже и не заглядывали в Леонтьева, прямо не знают о существовании его. Между тем коренная его мысль, сердцевинный пафос – порыв к эстетике житейских форм, к мистицизму и неисповедимости житейской сути – суть в то же время надпись на поднятом ими знамени. Замечательно, что почти сейчас же после его смерти (в 1891 г.) явилось шумное, яркое, самоуверен-

ное движение в сторону «красивых форм жизни»; зашумели Рескин, Ницше, Метерлинк, наши «декаденты» [27, с. 415]. Так, В. Розанов констатирует близость в понимании эстетики не только К. Леонтьева и Ф. Ницше, но и К. Леонтьева и символистов.

Однако дело не только в расширении эстетического до всего бытия, но и в трансформации его в религиозную стихию, что, собственно, и иллюстрирует принцип расширительной эстетики. Если смысл символизма к художественному не сводится, то, следовательно, он возвращает искусство в религиозную стихию. В эпохи мировых переворотов художественное творчество одновременно оказывается и религиозным творчеством. Не случайно статус искусства в переходные эпохи повышается. Повышение этого статуса связано не столько с эмансипацией искусства, сколько с выявлением религиозной природы творчества. Видимо, в глубинах психологии художника творческий акт совершается одновременно и как акт религиозный. «Творческий экстаз, – пишет Н. Бердяев, – экстаз религиозный, путь творческого потрясения всего существа человека – путь религиозный» [5, с. 384]. Если в спокойные эпохи эта истина не осознавалась, то в переходные эпохи становится очевидным, что это именно так. Искусство становится в центре внимания потому, что или в его недрах и формах возникает сакральная вспышка, потом распространяющаяся на другие сферы, или же оно вовлекается в такую, уже имеющую место в других сферах вспышку. В любом случае речь идет о переходной эпохе.

Собственно, выразителем идеи объединения художественного и религиозного в начале XX века стал Д. Мережковский, пытаясь ее представить не только в философской, но и в художественной форме. Об этом свидетельствуют его романы, объединенные под названием «Христос и Антихрист». Эту идею он пытается развернуть и аргументировать в своих работах о русской литературе, например в упоминаемом исследовании «Л. Толстой и Достоевский», в статье «Пушкин» и т.д. Как ху-

дожник и философ Д. Мережковский оказался превосходным иллюстратором идеи «вечного возвращения», поскольку идею синтеза религиозных ценностей в новое время он пытается не просто спрогнозировать, но и обнаружить на разных этапах истории (в Древнем Риме – роман «Смерть богов (Юлиан Отступник)», в эпоху Возрождения – роман «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)», в эпоху перехода в России от Средневековья к Новому времени – роман «Петр и Алексей»). Всю историю Д. Мережковский представляет как движение к этому необычному синтезу, которое может стать реальностью лишь в будущем. Что касается прошлого, то это была история лишь ярких, но несостоявшихся состояний такого синтеза. В истории всегда появлялись люди, готовые эту идею синтеза сделать реальной. Однако для реализации этой идеи человечество еще не созрело, поэтому носители этой идеи предстают трагическими героями или героями, терпящими поражение. Таким был Юлиан Отступник, Леонардо да Винчи, царевич Алексей.

В рефлексии Д. Мережковского имеются идеи, действительно обращенные в будущее. Однако в манере их подачи Д. Мережковский подчас зависит от языка и уровня сознания своего времени. Так, идея синтеза мыслится им исключительно в религиозных формах. Между тем с точки зрения сегодняшнего дня она может быть интерпретирована в культурологическом плане. Иначе говоря, религиозный синтез, идею которого Д. Мережковский излагает в трактате «Л. Толстой и Достоевский», может представать не только в сакральных, но и в секуляризованных формах. По сути дела, Д. Мережковский имел в виду не религию, а культуру, формирование которой разворачивается в постбифуркационный период, то есть на протяжении XX века. Позднее П. Сорокин эту новую, формирующуюся в XX веке культуру назовет идеациональной, или культурой, возникающей на основе синтеза предшествующих культур, в частности чувственной или секуляризированной, что развивалась с эпохи Ренессанса и на протяжении всего Нового времени, и идеациональной, которая в предшествующей истории не

раз повторялась. Поздний вариант этой культуры характерен для средних веков. Речь идет о том типе культуры, в которой чувственные элементы вытесняются на периферию сверхчувственной стихией, что и предстает в религиозных формах. Пытаясь обнаружить в истории прецеденты той и другой культуры, П. Сорокин аргументирует возникновение в XX веке принципиально новой культуры, возникающей на основе синтеза предшествующих эпох. То, о чем писал П. Сорокин и что он подразумевал под идеациональной культурой применительно к XX веку, возникает именно на рубеже XIX–XX веков, в частности, в формах символизма. В данном случае под символом следует подразумевать соотнесенность каждого проявления чувственного мира с иным, то есть сверхчувственным, миром. Такая соотнесенность позволяет воспринимать проявления физической реальности в виде символов иной, а именно сверхчувственной реальности. Очевидно, что такое восприятие реальности способствует воскрешению в эстетике неоплатонизма. Суждение П. Валери «Прекрасное подразумевает впечатление неизъяснимого, неопишуемого, неизреченного» [7, с. 200] свидетельствует об особом понимании эстетики символистами, а именно об отождествлении эстетики с идеями Платона.

По сути дела, порыв к сверхчувственному как основа возникновения символизма представляет возрождение сакрального начала в культуре, оказавшейся в ситуации упадка. Но на этот раз сакральное предстает не в религиозных, а секуляризованных, а еще точнее, эстетических и художественных формах. Видимо, делая этот вывод, мы находим основополагающий признак всего Серебряного века, который, с одной стороны, представляет цветение искусства как оборотную сторону упадка и разложения социума, а с другой – активность нового религиозного и, еще точнее, сакрального сознания. По сути дела, речь идет о том, что в ситуации пика в развитии чувственной культуры начался прямопротивоположный процесс, возвращающий мир к периодам цветения идеациональной культуры с ее тяготением к сверхчувственному. Собственно,

возникающие в начале XX века исторические аналогии имеют под собой одно основание, а именно новая реальность стимулирует активность древних традиций, к чему так чувствительно новое искусство.

Интерпретация ситуации рубежа XIX–XX веков в духе концепции П. Сорокина позволяет точнее представить смысл столь популярного в эту эпоху понятия «символ» и символизма как направления вообще. Вопрос заключается в том, чтобы осознать, почему символические формы мышления становятся проблемой именно в переходные эпохи. Видимо, ответ может быть следующим. Когда речь идет о рубеже XIX–XX веков, то здесь необходимо осознать логику исторических процессов, к которой в XX веке оказался особенно чувствительным П. Сорокин, а именно кризис чувственной культуры и исходную точку идеациональной культуры или культуры, в которой определяющую роль начинает играть сверхчувственная стихия. Нечто аналогичное этой смене символисты и пытались обнаружить в предшествующей истории, и эта попытка объяснялась стремлением с помощью аналогий осознать собственную ситуацию.

Возвращаясь к символическим формам мышления, можно утверждать, что там, где происходит слом чувственной культуры и имеет место оппозиция чувственной и идеациональной культур, символические формы превращаются в проблему. Иначе говоря, они открываются заново, ибо утверждение чувственной или рационалистической культуры успело стереть память о символических формах мышления. В центре внимания они становятся на тех этапах истории, когда на новом витке истории в культуре происходит переориентация или реставрация идеациональной культуры. Возникает ощущение, что рождается принципиально новая культура. При этом очевидно, что ее рождение сопровождается ретроспекциями в прошлое. Постепенно выясняется, что речь идет не столько о рождении принципиально новой и обращенной в будущее культуры, сколько о возвращении к той культуре, что в истории уже не раз имела место. Это и есть идеациональная культура, или

культура, в которой доминирует сверхчувственный элемент. Что же касается символа, то обращение к нему в такие моменты становится неизбежным, поскольку символ – та самая реальность, с помощью которой совершается трансформация из чувственной в сверхчувственную сферу, что имеет место в состоянии экстаза. Ведь лишь в этом смысле понятны строчки из стихотворения В. Брюсова 1900 года:

Этот мир – иного мира тень.
Эти думы внушены оттуда,
Эти строки – первая ступень[6, т. 1, с. 411].

Собственно, имеющая место на рубеже XIX–XX веков эта трансформация оказывается решающей в том, почему символ становится актуальной формой мышления. Это как бы та самая форма, с помощью которой идеациональная культура становится вновь реальной. Теперь очевидно и понятно то, почему на рубеже XIX–XX веков проявился колоссальный интерес не только к другим предшествующим культурам, но и к культурам архаическим, в которых символические формы были синонимом всякого мышления. Таким образом, можно утверждать, что символ – функция идеациональных форм культуры. М. Элиаде справедливо ставит вопрос о функции символа. Имея в виду историю религии, М. Элиаде утверждает, что мир «говорит» символами, «открывается» в символах. «Речь идет не об утилитарных, предметных высказываниях. Символ – не слепок с объективной реальности. Он открывает нечто более глубокое, более фундаментальное» [40, с. 352]. Символы открывают ту сторону мира, которая не обнаруживается в непосредственном опыте. Жизнь оказывается глубже и таинственнее, чем ее внешние, доступные повседневному опыту проявления. А самое главное, символы позволяют соприкоснуться с сакральным. Таким образом, символ – форма выражения высшей реальности, которую выразить иными средствами невозможно. Символы «взрывают» непосредственную реальность и частные ситуации, приобщают человека к жизни космоса. Поэтому в

символистской поэзии человек, как правило одинокий, оказывается не в социуме, а сопричастен космической стихии:

Я один теперь под сводом каменным,
Я один среди померкших скал [6, т. 1, с. 411].

Очевидно, что, обращаясь сегодня к опыту символистов, нельзя лишь на основании ими сказанного делать заключение о смысле символизма в культуре рубежа XIX–XX веков. Наиболее современное прочтение их опыта возможно лишь в том случае, если учитывать эту трансформацию культуры, эту смену циклов, когда в соответствии с П. Сорокиным чувственная культура оказывается исчерпанной, а идеациональная лишь рождается. Конечно, сами символисты к такой терминологии не прибегали. Но близкие к этому суждения в их текстах можно обнаружить. И это свидетельство того, что, прокладывая новый путь, они руководствовались не только интуицией. Сегодня это обстоятельство становится более понятным.

Представленная выше характеристика символизма для нас не самоцель, а скорее иллюстрация к логике исторических флуктуаций, выявленной в фундаментальной концепции культурной динамики, принадлежащей П. Сорокину. Этот исследователь предложил более точное истолкование цикличности в истории. Конечно же, на него не могла не воздействовать отечественная парадигма философии истории. Нельзя в связи с этим не обратить внимания на то, что некоторые положения его теории совпадают с тем, что утверждал В. Соловьев, а именно, современная ему реальность с ее революционными вспышками и мировыми войнами (что В. Соловьев оценивал как нарастание в мире зла) воспринимается им как следствие переходного периода. Вообще, в предисловии к своему фундаментальному исследованию П. Сорокин четко формулирует идею переходности как для XX века наиболее значимую. Он подчеркивает, что в этом столетии общество находится в состоянии перехода от угасающей чувственной культуры вели-

чественного вчера к наступающей новой культуре творческого завтра [29, с. 11].

Именно так в полном соответствии с представлением о логике перехода, заявленной П. Сорокиным, и независимо от него, мыслят некоторые художники XX века, например А. Солженицын. Утверждая, что все политические обозначения, имеющие хождение в истории, поверхностны, в том числе расколотасть мира на альтернативные социальные системы, А. Солженицын говорит, что обеим системам присуще их объединяющее противоречие. Это противоречие связано с тем орбитальным путем, которым прошло человечество: Возрождение – Реформация – Просвещение. Поскольку в свое время средневековой культуре было суждено распасться, то это составившее суть мировой истории орбитальное движение оказалось неизбежным. Несмотря на подавление личности, средневековый мир так и не построил Царства Божия. Поэтому началась эпоха гуманистического индивидуализма, которая, несомненно, обогатила человечество, но со временем исчерпала себя. Обратной стороной утверждения личности оказались столь болезненные в конце XX века экологические проблемы. Но и в сфере социального бытия XX век демонстрирует то анархию, то деспотию, а потому хаос так окончательно и не преодолен в социальный космос, каким вроде бы должна была быть демократия. Ирония истории связана с тем, что человек, казалось бы, вырывался из-под власти насилия, но в конечном счете к власти насилия и скатился. Поэтому очевидно, что в XX веке человечество оказывается накануне перехода или «поворота» мировой истории. По мнению А. Солженицына, по своей значимости предстоящий или уже происходящий переход можно сблизить лишь с переходом от средних веков к Новому времени. Спрашивается, как этот переход сделать менее болезненным? Отвечая на этот вопрос, А. Солженицын говорит: «По угрожающим темпам сегодняшней жизни – времени на осмысление и осуществление этого поворота у нас остается несравненно меньше, чем отпускалось его в неторопливом течении XIV или XVI ве-

ков. А при всем кровавом опыте минувших столетий – и самый выбор форм преобразования должен быть тоньше и выше: мы научились уже, что физическим сотрясением государств, что насильственными переворотами открывается путь не в светлое будущее, а в худшую гибель, в худшее насилие. Что если и суждены нам впереди революции спасительные, то они должны быть революциями нравственными, то есть неким новым феноменом, который нам предстоит еще открыть, разглядеть и осуществить» [30, с. 198].

По П. Сорокину, смысл перехода связывается с распадом длительного культурного цикла, называемого им «чувственной» культурой. В мировой истории он начинается с эпохи Ренессанса и продолжается где-то до рубежа XIX–XX веков. Этот длительный цикл заканчивается возникновением становящегося реальным уже в XX веке принципиально нового культурного цикла. Хотя становление этого нового цикла происходит в больших длительностях, может быть, лишь рубеж XX–XXI веков приближает к его осознанию. Этот цикл мировой истории будет связан со становлением так называемой «интегральной» культуры, в которую предшествующая чувственная культура войдет лишь в виде составного элемента, вступающего в принципиально новый культурный синтез с элементами, отсутствующими в цикле чувственной культуры, но присутствующими в предшествующих чувственной культуре циклах. Может быть, именно у П. Сорокина идея переходности приобретает полную определенность и именно потому, что, касаясь этой темы, предшествующие ему мыслители лишь предсказывали процесс, а П. Сорокин мог уже наблюдать историческое осуществление предсказываемого.

Ситуация переходности обязывала П. Сорокина дать характеристику как угасающей, так и возникающей культуры. В этих характеристиках мы улавливаем мысль, согласно которой каждый новый, нарождающийся тип культуры соотносится с той или иной цивилизацией, ментальность которой соответствует его ценностям. В рефлексии П. Сорокина имеет место зна-

комая по многим источникам мысль об утрате Западом лидерства в мировой истории. Само выдвижение Запада в лидеры соответствовало ценностным ориентациям чувственной культуры. Для чувственной культуры значимо лишь то, что дано органам чувств. Чувственной ментальности чужда сверхчувственная реальность. Она мыслится как становление, процесс, изменение, течение, эволюция, прогресс, преобразование. Именно в этой культуре историческое время приобретает столь важное значение. В этой культуре получает развитие то, что постмодернисты в философии называют «проектом модерна», направленным на радикальное преобразование существующего порядка. Развитие чувственной культуры выдвинуло Запад в центр истории, что, естественно, потребовало и трансформации характерной для средних веков западной ментальности. Распад чувственной культуры делает актуальной проблему нового статуса в мировой истории западной культуры, трансформации западного сознания. Наиболее обращающим на себя внимание признаком чувственной культуры было вытеснение столь активных, например в средневековой культуре сверхчувственных ценностей. Пытаясь понять морфологию нарождающейся интегральной культуры, П. Сорокин обнаруживает, что она реабилитирует то, что было вытеснено чувственной культурой. Иными словами, то, что отбрасывалось в процессах перехода от средних веков к Новому времени, вновь активизируется и становится значимым для XX века. Так, аргументируется парадоксальный тезис, некогда высказанный Н. Бердяевым о XX веке как «новом средневековье». Между тем, по П. Сорокину, это уже не парадокс, а характерная для смены циклов жесткая логика. То, что отбрасывалось предшествующим циклом, активизируется в новом цикле. История возвращается к исходной точке предшествующего цикла и разворачивается заново. Как пишет П. Сорокин, в циклическом процессе последняя фаза развития возвращается к первой фазе, и цикл начинается снова, проходя тот же путь, который он до этого проделал [29, с. 90].

Вообще, соотнося ценностные ориентации чувственной и интегральной культур, П. Сорокин много внимания уделяет так называемой идеациональной культуре, для которой активным был сверхчувственный элемент. В идеациональной культуре реальность понимается как не воспринимаемое чувственно, нематериальное, непреходящее бытие. Для проявлений этой культуры характерна отрешенность от чувственного мира. Чувственная среда растворяется в сверхчувственной реальности. Это не изменчивое становление, а вечное и неизменное бытие. С этой точки зрения в этой культуре история, время вообще не играют роли. Что касается личности, то доминантным в этой культуре является интроверт, ориентированный не на контакт с эмпирическим миром, а на сопричастность сверхчувственному миру, Богу. Для идеациональной ментальности характерны божественное вдохновение, мистическое единение, откровение, экстаз, транс. Одной из форм актуализации идеациональной культуры была средневековая культура, хотя, как получается по П. Сорокину, средневековая культура явилась лишь поздней формой актуализации идеациональной культуры. Последняя воспроизводилась в предшествующей истории в других формах. Вообще, по П. Сорокину, получается, что каждая из типов культуры (чувственная, интегральная, идеациональная) в истории постоянно возрождается и неоднократно активизируется. Так, нарождающаяся в XX веке интегральная культура тоже является поздней формой ее актуализации в истории. П. Сорокин утверждает, что каждый из называемых им типов культуры в истории уже имел место. Так, возвращаясь к античности, он пишет, что в греко-римской и западной культуре доминирующей формой изящных искусств от IX до VI века до Р.Х. была идеациональная форма. Со второй половины VI до конца IV века до Р.Х. культура была преобладающе интегральной. В течение последующих веков греко-римская культура стала преимущественно чувственной.

Это суждение П. Сорокина позволяет уяснить смысл признания А. Белого по поводу интереса символистов к угаснув-

шим культурам. «То действительно новое, что пленяет нас в символизме, – писал он, – есть попытка осветить глубочайшие противоречия современной культуры цветными лучами многообразных культур; мы ныне как бы переживаем все прошлое: Индия, Персия, Египет, как и Греция, как и Средневековье, – оживают, проносятся мимо нас, как проносятся мимо нас эпохи, нам более близкие. Говорят, что в важные часы жизни перед духовным взором человека пролетает вся его жизнь; ныне перед нами пролетает вся жизнь человечества; заключаем отсюда, что для всего человечества пробил важный час его жизни. Мы действительно осязаем его в старом; в подавляющем обилии старого – новизна так называемого символизма» [2, с. 26]. Однако дело не только в бифуркационном сдвиге, ставившем культуру перед опасностью небытия. Проблема заключается в том, что в этой высказываемой вождями символизма особой чувствительности к другим культурам ощущается эскиз нового проекта истории искусства как научной дисциплины, причем проекта циклического плана. В самом деле, необычное тяготение к другим культурам выражает стремление обнаружить в других, часто уже угаснувших культурах, в других, подчас удаленных эпохах созвучное символизму содержание. Позднее это бегство в другие культуры П. Сорокин объясняет тем, что, собственно, в истории символические формы искусства уже существовали и не являются чем-то принципиально новым. Характеризуя возникающее в ситуации перехода от средневекового идеационализма к чувственной культуре Нового времени идеалистическое искусство, П. Сорокин говорит о трансцендентном символизме, в котором чувственно воспринимаемые знаки и образы – не что иное, как видимые символы невидимого мира. Для него символизм – репрезентация посредством знаков эмпирического мира сверхэмпирических реальностей, которые лежат по ту сторону чувственно воспринимаемого мира и могут быть приблизительно обозначены с помощью системы чувственных знаков [29, с. 228]. Там же. С. 34]. По сути дела, это то же самое, о чем писали символисты, пытавшиеся

представить столь значимое для рубежа XIX-XX веков новое художественное направление.

Для понимания перехода как перехода от чувственной к интегральной культуре и для выявления ценностных ориентаций интегральной культуры важной является идеациональная культура. Дело в том, что переход от чувственной культуры к интегральной означает реабилитацию идеациональной культуры, во всяком случае включение ее элементов в интегральную культуру. Собственно, это обстоятельство позволяет П. Сорокину объяснить то обстоятельство, почему в XX веке искусство становится значимой сферой, даже более значимой, чем в какую-либо предшествующую эпоху. Ведь в том-то и дело, что искусство как раз явилось той сферой, что продолжала сохранять сверхчувственные начала, демонстрируя связь художника с трансцендентными реальностями, что, кстати, ощутили еще на рубеже XVIII–XIX веков романтики и что снова спустя столетие обратило на себя внимание символистов, а также С. Булгакова, суждения которого уже приводились. Вот почему XX век проявляет такой интерес к сверхрациональным и сверхчувственным формам реальности, к сверхчувственной и сверхрациональной интуиции и божественному вдохновению и вспышкам просветления творческих гениев, основателей религий, мудрецов, пророков и проповедников, выдающихся творцов во всех областях культуры. «Эти гении единодушно свидетельствуют о факте, что их открытия и их шедевры были созданы благодаря «благодати интуиции» – совершению отличной от чувственного восприятия или логико-математического рассуждения – и затем развивались и подвергались испытанию в сотрудничестве с другими двумя путями познания и творчества, чувственным и рациональным» [29, с. 34]. Таким образом П. Сорокин мотивирует существующие в XX веке попытки в процессах культуры уловить созвучные средневековым процессы. Для идеациональной культуры характерно то, что чувственная реальность здесь – лишь видимый, слышимый или чувственный знак невидимого или сверх-

чувственного мира. Отсюда имеющий место уже на рубеже XIX–XX веков интерес к символическим формам.

О культуросозидающей роли символических форм более убедительно напишет Э. Кассирер. Для него символизм является таким же способом формирования целостности духовной жизни и возвышения индивидуального до общезначимого, как и система научных понятий. Об этом прежде всего свидетельствуют искусство, мифология и религия. Вообще, для Э. Кассирера символизм оказывается значимым предметом гуманитарного познания. Видимо, лишь природа символического мышления позволяет постичь свойственный интегральной культуре специфический синтез. Ведь только механизм этого мышления позволяет в языке, мифе и искусстве обнаружить духовное содержание, которое, «облекаясь в форму чувственного, в форму зрительного, слухового или осязательного, выводит нас, рассмотренное в себе и для себя, далеко за пределы всякой чувственности» [15, с. 201]. По Э. Кассиреру, культура в конце концов связывается с возникновением и функционированием символических форм. Пытаясь представить процесс творчества и образ художника в символизме, А. Белый пишет: «Художник здесь провидец нового мира, не данного в видимости» [2, с. 117]. Для него видимый предмет предстает «откровением некоей скрытой сущности» [2, с. 117].

Наконец, этот описываемый прием символизма действительно трансформируется в целое мировосприятие, во всяком случае характерное для поколения рубежа XIX–XX веков. «Наши чувства обострены, углублены, истончены; в себе самих умеем мы переживать не только всю полноту окружающей действительности, но и всю полноту недействительностей, ведомых нам из поэтических сказок, религиозных мифов и так ясно нам теперь говорящей мистики; чувством как бы проникаем мы в реализм сказки, чувством мы живем во многих мирах; мы чувствуем не только то, что видим и осязаем, но и то, что никогда не видали глазами, не осязали органами чувств; в этих неведомых, несказуемых чувствах открывается перед нами мир

трансцендентной действительности, полной демонов, душ и божеств; чувство обязывает нас быть мистиками; и действительно, никогда еще не было такого количества культурных людей, отказавшихся от предрассудков и пережитков прошлого, которые бы проводили свой досуг за чтением фантастических поэм, мистических концепций; жизнь у них чувства – в неизреченном» [2, с. 210].

Созвучность некоторых положений П. Сорокина философии В. Соловьева, ставшей эстетической основой символизма, доказывается и рефлексией, и художественным опытом символистов. Известно, что они вдохновлялись идеями В. Соловьева, который, в свою очередь, вдохновлялся идеями Ф. Шеллинга, в частности его констатацией односторонности западного рационализма, что на языке П. Сорокина означает односторонность чувственной культуры, которую этот рационализм выражает. Вопрос о необходимости синтеза веры и знания, что в соответствии с П. Сорокиным можно рассматривать как синтез идеационального и чувственного стиля, ставил еще Ф. Шеллинг. По сути дела, в недрах активно пересоздающего западную культуру просветительского сознания романтики первыми поставили вопрос о смене эстетических координат. Характерное для чувственной культуры свертывание сверхчувственного начала – основа автономизации эстетического начала от религиозного, что началось с распада средневековой культуры. Однако, когда Ф. Шеллинг касается эстетических проблем, он не склонен разделять набирающих силу идей, касающихся обязательности эмансипации эстетики от религии и мифологии. Поэтому он противостоит эмансипации эстетического разума, вводя эстетику в философию мифологии и откровения. По сути дела, В. Соловьев подхватывает идеи Ф. Шеллинга и развивает их, что на рубеже XIX–XX веков имеет колоссальный резонанс. В этом, несомненно, есть логика.

Естественно, этот вопрос Ф. Шеллинг ставил в момент, когда западная культура переживала триумфальное развитие чувственной культуры с присущим ей духом рационализма.

К рубежу XIX–XX веков становление чувственной культуры достигает пика. В. Соловьев подхватывает идеи Ф. Шеллинга и говорит о необходимости синтеза науки, философии и религии, что означает необходимость возвращения в границах перезревшей чувственной культуры к идеационализму. В силу этого искусство больше не может обособляться от других сфер. Процесс его автономизации блокируется, ибо для культуры эта автономизация оказалась неконструктивной. Отныне искусство подчиняется идее преобразования человечества, оно наделяется функциями, о которых успело забыть. «Пока не завершился мировой процесс, мир еще не равен своему первообразу; а это должно служить непреходящим, неумирающим стимулом для искусства. Искусство должно предвещать грядущее преобразование вселенной. Воплощение небесного в земном должно предвосхищаться не одним только умозрением. Чтобы наполнять собою душу человека, абсолютное должно завладеть его воображением и чувством, стать песнью и симфонией, воплотиться в звуках, формах и красках» [36, с. 62].

Таким образом, отождествляемый философом с преобразованием человечества переход к всеединству означает осуществление искусством специфических, в истории им уже утраченных функций. С точки зрения этой предстоящей миссии искусства существующие его формы должны быть преодолены. Вообще, господствующее в первых десятилетиях XX века представление об искусстве как служанке государства, возглавляющего деятельность масс в построении нового общества, возникает в том числе на основе соловьевской утопии преобразования и предназначенности искусства в процессах такого преобразования. Хотя очевидно, что в новой эстетике эта идея философа предстает в вульгарном и выхолощенном смысле. Если же вернуться к В. Соловьеву, то это растворение искусства в общем движении к преобразению человечества означает его объединение с наукой, жизнью и религией. По В. Соловьеву, это состояние искусства как выражение неэстетического синтеза означает то, что обычно называют «теургией». Участие искус-

ства в этой теургии продолжится до тех пор, пока всеобщее преобразование не станет свершившимся фактом. Однако на новом витке истории, в эпоху перехода к тому периоду истории, который развернется под знаком всеединства, эта теургическая предназначенность искусства особенно касается русского искусства, на котором лежит печать русской культуры вообще.

По мнению философа, эта культура развивается под знаком апостола Иоанна (отметим, что именно из этого исходил также и В. Шубарт, когда он пытался обозначить новую культуру, вызванную к жизни в истории XX века), с именем которого связана тайна апокалиптических откровений. Особенность православной веры выражали не только отшельники, но и лучшие русские художники, жаждавшие воплощения света преобразования в общественной жизни [36, с. 294]. В силу этого эстетика в ее отечественном варианте, особенно в интерпретации В. Соловьева, связана не с чувственным, а с идеациональным элементом, а потому исключает индивидуализм и ориентирована на коллективные, а еще точнее, соборные ценности. Следовательно, она вообще расходится с эстетикой, возникающей в недрах чувственной культуры. Не случайно русские мыслители начала XX века по отношению к ней так критичны. Эстетических ценностей не может быть, если искусство не служит идее всеединства. Этой идее искусство служит даже и в том случае, если общество к ее реализации еще не готово. «Так как реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческого и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, а исполнение ее есть искусство» [36, с. 311]. После того как мы уясним сверхзадачу искусства по В. Соловьеву, смысл которой заключается в возвращении к идеациональному элементу с присущей ему стихией сверхчувственного, станет очевидным, что символисты, которые говорят о предназначении искусства, лишь повторяют идеи В. Соловьева.

Когда А. Белый будет утверждать, что символисты разрушили границы творчества, обнаружив связь искусства и религии [36, с. 315], то тем самым он лишь повторяет идею В. Соловьева. По мнению А. Белого, смысл искусства явно или скрыто религиозен. Религиозное отношение к миру, себе, человечеству предстает условием всякого творчества» [2, с. 82]. Естественно, что провозглашение символистами новой эстетики одновременно оказывается и возвращением к старой эстетике. Это полностью соответствует концепции П. Сорокина. Ведь сопротивление чувственной культуре, которая к рубежу XIX–XX веков достигает пика и начинает переживать кризис, обязывает возрождать идеациональный нерв искусства, а следовательно, искать прецеденты творчества и в средневековом, и в античном искусстве эпохи расцвета идеационализма. Поэтому стоит ли удивляться утверждению А. Белого, согласно которому в начале XX века стали «мыслить витражами XIII века и орнаментом» [2, с. 118]. Таким образом, теорию и практику русского символизма следовало бы рассматривать уже как начальный этап осознания значимости элементов идеациональной культуры и их включения в реальность идеациональной или интегральной культуры. Видимо, именно этим можно объяснить археологический пафос символистов, проявляющийся в интересе к разным цивилизациям и культурам. Основой такого интереса символистов были, разумеется, символические формы, которые они и пытались возродить и наполнить новым смыслом. В теоретическом наследии символистов можно уловить то позитивное, что будет затронуто Э. Кассирером в разрабатываемой им философии культуры, которую он связывает с выявлением символических форм. Символисты предвосхищают также вызываемую к жизни Э. Панофским методологию интерпретации искусства удаленных эпох, поскольку предметом ее он делает открытие и интерпретацию тех «символических» ценностей, которые зачастую неизвестны самому художнику и даже могут отличаться от того, что он хотел выразить сознательно. Характеризуя свой метод, направленный на вы-

явление подчас неосознаваемого самим художником, но важного для эпохи, в которой он творил, скрытого смысла произведения, историю искусства, Э. Панофский, ссылаясь на Э. Кассирера, определял как историю культурных симптомов или «символов» [23, с. 48].

Сами символисты себя осознавали пророками будущей синтетической культуры, что не противоречит идее П. Сорокина, поскольку интегральная культура действительно возникает на основе нового культурного синтеза. Эта интегральная культура символистами ощущалась как расхождение с тем, что на протяжении столетий развивалось на Западе. «То, о чем мы “пророчествуем”, – пишет В. Иванов, – сводится, с известной точки зрения, к предчувствию новой органической эпохи. Для недавно торжествовавшего позитивизма было едва ли не очевидностью, что смена эпох «органических» и «критических» закончена, что человечество окончательно вступило в фазу критицизма и культурной дифференциации. Между тем уже в XIX веке ряд симптомов, несомненно, обнаруживал начинающееся тяготение к реинтеграции культурных сил, к их внутреннему воссоединению и синтезу» [13, с. 39]. Однако уже романтическое мировосприятие культивировало в себе тип синтеза, несовместимого с просветительским вариантом философии истории. Хотя в России он и продолжал реализовываться, тем не менее отталкивал своими и элитарными, и разрушительными сторонами. Как в начале XIX века в Германии, в России вновь имела место «тоска ожидания» нового «золотого» века. «Дух, как бы впервые нашедший себя, естественно, ждет, что лишь теперь откроется ему вся святость подлинной жизни, естественно, мнит, что все отошедшее было лишь преддверием и ступенью к тому подлинно ценному и единственно нужному, что тихо притаилось на бледных еще горизонтах. Всюду зарождается и растет чувство мессианской тоски, чувство великих канунов; все охвачено благоговейным ожиданием, все готовится к встрече грядущего, все жаждут преобразования своих

душ, все слышат уже новые ритмы еще не народившихся переживаний» [31, с. 71].

По признанию символистов, новое мировосприятие выражали популярные в начале века Г. Ибсен и М. Метерлинк. Поставленный в Художественном театре по Г. Ибсену спектакль «Бранд» выражал связанные с мессианской тоской настроения русской интеллигенции. Не случайно, указывая на максимализм русской интеллигенции, Б. Струве вспоминал ибсеновского Бранда. Как известно, Бранд отвергал действующие на чувствительность масс эффекты, в том числе и эффект нового собора с уходящим в небо шпилем. Он призывал к созданию духовной церкви, то есть опять-таки соборности, увлекая массы к горным вершинам («Чтоб создать из государства вечной жизни светлый храм!»). Преодолев человеческие связи, принес в жертву неопределенной будущей жизни своих близких, добившись разрушения старого храма, подобно Моисею, максималист Бранд увлекает массы, невзирая на дождь и туман, на опасность свалиться в бездну, в новый «Ханаан».

В этой переходной ситуации начинают бурлить и хлокочать пророческие озарения. Особая устремленность в будущее вызывает к жизни тип футуриста, находящего себя не только в искусстве, но в религии и политике. По сути дела, футурист – фигура переходной эпохи. Как показал А. Тойнби, в ситуации надлома появляются не только пассеисты, но и футуристы. «Как в архаизме, так и в футуризме попытка жить в микрокосме вместо макрокосма отвергается в пользу Утопии, которая, возможно, могла бы стать действительностью, не будь вызова, обусловившего перемену в духовном климате» [34, с. 360]. По А. Тойнби, архаизм представляет собой уход от подражания современникам к мимезису предков. Это бегство от динамического движения цивилизации к статическому состоянию архаических культур. Как явление надлома и перехода футуризм представляет из себя полное отрицание мимезиса. «Примеров для подражания тогда не видят ни в настоящем, ни в прошлом, ни в творчестве, ни в консерватизме. Это одна из попыток на-

сильственного свершения перемены. В случае успеха он может привести к социальной революции, которая, не достигнув своей цели, переходит затем в реакцию» [34, с. 361]. Под ожиданиями ощущается усталость человечества от разъединения и обособления как греха современной культуры и жажда всеединства, что и будет формулировать В. Соловьев, а точнее жажда столь ощутимого в романтизме универсального синтеза. В этом синтезе сольются наука, философия и искусство. «Эта идея универсального синтеза – главная, любимая мысль романтизма. Жажда, предчувствие его, – жизненный нерв романтического мирозерцания» [31, с. 71].

Видимо, лишь в этой перспективе, то есть лишь придерживаясь точки зрения, согласно которой в XX веке происходит становление интегральной культуры с усиливающейся в ней сверхчувственной стихией, можно оценить суждения К. Юнга об активизации в XX веке интереса к спиритуализму, астрологии, теософии, парапсихологии как способам приобщения к сверхчувственному, часто в его вульгарных формах. Фиксируя в XX веке интерес к психологии, К. Юнг в этом видит поворот внимания человека от внешних материальных вещей к внутренним процессам. В этом смысле традиционные формы религии человека уже перестают удовлетворять. «И все же современный человек буквально зачарован чуть ли не патологическими проявлениями душевных глубин. Требуется объяснить, почему то, что отвергалось всеми предшествующими веками, неожиданно сделалось столь интересным. Трудно отрицать всеобщий интерес к этим проявлениям души, каким бы оскорблением хорошего вкуса они ни казались. Я имею в виду не столько интерес к психологии как к науке, или даже ужек психоанализу Фрейда, сколько получивший широкое распространение и все растущий интерес к обнаруживающимся в спиритизме, астрологии, теософии, парапсихологии и т.д. различным психологическим феноменам. Ничего подобного не было в конце семнадцатого века» [43, с. 213]. Разумеется, такого интереса не было и не могло быть в классический период науки. Это

тщательно осмыслено М. Фуко. Однако в том-то все и дело, что если этого не могло быть в западной культуре Нового времени, то все же, и это не противоречит П. Сорокину, а лишь иллюстрирует ход его мысли, было в предшествующей истории. Так, К. Юнг констатирует наличие в истории повторяющихся фактов. «Это сравнимо только с расцветом гностической мысли в первом и втором веках эры Христовой. Спиритуализм нашего времени действительно напоминает гностицизм» [43, с. 213]. Наконец, активизация в интегральной культуре XX века сверхчувственного радикально изменяет отношения с Востоком. Многие интересы современников, воспринимаемые как новшество, на самом деле предстают как то, о чем на Востоке давно известно. «Мы еще не вполне осознали, что теософия есть любительская, поистине варварская имитация Востока. Мы начинаем заново открывать для себя астрологию, являющуюся на Востоке хлебом насущным. Наши исследования сексуальной жизни, начатые в Вене и в Англии, не идут ни в какое сравнение с индийскими учениями по этому поводу. Восточные тексты тысячелетней давности дают нам образы философского релятивизма, а идея индетерминизма, только что появившаяся на Западе, является фундаментом китайской науки. Что до наших открытий в психологии, то Рихард Вильгельм показал мне, что некоторые сложные психические процессы были описаны в древнекитайских текстах. Сам психоанализ и возникшие вместе с ним направления мысли – мы считаем их специфически западным явлением – представляет собой лишь усилия новичка в сравнении с искусством, существующим с незапамятных времен на Востоке» [43, с. 361].

Не случайно, когда А. Белый говорит о новаторстве символизма, он констатирует: «В европейское, замкнутое в себе искусство XIX столетия влилась мощная струя восточной мистики; под влиянием этой мистики по-новому воскресли в нас средние века» [2, с. 82]. Это воскресение средних веков свидетельствовало о том, что символисты подхватили эстафету романтизма. Следовательно, как это сейчас очевидно, рубеж

XIX–XX веков как переходный период на новом витке истории повторяет процессы рубежа XVIII–XIX веков. Для этих двух веков характерна почти исчезнувшая из культуры Нового времени стихия сверхчувственного. В свое время на это было обращено внимание. Так, в 1915 г. П. Сакулин утверждал, что, оказывается, романтизм не закончился [28, с. 149], и иллюстрировал это драматургией Ибсена, Метерлинка, Гамсуна, музыкой Вагнера и философией Ф. Ницше. Но, самое главное, он имел в виду творчество русских символистов, улавливая его бесспорное родство с романтизмом. По его мнению, они не только несут на себе печать Бодлера, Верлена, Метерлинка, По и Ницше, но и возвращаются к ранним немецким романтикам [28, с. 152]. Однако очевидно, что дело не только в возвращении к истокам западного романтизма. На рубеже веков заново открывают Жуковского, Лермонтова и других русских романтиков.

В России проблема заключается в том, что неоромантизм или символизм не был лишь узким явлением или, точнее, только художественным направлением. Подводной частью айсберга исторической психологии этого времени было вообще острое ощущение судьбы российской цивилизации в ситуации очередного перехода, что спровоцировало воспоминание о поставленных в XIX веке славянофилами вопросах. Таким образом, неоромантизм был лишь одной гранью переходной ментальности, в которой проявилась специфическая русская ментальность. Вновь возникали связанные с судьбой России вопросы, а следовательно, снова допускалась постановка вопроса о специфичности функционирования российской цивилизации, которой не обязательно повторять западный путь развития. Иначе говоря, вновь стала актуальной поставленная еще Гердером и подхваченная потом Данилевским проблема особой задачи и особого назначения каждой культуры. В связи с этим и возникает интерес к варианту философии истории, формирующемуся в недрах романтизма и противостоящему проекту модерна или, точнее, просветительскому варианту философии истории. Таким образом, возрождение идей романтизма не оказывалось лишь про-

блемой искусства, а втягивалось в орбиту кризиса идентичности и разрешения этого кризиса. В России ради сохранения идентичности воспользовались романтическими идеями, то есть идеями, которыми сам Запад вынужден был пожертвовать. «В ту самую минуту, когда наши мыслители стали нащупывать путь от абстрактных построений немецкого мышления к конкретно-му лику русского народа со всеми особенностями его существа и задачи, заколыхалось в Германии стройное здание идеалистической философии. Заколыхалось, рухнуло и похоронило под грудой своих обломков трепетный венок романтической тоски и романтического упования. В муках отчаяния склонились наши романтики над этим поверженным миром, благоговейно подняли они дорогие цветы, возложили их на юную голову любимого русского народа и, охваченные болью воспоминания, исполненные радостью надежд, легковерно отдались в эту минуту мечте, что русскому народу удастся воплотить то, о чем западноевропейское человечество смело только мечтать» [31, с. 74]. Можно констатировать, что романтический идеал позволил русским в ситуации перехода, когда имел место кризис этой идентичности, утвердить свой вариант идентичности. Очевидно, что романтическим представлениям русская ментальность придала новую окраску. Это была не просто ассимиляция романтического идеала, но его интерпретация в соответствии с нарастающими мессианскими и апокалиптическими настроениями. Так случилось, что идеал романтизма русским оказался ближе, что и привело к последующему расхождению России и Запада. Устремляясь подражать Западу, Россия в то же время постоянно возвращалась в традиционализм, что и сформировало в функционировании русской культуры механизм инверсии. Романтизм не только звал в будущее, но требовал сохранения древних основ жизни. Поэтому в развитии России оказались сильными противостоящие тенденции. Так, имея в виду поворот романтиков к славянофильству, Ф. Степун пишет, что благодаря ему русские романтики «оставались, с одной стороны, верными учениками Запада, носителями величайших заветов его, а с другой – открывали себе воз-

можность ждать от России величайших свершений, возлагать на нее свои надежды» [31, с. 75].

Таким образом, как мы убеждаемся, то, что П. Сорокин подразумевает под переходом, имея в виду противоречивые процессы XX века, имеет прямое отношение не только к Западу, но и к Востоку, а точнее к заметному оживлению в их взаимоотношениях. Концепция П. Сорокина позволяет также уяснить и вопрос, касающийся реабилитации в XX веке культур и субкультур, которые с точки зрения складывающегося в Новое время под воздействием европоцентризма нового «осевого» времени воспринимались маргинальными, периферийными. Этот перелом в отношении Запада к другим культурам формулирует М. Элиаде: «Уже в течение некоторого времени Европа не является единственным творцом истории. В русло истории энергично возвращается азиатский мир, за которым вскоре последуют другие земные культуры. В сфере духовности и культуры в целом это историческое явление будет иметь значительные последствия. Европейские ценности потеряют свой привилегированный статус общепринятых норм» [41, с. 269]. Естественно, этот перелом имеет прямое отношение к России, искусство которой стало интересовать Запад особенно к концу XIX века. Видимо, в этом интересе Запада к русскому искусству проявляется его новая археологическая страсть к угасшим источникам сверхчувственного, что, собственно, пронизательно улавливает Ф. Ницше. В самом деле, включиться в новое «осевое» время России не позволила в том числе и ярко выраженная и неугасающая стихия сверхчувственного. Н. Лосский справедливо писал: «Русский народ весьма одарен способностью к высшим формам опыта, более значительным, чем чувственный опыт» [17, с. 256]. Этот опыт подразумевается, например, в русской иконописи, отличающейся от религиозной живописи Ренессанса чувством сверхземной духовности. Потому-то, как отмечает Н. Лосский, в России длительное время не развивалась философия, ибо удовлетворение духовных потребностей русский человек до рубежа XVII–XVIII веков связывал с религией.

Возвращаясь к выявлению логики XIX века, предпринятому Г. Флоровским и М. Эпштейном, мы убеждаемся, что, например, Г. Флоровский вносит много любопытных наблюдений над развертывающимися на протяжении XIX века духовными исканиями. Они связаны не только с литературой, но с культурой в целом. Они позволяют понять, что изоляция литературы от культуры, предпринятая М. Эпштейном, уязвима, хотя приложение циклической парадигмы в истории к литературе заслуживает внимания. Однако нам представляется, что М. Эпштейн делает ошибку не только там, где он изолирует литературу, но и там, где он, по сути дела, мыслит в границах исключительно Нового времени, то есть фиксирует циклические процессы в истории литературы начиная с XVII века. Получается еще одна изоляция, на этот раз касающаяся истории. Чтобы понять отрезок истории, который обычно называют Новым временем, необходимо характерные для него процессы рассматривать не только в границах истории Нового времени, но в больших длительностях истории. По сути дела, выявляя в литературе Нового времени три цикла, соотнося каждый из них с целым столетием, будет ли это XVIII, XIX или XX века, М. Эпштейн описывает три волны одного и того же цикла, который можно отождествить с историей Нового времени. Действительно, с рубежа XVII–XVIII веков в русской истории начинается развертывание цикла истории культуры, называемого П. Сорокиным циклом чувственной культуры. К концу XIX века этот цикл достигает пика, представая, например, в импрессионизме или фотографии, поскольку и то и другое связано с фиксацией в данный момент быстро изменяющейся наглядной видимости. Такие художники, как Мане, Дега, Ренуар и Клод Моне, озабочены убегающей и изменяющейся визуальной реальностью. Отсюда производимое их картинами впечатление динамизма, непостоянства, неуловимости [29, с. 115].

Естественно, что если иметь в виду Запад, а не Россию, то этот цикл начинается не с рубежа XVII–XVIII веков, а с эпохи Ренессанса, когда в истории возникает эстетическая система, ко-

торая, по утверждению А. Лосева, уже в начале своего появления «успела пройти почти все этапы последующей истории эстетики, хотя этапы эти были пройдены слишком стихийно, слишком инстинктивно, с большой горячностью и пафосом и потому без необходимого здесь научного анализа и расчленения» [16, с. 59]. После Ренессанса европейская эстетика в течение трех столетий будет культивировать то, что появилось именно в это время. Это не случайно, поскольку Ренессанс – начало чувственной культуры, становление которой разворачивается на фоне постепенно растянувшегося на несколько столетий угасания идеациональной культуры. Для того чтобы отдавать отчет в том, что происходит в границах этого отрезка времени, когда имеет место становление чувственной культуры, необходимо иметь представление о том, какой же другой, точнее, предшествующий цикл имел место в истории. Рубеж XVII–XVIII веков – это не только начало нового цикла, а переходный период, точнее смена циклов. Чтобы глубже интерпретировать разворачивающиеся в границах Нового времени духовные процессы, нужно отдавать отчет в том, что даже и после рубежа XVII–XVIII веков, когда в России начинается становление чувственной культуры, которая на Западе стала реальностью в эпоху Ренессанса, все время имела место активизация предшествующей системы ценностей, определившей культуру средних веков. Не случайно Б. Виппер высказывает суждение, касающееся того, что популярность в России барочной архитектуры, возводимой одним из самых ярких художников XVIII века – Растрелли, связывается с вживанием модного, имеющего западное происхождение архитектора в русскую ментальность, выраженную в зодчестве, причем в зодчестве средневековом [9, с. 72]. Не случайно и И. Грабарю возведенные Растрелли дворцы напоминали старую архитектуру русских сказочных городов [11, с. 22]. Поэтому очевидно, что начавшаяся на рубеже XVII–XVIII веков смена одной системы ценностей другой не произошла мгновенно. Эта смена разворачивалась болезненно, и прогресс здесь постоянно чередуется с регрес-

сом, то есть с возвращением к средневековым ценностям. Этот процесс не так уж резко отличается и от Запада, где такой регресс также имеет место. Ведь, по сути дела, романтизм, переосмотревший отношение к средним векам, установившееся с начала Просвещения, в то же время реабилитирует готику.

Однако на самом деле эта реабилитация была лишь очередной волной в реабилитации готики. В первый раз готика, которую сменяет Ренессанс, была реабилитирована самим Ренессансом. Как известно, после высокого Возрождения наступает продолжающаяся до начала XVII века эпоха маньеризма. Именно в маньеризме вновь оживали уже вроде бы успевшие угаснуть трансцендентность и экспрессивность готики [16, с. 457]. Конечно, готическое начало реальным оставалось на всем протяжении Ренессанса, составляя его частичную стихию. Однако активизация готики на закате Ренессанса свидетельствует о самоотрицании Ренессанса [16, с. 510].

Следуя концепции П. Сорокина, мы можем формулировать, что на рубеже XVII-XVIII веков начинается закат той культуры, которую он называет идеациональной, символической, когда видимый мир воспринимается знаком иных, трансцендентных миров, и одновременно становление чувственной культуры. Проблема заключается лишь в том, что, во-первых, эта смена не происходит мгновенно, а растягивается на весь период истории, называемый Новым временем, и, во-вторых, для нее характерно то, что становление чувственной культуры не сопровождается лишь угасанием идеациональной культуры. Если иметь в виду процесс, развертывающийся до рубежа XX-XXI веков, то такое угасание все же происходит. Тем не менее это угасание оказывается в то же время и перманентным вспыхиванием столь значимой для идеациональной культуры сверхчувственной стихии. Если на рубеже XVIII-XIX веков эта стихия дала о себе знать в романтизме, то на рубеже XIX-XX веков она дает о себе знать во множестве художественных направлений, смысл которых заключается в сопротивлении чувственной

культуре. Это в полной мере относится и к символизму, и к экспрессионизму, и к сюрреализму.

Когда П. Сорокин характеризует идеациональный стиль в искусстве, он говорит о формах, не имеющих ничего общего с визуальной или чувственно воспринимаемой видимостью изображаемого объекта. Поскольку основное здесь – невидимое, то естественно, что его видимый символ не может иметь с ним никакого зрительного подобия. Примером могут служить символизирующие бизона, змею, охоту и т.д. геометрические узоры первобытных народов [29, с. 114]. По сути дела, связанный с художественным авангардом первых десятилетий XX века взрыв беспредметного искусства представляет возвращение к первичным формам идеационализма, что не является бессознательным процессом, представая предметом дискуссий и обсуждений. Вообще, для русской культуры, если иметь в виду не только литературу и искусство, но всю художественную, философскую и духовную культуру, начало XX века свидетельствует о том, что XX век начинает протягивать руку доренессансным художественным формам, как бы минуя традицию, успевшую сложиться в границах истории Нового времени. Это означает, что в разворачивающихся процессах чувственной культуры, достигающей в массовой культуре XX века апогея, начинает ощущаться процесс, возвращающий в прошлое. Имеет место обратный процесс, а именно происходит возвращение к идеациональной культуре. Хотя источники сверхчувственного и сакрального под воздействием разворачивающейся несколько столетий чувственной культуры успели иссякнуть, тем не менее потребность в преображении, в приобщении к трансцендентному в русском Серебряном веке дает о себе знать.

Это блокирование в России процессов развития чувственной культуры и перманентно возникающие вспышки сакральности, в том числе и в XX веке, позволяют утверждать, что XX век не только продолжает XIX и XVIII века, а возвращает к реальности XVII века. Видимо, как можно предположить, сопоставление этих двух столетий дает возможность утверждать,

что в XX веке можно наблюдать угасание цикла, начавшегося в XVII веке. А как известно, финал цикла возвращает к его истокам, то есть к XVII веку. Этот обвал в свое время пронизательно зафиксировал Б. Пильняк. Герой его романа «Голый год» говорит: «Европейская культура – путь в тупик. Русская государственность два последних века, от Петра, хотела принять эту культуру. Россия томила в удушье, сплошь гоголевская. И революция противопоставила Россию Европе. И еще. Сейчас же после первых лет революции Россия бытом, нравом, городами – пошла в семнадцатый век» [24, с. 74]. В этом, собственно, и заключается изложенная в данной работе гипотеза о циклической логике функционирования русской культуры, доказательство которой потребовало от нас обращения к идее П. Сорокина. Остается лишь найти предшественников, высказывавших мысль о созвучности XVII и XX столетий.

Если оставаться в границах XIX века, трудно предсказать будущие исторические процессы и невозможно найти место своему времени в прошедшей и будущей истории. Когда в XIX веке возвращались к XVII веку, то на него уже не смотрели глазами человека петровского времени. Угол зрения сменился, и вся допетровская история оказалась идеализированной. Если люди петровской эпохи пытались от него дистанцироваться, то люди XIX века начали обнаруживать в нем созвучность. Между тем, разрешившийся петровскими реформами хаос XVII века требует новой оценки, оценки с точки зрения человека рубежа XX–XXI веков. Такую новую точку зрения высказывает, например, В. Топоров, для которого по сравнению с тем, что произошло в XVII веке, переходы, имевшие место на рубеже XVIII–XIX и XIX–XX веков, кажутся незначительными, а может быть, и вообще не переходами. Если вчитаться в суждения В. Топорова, то получается, что в русской истории подлинный переход, сопровождавшийся катастрофическим и апокалиптическим сознанием, имел место именно в XVII веке. Может быть, второй такой переход будет совершаться лишь в XX веке, имеющем много сходства с XVII веком.

По мнению мыслителя, XVII век оказался увертюрой к последующей истории. Два последующих столетия (XVIII и XIX века) связаны с попыткой освободиться от катастрофического сознания и обрести некоторую стабильность, что, казалось, стало реальностью, но до определенного времени. Такое обретение оказалось все же неполным и неокончательным. Более того, XX век вновь откидывает Россию в XVII век, возрождая катастрофическую и апокалиптическую стихию. «Через пять веков после освобождения от татарского ига и через три века после того, как Московская Русь сошла с исторической сцены, в наши дни, когда границы России стали удивительно напоминать очертания Московской Руси между Столбовским миром и приобретениями, сделанными при царе Алексее Михайловиче, и, более того, явно обнаруживается тенденция к образованию «прорех» внутри пространства, к которому, казалось, навечно приросло определение «российское», среди упадка, настроений, бедствий и раздоров, именно теперь необходимо увидеть и уяснить себе то, на что не хватило ни времени, ни желания, ни мужества духа в спокойные и благополучные два века – XVIII и XIX, как раз и отделяющие нас, неблагополучных, от XVII века» [35, с. 191].

Стало быть, в соответствии с В. Топоровым, если уж прибегать к циклизации, по истечении цикла, начало которого можно датировать XVII веком, мы в XX веке вновь оказались в переходной эпохе, эпохе смуты. Начавшись на рубеже XIX–XX веков, эта переходная эпоха оказывается реальностью на протяжении всего этого столетия. Поэтому В. Топоров и настаивает на возвращении в XX веке в XVII век. «XVII век отсылает к XX веку, и даже более – XVII век и есть то ближайшее и обладающее наибольшей разрешающей силой “историческое” зеркало, в котором можно искать и находить отражение нашей, XX века, духовной ситуации и многих ее конкретных воплощений. Сказанное, конечно, не исключает индивидуальности, оригинальности, иногда неповторимости характеристик этих двух веков порознь, но это индивидуальное не ставит под сомнение то

общее, что связывает XVII и XX века: оба эти века – под знаком беды и в предощущении возможного конца» [35, с. 193].

Таким образом, с этой точки зрения история, в том числе и история, понимаемая циклически, предстает в ином свете. Такая точка зрения тоже имеет право на существование. В самом деле, если, начиная с рубежа XVIII–XIX веков, стихия, вышедшая на поверхность истории в формах романтизма, затем повторяется в формах символизма и постмодернизма, что и позволяет прибегнуть к циклической парадигме в истории искусства, то и стихия, имевшая место в XVII веке, тоже будет заявлять о себе на протяжении последующей истории, а раскол этой эпохи повторится в расколе, сопровождающем в XX веке революцию. Сегодня мы пытаемся осмыслить результаты этого раскола. «XVII век разворачивает перед нами длинную и яркую вереницу своих героев – обыватели, горожане, крестьяне, холопы, служилый люд, военные люди, духовенство, самозванцы, “избавители”, “подмененные” цари; люди духа, святые, пророки, юродивые, искатели правды, мученики, самосожженцы, но и мучители, палачи, разбойники, убийцы-душегубы, грешники, и лгуны, завистники, интриганы, пьяницы, сквернословы, развратники и блудницы, приверженцы содомского греха, корыстолюбцы. Во многих из них угадывается нечто знакомое, и возникает соблазн слишком полного соотнесения дня нынешнего с днем XVII столетия» [35, с. 197].

Действительно, для исследуемой нами проблемы, XVII век важнее, чем XVIII век, ведь в русской истории начало чувственной культуры совпадает именно с XVII веком, а следовательно, какие бы циклы и переходы мы в истории не искали, необходимо начинать с рубежа не XVIII–XIX веков, а XVII–XVIII веков, то есть с исходной точки угасания идеациональной культуры. Имевший место на всем протяжении этой культуры распад картины мира оказал на последующие столетия, в том числе на XX век, серьезное воздействие. Когда В. Топоров характеризует раскол, то, по сути дела, в его суждениях мы обнаруживаем элементы оказавшихся уже тогда в конфликте чувственной и

идеациональной культур. Поэтому В. Топоров пишет: «Одних слишком тянуло к “земному”», к низкой прозе, и действовали они в этом своем устремлении применительно к возможностям, к выгоде, а то и к подлости. Других же взманило горнее, небесное, абсолютное, бесконечно далекое от земных проблем, от злобы дня. И раскол русского общества в этом отношении начал обнаруживать себя еще до раскола в религиозной и общественной сфере, хотя происходил он постоянно. Роковой для всей русской истории последних трех веков разрыв резко наметился именно в XVII столетии» [35, с. 212]. Это суждение свидетельствует о том, что разрыв не ограничивается протеканием его лишь в религиозной сфере. Речь должна идти о разрыве в культурных ориентациях. Тип личности, оказывающийся ближе к восходящей чувственной культуре, тяготел к земному. Тип личности, ориентирующийся на сверхчувственные сферы, пытался сохранять ценности идеациональной культуры. Однако можно говорить не только о типах личности, но целых общностях и субкультурах. В этом плане заслуживают внимания так называемые «боголюбцы», стремящиеся к воцерковлению всей жизни, что оказалось в основе теократической утопии Никона. Как известно, Никон лелеял мысль о свободе церкви от государства и возвышении ее над государством. «... Он должен был совершить исключительной важности подвиг освобождения церкви от государства и возвышения ее над государством, а для этого он должен был получить и исключительные полномочия» [14, с. 137].

Возвращаясь к переходу рубежа XIX-XX веков, мы снова пытаемся понять, представляет ли русская культура начала XX века что-то исключительное или же в ней разворачиваются процессы, присущие всем остальным культурам. Собственно, сопротивление нарастающей чувственной культуре постоянно происходит и на Западе. Так, имея в виду начало XX века в музыке, П. Сорокин говорит, что Стравинский и Онеггер совершают мятеж против распространенных форм чувственной музыки. Как и кубисты в живописи, они противопоставили себя

универсальному процессу, пребывают в поиске, не осознавая до конца, что им необходимо, и одновременно остаются представителями чувственной ментальности [29, с. 209]. Однако, судя по всему, развиваясь по сравнению с Западом с большим отставанием, Россия тем не менее в данном случае, если иметь в виду процесс смены циклов, демонстрирует опережающий вариант. Не пережив Ренессанса в тех формах, что имели место на Западе, она смогла сохранить средневековую ментальность, что в переходную эпоху позволило ей первой заявить о том, что эра цветения чувственной культуры, о последствиях которой на Западе в первые десятилетия XX века продолжали сокрушаться, осталась позади. Мир оказался перед необходимостью культивировать систему ценностей, уже имевшую место в удаленные эпохи истории. Естественно, что это обстоятельство выдвигает в центр мировой истории культуры, которые до сих пор оценивались как неразвитые, маргинальные. Но такими они оказывались в силу того, что продолжали сохранять в себе активные идеациональные элементы. Когда же выяснилось, что новая культура, чтобы развиваться дальше, должна эти элементы культивировать, статус маргинальных культур изменился. Они стали привлекать внимание и именно потому, что сохраняли то, что еще недавно делало их безнадежно отставшими. На этой основе на Западе возникает интерес к русской культуре. Тем более что сама русская культура не воспринимается чем-то музейным. С начала XX века она демонстрирует коллективную волю к преобразению, причем не только в культурных и художественных, но и социальных формах, на которых лежит печать апокалиптической и хилиастической психологии.

1. Белый А. Апокалипсис в русской поэзии // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 408–418.
2. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.
3. Белый А. Синематограф // Киноведческие записки. 1995. № 28.

4. Белый А. Театр и современная драма // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 153–168.
5. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
6. Брюсов В. Собрание сочинений: в 7 т. М.: Художественная литература, 1973.
7. Валери П. Об искусстве. М.: Искусство, 1993.
8. Венгерова З. Поэты-символисты во Франции (Верлен, Маллармэ, Рембо, Лафорг, Мореас) // Вестник Европы. 1892. № 9.
9. Виппер Б.Р. Архитектура русского барокко. М.: Наука, 1978.
10. Волошин М. Мысли о театре // Аполлон. 1910. № 5.
11. Грабарь И. История русского искусства. М.: Изд-во И. Кнебель, [1910–1913], 1909. Т. 1.
12. Иванов В. О поэзии И.Ф. Анненского // Аполлон. 1910. № 4.
13. Иванов В. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
14. Карташев А. Очерки по истории русской церкви. М.: Наука, 1992.
15. Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. М.: Юрист, 1995.
16. Лосев А. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.
17. Лосский Н. Условие абсолютного добра. М.: Изд-во политической литературы, 1991.
18. Мандельштам О. Слово и культура. М.: Советский писатель, 1987.
19. Мережковский Д. Антихрист. Петр и Алексей. М.: Правда, 1990.
20. Мережковский Д. Полное собрание сочинений: в 24 т. М., 1914. Т. 19/20.
21. Мережковский Д. Толстой и Достоевский: Вечные спутники. М.: Республика, 1995.
22. Мережковский Д. Эстетика и критика. Харьков: Фолио, 1994. Т. 1.
23. Панофский Э. Смысл и толкование изобразительного искусства. СПб.: Академический проект, 1999.
24. Пильняк Б. Целая жизнь: Избранная проза. Минск: Мастацкая літаратура, 1988.
25. Поэзия французского символизма. М.: Изд-во МГУ, 1993.
26. Розанов В. Эстетическое понимание истории. Теория эстетического прогресса и упадка // Русский вестник. 1892. № 3.

27. Розанов В. Из переписки К.Н. Леонтьева // Русский вестник. 1903. № 6.
28. Сакулин П. Романтизм и неоромантизм // Вестник Европы. 1915. № 3.
29. Сорокин П. Социальная и культурная динамика. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.
30. Солженицын А. Слово при получении премии «Золотое клише» Союза итальянских журналистов в 1974 году // Солженицын А. Публицистика: в 3 т. Ярославль: Верхняя Волга, 1995. Т. 1.
31. Степун Ф. Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1900. № 3.
32. Струве П. Интеллигенция и революция // Вехи: сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909.
33. Театр. Книга о новом театре. СПб.: Шиповник, 1908.
34. Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.
35. Топоров В. Московские люди XVII века (К злобе дня) // Philologia slavica. К 70-летию академика Н.И. Толстого. М.: Наука, 1993.
36. Трубецкой Е. Миросозерцание В.С. Соловьева. М.: Московский философский фонд: Медиум, 1995. Т. 1.
37. Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. СПб.: Академический проект, 1999.
38. Хренов Н. Переход как повторяющееся явление в истории культуры: опыт интерпретации // Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры. М.: Языки русской культуры, 2000.
39. Хренов Н. Психология города и взаимодействие зрелищ и публики в конце XIX – начале XX века // Художник и публика. Л.: ЛГИТМиК, 1981.
40. Элиаде М. Заметки о религиозных символах // Элиаде М. Мифистифель и андрогин. СПб.: Алетейя, 1998.
41. Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996.
42. Эпштейн М. Постмодерн в России. Литература и теория. М.: Издание Р. Элинина, 2000.
43. Юнг К. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.

УДК 316.7+172

С.Н. Большаков

Системно-политические представления и политико-идеологические ценности в современном обществе

В статье рассматриваются проблемы современного общества, качество восприятия традиционных культурных ценностей общества – мораль, любовь, идеал, справедливость. Акцентируется вопрос о моральных и ценностных основаниях власти и демократии, обозначается значимость политических и идеологических ценностей современного общества.

Ключевые слова: политика, демократия, культура, гражданское общества, власть.

S.N. Bolshakov. System and political representations and political and ideological values in modern society

In article problems of modern society, quality of perception of traditional cultural values of society - morals, love, an ideal, justice are considered. The question of moral and valuable foundations of the power and democracy is accented, the importance of political and ideological values of modern society is designated.

Keywords: policy, democracy, culture, civil societies, power.

Человек видит мир всегда по частям, состоящим из бесконечного числа различий, несоответствий, крайностей, противоречий, проблем, а понимает (не замечая этого) исходя из непостижимого чуда целого, то есть продолжая тем самым оставаться фактически в рамках неотрефлексированного религиозного сознания (от лат. *religo* – связывать; то есть связывающего нас с чем-то большим, чем мы сами). Из чего можно заключить, что каким-то опосредованным образом подобного рода раз-

мышления помогают нередко человеку лучше понять себя и обустроить свою жизнь. Во всяком случае, интеллектуальный и политический опыт европейской истории Нового времени (к которому мы обратимся позднее) подтверждает это наглядно, начиная с эпохи освоения античного наследия.

Дело в том, что если мы не посмотрим на социально-правовые идеи – гражданина и государства – с точки зрения принципов (что возвращает нас к философии), то достичь баланса, даже теоретически, нам не удастся. Какие же это принципы? Разумеется, этические, укорененные в религиозных источниках человеческой жизни, с учетом того, как развивался европейский процесс ограничения абсолютной власти: свободное развитие личности и общественное благо [4, с. 25].

Нравственность, или мораль, в качестве универсального закона начинает работать тогда, когда в обществе осознается необходимость и возможность ее ограничения, коррекции с помощью юридических норм.

Честность и доверие становятся фундаментом, опорой самого законодательства. Можно сказать определеннее: они приобретают характер личной *чести*, возвращая Закону его религиозный, абсолютный смысл, учитывая, что *честь* – своеобразный итог самовоспитания человека после второго рождения, а *честность* – эмпирическое понятие, вызревающее в сфере рыночных отношений и гражданской жизни.

«Культур много, а цивилизация одна», – мудро заметил как-то Мераб Мамардашвили [3, с. 251]. Конкуренция в современном мире будет продолжаться, это очевидно. Принцип «производство ради производства», «экономика для экономики», «производство для потребления», как и формула «искусство для искусства», ориентирующие современные культуры на эффективность «любой ценой», не исчезнут. Свобода порождает только свободу. И именно поэтому общение, взаимный обмен информацией и контакты между людьми возможны. Все это и есть цивилизация, которая «старше нашего государства». Только общаясь, мы начинаем жить в цивилизованном мире,

или, другими словами, в открытом обществе, которое не имеет формальных границ.

Идеи – это первичные образы, чистые мысли. Мы исходим из того, что для нормальных людей идеалами могут стать лишь те из этих первичных образов и чистых мыслей, которые направлены на всеобщее развитие в сторону Добра [5, с. 5].

Дело в том, что идеи могут быть и негативными, как, например, идеи зла, разрушения, убийства, ограбления, измены, отрицания морали, уничтожения мира, тирании, геноцида, расового господства, террора, полицейского государства, культа правителя или обожествления главы государства и т.д. Все эти идеи нельзя называть идеалами. Это – антиидеалы, или идеалы Зла.

В других случаях возникают сомнения: можно ли те или иные идеи рассматривать в наши дни как идеалы? Например, являются ли идеалами национальное государство, клонирование человека, мечты о жизни, свободной от труда, постоянном наслаждении и исполнении всех желаний (как в раю)? Или такие идеалы есть опасная самонадеянность?

Предполагается, что, когда речь идет об идеале, должна быть гарантирована разумная мера возможного человеческого приближения к идеалу с учетом важности гармонии людей друг с другом и с Природой. Иначе мы переступим границы Разума-Логоса (как соответствия Космическому Разуму, говорят эзотеристы), а религиозные, потусторонние, трансцендентные ожидания перепутаем с реальностью.

Идеал (образец, нечто совершенное, высшая цель стремлений) по определению имеет цель, ведущую за пределы действительности, но является шансом для приближения действительности к этой цели. В системной методологии цель никогда не может быть достигнута по всем запланированным параметрам. Приближение, но не абсолютное достижение! Если мы будем истолковывать наши идеалы чем-то большим, чем просто шанс приближения к цели, то можем оказаться во власти самонадеянности, мании величия, когда идеалы начинают играть фатальную роль [5, с. 21].

Идеи и вместе с ними идеалы необходимы для нашей ориентации, и даже если в действительности они недостижимы, они делают возможными какие-то перспективные достижения.

По мысли юриста, русского социолога, декана Гарвардского университета Питирима Сорокина, в истории культуры чередуются два ее возможных варианта. В основе культуры либо лежат идеи, и тогда она возвышенна, наполнена глубоким содержанием, тогда сердца людей устремлены к Богу (цит. по [5, с. 28]); либо людьми, и их культурой правит только разум, который, с одной стороны, подвигает их на научные открытия, а с другой – толкает в пропасть безверия, прагматизма и чувственности. Мы находимся сейчас в конце чувственной эпохи со всеми вытекающими из этого характеристиками: упадком нравов, кризисом в искусстве, науке, религии, войнами и революциями. Но это не конец цивилизации, и если человечество не погубит себя собственными руками в мировой атомной войне, впереди у нас вновь забрезжит светлое царство идей.

П. Сорокин, любивший статистику, факты и формулы, утверждал, что Правда всегда существует в трех ипостасях: **Истины, Справедливости и Красоты**. А все вместе это и есть **Любовь**. Задумаемся хотя бы на минуту, попытаемся понять этого известного всему миру ученого [5, с. 23].

Любовь, ценности и добродетели. Семен Новопрудский как-то сказал, что история любви, именуемая личной жизнью, – это пространство абсолютной независимости от времени и политических обстоятельств. Место, где мы снимаем все свои маски, становимся демоническими подлецами или возвышенными героями независимо от внешних обстоятельств. Самим собой и кем-то совсем другим. Нас долго приучали искать какие-то внешние ценности, обрести смысл жизни в служении отвлеченным высоким материям, всегда замешенным на корыстном интересе [2, с. 80].

Любовь – это обожествленный, одушевленный корыстный интерес. А значит – самый честный из всех возможных. Любовь – поле бескомпромиссности. Где они начинаются, там она переходит в привычку. Очень часто счастье люди связывают

именно с любовью, а любовь – с готовностью отдать свою жизнь за любимого человека(см. далее «Смысл жизни и счастья»).

Итак, ценность в значении «чего-то, что хотел бы иметь обязательно» и делает идею идеалом. Понятно, что идеалы, как цели, ведущие за пределы действительности, и включают в себя и всеобщие ценности. Иными словами, идеалы – это ценности, увиденные в их совершенстве. Вновь повторим, что, во-первых, идеалы-ценности третьей категории-ступени сверхличного, духовного содержания открывают возможность для каждого отдельного человека выработать собственную установку, если он стремится к наиболее отвечающей ему жизненной перспективе. А, во-вторых, ценности, составляющие основу морали, относятся к ценностям второй и третьей ступеней.

Мораль органично присуща всему человечеству. Ее нормы (законы) и принципы (общие правила поведения, вытекающие из ее норм) являются идеалами-целями (недостижимыми, как все идеалы), описывающими общество (и национальное или профессиональное сообщество) с идеальными (гармоничными!) отношениями.

Мораль как вынесенная за пределы человека, его эгоизма цель стимулирует идеальные (сильные) чувства и значительные для всего сообщества действия, позволяет личности самоутверждаться, быть значимой в глазах своего сообщества, быть сильной в противостоянии грозным невзгодам и устрашающей для всех негодяев, переделывать, изменять взаимоотношения в соответствии с этим недостижимым никогда (в полном объеме и всеми без исключения) идеалом. Мораль создает условия и прогнозируемости поступков, и их ожидаемой оценки обществом (сообществом). Важнейшими ее функциями являются адаптация и интеграция всего общества (сообщества), а также обеспечение его выживания и развития.

Добродетель – моральная (духовная) ценность, означает благо, все то, что требует от человека долг (обязанность) человека, гражданина, семьянина; противоположно Злу, злонамеренности. По-гречески добродетель называется “arete”. Четыре

«классические» добродетели известны со времен Древней Греции: 1) ум, 2) справедливость, 3) мужество, 4) чувство меры. При этом, например, справедливость – моральная категория, означающая идеальную систему (равновесную, гармоничную; для различных людей в различные эпохи может быть своя) взаимосвязей, взаимоотношений между людьми по поводу результатов их деятельности, имущества, вещей, должностей, наград и всего того, что описывается отношениями «предмет, вещь – люди».

Позже к этим моральным ценностям присоединились христианско-теологические: 5) вера, 6) надежда, 7) любовь; 8) личное достоинство. Потом, в эпоху протестантских движений, добавились другие: 9) набожность, 10) прилежание, 11) бережливость, 12) честность, 13) обязательность, 14) непритязательность, 15) верность долгу, 16) чувство братства между соплеменниками, соотечественниками, разделяющими одну веру.

Заметим, что не только в Европе, но и в остальном мире утверждается и развивается такая добродетель, как чувство собственного достоинства.

А пока отметим, что здесь, как видим, речь прежде всего идет о моральных ценностях, т.е. о том, что есть Добро и Зло, что есть Справедливо и Несправедливо, что есть Честно и Бесчестно. Подчеркнем, что в различных исторических условиях и у различных народов содержание этих понятий (как и норм и принципов морали вообще) изменялось со временем и не было строго одним и тем же у разных социальных субъектов даже внутри одного и того же народа.

Именно это является основой взаимосвязей между людьми, превращения их и индивидов в членов рода, племени, нации, человечества в целом, т.е. качественного перехода из атомарного, разрозненного состояния во вполне определенную биологическую + социальную + культурную систему и приобретения новых системных качеств (например, менталитета данной нации, свойств национального характера).

И вообще нужно помнить, что проповедь добродетели была чрезвычайно серьезной и необходимой попыткой укрепить

личную и общественную мораль. Неожиданно крупный экономический успех, которого добились американцы, немцы или японцы благодаря своим добродетелям, показывают, что эти добродетели дали толчок невиданному подъему цивилизации.

Разумеется, все эти добродетели следует спасать от критики и забвения, как бы они ни назывались. Они никогда не теряли для любой нации своего значения как этические требования и основания прогресса (развития, расцвета) нации.

Человек не должен рассматриваться как существо обособленное, так как в этом случае он представляет собой только клеточку человечества. Исследование норм (моральных законов) и принципов (моральных правил), лежащих в основе взаимосвязей (качественная характеристика!) людей любой нации, позволяет утверждать их принципиальную адекватность, соединяющую человека с целым человечеством. Эти общие в своей основе нормы и принципы образует основание морали (прежде всего, базируясь на представлениях о том, что есть Добро и Зло, что есть Справедливо и Несправедливо, что есть Честно и Бесчестно), управляющей связями людей друг с другом на Земле.

Эзотеризм, например, полагает, что человек не отдельная единица, а часть всемирной системы «Человечество». Посредством познанных моральных законов совместной деятельности (например, закон взаимопомощи как условие успеха совместной деятельности) и вытекающих из них принципов (общих правил поведения; например, помоги другому, такому же, как и ты, сделай ему Добро, и тогда другой оценит тебя как себя и ты можешь рассчитывать на Добро от него, на его помощь в трудную минуту).

Благодаря этому познанию всеобщего закона Гармонии люди объединились сначала в роды, потом в виды и, наконец, перешли на уровень неделимого. В цивилизации роды – это расы, отличающиеся по цвету кожи, формам тела и месту рождения; виды – это нации или народы, различающиеся по наряду, вере, законам и обычаям; индивидуумы – это люди, раз-

личающееся один от другого своим особыми природными способностями, волей и общественным положением.

Системный анализ, опирающийся на познанные всеобщие законы, оперирует в этом случае двумя четко проявляющимися закономерностями, присущими всему живому: закономерной тенденцией объединения и разъединения. Наблюдая ту или иную нацию, тот или иной союз наций, то или иное общество, государство, партийную организацию или просто семью и пытаюсь понять, в какой фазе эта система находится, мы должны, учитывая указанные всеобщие закономерные тенденции, помнить, что неизбежность (закономерность) развития системы и ее становления и расцвета действует через согласие людей вокруг (по поводу) каких-то общих идеалов, ценностей, добродетелей и через ощущения, что эти феномены – идеалы, ценности, моральные принципы – являются именно тем, что нужно каждому.

Открытость, честность, справедливость, соревновательность, доброжелательность, совестливость, уважение к соплеменникам, соотечественникам, порядочность (включая и верность слову), человеколюбие, готовность к мирному сосуществованию с другими людьми (расами, нациями), чувство собственного достоинства, непринятие (и решительный отпор) субъектов, исповедующих насилие и другие идеи разложения человечества, – вот те некоторые из основных качеств (речь идет об оценках взаимоотношений!), которые характеризуют личность, организацию, социальный и политический субъект, действующих в соответствии с этой закономерностью.

Неизбежность как проявление закономерной фазы упадка, разложения, гибели системы (системный кризис) выражается прежде всего через растущее несогласие между людьми по поводу этих феноменов. Понятно, что закрытость (конспиративность), несправедливость, нечестность, бессовестность, подозрение и ненависть к согражданам, жестокость и агрессивность и т.п. – вот те качества, которые характеризуют личность, иной социальный или политический субъект, действующий в соответствии с этой тенденцией.

Чувства людей, зависящие от воли, свободно согласуются с одной из этих неизбежностей или отталкивают их одинаково, чтобы остаться в центре (т.е. занятие нейтралистской позиции, которая всегда развязывает руки субъектам, инициирующим разложение социальной системы).

Умение практиковать сложность жизни, включающее в себя познание ее духовных философских предпосылок, – основное условие развития демократической культуры в России, когда конкуренция и солидарность не исключают, а взаимно дополняют друг друга, открывая перспективы для более широкого сотрудничества, диалога, реформ и интеграции нашей страны в мировое сообщество [1, с. 185].

Для России сегодня главный вопрос – возможно ли в ней появление общественной и культурной системы с иным, чем существующая власть, системообразующим элементом? И если да, то с каким и как он может возникнуть? Какая политика способна этому содействовать?

Демократия – это *общественный процесс*, который позволяет сосуществовать и уживаться всем. Однако договориться, выработать правила и создать институты такого общежития, где бы уживались монархисты и демократы, олигархи и любители воинской славы, не говоря уже о тиранах, невероятно трудно [4, с. 28].

Говорят, политика основана на силе, а этика – на свободе. Однако, полагаясь только на силу, а тем более прибегая к насилию, политик в лучшем случае добьется временного успеха, но не стратегической цели, если под целью иметь в виду общественное благо как ценность или отношение к идеалу.

Российская история последнего десятилетия продемонстрировала это наглядно, когда в стране «правили» олигархи, а затем на смену им пришли сторонники тимократии, то есть любители воинской славы, но отнюдь не демократы. Понятие же гражданского общества, по словам Э. Гелнера [1, с. 190], напротив, позволяет понять не только устройство, но и «внутреннее очарование этой конкретной формы организации социальной жизни», появляющейся благодаря инициативе и усили-

ям людей при создании гражданских и политических институтов, цель которых служить противовесом государству.

Современная демократия, практикуемая на Западе в виде гражданского общества, – это прежде всего публичное пространство свободы. И эта свобода – единственное условие, когда каждый человек может узнать сам, что он думает, чего хочет, к чему стремится в качестве правоспособной личности.

Характеризуя власть, обычно говорят о власти авторитета, власти идеологии и «власти нагана», насилия, так как считается, что удержать или сохранить власть можно только с помощью силы, что сила – это и есть власть. Между тем очевидно, что становление институтов *современной демократии* было связано именно с переосмыслением понятия силы и ее эффективности в политике. И перед политическим классом России стоит задача не только осмысления культурных механизмов, благодаря которым названные противоречия могли бы быть направлены в позитивное русло, но и изменения природы и характера существующей власти. А для этого в публичном пространстве должно быть представлено в объективированном виде все, что присуще человеку. Чтобы обрести тем самым внятную форму, а не оставаться, как выражался М. Мамардашвили, в области *недорождений, недосуществования, недомыслия, недочувств.*

1. Гелнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Admarginem, 1995.

2. Егорова Н.И. Системно-политические представления о потребностях, интересах и политико-идеологических ценностях социальных групп // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2007. № 32(11). С. 80–81.

3. Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. СПб.: Азбука, 2000.

4. Сенокосов Ю.П. Власть как проблема. М.: МШПИ, 2005.

5. Теплов Э.П. Идеологические ценности основных демократических движений и партий современности (опыт политологического анализа): дис. ... д. полит. н. М.: ИГиП РАН, 1996.

УДК 316.4+008

В.А. Сулимов, И.Е. Фадеева

Интеллектуальная антропология Европейского Севера России: диалектика интеграции ¹

Авторы используют теорию социальной стратификации Питирима Сорокина для обоснования новых типов социальной стратификации, интеграции и дифференциации. Современные социальные группы имеют не имущественную или деятельностьную, а собственно интеллектуальную природу. В статье раскрываются особенности социально-культурной интеграции и дифференциации современного Европейского Севера России (Республики Коми), демонстрируются социальные, интеллектуальные, этнические особенности этого культурного ландшафта.

Ключевые слова: социальная стратификация, интеграция, дифференциация, социальные процессы.

V.A. Sulimov, I.E. Fadeeva. Intelligent anthropology of Russian European North: the dialectic of integration

The authors use the Pitirim Sorokin theory of social stratification to support new types of social stratification, integration and differentiation. Modern social groups have not property or activity, but own intellectual nature. The article reveals the peculiarities of the socio-cultural integration and differentiation of modern European North of Russia (Komi Republic), demonstrates the social, intellectual, ethnic features of the cultural landscape.

Keywords: social stratification, integration, differentiation, social processes.

Питирим Сорокин является одним из первых социологов, дифференцировавших социальное пространство не только по

© Сулимов В.А., Фадеева И.Е., 2016

¹ Статья подготовлена в рамках проекта №15-13-11003 РГНФ при финансовой поддержке РГНФ и Республики Коми

классовому, экономическому или институциональному, но и по когнитивно-антропологическому принципу. Созданная им теория социальной стратификации представляет интерес не только как альтернатива собственно марксистской теории, но и как антропологический проект, нашедший в дальнейшем у Сорокина свое продолжение в теории альтруистической (созидательной) любви. Можно говорить, что модель социальной и культурной стратификации была существенно им дополнена онтологическим принципом. В частности, согласно предложенному Сорокиным принципу, мир «абсолютной реальности», неотъемлемой частью которой является человек, представляет собой ряд иерархически расположенных «модусов бытия»: «Будучи сами одной из значительных пульсаций абсолютной реальности, – писал Сорокин, – мы можем грубо воспринять некоторые из ее важных аспектов. Из ее бесчисленных модусов бытия три формы представляются существенными: а) эмпирически-чувственная; б) рационально-разумная; в) сверхрациональная, сверхчувственная» [4, с. 34–35]. В интерпретации Сорокина человек представляет собой пересечение этих модусов, воспроизводя в собственном сознании и деятельности всю полноту «абсолютной реальности». Если в классической интерпретации сорокинских идей эти модусы, сменяя друг друга в процессе социального доминирования, создавали целостные типы культур (чувственную, идеациональную, идеалистическую), то в условиях постнеклассического (В.С. Степин) способа интерпретации реальности можно говорить об их одновременном существовании; деятельностная платформа личности определяется каждый раз в ситуации выбора индивидуальных стратегий и в соответствии с образом желаемого будущего. Сложный выбор способа (типа, вида) деятельности в соответствии с пониманием субъектом цели, возможностей и социокультурной ситуации либо оказываются в определенной степени интеграцией в общее движение, процесс, либо выделяются из этого процесса, дифференцируют его. Другими словами, все виды деятельности и все виды социально значимых практик распределяются по кластерам в промежутке от крайней

интеграции (включения его в социально-культурную «схему», ограниченную ценностными рамками) или социальной стандартизации до крайней дифференциации «вновь» осмысляемого социально-культурного пространства, подверженного динамичным процессам модернизации и/или деградации. Естественно, что формы интеграции, стандартизации и типизации воспринимаются субъектами как социально устойчивые, стабильные, а формы дифференциации – как неустойчивые, несущие серьезные социальные риски.

Человек как субъект культуры существует не в реальном, а ирреальном мире, построенном на основании освоенного (интериоризированного) способа понимания социального пространства, избранном типе социально-культурной деятельности. И.В. Кондаков справедливо указывает на интрасубъективный характер и культуры, и культурных практик, которые в целом являются «продуктом истории культуры, нередко сконструированным самим субъектом (данным либо любым иным) этой культуры», при этом динамизм культуры и эффективность индивидуальных культурных практик определяется не уровнем стандартности или «стабильности», а уровнем дифференциации интерпретационной составляющей процесса восприятия/понимания/порождения (при сохранении базовых интегративных культурных констант), содержащей риски социального непонимания, виртуальной открытости: «Эта виртуальная реальность существует только актуально (“здесь и теперь”) и типологически вариативно (в зависимости от того, какой субъект и с какими целями ее интерпретирует), что и определяет ее потенциальный динамизм и пластичность» [2, с. 156].

Современный человек – человек напряженной исторической динамики. Он сам является местом напряжения и разрыва, потому что «постоянно погружен в конфликт между надежным и освоенным, но утрачивающим адаптивность, и пугающим, незнакомым, но инновативным, обещающим перспективу» [6, с. 151]. В условия роста дифференцирующих культурных практик (а следовательно, изменения всей системы деятельности) на первое место выдвигается проблема выбора, при этом

выбора комплексного, применяющего весь спектр, предложенных Питиримом Сорокиным каналов познания (чувственного, рационального и сверхчувственного) и всего спектра культурных практик (интеллектуальных, художественных, повседневных, коммуникативных, образовательных и др.). Именно выбор стимулирует формирование и затем постоянное переформирование (совершенствование) культурной личности: «Проблема выбора, – пишет И.М. Яковенко, – становится все более сложной, и тот, кто не склонен делегировать свою свободу каким-либо инстанциям, то есть собственно личность, вынужден постоянно совершенствовать свои когнитивные инструменты, оттачивая чутье истины, предаваться напряженной рефлексии. Иными словами, постоянно двигаться по пути формирования субъекта» [6, с. 151].

Восходящее движение индивида к все большей субъективизации и индивидуализации – объектовый процесс, закрепляющий и фундаментирующий процесс социально-культурного развития в его постиндустриальной и постмодернистской форме, реализующей принципиально нереализуемую и потому нерелизованную доньше задачу «завершения проекта модерна». Это завершение не может происходить в том индустриально-массовом ключе, который был привычен для социокультурных процессов европейского типа в прошлые десятилетия (в том числе в России и Республике Коми). Необходимо модернизировать прежде всего субъекта социокультурного пространства – каждого отдельного человека, поскольку «процесс индивидуализации и субъективизации раскрывается как общеисторическая необходимость... Дело в том, что доличностные и полуличностные модальности человека оказываются неэффективными в критически усложнившемся мире» [6, с. 151]. Именно личностные модели и типы человека, их формирование и взаимодействие становятся наиболее важными факторами как социально-культурного, так и социально-экономического пространства, демонстрируют модернизационный потенциал общества, его общую направленность в будущее или прошлое. Возрастание социально-культурной роли

культурной личности как источника общественного символического капитала – главного капитала эпохи знаний (информационной эпохи) – делает эту личность не только главным субъектом социума, но и стимулирует процесс ее исследования как источника социальной энергии, динамического фактора социального порядка.

Между тем современная культура характеризуется крайней степенью интеллектуального расслоения общества (интеллектуальной стратификацией). Значимость этого утверждения возрастает применительно к проблемам и перспективам регионального развития. Интеллектуальная стратификация имеет свои, уникальные характеристики в регионах межкультурного взаимодействия, одним из которых является Европейский Север и его крайняя северо-восточная часть – Республика Коми. Переживший на протяжении прошлого тысячелетия процесс христианизации и вхождение в состав Московского государства, став местом ссылки и одним из центров ГУЛАГа, в начале XXI века регион стал полем взаимодействия множества противоречивых факторов. Причем начиная с времени христианизации коми регион Коми представлял собой своего рода фронт – «зону особых социальных условий, то есть территорию, социальные и экономические процессы на которой определяются идущим процессом освоения» [1, с. 75–76], а также «природной экстремальностью» и возможной политической нестабильностью [1, с. 78–79]. Кроме того, смешанный (этнически и по типу хозяйствования) характер населения создавал возможность стать «плавильным котлом», основой для формирования культурной и социально-экономической общности.

В социокультурной динамике Европейского Севера России – в регионе Коми – сегодня действуют одновременно три группы факторов: фактор общероссийской социокультурной динамики (в части процессов, актуально действующих на территории республики), фактор модернизационных изменений глобального характера (в привязке к современным социокультурным процессам, происходящим в республике) и фактор функ-

циональных особенностей регионального социокультурного развития, определяемый собственно историей и культурой Республики Коми.

Современная общероссийская социокультурная динамика (в части, особенно актуальной для регионального пространства Республики Коми) характеризуется рядом негативных признаков:

1. Высоким уровнем дифференциации населения по имущественному и финансовому критерию и концентрации материальных и финансовых ресурсов в немногих руках (выше 0,400 по коэффициенту Джини по всей территории РФ, в Москве – 0,510, самый большой в мире).

2. Одновременным понижением социальности и культурного развития элиты, склонной к крайнему эгоизму и не заинтересованной во вложениях в культуру, науку, образование, социальную сферу.

3. Провалом модернизации, не затронувшей массовые слои населения, не изменившей характер их деятельности, эффективность и оплату труда.

4. Доминированием экспортно-сырьевой модели экономики, отсутствием крупных вложений в высокие технологии и производство интеллекта.

5. Отсутствием эффективных вертикальных лифтов, реальных способов развития творческого потенциала личности (в том числе в области реальной экономики) и связанной с этим низкой самооценкой населения, неудовлетворенность своим материальным положением, например, в добывающих регионах с высокой средней заработной платой: Тюменская обл. – 53 %, Ханты-Мансийский АО – 53 %, Республика Бурятия – 54 %, Республика Коми – 46 % [3, с. 51–52].

В этом смысле такие наблюдаемые явления, как недостаточный уровень общей и специальной подготовки в образовательных учреждениях всех типов и видов, депопуляция территорий, общекультурная маргинализация являются следствием затянувшегося процесса социально-экономической и социально-культурной модернизации, бесконечного возвращения к исчер-

павшим себя экономическим и управленческим моделям, массовых «ретро-тенденций» основной части населения, избегающего перемен и интеллектуальных напряжений, необходимых для динамики индивидуального и общественного развития.

Формирование республиканского социокультурного пространства, находящееся в «разрывном поле» общероссийских негативных социокультурных тенденций, оказывается одновременно в напряженном силовом поле глобальных тенденций развития. К этим тенденциям прежде всего относится переход от индустриального общества (общества развития производства и потребления) к постиндустриальному (обществу индивидуального, корпоративного и сетевого развития), налагающего серьезные изменения на все сферы социальной жизни. Прежде всего речь идет о переносе тяжести с форм физического капитала на формы духовного и интеллектуального капитала, становящегося важнейшим ресурсом общества. Г. Эспинг-Андерсен писал об этом: «В прошлом все великие исторические трансформации, по существу, были обусловлены появлением новых способов производства, новых стимулирующих структур и новых способов утилизации и распределения ограниченных ресурсов. То, что мы подразумеваем под ограниченными ресурсами, будет меняться: когда-то это была земля, затем капитал, теперь, возможно, социальный капитал и интеллектуальные ресурсы» [5, с. 254]. Здесь важно понимание того, что глобальный переход к интеллектуально-ориентированному обществу не может произойти «вдруг» и «повсеместно». Качество социально-культурных и экономических практик зависит от решения глобальных проблем «снизу», для Российской Федерации – с уровня российских регионов: «Преодоление этого спада невозможно без всестороннего учета, во-первых, социально-культурных составляющих экономического развития и, во-вторых, экономических и социокультурных особенностей российских регионов как частей России, образующих в совокупности «большое общество» [3, с. 55].

Нерешенные проблемы вторичной модернизации, состоящие в реальном переходе к механизмам постиндустриального

общества (информационного общества или общества знания) – глобальное свойство многих территорий мира и РФ. Индексирование регионов России по этому показателю демонстрирует большое «разбегание» результатов и вместе с тем устойчивое лидирующее положение Республики Коми (наряду с Москвой) по трем показателям: индексу первичной модернизации (индустриализации) (99,1 – РК, 100 – Москва), индексу трансляции знаний (94,3 – РК; 98,4 – Москва), индексу качества жизни (100,1 – РК; 103 – Москва). Вместе с тем РК по важным показателям существенно отстает в модернизации: индексу инновации в знаниях (21,5 – РК; 117,5 – Москва), индексу качества экономики (47,1 – РК; 104,4 – Москва) [3]. Очевидно, что преодоление отставания по этим показателям есть прежде всего интеллектуальный прорыв, ускоренное развитие качества человека, формирование информационно-знаниевой платформы его существования. Далее приведем полностью сравнительную таблицу данных по Москве, Республике Коми и Пермскому краю.

Индексы модернизации регионов РФ¹

Индексы модернизации	Москва	Республика Коми	Пермский край
Индекс первичной модернизации (индустриализации)	100	99,1	98
Индекс инновации в знаниях	117,5	21,5	52,7
Индекс трансляции знаний	98,4	94,3	79,7
Индекс качества жизни	103	100,1	92
Индекс качества экономики	104,4	47,1	34,6
Индекс вторичной модернизации	105,8	47,1	34,6

¹ По данным [3, приложение].

Любая социокультурная ситуация в любом из российских регионов обладает спецификой и даже подчас уникальностью, а потому нуждается в историко-культурном анализе, раскрывающем причинно-следственные связи в современном социальном поведении населения.

Фактором особенностей социокультурного развития Республики Коми, действующих в качестве актуальных элементов современной социокультурной обстановки и в первую очередь наблюдаемых исследователями, является фактор взаимодействия коренного населения (коми) и пришлого, в разные моменты истории попавшего в Коми (не только русского, хотя доля русских, по данным последней переписи, составила 61,69 %), в результате репрессий, эвакуации в годы войны, стремления к высоким северным заработкам. Внешне благоприятная ситуация в сфере межнационального взаимодействия тем не менее оказалась чревата внутренними тяжелыми противоречиями, причем как со стороны коми, так и русского населения, давая основания оценивать ее с одной стороны как «стигматизацию» коми и их ассимиляцию со стороны русских, а с другой – говорить об «этнократии» коми. Очевидно, что корни этих оценок уходят в давнее и не столь давнее – советское – прошлое, заставляя говорить о «колонизации» Коми края и насильственной ассимиляции (русификации) местного населения или о политическом ресурсе, предоставляемом представителям коми этноса в административных структурах и чиновничьих иерархиях.

Однако наряду с этими внешне очевидными процессами и фактами следует обратить внимание на другие – не столь очевидные, но более значимые. Это фактор интеллектуального расщепления региона, который обусловлен неоднородностью его социально-экономического развития. В этом плане актуальной представляется позиция П.А. Сорокина: подойдя к проблеме социальной стратификации не с точки зрения классовой или позднее противопоставленной ей этнической, можно обнаружить все более значимое ее обоснование – интеллектуально-деятельностное. Дело в том, что Коми, повторяя известную ха-

рактистику Ленина о многоукладности русской жизни, характеризуется крайней разнородностью: не только противостоянием индустриального Севера и аграрного Юга, но и появлением третьей составляющей – интеллектуального тренда, наблюдаемого, как это ни парадоксально, именно в южных регионах: главным образом в столице республики, Сыктывкаре. Есть основания полагать, что именно столица Республики оказалась местом перехода из доиндустриального в постиндустриальное пространство и источником модернизационного развития, основанного на сосредоточении интеллектуальных, а не природных ресурсов.

Становится все более очевидным, что современный Европейский Север России, содержащий в себе три архетипических составляющих: русское христианство, финно-угорский языческий пласт и домусульманский тюркизм, стал складываться в условиях суперэтничной государственности России XVIII–XIX веков в особое интегрированное единство – *русско-зырянский* конклав со сложной интегрированной когнитивно-семиотической структурой. В этой структуре преобразованные архетипические составляющие составили двойную оппозицию образов будущего (а значит, и моделей интеллектуальных практик). Интеллектуальные практики, преобразуя архетипический контекст на фоне современного интеллектуального пространства, создают сегодня три типологически не сходных варианта конструирования региональной идентичности: 1) собственно-интеллектуальную идентичность, направленную на выработку эффективных процедур формирования человека, интегрированного в культуру современного информационного общества, на основании выбора высокого качества жизни в контексте региональной *над*национальной идентичности; 2) вторично-интеллектуальную, навязывающую стереотипы регионального интеллектуального состояния в контексте общероссийской идентичности (что предполагает в основном развитие природно-сырьевых источников и транспортных коридоров); 3) нон-интеллектуальную, направленную на попытку физического и экономического выживания в условиях нарастающей социально-

экономической депрессивности удаленных территорий и педагогического освоения собственно этнической составляющей.

Мы полагаем, что первый тип идентичности является попыткой, правда, далеко не всегда успешной, реконструкции идентификационных моделей модерна начала прошлого века, «незавершенный проект» которого был сменен советским вариантом модернизации, порожденным революцией и эпохой строительства социализма в соединении с тоталитарно-репрессивным способом его реализации (в частности, борьбой с национализмом 30-х годов). Как и в первой трети XX века, формируемая «другая» идентичность (достаточно вспомнить философско-антропологические работы Каллистрата Жакова и Пилипаса Сорокина) предполагала интеллектуальную интеграцию в российскую и европейскую культуру и создавала интеллектуальные опоры для постиндустриального развития. Второй тип идентичности продолжил собственно советскую модель «освоения Севера» прежде всего как сырьевой базы, причем на место подневольного труда ГУЛАГа и идеи создания «нового человека» пришел т.н. «вахтовый» метод добычи сырьевых ресурсов, не предполагающий финансовых и интеллектуальных вложений в развитие регионального человеческого и интеллектуального капитала. Очевидно, что именно вахтовый метод добычи сырья определяет то индустриальное развитие региона, которое на современном этапе представляется тупиковым. Причем этническое и национальное взаимодействие «вахтовиков», среди которых представители разных национальностей, не становится основанием развития суперэтнического – российского – целого. Третий тип идентичности характеризуется попыткой консервации собственной этничности или ее распадом, особенно характерным для части населения, мигрирующей из села в город и не сумевшей войти в его интеллектуальное и коммуникативное пространство. На языковом уровне этот распад выглядит как оскудение ресурсов собственно коми языка и невозможность полноценного овладения русским, что, в свою очередь, создает ряд собственно языковых барьеров в образовательных, культурных и социальных практиках.

Когнитивно-семиотическая триада «собственно-интеллектуальный – вторично-интеллектуальный – нон-интеллектуальный» противостоит и в культурно-географическом, и в демографическом аспектах. Так, именно принадлежность территории (в максимальном проявлении) к одной из трех позиций триады демонстрирует демографические «приливы» и «отливы»: Сыктывкар и близлежащие районы, относясь к первой, наиболее сильной, позиции, демонстрируют приток населения, северные города Республики Коми (Ухта, Усинск, Воркута), соотносимые со второй позицией, показывают небольшой или средний отток населения; наконец, наибольший отток населения наблюдается из депрессивных (не только в экономическом, но и в информационном смысле) районов Республики Коми.

Платформа социокультурной динамики Республики Коми, основывающейся на указанной когнитивно-семиотической триаде, напоминает платформу становления социально-экономического статуса США в период структурирования американской идентичности конца XIX – начала XX века. Возможно, мы наблюдаем сегодня важный момент самоидентификации деятельного и креативного населения Европейского Севера России как одного из базовых компонентов будущей российской идентичности.

1. Замятина Н.Ю. Зона освоения (фронтир) и ее образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 75–89.

2. Кондаков И.В. Интерсубъективность культуры // Человек как субъект культуры / отв. ред. Э.В. Сайко. М.: Наука, 2002. С. 152–186.

3. Проблемы социокультурной модернизации регионов России / Институт философии РАН / сост., общ. ред.: Н.И. Лапшин, Л.А. Беляева. М.: Academia, 2013. 416 с.

4. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени / пер. с англ., сост. и предисл. Т.С. Васильева. М.: Наука, 1997. 351 с.

5. Эспинг-Андерсен Г. Два общества, одна социология и никакой теории. 2008. Т. 6. № 2. С. 241–266.

6. Яковенко И.Г. Ментальность в структурировании субъекта и субъектности // Человек как субъект культуры / отв. ред. Э.В. Сайко. М.: Наука, 2002. С. 130–178.

УДК 327.2

Н.А.Комлева

**Глобальное доминирование: геοцивилизационный
аспект**

Статья посвящена обоснованию прогноза глобального доминирования исламской геοцивилизации. Характеризуются особенности исламской геοцивилизации. Автор подчёркивает, что для обретения глобального доминирования исламская геοцивилизация должна завершить циклы, предшествующие стадии глобального доминирования, которые в своё время прошла геοцивилизация Запада, то есть обрести своеобразный экономический и идеологический консенсус. В качестве сверхдержав исламского глобального доминирования рассматриваются Иран и Турция. Утверждается, что в период между глобальным доминированием Запада и ислама осуществится «дисперсное глобальное доминирование» – «многополярный мир» с господством региональных сверхдержав.

Ключевые слова: исламская геοцивилизация, западная геοцивилизация, глобальное доминирование, сверхдержавы, дисперсное глобальное доминирование, единоличное глобальное доминирование.

N.A. Komleva. Global dominance: geocivilizational aspect

The article is devoted to substantiation of the forecast of Islamic world domination. The actuality of such a topic consists in necessity of comprehension of the real possibility of Islamic geocivilization future global dominance. The author emphasizes that in order to gain its global dominance Islamic geocivilization must complete the cycles preceding the stage of global domination, which at the time completed the West, that is, to attain economic and ideological consensus. The article considers Iran and Turkey as the superpowers of Islamic global domination. The author stresses that during the period between the global dominance of the West and Islam there will be a «dispersed global dominance» or «the multipolar world» with the dominance of regional superpowers. The conclusion

of the article: Islamic geocivilization global dominance starts nowadays and will flourish in the XXIV–XXV centuries.

Keywords: *Islamic geocivilization, Western geocivilization, global domination, superpower, dispersed global dominance, the sole global dominance.*

Внятного определения понятия «геоцивилизация», на наш взгляд, в научной литературе на сегодняшний день нет, хотя само это понятие и попытки определения его содержания присутствуют в научных публикациях таких авторов, как И.Ф. Кефели, О.Г. Леонова, А.Н. Харин, О.Н. Плебанек, С.В. Васильев. В «Философской энциклопедии» находим: «ЦИВИЛИЗАЦИЯ (от лат. *civilis* – гражданский, государственный) – одна из основных единиц исторического времени, обозначающая длительно существующее, самодостаточное сообщество стран и народов, своеобразие которого обусловлено социокультурными причинами» [17]. Исходя из данного определения цивилизации геоцивилизация может быть позиционирована как цивилизация, взятая в единстве с географическими условиями её становления, развития и функционирования. Таким образом, конечная дефиниция понятия «геоцивилизация» может быть представлена следующим образом: ГЕОЦИВИЛИЗАЦИЯ – это совокупность социумов, имеющих общие географические параметры формирования и функционирования, единую в своих основных характеристиках экономическую и политическую систему, а также общие базовые ментальные ценности. Говоря другими словами, основные геополитические пространства конкретной геоцивилизации имеют единые базовые параметры.

В институционально-политическом смысле геоцивилизация представляет собой совокупность государств различной степени развитости и влияния. Закон геополитического дуализма предполагает деление государств на две большие группы, противостоящие друг другу в рамках геополитического процесса: это государства Моря и государства Суши. Основанием такого деления служит тот факт, что геополитические пространства

государств с доминированием «закрытого» объёма суши и с преобладающей открытостью морям и океанам различны по своей структуре и по технологиям их освоения. Стержень геоцивилизации, согласно данному закону, составляют не одна, а две сверхдержавы: сверхдержава Моря и сверхдержава Суши, выражающие её основные параметры в наибольшей мере и потому определяющие способы и результаты взаимодействия государств внутри данной геоцивилизации, а также основные характеристики коммуникаций данной геоцивилизации с другими геоцивилизациями данной эпохи. При этом феномен мирового господства, или глобального доминирования, может быть определён как абсолютный контроль всех геополитических пространств [9]¹ со стороны одного и того же актора – в данном случае со стороны одной и той же геоцивилизации, которую мы будем называть доминантной.

Итак, доминантной является геоцивилизация, осуществляющая абсолютный контроль всех геополитических пространств в глобальном масштабе.

Важно подчеркнуть, что глобальное доминирование определённой геоцивилизации базируется на её превосходящей совокупной экономической, военной и идеологической мощи, что подкрепляется укоренённой в информационно-идеологическом пространстве данной геоцивилизации идеей её избранности (исключительности). Идея избранности продуцирует доктрину и практику мессианства данной геоцивилизации и является психологической базой формирования её пан-идеи²,

¹ Автор выделяет четыре основных геополитических пространства: географическое, экономическое, информационно-идеологическое и информационно-кибернетическое.

² Ключевым институтом глобального доминирования в идеологическом пространстве является так называемая пан-идея (термин К. Хаусхофера), т.е. мировоззренческая система, представляемая в качестве универсальной. Пан-идея, по нашему мнению, определяет систему принципов, на базе которой сверхдержава строит соответствующую ее интересам систему международных отношений. При этом важно подчеркнуть, что пан-идея не будет эффективно исполнять свою роль

создавая тем самым ментальную базу осуществления геополитической экспансии.

Относительно западной геоцивилизации можно сказать, что идея её избранности сформировалась прежде всего на основе христианского мессианизма и в наиболее полной форме выражена в геополитических практиках англосаксов. «Когда читаешь книги западноевропейских путешественников, отважно бросившихся покорять континенты, то поражает прежде всего ... стальная, несокрушимая уверенность пилигрима в себе, взгляд на все эти необозримые царства ... как на своего рода миражи, которым ещё предстоит знакомство с подлинно значимым миром – западноевропейским» [15, с. 33].

В настоящее время доминантной геоцивилизацией является геоцивилизация, которая по классификации С. Хантингтона [18] именуется западной. Её сверхдержавой являются США, и эта сверхдержава Моря на данный исторический момент не имеет противостоящей ей сверхдержавы Суши.

В институционально-политическом аспекте рассмотрения в разные исторические эпохи сверхдержавами западной цивилизации были различные государства: Испания – Нидерланды – Великобритания – США (Море), Франция – Германия – Россия/СССР (Суша). Но неизменным оставалось одно: именно данная геоцивилизация превратила ойкумену в глобальный мир, формировавшийся с эпохи Великих географических открытий до так называемой глобализации рубежа XX–XXI веков, и именно она положила начало феномену глобального доминирования как такового, а пары глобальных сверхдержав Моря и Суши сменялись лишь внутри данной геоцивилизации, и никогда за более чем 500 лет её глобального доминирования геополитический дуализм сверхдержав не выходил за эти рамки. Противостояние США (сверхдержава Моря) и СССР (сверхдержава Суши) во второй половине прошлого века, на наш взгляд, происходило внутри западной цивилизации, поскольку мар-

инструмента обеспечения мирового господства без редуцирования к простому и даже простейшему своему варианту.

ксистский проект общественного переустройства, реализованный в СССР и государствах мировой системы социализма, являлся западноевропейским по своему происхождению и содержанию и был дополнен ценностями восточно-христианского (православного) варианта доминирующей европейской религии. «Советский Союз был настолько же продуктом западной цивилизации, насколько и Соединённые Штаты. Его основная идеология имела во многом то же викторианское происхождение, как и национализм, неприятие рабства, избирательное право для женщин, – она родилась в старом круглом читальном зале Британской библиотеки. И её географическое распространение было продуктом европейской экспансии и колонизации не в меньшей степени, чем колонизация Америки» [21, с. 15].

Глобальное доминирование, или мировое господство, западной цивилизации длится уже более 500 лет, если отсчитывать его от 1492 г. (открытие Колумбом Америки и вследствие этого постепенное превращение западной цивилизации в глобальную). Но сегодня этому доминированию приходит конец, точнее – «начало конца». Западная гецивилизация: 1) исчерпала собственные ресурсы развития и «занимает» их в других регионах мира; 2) её базовые ценности – христианская парадигма – активно замещаются нормами гедонистического потребления и политкорректной толерантности. В сжатой форме об этом говорит публицист Дж. Къеза: «...уголь, нефть, даже уран – все ресурсы планеты почти исчерпаны, и лишь вопрос времени, когда они окончательно закончатся. Все наши реалии, всё, к чему мы привыкли, – будет меняться. Цивилизация денег уйдет. <...> Людей превратили в инструменты покупки. Мозги абсолютного большинства контролируются. Мы живем для рынка, когда работаем и когда отдыхаем. Именно он диктует нам наши действия. Мы не свободные люди. <...> Телевидение 24 часа говорит нам, что надо покупать вещи, что наша шкала ценностей – это покупательная способность» [2].

В начале 2000-х годов П. Бьюкенен [1] указал «точки краха» западной цивилизации. Говоря обобщённо, это: 1) упадок

общественной морали и вымывание высших культурных ценностей из структуры массового сознания, что сопровождается разрушением основ христианской культуры, базовой для гецивилизации Запада; 2) гедонистическое потребление как цель и смысл жизни индивида; 3) растущее недоверие и даже презрение к правящему классу и олицетворяющим его власть политическим институтам; 4) возрастающий этнический, а значит, и культурный, раскол в западных обществах, в том числе по причине большого числа мигрантов, не старающихся вписаться в культурный код принимающих западных стран, постепенная утрата реального государственного суверенитета под напором массовой миграции; 5) крах традиционной семьи, низкая рождаемость в сочетании с ростом продолжительности жизни (старением западных наций).

Однако главный аспект упадка западной гецивилизации – потеря ценностного доминирования, т.е. размывание того системного ценностного базиса, который лежит в основе западной пан-идеи открытых конкурентных социальных систем, обеспечивающих высокий уровень политического участия, социальной защиты и вертикальной социальной мобильности.

К тому же современная западная цивилизация в буквальном смысле стала опасной для человека как биологического вида и как социального актора. Разработка технологий прямого контроля поведения индивида посредством вживлённых чипов и даже перенесения личности на электронный носитель [16], проекты создания «гипновидения» (передача образов непосредственно в мозг, создание виртуальной реальности, неотличимой от действительной [14]), целенаправленное формирование «служебного класса людей» [6] – это упразднение созданного в рамках западной же цивилизации феномена и понятия прав человека, во всяком случае так называемых естественных прав, вытекающих из базового в данном случае понятия/феномена природы человека. Активизируется возможность создания абсолютно контролируемой эволюции человека [19]. Постулируется возможность любых форм социального

поведения, даже девиантных. А что же религия, нормы которой являются базой нравственности как индивида, так и общества в целом и определяют границы допустимого и недопустимого? Религия признаётся разновидностью психического заболевания – на уровне Американской психиатрической ассоциации [20]. Запад, повторимся, стал опасен для общепланетарной цивилизации в целом и для каждого индивида в отдельности.

С. Хантингтон утверждает: «Запад есть и еще долгие годы будет оставаться самой могущественной цивилизацией. И все же его могущество по отношению к другим цивилизациям сейчас снижается» [18, с. 24].

Если предсказания и прогнозы ведущих аналитиков современной западной гецивилизации верны и её упадок в конечном счете приведёт к разложению и губительному снижению уровня её глобального влияния, а затем и к его утрате, тогда какая же гецивилизация придёт на смену западной и станет новой доминантной глобальной гецивилизацией?

Представляется, что доминантные гецивилизации, как и лидеры в любых других сферах, появляются тогда, когда формируется чётко выраженный социальный запрос – в данном случае глобального характера, который может реализоваться только посредством актора, обладающего соответствующими имманентными качествами и необходимым объёмом совокупной мощи. Запрос на смену доминантной гецивилизации в настоящее время сформировался, и это запрос на большую меру справедливости в социуме и в глобальной системе международных отношений, а также запрос на новые, более высокие ценности, укоренённые в массовом сознании. Гецивилизация, отвечающая данным требованиям уже сейчас или постепенно формирующая их системно на уже имеющейся прочной основе, и будет следующей глобальной доминантой.

По нашему мнению, *следующей доминантной гецивилизацией* будет исламская. Однако её доминирование наступит не непосредственно вслед за доминированием Запада, но после довольно длительного исторического периода «дисперсного

глобального доминирования» нескольких геоцивилизаций одновременно, или, по другой терминологии, после стадии «многополярного мира». История, в том числе и история геоцивилизаций, циклична: вслед за циклом дисперсного глобального доминирования (ДГД), когда глобальные в точном смысле слова геополитические пространства не сформировались и сверхдержавы «ойкумены» Древнего мира и Средневековья вплоть до начала эпохи Великих географических открытий имели фактически региональный статус («цивилизации были разделены временем и пространством» [18, с. 59]), пришёл этап собственно глобального доминирования одной геоцивилизации – западной, которая и сформировала мир как глобальный (ЕГД), затем наступит третий этап – вновь дисперсный (ДГД-2)¹, а за ним, на четвёртом этапе, вновь установится единоличное глобальное доминирование (ЕГД-2). Впоследствии циклы дисперсного и единоличного глобального доминирования вновь будут сменять друг друга на протяжении всего периода времени, которое будет отпущено человечеству для жизни. Примерное время существования указанных этапов: ДГД-1 – рубеж IV–III вв. до н.э. – конец XV в. н.э., ЕГД-1 – конец XV в. н.э. – конец XXI в. н.э., ДГД-2 – конец XXI в. н.э. – середина XXIV в./начало XXV н.э., ЕГД-2 – середина XXIV в./начало XXV н.э. – XXVII/XXVIII в. н.э. Третий этап, то есть ДГД-2, будет кратко охарактеризован ниже. Что касается четвёртого этапа, то есть ЕГД-2, то «ключи от будущего развития человечества лежат в мусульманских странах» [3, с. 24].

Вначале охарактеризуем отличительные черты исламской геоцивилизации, а затем изложим свои доводы в пользу прогноза о её грядущем глобальном доминировании.

¹ В данном случае дисперсное глобальное доминирование в условиях уже сформированных глобальных геополитических пространств будет вызвано недостаточностью совокупной мощи каждой геоцивилизации для осуществления ею единоличного глобального доминирования.

Первое. Исламская цивилизация – вторая после христианской по признаку присутствия в глобальном географическом пространстве (географической распространённости). Мусульманские общины имеются более чем в 120 странах мира и объединяют до 1,8 млрд человек. В 35 странах мусульманами является большая часть населения, а в 29 странах последователи ислама представляют собой влиятельные меньшинства. В 28 странах ислам признан государственной или официальной религией. 18% мусульман живёт в арабских странах. Ислам является второй по численности религией в мире (после христианства), а также самой быстро распространяющейся религией планеты [12].

Второе. В экономическом пространстве исламской геоцивилизации, с точки зрения западного человека, действуют весьма своеобразные принципы. Подавляющая их часть так или иначе базируется на требованиях религии и морали в отличие от распространённой на современном Западе и в глобализированной экономике в целом практики циничного использования человеческих пороков и слабостей для получения как можно большей прибыли в процессе производства материальных и духовных благ, а также в сфере торгового обмена.

В так называемой исламской экономике, т.е. в экономической системе, формирующейся и функционирующей на основе особого раздела шариатского права, общественное благо доминирует над частным. Природные ресурсы могут быть только общенациональным богатством.

Третье. В информационно-идеологическом пространстве современный ислам постепенно выигрывает соревнование с сегодняшней западной геоцивилизацией, опираясь на ценности социальной справедливости, приоритета общественного блага и традиционной семейной морали, в значительной мере утраченные западными социумами. В частности, именно на этой системе ценностей строится пропаганда Исламского государства, или ДАИШ, и прочих радикальных организаций в рамках так называемого исламского экстремизма. Вербовка в ряды

боевиков запрещённой в России и ряде других стран экстремистской группировки «Исламское государство» граждан государств, принадлежащих к западной геоцивилизации, имеет первопричиной, как утверждает в аналитическом материале Российского совета по международным делам (2016 г.), «духовный кризис секулярной культуры эпохи постиндустриализма». Современная западная цивилизация не может дать ответ на вопрос о смысле жизни индивида, если только это не гедонистическое потребление разнообразных благ, преимущественно благ материального характера. В отличие от этого «фундаменталистская идеология строго определяет цель в жизни, создает ощущение сопричастности чему-то большему, чем индивид», при этом «молодые радикалы обретают в идее джихада стройную систему ценностей, которую они не смогли найти в своей родной стране», в том числе «романтику исламского братства» [5].

Не забудем при этом, что в исламе в качестве одного из базовых понятий существует понятие «умма», то есть единая общность мусульман вне их этнической принадлежности и имущественного статуса. Это не означает, что все мусульмане мира живут без разногласий и даже конфликтов, в том числе вооружённых, но это значит, что понятие и феномен уммы являются базовым фактором обеспечения единства исламской геоцивилизации. Для мусульманина первостепенное значение имеет его религиозная принадлежность, его умма, а уже затем – этнические, имущественные, образовательные и иные социальные характеристики.

В религиозно-идеологическом смысле тем не менее исламская геоцивилизация является разделённой. Религиозный раскол на шиитов и суннитов, произошедший в VIII в. внутри идеологического пространства исламского мира, можно сравнить с Великой схизмой XI в. внутри мира христианского. Но если христианский мир в данный момент своего существования эту схизму преодолевает (снятие взаимных анафем в 1965 г., встреча Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с

Папой Римским Франциском в феврале 2016 г. и подписание Совместного заявления по итогам встречи, где были впервые сформулированы принципы взаимодействия двух ветвей христианской церкви в современный период¹), то сунниты и шииты пока непримиримы. Эта непримиримость целенаправленно и очень успешно поддерживается специальными геополитическими технологиями, применяемыми Западом.

Несмотря ни на что, на наш взгляд, пан-идея исламской геоцивилизации вполне сформирована, причём эта идея в своей основе едина для суннитов и шиитов – идея всеобщей социальной справедливости и соблюдения традиционных норм нравственности. Нельзя сказать, что официальная пан-идея западной геоцивилизации (экономическая свобода, демократия, соблюдение прав человека) противоречит данным принципам. Однако практика глобального доминирования Запада содержит в себе явления, которые нельзя оправдать с точки зрения им же провозглашённых идеалов: это политические практики колониализма, захватнических войн, а в современный период – практики «гуманитарных интервенций», «цветных революций» и консциентальной войны [10; 7].

Выработка пан-идеи весьма важна по следующим причинам: 1) в современный период информационно-идеологическое пространство является основным среди четырёх основных геополитических пространств, и в обозримом будущем это положение усугубится; 2) пан-идея легитимизирует доминирование геоцивилизации во всех геополитических пространствах, являясь притягательным ментальным стимулом развития не только для данной геоцивилизации, но и для других геоцивилизаций; 3) пан-идея определяет систему принципов, на базе которой сверхдержава строит соответствующую ее интересам систему международных отношений. Следовательно, пан-

¹ В частности, в пункте 24 Совместного заявления говорится: «Мы не соперники, а братья: из этого понимания мы должны исходить во всех наших действиях по отношению друг к другу и к внешнему миру» [13].

идея не может быть «какой угодно» или отвечать ментальным трендам только матричной для неё геочивилизации. Она должна быть привлекательна для большинства геочивилизаций данной эпохи, а в идеале – для всех их. Для этого пан-идея восходящей геочивилизации должна обладать следующими чертами: 1) являться ментальным стимулом преодоления существующих экономических и политических практик наличной доминантной геочивилизации и замещения их на практики, базирующиеся на иных принципах; 2) представлять собой ментальную базу глобального морального консенсуса.

Для обретения глобального доминирования исламская геочивилизация должна завершить циклы, предшествующие стадии глобального доминирования, которые в своё время прошла геочивилизация Запада: 1) формирование единого варианта религиозной доктрины и выработка на ее основе светской ценностной парадигмы, приемлемой для глобальной экспансии, а также соответствующей этой парадигме пан-идеи (некий исторический аналог Реформации, Контрреформации и Просвещения как механизмов выработки доктрин либерализма, консерватизма и социал-демократии с их новыми и новейшими вариантами и превращения этого «концерта идей» в интегральную пан-идею Запада); 2) на этой ментальной основе складывание единых норм производства и торговли (экономического уклада), впоследствии регионального, а затем и глобального экономического пространства, построенного на данных принципах; 3) войны между государствами исламской геочивилизации¹, как и войны между основными державами Запада в XV-XX веках, в результате должны установить долговременно существующую иерархию государств внутри исламского мира с двумя сверхдержавами: Суши (вероятнее всего – шиитский Иран) и Моря (вероятнее всего – суннитская Турция) с их

¹ Войны эти, по нашему мнению, будут носить гибридный характер, то есть осуществляться во всех геополитических пространствах, но в географическом – минимально, а в экономическом и информационно-идеологическом – с высокой интенсивностью.

собственными лимитрофами. То есть исламская геоцивилизация, как и любая иная, должна обрести своеобразный экономический и идеологический консенсус, прежде чем перейти к этапу глобального доминирования.

Если западная геоцивилизация проходила эти стадии в отсутствие внешнего давления со стороны какой-либо иной геоцивилизации, то исламской будет гораздо труднее отвоёвывать свою самостоятельность в условиях сопротивления со стороны западной цивилизации, не желающей уступать глобальное первенство, а также со стороны Бразилии, Китая, Индии и России, ведущих борьбу за установление нового варианта глобального доминирования – «многополярного». Многополярный мир, так же как период феодальной раздробленности в Европе, разграничивал время существования унитарных государств античного мира и период существования унитарных государств позднего Средневековья и Нового времени, будет разграничивать геополитические периоды глобального господства западной и исламской геоцивилизаций. При этом, как указывалось выше, сама по себе исламская цивилизация в процессе своего превращения в доминантную геоцивилизацию будет претерпевать качественные изменения на каждом конкретном этапе данного процесса. Исламская геоцивилизация, в отличие от западной, не только существует в данное время под значительным внешним давлением, но и в течение последних трёхсот лет развивалась под гнётом. В данном случае имеется в виду колониальный гнёт со стороны Запада в XVIII–XX веках. Не забудем также современные попытки торможения развития исламского мира с применением технологий «цветных революций» и «бесконтактных войн», стимулирование формирования и курирование функционирования экстремистских международных организаций исламистского толка (в том числе для целенаправленной дискредитации исламской геоцивилизации), публикацию и пропагандирование обвинительных в отношении ислама концепций типа теории С. Хантингтона («кровавые границы ислама» [18, с. 410–417; 8]); поощрение раскола

исламского мира на суннитов и шиитов; провоцирование войн между исламскими государствами; прямую вооруженную агрессию в ключевые страны исламского мира; стирание исторической памяти мусульманских народов с помощью «археологической войны» [7]. Террористическая организация «Исламское государство», запрещённая в ряде стран мира именно как экстремистская, по мнению ряда исследователей, возникла и продолжает свою деятельность при значительной поддержке некоторых стран Запада [4]. «Политический проект в лице ИГИЛ не только предстал диким, варварским, но и выступил против всех основных миротворческих и гуманистических традиций ислама. Видимо, это и была цель закулисных геополитических игроков» [11].

Процесс становления новой доминантной геочивилизации, исламской, будет идти около 350–400 лет, учитывая как степень активности самой по себе исламской цивилизации, так и активное ей противостояние со стороны западной цивилизации, а также – в относительно недалёком будущем, лет через 70–80, когда «многополярный мир» станет реальностью, – противодействие со стороны сверхдержав этого мира в течение 200–250 лет как минимум. Тем не менее сегодня «процесс пошёл», и «путь длиной в тысячу ли» начат первыми шагами. По аналогии с известной книгой-форсайтом Дж. Фридмана «Следующие сто лет» наш скромный прогноз можно было бы назвать «следующие четыреста лет».

При этом надо отметить, что в период становления и господства глобальной исламской геочивилизации современная нам политическая карта сильно изменится. Изменится и ислам как религиозная доктрина и мировоззренческая конструкция. Он смягчится и приобретёт черты в большей степени ориентира, чем директивы.

В эпоху господства исламской геочивилизации технический прогресс и гедонистическое потребление будут ограничены нормами исламского быта и исламского права. Мир глобального доминирования Ислама будет отличаться от мира

глобального доминирования Запада «заморозкой» безудержного темпа развития технологий преобразования мира и – особенно – преобразования человеческой природы посредством так называемой «гуманитарии» в рамках теории постчеловечества (постгуманизма) [19]. Если планетарная цивилизация начала XXI в. резко отличается от мира XVI в. (четырееста лет тому назад) по всем техническим параметрам, а также по многим факторам экономического и информационного пространств, то планетарная цивилизация века XXV (ещё через четырееста лет) не будет составлять такого кардинального контраста с цивилизацией нашего времени. Единственное, но поистине кардинальное отличие: будущие сверхдержавы нового «однополярного» мира, то есть мира с глобальным доминированием одной геоцивилизации, будут «работать» не только на Земле, но и на планетах Солнечной системы, скорее всего на Луне и Марсе. Вряд ли исламская геоцивилизация станет здесь «первопроходцем», но она с неизбежностью должна будет стать доминантной и на этом поле деятельности.

Где же в период подъёма и доминирования тюрок и персов будут арабы? Не забудем, что основные святыни ислама, его ментальное сердце, находятся всё же не в Турции или Иране, но в Мекке и Медине, то есть на территории современной Саудовской Аравии. Ответ, на наш взгляд, кроется в положении современного Ватикана, сердца католического мира. Ватикан находится на территории столицы Италии, которая, конечно, является значимой страной западного мира, но отнюдь не Италия и, шире, не романские народы определяют направление и перспективы развития Запада в целом. Это – прерогатива англосаксов и немцев. То же, по нашему мнению, случится и с Саудовской Аравией, с её Меккой и Мединой. Святыни останутся святынями, но арабы как этнос будут раздроблены по лимитрофам суннитской Турции и шиитского Ирана, и в чьём лимитрофе окажутся эти святыне города, предугадать не так сложно. Это будет суннитская Турция. При этом значение шиитских Кербелы и Неджефа (Ирак) в лимитрофе шиитского Ирана как сверхдержавы

Суши не только сохранится, но и значительно усилится. Повторимся: суперэтноты англосаксов, германских и романских народов веками боролись за первенство в рамках западной геоцивилизации, и выигравшие эту битву англосаксы и немцы теперь определяют развитие мира в целом (англосаксы) и Европы (немцы), а романские народы со своими государствами играют важную, но не определяющую роль в современном мире господства Запада. Так же и суперэтноты тюрков, персов и арабов будут бороться за первенство в рамках глобальной исламской геоцивилизации, выиграют эту битву турки и персы, а арабские государства, изменившие свои границы в ходе этой борьбы, как их поменяли в своё время романские государства Европы, будут играть значимую, но всё же в большой степени подчинённую роль в будущем мире глобального ислама.

Каким же будет мир в период «междоусобицы», то есть при переходе от эпохи господства Запада до эпохи исламской глобальной гегемонии? По нашему мнению, осуществится «дисперсное глобальное доминирование» – «многополярный мир» с господством региональных сверхдержав: на континенте Северной Америки – США, на континенте Южной Америки – Бразилии, в Европе – Германии, в Северной Евразии – России, в южной Евразии – Индии, в Восточной – Китае, в Северной Африке – Египта, в Южной Африке – ЮАР. В регионе БВВ будут бороться за доминирование Турция, Иран и Саудовская Аравия. Это будет мир «концерта» региональных сверхдержав без явного доминирования определённой геоцивилизации и без явного противостояния по схеме Море – Суша. Подчёркнём, что названные региональные сверхдержавы – это представители РАЗНЫХ геоцивилизаций, а также РАЗНЫХ полюсов в рамках геополитического дуализма. США (Море) и Германия (Суша) принадлежат к западной геоцивилизации, Бразилия (Суша) – к латиноамериканской, Россия (Суша) – к православно-славянской (на наш взгляд, это форма существования западной цивилизации), Индия (Море) – это индуистская цивилизация, Китай (Суша) – синская (конфуцианская), Египет (Суша), Турция (Мо-

ре), Иран (Суша), Саудовская Аравия (Море) – исламская, ЮАР (Море) – африканская. По нашему мнению, ни одна из них, кроме исламской геоцивилизации, не сможет предложить свой вариант глобальной системы ценностей (пан-идею) и систему принципов устройства экономического пространства, которая бы прочно привязала к себе весь мир или, по крайней мере, подавляющее большинство стран. Цивилизация Запада, как мы постарались показать выше, в упадке, её принципы, прежде всего моральные, дискредитированы, её пан-идея теряет влияние. Большинство авторов согласны в том, что будущий «многополярный мир» будут представлять пять «глобальных супердержав» (по нашей терминологии – скромнее – региональные сверхдержавы) – Бразилия, Индия, Китай, Россия и Южно-Африканская Республика. Бразилия – это страна западного цивилизационного проекта [18, с. 54–55], правда, соединившая с ним своеобразие креольско-африканской культуры. Её пан-идея, которая в данный момент не сформулирована в чёткой форме, – это, всего вероятнее, гармония культур, этносов и социальных слоёв, и если это так, то это слишком аморфная идея. Индия – это кастовое общество, и кастовость является не просто его историческим и религиозным своеобразием, но формой выживания в бурном мире нынешнего и последующих веков, каркасом, поддерживающим значительное этническое и конфессиональное разнообразие в рамках единого социума. Но кастовость не сможет преобразиться в модель, пригодную для всех. Китай в качестве пан-идеи может предложить либо редуцированное конфуцианство (но это не идеология, а философское мировоззрение, не годящееся для формирования пан-идеи), либо специфический вариант коммунистической идеологии, мало применимый после масштабной дискредитации мирового коммунистического проекта в конце XX в. «В силу своей культурно-цивилизационной автономии Китай может стать экономическим, может быть, даже военным лидером, но духовным лидером и объединителем цивилизаций он быть не может. У него не прочитывается концепция и стратегия такого

лидерства» [3, с. 22]. Африканская цивилизация, лидером которой выступает ЮАР, ещё формируется как отдельная от западного цивилизационного проекта и не создала ни общего экономического, ни общего идеологического пространства, тем более она не готова предложить миру свой собственный вариант пан-идеи. Россия при всём своеобразии – вестернизированная страна, включённая, как и Бразилия, всё же в западный цивилизационный проект. К тому же необходимой для глобального доминирования идеи исключительности в русском этосе нет. Пан-идея русской цивилизации схожа с пан-идеей ислама: это идея социальной справедливости и устремления к высоким духовным идеалам, сохранения традиционных социальных ценностей (только ценностей христианства), но без «мотора» исключительности эта идея не претворится в фактор глобального доминирования¹.

Н. Фергюсон опасается, что «многополярный мир» вовсе не будет устойчивой конструкцией, но опасным и конфликтным «а-полярным» миром, формой «мирового беспорядка» [21]. Основанием этой точки зрения нам представляется указанное выше кардинальное различие цивилизационной базы будущих центров «многополярного мира», которые в данный исторический момент «дружат против» США и Запада из-за того, что США и Запад являются препятствием собственному цивилизационному развитию данных центров силы. Однако в условиях, когда – лет через 80–100 – Запад перестанет быть глобальной цивилизационной доминантой, различия этих цивилизаций возобладают, поскольку общая задача противостояния единому неприятелю исчезнет. Надо будет как-то соотноситься друг с другом, и окажется, что интересы расходятся, а едины эти цивилизации только в одном –

¹ Глобальное доминирование СССР строилось на базе классовой, а не этнической, цивилизационной или религиозной исключительности. СССР выступал главным актором строительства «нового справедливого мира» для «всемирного (в пределе) пролетариата» как класса угнетённых «капиталом»: без эксплуатации, без классов, без войн и социальных конфликтов.

в стремлении к собственному глобальному доминированию, за которое придётся бороться уже друг с другом.

Мир «многополярный» или «а-полярный» будет настолько опаснее ныне существующего «однополярного», что исламская цивилизация с её внутренним стержнем единой **уммы** и единых строгих правил функционирования общества, государства и индивида явится упорядочивающим и стабилизирующим фактором, превращаясь постепенно в глобальную доминанту именно вследствие своей внутренней мировоззренческой и религиозной цельности – каркаса сохранения общепланетарного социума.

1. Бьюкенен П. Смерть Запада / пер. с англ. А. Башкирова; послесловие А. Столярова. М.; СПб.: АСТ Terra fantastica, 2003. 444 с.

2. Джульетто Кьеа: «Этим миром правят 9 человек» [Электронный ресурс] // Русская сила. URL: <http://rusila.su/2014/12/28/dzhuletto-keza-etim-mirom-pravyat-9-chelovek/> (дата обращения: 29 марта 2016 г.).

3. Ивашов Л.Г. Россия в геополитическом контексте XXI века // Геополитика и безопасность. 2010. № 4 (12). С. 20–27.

4. ИГИЛ как угроза международной безопасности: моногр./ под ред. канд.филол. наук А.В. Глазовой / Росс. Ин-т стратег.исслед. М.: РИСИ, 2015. 188 с.

5. Иностранцы боевики в «Исламском государстве». Проблема вербовки и возврата [Электронный ресурс] // Российский совет по международным делам – РСМД [сайт]. URL:<http://russiancouncil.ru/isfighters> (дата обращения: 21 марта 2016 г.).

6. Ковальчук М.В. «Некая элита пытается поработить планету и вывести новую "породу" людей»: Выступление на заседании Совета Федерации 30 сентября 2015 г. (полный текст) // AfterShock. Информационный центр. URL: <http://aftershock.news/?q=node%2F370841#.VsMK2NAUq4E> (дата обращения: 24 февраля 2016 г.).

7. Комлева Н.А. Глобальная концентрическая война: глобальные тренды глобального противоборства // Пространство и время. 2015. № 3 (21). С. 15–23.

8. Комлева Н.А. Концепция столкновения цивилизаций: прагматический аспект // Пространство и время :междисциплинарный научно-аналитический и образовательный журнал. 2011. № 2 (4). С. 35–38.

9. Комлева Н.А. Несколько замечаний относительно природы и типологии геополитических пространств // Пространство и время. 2014. № 1 (15). С 90–101.

10. Комлева Н.А. Преэмптивная война как технология ресурсного передела мира // Пространство и время. 2012. № 2 (8). С. 28–34.

11. Курбанов Х. Ловушки для мусульманина [Электронный ресурс] // Свободная пресса. URL: <http://svpressa.ru/society/article/145038/?cbit=1> (дата обращения: 29 марта 2016 г.).

12. Мусульманство (ислам) [Электронный ресурс] // Мечеть Мукарама [сайт]. URL: <http://mukarama.ru/islam.php> (дата обращения: 21 марта 2016 г.).

13. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла [Электронный ресурс] // Русская православная церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html> (дата обращения: 28 марта 2016 г.).

14. Третьяков В.Т. Коммунизм не утопия, он будет построен. Но каким он будет? [Электронный ресурс] // Свободная пресса. 12 апреля 2016 г. URL: <http://svpressa.ru/society/article/146455/> (дата обращения: 12 апреля 2016 г.).

15. Уткин А.И. Подъём и падение Запада. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 761 с.

16. FAQ по трансгуманизму // Официальный сайт Российского трансгуманистического движения. URL: <http://transhuman.ru/faq#transhuman> (дата обращения: 8 февраля 2016 г.).

17. Философская энциклопедия. Статья «Цивилизация» [Электронный ресурс] // Академик. Словари и энциклопедии на Академике. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1354/ (дата обращения: 09 марта 2016 г.).

18. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева. М.: АСТ, 2015. 571 с.

19. Эстулин Д. Трансэволюция. Эпоха разрушения человека. М.: Книжный мир, 2015. 352 с.

20. American Psychological Association to Classify Belief in God as a Mental Illness // The NewsNerd URL: <http://www.thenewsnerd.com/health/apa-to-classify-belief-in-god-as-a-mental-illness/> (дата обращения: 17 февраля 2016 г.).

21. Ferguson N. Civilization. The West and the Rest. L., 2011. 402 pp.

УДК 316.6+329

Н.Д. Найденов

Экономические основы терроризма

Предметом исследования являются причинно-следственные связи, обуславливающие терроризм. Объект исследования – население с различным уровнем достатка. Цель статьи – выявление экономических причин терроризма. Результатом исследования является вывод о том, что существенную роль в возникновении и распространении терроризма играют культурные различия и институциональные нормы, оправдывающие террористические методы самоутверждения и самореализации личности в группах населения со средним и выше среднего достатком.

Ключевые слова: терроризм, экономические модели преступности, рынок преступлений, экономический подход к исследованию терроризма, экономическая теория дискриминации, социальный статус, самоутверждение и самореализация личности, культурная антропология, психологическая интерпретация терроризма, социологическая интерпретация терроризма.

N.D. Naydenov. Economic bases of terrorism

The subject of the study are causal relationships that contribute to terrorism. The object of study is the population with different levels of income. Article aims to identify the economic causes of terrorism. The result of the study is the finding that a significant role in its occurrence and spread of cultural differences play and institutional norms that justify terrorist methods of self-affirmation and self-realization in populations with average and above average income.

Keywords: terrorism, economic models of crime, crime market, the economic approach to the study of terrorism, the economic theory of discrimination, social status, self-assertion and self-realization of the individual, cultural anthropology, psychological interpretation of terrorism, sociological interpretation of terrorism.

Актуальность темы нашего исследования определяется необходимостью разработки понятия терроризма – одного из самых сложных объектов исследования современных гуманитарных дисциплин.

Цель статьи – выявить экономические причины терроризма.

Результаты исследования показывают, что имущественное неравенство является сопутствующим фактором терроризма. Существенную роль в его возникновении и распространении играют культурные различия и институциональные нормы, оправдывающие террористические методы самоутверждения и самореализации личности в группах населения со средним и выше среднего достатком.

Проблеме терроризма посвящены работы П. Сорокина, М. Горенштейн, М.С. Агафоновой, А.С. Гончар, Ю.В. Латова и др.

Мы будем понимать под терроризмом преступные действия, направленные на возбуждение паники и страха у населения, сопровождаемые смертью исполнителя этих действий.

К террористам, например, относятся Дудаев Джохор Мусаевич – первый президент самопровозглашенной Чеченской Республики Ичкерия [11]; Масхадов Аслан Алиевич – причастен к акту в Беслане в 2004 году [14]; Адель Дауд –житель пригорода Чикаго Хипсайд, определил 30 потенциальных целей для атаки, ему была предоставлена возможность отказаться от своих замыслов, но этого не сделал [5].

Вопрос о причинах терроризма дискуссионный. К основным концепциям относятся экономическая [7, с. 352], социологическая [17] и психологическая [12, с. 4].

П. Сорокин определял терроризм как средство управления, как беспощадные карательные меры власти по отношению к народу в условиях, когда политика власти и настроения народа не соответствуют друг другу. Терроризм он характеризовал как общий социологический закон. В работе «Заметки социолога. О чем говорит террор большевиков», опубликованной в 1917 г., П. Сорокин утверждает следующее: «При прочих равных условиях всякая власть тем меньше нуждается в мерах террора, тем реже и скупее

практикует принудительно-репрессивные меры, чем более она и ее политика соответствует социально-политическим условиям страны и настроению народа. И наоборот: чем меньше соответствие между властью и ее политикой, с одной стороны, и между страной и народом, с другой, тем чаще и щедрее прибегает такая власть к террору и тем расточительнее она пользуется беспощадными карами как средствами управления». Это положение является общим законом [17].

В тоталитарных тенденциях государственной власти в СССР и США П. Сорокин видел не только естественное в условиях нарастающей опасности усиление центральных управляющих органов, но и обратную сторону этого явления: потенциальную возможность злоупотреблений со стороны власти, которая может почувствовать за собой право на чрезвычайные полномочия в чрезвычайный момент. Сорокин и предлагал конкретные меры для системного контроля над правителями в целях борьбы с терроризмом.

Главное средство для борьбы с терроризмом П. Сорокин видел в переходе на новый мировоззренческий «фундамент». Современный этап Сорокин оценивал как переходный от сенсатной (чувственной) культуры к идеационной. Человечество, исчерпав ресурсы материалистического подхода к миру, переходит к противоположной стадии, основанной на признании сверхчувственных элементов культуры: социокультурной системе, социокультурной системе ценностей, социокультурной системе типов личности. Человечество вовлекается все полнее в культурное строительство, что останавливает терроризм.

В настоящее время террор перестал относиться только к власти. Он распространен среди мирного населения, в условиях относительной гармонии власти и настроений населения, в геополитике. Если в начале XX в. терроризм относился к сфере взаимоотношений власти и народа, то к концу этого столетия терроризм – это сфера геополитики и антипод нормальным взаимодействиям различных слоев общества. Актуализация

терроризма заставляет вновь вернуться к вопросу о причинах терроризма.

Представителем экономического подхода к терроризму является Г. Беккер. Он исходит из предположения, что преступники – не психопатологические типы и не «жертвы» социального гнета, а рациональные агенты, предсказуемым образом реагирующие на имеющиеся возможности и ограничения. Выбор преступной профессии следует понимать как нормальное инвестиционное решение в условиях риска и неопределенности. Отсюда вытекает, что уровень преступности должен зависеть от соотношения сопряженных с нею выгод и издержек (как денежных, так и неденежных). Он будет определяться разностью доходов от легальной и нелегальной деятельности, вероятностью поимки и осуждения, тяжестью наказания и т.д. Если это так, то, например, высокий процент рецидивизма не должен удивлять, поскольку ожидаемая продолжительность «отсидок» учитывается преступниками заранее, в момент выбора профессии.

Рынок преступлений, как и всякий другой, стремится к равновесию. В равновесной ситуации предельные выгоды от криминальной деятельности будут равны ее предельным издержкам. А это значит, что профессию преступника будут преимущественно выбирать индивиды с повышенной склонностью к риску. В случае же любителей риска, как установил Беккер, повышение вероятности задержания оказывается намного более эффективным средством предупреждения преступности, чем увеличение сроков заключения. Он выяснил также, что лица с высоким образованием более склонны к преступлениям, требующим значительных денежных затрат, а лица с низким образованием – к преступлениям, требующим значительных затрат времени. Для первых более тяжким наказанием оказывается тюремное заключение, тогда как для вторых – выплата денежной компенсации.

Согласно концепции Г. Беккера, причиной терроризма выступает существование рынка спроса и предложения преступ-

ных услуг, которое находится на стороне преступников. Они получают доходы от своих преступлений. Спрос на преступления предъявляется населением. Он отрицательный. На рынке также действует государственный регулятор. Он ослабляет предложение путем обременений действий преступников в виде наказаний и усиливает спрос путем помощи населению в защите его имущества. Под влиянием этих трех факторов на рынке складывается равновесный объем преступных услуг.

В своих выводах Г. Беккер руководствовался представлением о принципиальной рациональности человеческого поведения. Предпосылка рациональности подразумевает, что человеческое поведение целесообразно, то есть ориентировано на получение будущих результатов, и согласовано во времени. Отталкиваясь от нее, Г. Беккер раздвинул рамки неоклассической экономической теории. Он считал экономическую теорию универсальным языком описания человеческого поведения, где бы и кем бы оно ни осуществлялось. Беккер использовал ключевые понятия экономической теории, такие как редкость, цена, альтернативные издержки, к анализу самых разнообразных аспектов человеческой жизни, включая и те, которые изначально, традиционно находились в ведении психологии, медицины и других социальных дисциплин.

Экономический подход Г. Беккера к исследованию «иррациональных» факторов человеческого поведения в рыночных и нерыночных отношениях, в общественной и частной жизни отличается от социологического. Описывая поведение «человека экономического» на микроэкономическом уровне, Г. Беккер применил «экономический подход» к анализу различных аспектов человеческого поведения, отношение людей к тому, что раньше считалось в значительной степени иррациональным, не поддающимся никакому научному анализу. Исследователь уверен, что экономический подход даёт целостную схему для понимания человеческого поведения, к выработке которой давно и безуспешно стремились многие поколения учёных.

Теорию рационального поведения преступника можно иллюстрировать формулой:

$$\text{Ч.В.} = (1 - Н) \times Д + Н \times (Д - П) = Д - Н \times П,$$

где Ч.В. – чистая выгода от преступления; Н – вероятность, что преступник будет пойман и наказан (величина вероятности наказания); Д – величина дохода преступника от удачного правонарушения; П – величина потерь преступника в результате его наказания.

Потенциальный правонарушитель будет по рациональным соображениям отказываться нарушать закон, если чистая выгода будет отрицательной, то есть когда Д меньше $Н \times П$. Величина Д, как доход от нелегальной деятельности, определяется материальными и моральными выгодами, которыми руководители террористических организаций привлекают и удерживают рядовых членов. Законная власть может влиять на этот параметр путем борьбы с финансированием терактов.

Ю.В. Латов предложил математическую модель карьеры террориста. Она имеет вид:

$$S = \text{Willeg} - W\text{leg} < pD,$$

где S – чистая выгода террориста; Willeg – доходы террориста от нелегальной деятельности; Wleg – упущенная выгода террориста от легальной деятельности; p – вероятность; D – оценка наказания [13, с. 28–45].

В 1968 г. вышла статья Г. Беккера «Экономика дискриминации» [1, с. 169], в которой он описывает дискриминацию как специфические предпочтения некоторых агентов, формирующих группу, не желающих вступать в контакты с представителями другой группы. Каждый экономически активный агент имеет склонность к дискриминации, он готов нести жертвы ради того, чтобы не вступать в отношения с представителями другой группы. Для объяснения конкурентного рынка труда с наблюдаемыми фактами неодинаковой оплаты труда белых и черных работников Беккер ввел в функции полезности рабо-

тодателей «пристрастие» к дискриминации, что обусловило отклонение первоначально определенного равновесия на рынке труда и устойчивые различия в заработках.

По Беккеру, походящей средой для предложения преступлений является бедность, так как бедные наращивают богатство с самых низких уровней. Незаконное присвоение чужого богатства в предельном выражении более значимо, чем для богатых слоев общества. Бедные не выигрывают от экономического роста, поэтому они разрывают социальную сеть взаимодействий на лоскуты, подрывают доверие к институтам, создают благоприятный контекст для терроризма. Согласно Беккеру, снижая неравенство, мы снижаем преступность. Способы снижения неравенства таковы: вовлечение женщин в рынок труда; сокращение различий в уровне заработной платы между полами; равенство возможностей в получении высшего образования; более высокие налоги на богатых; низкий уровень безработицы; соотнесение минимального дохода и прожиточного минимума (критерий бедности: доход ниже 50 % от среднего уровня).

Мы считаем, что для терроризма характерны не действия бедных, а действия средних и богатых представителей общества. Бедные по определению не могут инициировать терроризм. Главная проблема бедных – это нежелание работать и учиться. У бедных бытует правило – кто честно работает, тот неудачник. С таким институтом трудно представить бедного, покупающего за свой счет оружие и идущего на самоподрыв.

Для терроризма свойственно применение одиночек-смертников, которые фанатично преданы идее о правильном образе жизни. Человек идет на смерть, и это обстоятельство перекрывает модель спроса и предложения преступных действий.

Геоэкономическая модель терроризма состоит в положении, что терроризм является средством политической, институциональной и культурной борьбы государств за свой суверенитет. Терроризм стал устойчивым фоном мировой истории с 1970-х гг. Тогда полагали, что главная причина развития тер-

роризма – мировое противоборство капиталистического и коммунистического лагерей в холодной войне. В начале 1990-х гг. холодная война завершилась. Ожидалось, что и терроризм пойдет на спад. Ожидания не оправдались. С одной стороны, в развитых странах террористы умили свою деятельность (Италия, Германия, Япония), с другой – резко возросла активность террористов из третьего мира (Ближний Восток, Колумбия, Цейлон). Террористический акт 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке называют началом террористической войны. В последние годы заметно возросло количество жертв, но главное – качественно возросло влияние терактов на политическую и экономическую жизнь мирового сообщества.

Если ранее страны третьего мира могли надеяться на сохранение своей самостоятельности, лавируя между двумя «лагерями», то теперь этой возможности не стало. Третий мир стал болезненнее переживать свою экономическую отсталость и еще активнее противоборствовать западным ценностям. Наиболее антизападной является цивилизация ислама. Она и возглавляет вооруженную оппозицию Западу.

Согласно геоэкономическому подходу, современный терроризм – одна из форм противоборства «бедного Юга» с «богатым Севером». Россия причисляет себя к Западу, поэтому тоже становится объектом исламистского терроризма. Геоэкономический подход представлен в работе П. Романиука [3].

Модель терроризма как следствие «провала государства» представлена в работах Э. Глейзера [2, с. 45–86], С. Горяинова [9], Эрнандо де Сото [18]. По их мнению, терроризм возникает тогда, когда отсутствует внятная экономическая и национальная политика государства.

Э.Д. Сото полагает, что меркантилистские государства во многих развивающихся странах создали административные барьеры, которые практически отсекают небогатых граждан от предпринимательства. Небогатые люди чаще всего уходят в неформальный сектор экономики, но многие из них идут еще дальше – в сферу террористической деятельности. Данная

концепция интересна тем, что ее автор имел возможность на практике применить свои рекомендации. Когда в 1990 г. он стал экономическим советником президента Перу А. Фухимори, то последний начал сочетать силовые удары по леворадикальным террористическим формированиям с закреплением прав собственности нескольких миллионов бедных крестьян и городских предпринимателей. Результат неоднозначный.

По мнению Е. Черных, в террористической войне главную роль играют богатые. Бедные – это козырная карта богатых, медийный фон для их конфликтов [20, с. 2]. Имущественное самоопределение среднего и богатого слоев общества в своих крайних проявлениях ведет к использованию террористической войны за занятие определенного места в социальной структуре. Здесь даже смерть является подтверждением запрашиваемого социального статуса террориста-смертника.

Е. Черных представляет социологическую интерпретацию терроризма следующим образом, и его позиция имеет веские основания. В среде богатых возникают особые интересы отдельных групп, каждая из которых заинтересована в обществе ограничено. Эти группы не имеют стимулов к ограничению прямых общественных убытков общества, в том числе и тех, которые возникают из авторитета перед обществом или вследствие их корыстных соглашений в собственных интересах. Ограниченные узкие специальные интересы, слабо связанные с общественными, намного более опасны для общества, чем те, которые характеризуют бедных. Самоопределение особых интересов средних и богатых слоев общества, слабо связанных с интересами общества, порождает терроризм.

Из социологической интерпретации терроризма видно, что поддержка жизненного уровня бедных – это плохой путь предотвращения терроризма. Распространение практики, когда насилие останавливается государственным принуждением, даст лучшие результаты.

В соответствии с психологической интерпретацией терроризма его причиной являются страх и паника, которые вызы-

ваются нестабильной социальной средой. Фобии – потеря работы, выход на пенсию, уход детей из семьи –обычные для всех времен. Но сегодня страх лежит в пространстве разрыва сознательной и эмоциональной частей психики человека. Суть в том, что средний человек не в состоянии отреагировать на весь массив информации, освоить его своими переживаниями. Люди оказываются на уровне массового психоза, срыва. Возникает явление, которое психологи называют смысловой опухолью. Хаотичность представлений все связывает со всем и отвергает причинно-следственные связи среди них. Появляются фанатики идей. Фанатики отказываются от логики и размышлений. Безотчетный страх и ужас возникает, когда катастрофически не хватает информации о жизненно важном или когда она крайне противоречива. Происходит шоковый разрыв в понимании потери чувствительности и к порогу критичности. Как следствие, психика человека начинает регулироваться бессознательным. При этом человеку в состоянии паники можно внушить все что угодно, даже сформировать позитивное отношение к людоедству, фашизму, вампирам. Когда информация крайне противоречива, набирают силу панические настроения. Они подменяют логику представлений, и тогда оправдывается убийство и себя, и других [12, с. 4].

Массовое сознание мыслит натурально и не приемлет абстракции и отвлеченные рассуждения.

В социологии существуют категории, трактовка которых отличается от экономических. Например, индустриальное общество, будучи подлинно «экономической формацией общества», обладает соответствующей культурой. Ее основные черты – рационализм, индивидуализм и полистилизм. Рационализм проявляется в том, что навязывает всем моделям поведения одни и те же экономические по существу критерии разумного: бережливость, соотношение затрат – прибыли, денежный эффект.

Индивидуализм ориентирован на самооценку личности, признание неотъемлемости ее фундаментальных прав и сво-

бод. Его критики считают, что индивидуализм проявляется в неизменном виде хозяйственного эгоизма, во взаимном отчуждении людей друг от друга. Его защитники – в поиске путей сотрудничества.

Полистилизм – это многообразие культурных форм в одежде, манерах поведения, наконец, в архитектуре, живописи, литературе и музыке. Полистилизм выступает как продолжение экономической дифференциации общества, он побуждает каждую из социальных групп выбирать особенную модель культуры в соответствии с ее экономическими ролями и, самое главное, доходами.

Экономизм культуры отражается в принятой обществом системе жизненных ценностей, в ее основополагающем квадрате: труд, деньги, свобода, семья. Причем, труд – ценность инструментальная, трактуемая как средство для завоевания и сохранения социального статуса, как необходимая ролевая функция в экономических институтах общества.

Деньги, воспринимаемые как некий зримый и чувственный эквивалент социального положения, также являются инструментальной ценностью.

Свобода выражает индивидуальное самоопределение и самореализацию человека в обществе. При этом предполагается, что общество регламентировано, рационально организовано и потому расчеловечено. Свобода предполагает возможности выбрать род занятий, самостоятельно решать вопрос о приемлемости конкретного рабочего места и оплаты, объединиться с другими людьми для защиты своих интересов, на равных противостоять государственной машине.

Семья – это ценность личностных межчеловеческих отношений, компенсирующая рациональность и обезличенность экономического мира человека; это ценность частной сферы, непроницаемой для публичных институтов: фирмы, государства и т.п.

Указанный набор ценностей в разных комбинациях определяет действительные модели поведения различных социо-

культурных групп в повседневной жизни. Однако в террористической идеологии предлагается апологетика индивидуального статусного самоопределения индивидуума. общепринятые культурные ценности отрицаются. Вместо них во главу угла ставится общественный хаос, религиозный фундаментализм, отрицание рациональности, субъективные интерпретации бесконечного ряда фактов. В терроризме свобода сталкивается с собственностью, и их сочетание приобретает антогонистический характер. В простой дихотомии индивидуальной свободы и индивидуальной собственности побеждает хаос.

Полистилизм богатых, если он находится в определенных рамках, не вызывает терроризма. Но за определенными пределами полистилизм как культурная ценность приводит к терроризму. Это происходит в случае, когда террорист мотивирован общественным статусом, вниманием к себе.

Если принять, что причиной терроризма является гипертрофированный полистилизм, борьба за социальный статус, тогда логичным является такое средство для предотвращения терроризма, как усиление тесноты связи между личным и общественным пространствами, личным социальным окружением и ролью индивида в социальном окружении.

Общество ищет компромисс в эмоциональной, социальной и экономической сферах индивидуума. Но для общества потенциально опасны ситуации, когда интересы индивида и социальной группы слабо связаны с общественным интересом. Чем больше пространство в границах общественных и индивидуальных интересов, где общественные и индивидуальные интересы находят компромисс, тем меньше мотивация к террористическим действиям.

Выразим тесноту связи общественных и личных интересов как причину терроризма графически.

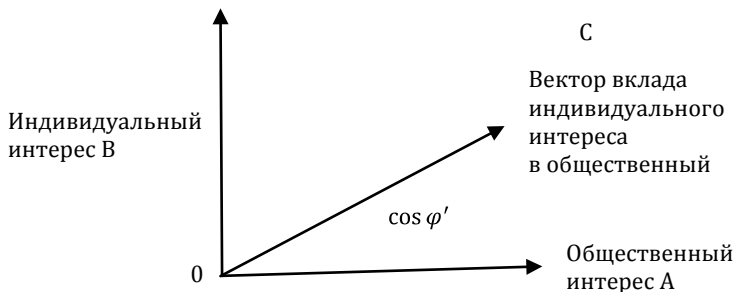


Рис. 1. График функциональной зависимости индивидуального интереса от общественного

Пусть общественный интерес выражается осью абсцисс ОА, индивидуальный интерес – осью ординат ОВ. Тогда вектор индивидуального вклада в общественный будет представлен в виде линии ОС с углом наклона к оси абсцисс, равным φ' . Задача состоит в том, чтобы максимизировать вектор вклада индивидуального интереса в общественный, то есть двигаться по оси ОС влево и вверх. Если положить $\varphi = 0$, то индивидуальный интерес полностью совпадает с общественным, что нереалистично. Если положить $\varphi' = 90^0$, то индивидуальный интерес ни в какой степени не совпадал бы с общественным, что близко к ситуации терроризма, то есть

$$ОА = |ОВ| \cdot \cos \varphi = 0.$$

Для противодействия терроризму важен вклад индивидуального интереса в общественный, то есть

$$ОВ = ОА / \cos \varphi' \rightarrow \max.$$

Равным образом важен вклад общественного интереса в индивидуальный.

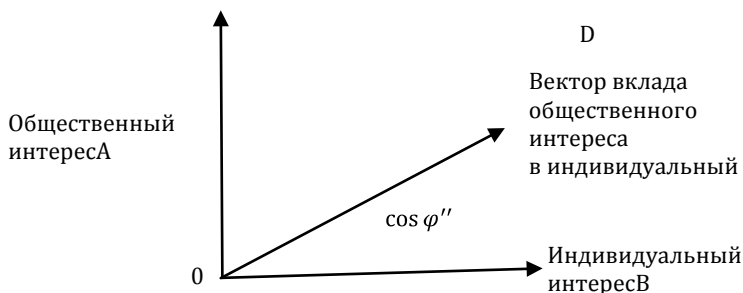


Рис. 2. График функциональной зависимости индивидуального интереса от общественного

Пусть индивидуальный интерес выражается осью абсцисс OB , общественный интерес – осью ординат OA . Тогда вектор вклада общественного интереса в индивидуальный будет представлен в виде линии OD с углом наклона к оси абсцисс, равным φ'' . Задача состоит в том, чтобы максимизировать вектор вклада общественного интереса в индивидуальный, то есть двигаться по оси OD влево и вверх. Если положить $\varphi'' = 0$, то общественный интерес полностью совпадает с индивидуальным, что нереалистично. Если положить $\varphi'' = 90^\circ$, то общественный интерес ни в какой степени не совпадал бы с индивидуальным, что близко к ситуации государственного терроризма, то есть

$$OB = |OA| \cdot \cos \varphi'' = 0.$$

Для противодействия терроризму важно максимизировать вклад общественного интереса в индивидуальный, то есть

$$OA = OB / \cos \varphi'' \rightarrow \max.$$

Зависимость индивидуального интереса от общественного и наоборот дают возможность сформировать график зависимости уровня терроризма от вклада общественного интереса в индивидуальный.

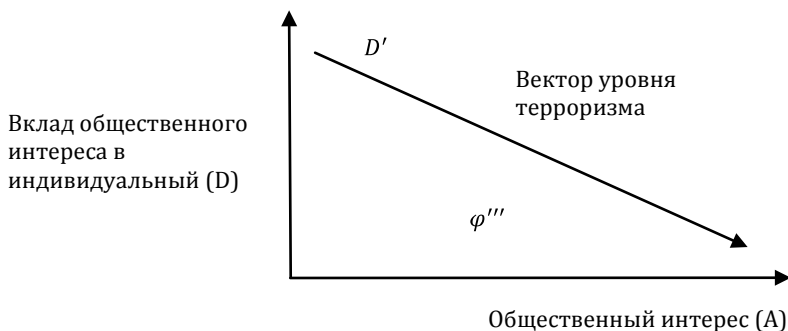


Рис. 3. График функциональной зависимости уровня терроризма от вклада общественного интереса в индивидуальный

Пусть уровень терроризма выражается осью абсцисс OT , вклад общественного интереса в индивидуальный выражается осью ординат OD . Тогда вектор уровня терроризма будет представлен в виде линии $D'T'$, движущейся вправо и вниз. При этом $OT = |OD| \cdot \cos \varphi'''$.

Уровень терроризма обратно пропорционален вкладу общественного интереса в индивидуальный и эластичности вклада общественного интереса в индивидуальный по общественному интересу.

24 июня 2014 г. Генеральная ассамблея ООН приняла Резолюцию «Обзор Глобальной контртеррористической стратегии Организации Объединенных Наций», подтверждающую ее приверженность четырем компонентам Глобальной контртеррористической стратегии [16]:

- 1) устранение условий, способствующих распространению терроризма;
- 2) предотвращение терроризма и борьба с ним;
- 3) укрепление потенциала государств по предотвращению терроризма и борьбе с ним и укрепление роли системы Организации Объединенных Наций в этой области;

4) обеспечение всеобщего уважения прав человека и верховенства права в качестве фундаментальной основы для борьбы с терроризмом.

К детализациям общих положений Стратегии мы предлагаем отнести следующие пункты:

1. Необходимо убеждать группы недовольных отказаться от использования терроризма как тактического средства добиться справедливости.

2. Лишить террористов средств.

3. Удерживать государства от оказания поддержки террористическим группам в других государствах.

4. Для предотвращения терроризма необходимо содействовать странам в укреплении их государственного потенциала.

5. Защищать права человека и законность.

Важно, чтобы институциональную ценность приобрело положение: право на сопротивление не может включать право на преднамеренное убийство или причинение увечий гражданским лицам.

Институциональными нормами должны быть препятствия для поездок, финансовой поддержки, приобретения ядерных и иных опасных материалов в террористических целях.

Мировое сообщество обязано воздействовать на государства, которые укрывают террористов или оказывают им помощь.

Мировое сообщество должно содействовать укреплению законности и правопорядка в слаборазвитых странах, созданию в них профессиональной полиции и служб безопасности;

Постоянной заботой всех государств должна стать защита прав человека как важнейшего элемента борьбы с терроризмом.

В Республике Коми за 1990–2015 гг. не было террористических актов. Для противодействия распространению терроризма в Республике Коми создана Антитеррористическая комиссия, ее аппарат, организована работа в муниципалитетах в рамках антитеррористических комиссий муниципальных образований. Проводится работа по реализации комплекса мер, направленных на совершенствование взаимодействия с нацио-

нально-культурными и религиозными объединениями по вопросам профилактики экстремизма и этносепаратизма, предупреждению межнациональных конфликтов. Реализуются мероприятия Комплексного плана противодействия идеологии терроризма на 2013–2018 годы, разработан план мероприятий по реализации Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года в Республике Коми на 2015–2020 годы.

Например, в 2014 г. в региональных СМИ было напечатано 525 материалов на тему профилактики терроризма, вышло восемнадцать интервью представителей национальных и религиозных объединений, общественных организаций и известных людей в регионе. Также было проведено 2270 целенаправленных мероприятий с гражданами, наиболее подверженными воздействию идеологии терроризма [6].

К важнейшим направлениям борьбы с терроризмом относятся идентификация и защита общих ценностей, сближение культуры богатых и бедных, предотвращение крайних проявлений специфических интересов отдельных слоев богатых, обеспечение позитивного взаимодействия центральных и региональных культурных ценностей, расширение социальных лифтов, психологические и воспитательные меры, предотвращающие возбуждение инстинкта агрессии, формирование отношения работника к своему предприятию как к семье, укрепление институтов семьи, отношений собственности.

1. Becker G.S. The Economics of Discrimination // The Journal of Political Economy. 1968. Vol. 76. № 2. P. 169.

2. Glaeser E.G. The Political of Hatred // Quarterly Journal of Economic. (2005). № 120. Pp. 45-86.

3. Romaniuk P. Multilateral counter-terrorism: the global politics of cooperation and contestation. London; New York. Routledge, 2010. 218 p.

4. Агафонова М.С., Гончар А.С. Терроризм и его роль в мировой экономике // Международный журнал экспериментального образо-

вания. 2011. № 8. URL: <http://Cyberleninka.ru/frticle/n/terrorism-i-ego-rol-v-mirivoy-ekonomike> (дата обращения: 22.05.2016).

5. Агенты ФБР сорвали теракт в Чикаго. URL: www-dni.ru (дата обращения: 27.05.2016).

6. Артеев А. Александр Бурцев: «Мы сильны тогда, когда мы объединяемся» // Республика. 2015. 2 сентября. URL: respublika11.ru (дата обращения: 22.05.2016).

7. Беккер Г. Человеческое поведение: экономический подход. М.: ГУ ВШЭ, 2003. 352 с.

8. Горенштейн М. Параллельные миры. 2010. URL: Proza.ru – Содержание (Милана Горенштейн) (дата обращения: 22.05.16).

9. Горяинов С. Деньги террора. Кто оплатил Беслан? М.: Европа, 2005. 76 с.

10. Дискриминация, терроризм и иные виды нетерпимости (Современный мир: единство и разнообразие): учебно-методическое пособие / под ред. С.А. Гончарова, В.К. Сморгуневой. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2010. 295 с.

11. Дудаев. URL: ru.wikipedia.org (дата обращения: 27.05.2016).

12. Кожемякин В. Крыша едет. Психолог Александр Мымрин – о массовых фобиях, зауми и пользе кризиса // Аргументы и факты. 2015. № 50. С. 4.

13. Латов Ю.В. Экономический анализ терроризма // Общественные науки и современность. 2007. № 5. С. 28–45.

14. Масхадов Аслан Алиевич. URL: ru.wikipedia.org (дата обращения: 27.05.2016).

15. Терроризм: проблемы противодействия :международная практическая конференция, посвященная 20-летию независимости Республики Казахстан. Астана. 22–23 июля. 2011. URL: <http://conference.antiterror.rsbi.kz> (дата обращения: 22.05.2016).

16. Обзор Глобальной контртеррористической стратегии Организации Объединенных Наций :резолуция, принятая Генеральной Ассамблеей 13 июня 2014 года [Электронный ресурс]. URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/Gen/N%13/456/03/PDF/N%1345603.PDF?openelement> (дата обращения: 22.05.2016).

17. Сорокин П. Заметки социолога. О чем говорит террор большевиков. URL: <http://www.yabloko.ru/Themes/History/Sorokin/sorokin-3.html> (дата обращения: 23.05.2016).

18. Сото Э. де. Иной путь – невидимая революция в третьем мире. М.: Издательский дом Catallaxy, 1995. 320 с.

19. Федотовский Н. Тормоз неравенства // Эксперт. 2015. 1–7 июня. С. 36.

20. Черных Е. За потоком беженцев в Европу стоят преступные синдикаты // Комсомольская правда. 2016. 27 января – 3 февраля. С. 2.

УДК 416.7

В.А. Ковалев

**«Странные сближения»: социокультурная динамика
Питирима Сорокина и схожие оценки
«кризиса нашего времени»**

В статье используются идеи социокультурной динамики Питирима Сорокина для анализа кризиса нашего времени. Делается попытка сравнения этих идей со взглядами таких русских мыслителей, как Лев Гумилёв, Даниил Андреев, Владимир Мартынов. Делается вывод об актуальности разработок Сорокина в условиях современного кризиса.

Ключевые слова: кризис, социокультурная динамика, конец эпохи, чувственная суперсистема, циклы истории, Питирим Сорокин, Луис Крёбер, Владимир Мартынов, Лев Гумилёв, Даниил Андреев.

V. Kovalev. «Strange convergence»: socio-cultural dynamics of Pitirim Sorokin and similar «crisis of our time»

This article uses the ideas of social and cultural dynamics Pitirim Sorokin to the analysis of the crisis of our time. An attempt to compare these ideas with the views of such Russian thinkers as Lev Gumilev and Daniil Andreev, Vladimir Martynov. The conclusion about the relevance of Sorokin developments in the current crisis.

Keywords: crisis, sociocultural dynamics, the end of an era, the sensual supersystem, the cycles of history, Pitirim Sorokin, Louis Kroeber, Vladimir Martynov, Lev Gumilev, Daniil Andreev.

Вновь обращаясь к имени знаменитого социолога, имя которого недавно присвоено нашему университету, хотелось бы не просто «отдать дань уважения», но подчеркнуть именно актуальность сорокинских взглядов в наши дни при очередном и явном обострении мирового кризиса. Не будучи специалистом именно «по Сорокину», считаю, что нужно подходить к его идеям не только в историческом ключе. И одна из попыток такого рода уже была нами однажды предпринята, когда мы решили использовать сорокинский анализ социологии революции применительно к сегодняшним реалиям [4]. Особенно актуальной эта тема показалась нам в связи с истерией вокруг так называемых цветных революций, «оранжизма», «майдана» и поиском выхода из нынешних политических тупиков.

Снова обратившись к наследию П.А. Сорокина и не претендуя на соперничество со знатоками в изучении работ и архивов русско-американского мыслителя, мы все же позволим себе взять ещё одну из ярких сорокинских идей, касающуюся кризиса нынешней «культурной суперсистемы» и сопоставить ее со схожими, на наш взгляд, подходами других оригинальных и самобытных русских авторов. При всей оригинальности и неповторимости их взглядов и биографий общая тревога за состояние современной культуры и перспективы цивилизации очень сильно этих мыслителей сближает.

Это именно «сближения», а не выстраивание строгой последовательности, заимствований и тем более взаимных ссылок и «индексов цитирования», словом всей той позитивистской «квантофрении» (это словечко любил сам Питирим Александрович, иронично характеризуя увлечение математической и прочей формализацией при явной потере содержания). Вообще, позитивизм, неплохо работающий в спокойные времена, не очень надежный помощник в эпохи кризиса, в которые приходилось жить П. Сорокину и приходится выживать и нам. Так что здесь не строгая последовательность, а скорее интуиция в пушкинском смысле.

«Бывают странные сближения...» – эта пушкинская фраза взята из черновых заметок о поэме «Граф Нулин», написанных

в 1830 году в Болдино, неплохо характеризует изложенный здесь материал. Да, именно «сближения», связанные со схожими интеллектуальными реакциями на глобальный кризис, а вовсе не прямые связи и сети последователей, которые, к примеру, прослеживает в своем грандиозном труде Р. Коллинз [5], или «перекрестные опыления» и т.п.

Хорошо известно, как сам Сорокин видел картину нынешнего состояния, связываемого им с кризисом так называемой чувственной культуры и типичного для нее типа человека: «освобожденный от всех запрещений сверхчувственных ценностей, чувственный человек, как самоубийца, убивает чувственного человека, его гордость и достоинство, его ценности и достояние, его комфорт, удовольствие и счастье. В этом шквале необузданных чувственных страстей чувственная система в целом разбивается на куски и исчезает» [9, с. 504].

Основополагающую причину нынешних проблем Питирим Сорокин видел в грандиозном кризисе нашего времени: «настоящий кризис носит не обычный, а экстраординарный характер. Это не просто экономические или политические неурядицы, кризис затрагивает одновременно почти всю западную культуру и общество, все их главные институты. Это кризис искусства и науки, философии и религии, права и морали, образа жизни и нравов. Это кризис форм социальной, политической и экономической организации, включая формы брака и семьи. Короче говоря, это кризис почти всей жизни, образа мысли и поведения, присущих западному обществу. Если быть более точным, этот кризис заключается в распаде основополагающих форм западной культуры и общества последних четырех столетий» [9, с. 429].

П.А. Сорокин, разрабатывая свою социокультурную динамику, в объяснение причин кризиса нашего времени предложил грандиозную картину сменяющих друг друга культурных суперсистем. Переход от одной к другой сопровождается наступлением «времени перемен» (о котором предупреждали китайские мудрецы), и такие эпохи «межцарствий» крайне тяжелы для жизни человека и общества.

Выдающийся американский культур-антрополог Альфред Крёбер, характеризуя сорокинскую теорию, отмечал: «Анализ сорокинской хронологии, как и приведенных характеристик, с полной ясностью показывает, что его «идеациональная сверхсистема» соответствует раннему, или восходящему, периоду роста культур; чувственная сверхсистема – их зрелости и упадку; идеалистическая форма совпадает с кульминацией (особенно в искусстве и философии), а бессвязно-эклектическая – с межцарствиями, или тёмными веками между эпохами великих культур» [6, с. 893].

Исходя из этого подхода можно с большой долей уверенности утверждать, что нынешний социокультурный кризис снова означает это мучительное «межцарствие» и втягивание в новые «темные века».

Именно в тревоге за судьбу нашей цивилизации ввиду вплотную подступивших к ней опасностей можно видеть один из важных источников творческой эволюции Питирима Сорокина, определившей направление его научного творчества и причудливые зигзаги «долгого пути» его жизни. И в этих мучительных метаниях попыткой выбора между «да» и «нет», стремлении дать ответ на вызовы кризисного времени Сорокин, конечно был далеко не одинок. Среди сотен (а скорее тысяч) имен авторов, размышлявших об угрозе глобальной катастрофы и т.п., мы намеренно выбрали очень несхожих между собой (и ярко контрастирующих по стилю мышления и изложения с Сорокиным) мыслителей, которые тем не менее пришли к выводам, схожим с теми, что изложены в «Социокультурной динамике» и «Кризисе нашего времени».

Да, симптомы этого кризиса, схожий с сорокинским портрет эпохи, рисуют другие оригинальные авторы, очень далекие от русско-американского социолога по своим воззрениям, жизненным обстоятельствам и интеллектуальным особенностям: писатель и мистик, поэт и визионер Даниил Андреев, историк и географ, а также талантливый литератор Лев Гумилёв, философ-композитор Владимир Мартынов. Их интуиции сближает

не прямое заимствование и наследование, а именно реакция на кризисную эпоху.

Так, Даниил Андреев – поэт и философ, мистик и узник Владимирского централа, где ему являлись грандиозные видения, автор знаменитой «Розы мира» выделял в истории «красные» и «синие» эпохи. В андреевской историософии есть идеи, очень схожие с концепцией смены культурных суперсистем у Сорокина. Андреевым был написан роман «Странники ночи», за который он и его друзья были подвергнуты жестоким репрессиям и рукопись которого была уничтожена гебистами. После освобождения, незадолго до своей преждевременной смерти, Даниил Леонидович успел восстановить только первую главу, поэтому «Странников» мы знаем только в изложении. (Заметим, что рукописи все же горят, и если допустить, что советская интеллигенция могла бы в своё время прочесть «Странников ночи», а не увлеклась бы повально «Мастером и Маргаритой», то, возможно, постсоветская история пошла бы несколько по-иному. Вообще, заметим также, что многое в нашей истории идет не так именно по причине, что интеллигенция читает не то, но в данном случае не только она в этом виновата.)

Так вот, в романе Даниила Андреева «Странники ночи» (уничтоженном после ареста органами МГБ) один из главных героев, выражающий авторскую позицию, развивал теорию чередования в истории «синих» и «красных» эпох. Наступлению «синей» эпохи соответствует высокий уровень духовности общества. В соответствии с общей концепцией Андреева реки духовности, разливающиеся в эти периоды по равнинам человечества, берут истоки на горных вершинах духа метакультур. Тогда расцветают искусства, меняется отношение человека к миру, а философы размышляют о нравственности и этике государственной власти. Но приходят иные времена, и наступает «красная» эпоха, вызывающая к жизни «трезвый, реальный взгляд на вещи»; утилитарный, узкопрагматический подход приводит к вспышке эгоцентризма, к опасному во всех отношениях ускоре-

нию технического прогресса, к противостоянию человека и природы; этому способствует череда подмен, касающихся в первую очередь этики и нравственности. На этом фоне вызревают тоталитарные режимы, обостряются межнациональные, межгосударственные, межрелигиозные противоречия, политизируются искусство и наука. В такие периоды реки духовности мелеют, уходят под землю, яркие краски жизни выцветают. Образуется своеобразное духовное подполье [10].

Сам Андреев, как и узкий кружок его друзей и широкий круг почитателей, – это, безусловно, люди «синей» эпохи, заброшенные в «красные» времена и вынужденные мучительно спастись «внутренней эмиграцией» и противостоять довлеющим над ними обстоятельствам. Но нам здесь важно то, что в этой метаисторической и художественной концепции можно явно увидеть параллель с «идеациональной» и «чувственной» сорокинскими системами, а также провалами в массовое одиночество и жестокое варварство, связанное с распадом одной из эпох. Важно и то, что как П. Сорокин, так и Д. Андреев неоднократно подчеркивали, что никогда элементы одной системы не доминируют полностью, что наряду с господствующими тенденциями всегда есть зародыши чего-то иного, что и оставляет надежду на новое возрождение после очередного страшного «темновековья». Жизнь и творчество самого Д.Л. Андреева были яркой тому иллюстрацией.

Лев Николаевич Гумилёв, еще один сталинский узник (можно сказать, что тоже жертва мирового социокультурного кризиса), развил чрезвычайно спорную, но ставшую широко известной в нашей стране теорию «пассионарности», делая упор на «космические» и биологические аспекты этногенеза. Когда пассионарная энергия этноса иссякает, наступает время «субпассионариев». Портрет «суба» довольно непригляден: «Субпассионарий полагает, по собственной несокрушимой логике, что будущего никто предвидеть не может, так как он, получатель хлебного пайка и зритель цирковых представлений, не умеет делать прогнозы на основании вероятности. Поэто-

муон делит получаемую информацию на два сорта: приятную и неприятную. Носителей второй он делает своими личными врагами и расправляется с ними при каждом удобном случае» [1, с. 284].

Ничего не напоминает? Именно субпассионарии внизу и вверху сейчас практически равнодушны к подступающему кризису и всем предупредительным «звоночкам» и вою тревожных сирен. Пока могут, они получают какое-то удовольствие от своего бессмысленного существования и по-своему правы, так как сами по природе своей они ничего не могут сделать в условиях надвигающихся бед. Когда подступает фаза обскурации, усилия и предупреждения активных одиночек уже не в состоянии спасти потерявший энергию и гибнущий этнос. Интересно, как «географический детерминист» Л. Гумилёв связывал эти явления с процессами, происходящими в области культуры: «культуры, созданные этносами и изучаемые археологами, переживают первых и вводят в заблуждение вторых, заставляя их отождествлять творение с творцом и искать аналогии между вещами и людьми. Это искушение тем более опасно, что по уходе пассионариев из популяции там остается много людей, еще больше вещей и некоторое количество идей. Так культура, как свет угасшей звезды, обманывает наблюдателя, принимающего видимое за существующее» [1, с. 298]. Современная культурная жизнь (особенно «постмодерн») и социальная динамика, ведущая систему к распаду, это именно «свет угасшей звезды», который делает менее заметным или вовсе маскирует приближение новых «темных веков» идейным и структурным «межцарствием».

Это можно рассматривать как важную корректировку для выкладок «культурных детерминистов». К примеру, для многих нынешних «этносов» или социальных образований характерно проедание огромного культурного капитала прошлых эпох. Но ни современный Запад с его «толерантностью» и гей-парадами, ни деградирующая Россия с запредельными для некогда великой державы государственным бессилием на фоне

коррупции и нищеты, внутренних и внешних угроз не могут справиться с этими нарастающими инволюционными процессами.

Хорошо пишет об этом один из самых оригинальных современных мыслителей композитор Владимир Мартынов. Приводя в пример уничтожения по чиновничьему произволу еще одного крохотного «очажка» культуры, он пишет: «... в России вообще ничего не нужно. Ей нужно только одно – сдавать под аренду освободившиеся площади» [7, с. 134]. Фактически наш своеобразно мыслящий современник «постсовременности» говорит о разливе по всей Московии «субпассионарности» (хотя не употребляет сам этот термин и не ссылается ни на Гумилёва, ни на Сорокина). Вот нынешний пример схожих интеллектуальных реакций.

В отличие от многих этот композитор-постмодернист вполне серьезно отнесся к предсказаниям жрецов майя о конце света (если, конечно, к постмодернистам применимо выражение «вполне серьезно») и считает, что конец уже благополучно наступил, хотя многие этого и не заметили. А Мартынов заметил: «Как-то раз в самом конце лета 2013 года я смотрел в окно на проплывающие мимо последние летние облака и думал о том, что вот уж скоро минет год, как 21 декабря 2012 года настал конец света, предсказанный календарем древних майя, однако, несмотря на то, что все прекрасно знали об этом и с разной степенью напряженности, недоверия и веры ожидали приближения этого момента, так до сих пор никто и не понял, что в указанный срок конец света действительно наступил» [7, с. 8]. И дело, конечно, не в датах и «жрецах» с их «предсказаниями», а именно в оскудении культурной энергии и конце эпохи. За точку отсчета можно взять хоть 2012-й или какой-нибудь другой рубеж. Автор этих строк, например, разбирая политические аспекты кризиса, оперировал еще одной знаковой датой – годом, прославленным Д. Оруэллом и Х. Мураками (их знаменитые романы «1984» и «1Q84») [3]. Но здесь, разумеется, мы имеем дело не с четким рубежом, а с протяженным и

размытым фронтиром, переходом из времени определенной культурной эпохи в межкультурное безвременье, «выстуживанием» смысла и обесмысливанием существования. Ссылаясь на тибетского ламу, философ-композитор считает, что «если принять во внимание, что наша Земля вместе с Солнечной системой движется вокруг центра Галактики по космическому пространству со скоростью 230 000 километров в секунду, то вполне возможно допустить, что в этом своем движении она может пересекать пространства с разной плотностью присутствия материи...Земля действительно вошла в галактическую нулевую полосу, только сделала она это не 21 декабря 2012 года, а гораздо раньше, ибо имя этой галактической нулевой полосы – современность. Современность – это такое состояние человечества, когда оно не способно ни на какое мощное действие и когда его единственным уделом становится немощь» [7, с. 59]. Речь идет не о современности как Модерне, а именно о растянувшемся «сегодняшнем дне» и «невěstьсот каком годе» творческой немощи нынешней цивилизации и глобальных угроз для потерявшего истинный смысл жизни «человеиника» (словечко А. Зиновьева).

Влияют ли на это загадочные космические факторы, на которые ссылались Гумилёв, Мартынов и тибетский монах, или это следствие изменения «потерянных» после Великой войны поколений или чего-то ещё, но факт остается фактом. Как и некоторые пронизательные умы, П.А. Сорокин в своем понимании мирового кризиса наших дней ощутил и понял очень многое. Схожие идеи, как видим, развивались очень далекими от него мыслителями. Тем внимательнее, повторим, надо относиться к этим «ценным признаниям» Питирима Сорокина и изучать его наследие в историко-архивном, музейно-мемориальном ключе, а также как актуального современного автора.

Здесь хотелось бы отметить еще один важный момент. Будучи довольно известным американским социологом (Гарвард и пр.), Питирим Александрович Сорокин был и остается именно оригинальным *русским* мыслителем, прозрения которого

органично вписываются в идейный ряд других великих русских «чудаков», некоторые имена мы здесь назвали. Что касается Америки, то конечно Sorokin очень много сделал для развития американской социальной науки, и Р. Мертон называл его «гигантом социологической мысли», но потом профессор пришлось «не ко двору» и был заметно подвинут в своей профессиональной карьере. На несколько десятилетий на социологическом олимпе утвердился нелюбимый им Т. Парсонс. Странно было бы ожидать иного, ведь по своему духовному складу Сорокин не был американцем. Так, например, он много усилий и лет потратил на разработку концепции так называемого творческого созидательного альтруизма [2]. Наивно спрашивать, могла ли претендовать на широкий успех эта теория в обществе рациональных эгоистов с их жестким прагматизмом и «протестантской этикой». Зато в популярные тренды русской мысли многие идеи Сорокина вписываются очень хорошо, что мы и попытались показать в своем кратком очерке. Но, разумеется, значение идей Сорокина выходит далеко за национальные рамки и имеет мировое значение с точки зрения оценки перспектив и надежд на будущее. Ведь «созидательный альтруизм» коррелируется с новой эпохой, если, конечно, до нее удастся дожить. Напомним здесь слова самого П.А. Сорокина: «Борьба между силами когда-то бывшего творческим, но теперь уже почти истощившегося чувственного порядка и только еще зарождающимися творческими силами нового – идеационального или идеалистического – порядка непрерывно происходит во всех сферах общественной и культурной жизни. Окончательный исход этой борьбы во многом будет зависеть от того, сумеет ли человечество предотвратить новую мировую войну. Если силы умирающего чувственного порядка развяжут эту войну, то вся еще остающаяся у них энергия пойдет на то, чтобы положить конец или хотя бы сильно затормозить творческий прогресс человечества. Если эту апокалиптическую катастрофу удастся избежать, то тогда зародившиеся творческие силы приведут человечество в новую величественную эру

его истории. Какая из этих альтернатив осуществится – зависит от каждого из нас» [8, с. 886–887].

Со времени написания этих строк количество угроз не уменьшилось, а уровень «пассионарной» энергии как будто снизился. Но пример жизненного и творческого опыта самого Питирима Александровича Сорокина, а также судьба его идей помогают укрепиться нашим надеждам. Труды Сорокина были востребованы и будут востребованы именно в переломные, кризисные годы. Сейчас кажется невероятным, но полвека назад Запад столкнулся с массовыми молодежными выступлениями – против угрозы всеобщего уничтожения, против ненужной войны в жарких краях у чужих морей, против произвола, коррумпированности и жестокости власти. Конечно, в этом движении было много «пены», провокаций и глупости, была опасная мода на наркотики, некритичное увлечение ультралевыми идеями, подрыв моральных устоев и пр. Но это не отменяет воспоминаний о нравственном идеализме и здоровом стремлении к тому, что Сорокин называл созидательным альтруизмом. В этой связи вспомним про лозунг на значках некоторых протестующих против запретов и давления студентов: «Sorokin lives».

«Сорокин жив» именно потому, что живы и актуальны его идеи.

1. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Гидрометеиздат, 1990.

2. Долгов А.Ю. Историко-методологическая реконструкция теории созидательного альтруизма Питирима Сорокина // Социс. 2014. № 9. С. 104–113.

3. Ковалев В.А. 2012 как 1984? Российские трансформации и политический кризис // Политическая наука. 2012. №1. Два десятилетия трансформации современной российской политики / ред.-сост.: Л.Н.Верченев, В.А.Ковалев. С. 31-50.

4. Ковалев В.А. Русская «Смута» как предмет социологии революции П.А. Сорокина: воспоминания о будущем? // Питирим Сорокин:

новые материалы к научной биографии: сб. научных трудов. М.: ИНИОН РАН, 2012. С. 168-192.

5. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

6. Крёбер А.Л. Избранное: Природа культуры. М.: РОССПЭН, 2004.

7. Мартынов В. 2013 год. М.: Классика XXI, 2016.

8. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.

9. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.

10. Человек синей эпохи: (Послесловие к первому изданию «Розы Мира»): Цит. по материалам форума: URL: <http://rmvoz.ru/forums/index.php?topic=1830.0>

УДК 008+130.2

В.В. Муравьев

Философия и социология религии в трудах П.А. Сорокина

Исследования П.А. Сорокина в области религии имели целью раскрытие, постижение смысла, законов, направления, движущих сил, основных этапов религиозной истории человечества и методов ее изучения, настоящего состояния религиозной сферы культуры и ее будущего.

Ключевые слова: религия, типы культуры, принципы этики.

V.V. Muravev. Philosophy and sociology of religion in the works of Sorokin

Studies of PA Sorokin in religion were intended disclosure, comprehension of meaning, laws, trends, driving forces, the main stages of the religious history of humanity and the methods of its study, the present status of the religious sphere of culture and its future.

Keywords: religion, culture, types, principles of ethics.

Формальные возможности эволюции религиозной сферы культуры были предметом внимания П.А. Сорокина. В поле зрения социолога и культуролога оказались различные, отчасти противоречившие друг другу прогнозы ее будущего. Религия на протяжении всего времени своего существования выполняла функции создания, распространения и утверждения общих норм и ценностей, занимая поэтому ведущее место в разных культурах. Она выполняла необходимые для поддержания целостности, гармонического сосуществования людей роли, к которым относятся примирение с неблагоприятными событиями жизни, формирование мировоззрения, выражение интересов различных социальных групп, удовлетворение иных нерелигиозных, в частности эстетических, потребностей. Среди этих ролей религии наиболее функциональными и в значительной степени специфическими были утешительная, мировоззренческая и регулирующая. В конце XIX века в России остро встал вопрос о допустимости выполнения религией указанных задач, ее функциональность в поддержании стабильности социальных систем была подвергнута сомнению, поскольку объективное существование бога многим представлялось проблематичным.

П.А. Сорокин не обошел вниманием эту ситуацию, предложив концепцию циклических религиозных изменений. Историческая смена мировоззренческих парадигм приводила, по его мнению, к преобладанию одного из трех типов культуры: идеационального, сенситивного и идеалистического. Субстанциональным для идеациональной фазы являлось отношение к священным силам, богу как к абсолютной сверхчувственной и сверхразумной ценности. О. Конт называл это стадией теологического мышления. На этапе сенситивной культуры за истинные принимаются только верифицируемые, проверяемые опытным путем положения. Реально только то, что воспринимается органами чувств. Идеалистический тип культуры выглядит смешанным: объективная реальность здесь частично сверхчувственна, частично чувственна. Пытаясь обратить внимание

современников на признаки застоя и деградации общества, Сорокин обозначал их как свидетельства необходимости возрождения идеациональной культуры. В работе «Кризис нашего времени» он писал: «Без перехода к идеациональной этике и праву, без новой абсолютизации и универсализации ценностей общество не сможет избежать этого тупика»[14, с. 504].

На первый взгляд история религиозных идей не имеет цели, смысла и направленности. Это случайная смена событий, не поддающаяся пониманию, объяснению, предсказанию и оправданию. Основной показатель отсутствия закономерностей в сфере религиозной культуры – многообразие религиозных комплексов, практик и верований, каждое из которых претендует на монопольное владение священной истиной. Для теологии причина такой иррациональности в том, что священное порождает логику и законы как субстанция, но само им не подчиняется. Теоретики глубинной психологии объясняют иррациональность религиозной истории тем, что корни религии уходят в почву бессознательной психической активности.

Попытаемся применить принципы философии и социологии религии П.А. Сорокина, его этические идеи к исследованию парадигм, составлявших духовные основания различных исторических типов культуры.

Как показали П.А. Сорокин и другие исследователи истории цивилизации, ранние религии придавали культурное содержание природным влечениям, инстинктам, поддерживая целостность различных сообществ. Бессознательная и осознанная враждебность, страх и ощущение беспомощности, агрессивность и действие полового инстинкта ограничивались и модифицировались воздействием запретов и ритуалов. В первобытной культуре существовавшие табу касались вещей и деяний, вызывавших амбивалентное отношение, желание и опасение, притяжение и отвращение. Немотивированность запретов, отсутствие объяснений и жестокость наказаний за их нарушение – свидетельства страха перед собственными неосознанными влечениями. Фрейд обнаруживал двойствен-

ность чувств, совпадение любви и ненависти к одному и тому же объекту в основе всех значительных культурных образований [17, с. 210].

Имея в виду связанные с внутренними противоречиями и страхами утешительные искажения реального положения дел, Фрейд называл религию общечеловеческим навязчивым неврозом. Следуя логике Фрейда, все первобытные люди были психически больны, и эта болезненность сохранилась в культурах, исторически следующих за первобытной. В определенных обстоятельствах иметь навязчивые неврозы полезно, так как это предохраняет от депрессии и более серьезных психических расстройств: «...благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза» [16, с. 131].

В современных религиях на первый план выходят позитивные для человека качества богов, это в большей мере доброжелательные существа, вызывающие доверие. В ранних верованиях преобладало восприятие сверхъестественных сил как жутких и иррациональных, их почитание было основано на стремлении отвести угрозы. Умилостивительные ритуалы и идея искупления возникли как следствие потребности убеждаться, очиститься от воздействия тех факторов, разрушительному и непредсказуемому воздействию которых люди не могли противостоять. Ранние религиозные верования, как показали К. Маркс, З. Фрейд, Б. Малиновский и другие исследователи, компенсировали недостаток уверенности человека в своих силах и благоприятном исходе предпринимаемых действий. Они помогали преодолевать страх перед разрушительными природными силами и социальными противоречиями, болезнями и смертью, формировали чувство защищенности и давали объяснение фактам страданий.

Письменные источники древней цивилизации Месопотамии позволяют судить о душевном состоянии населения, преобладавших настроениях, психических расстройствах. Психоло-

логический портрет жителя Месопотамии – это образ страдальца. Ужасы военных набегов, засухи и наводнения, деспотическое правление, подавлявшее индивидуальность и свободу человека, социальная нестабильность и несправедливость – все это факторы, травмировавшие психику людей. Молитвы к богам, вавилонские покаянные псалмы – собрание жалоб разбитых, сломанных судьбой людей. Литература Месопотамии передает настроения безнадежности, переживания несправедливости происходящего. В ней миром управляют капризные, эгоистичные, несправедливые сверхъестественные существа, действия которых необъяснимы и непредсказуемы. Все они в большей мере недоброжелательны к людям. «Гневная львица, да отойдет твое сердце. Разгневанный буйвол, да отойдет твоя злоба», – так обращались к Иштар [2, с. 397]. В пантеоне шумеров появляется образ бога-заступника, каким являлся Энки. Но и его действия могли по непонятным причинам нести ущерб. В мифе об Адапе Энки помогает человеку избежать наказания, в то же время путем дезинформации лишает его возможности обрести бессмертие.

«Вавилонская теодицея», написанная жрецом Эсагилкини-уббибом в XI в. до н.э., может рассматриваться как квинтэссенция духовной жизни Месопотамии, выражение умонастроений, душевного состояния ее жителей. Страдающий праведник, почитавший богов неудачник, обойденный вознаграждением служивый человек – главный герой этой поэмы. Сиротство, болезнь, бедность, голод, унижение и тяжелые переживания от созерцания картин зла и несправедливости, торжествующих в обществе, – вот спутники жизни невинного страдальца. Судьба этого литературного героя была олицетворением жизненного пути и настроений реальных представителей древней цивилизации. В ассирийском «Заклинании солнца» I тыс. до н.э. тоска описана не просто как переживание человека, но как космическое явление. В нем мировая скорбь как сеть покрывает небо, убивает земных животных, гонит китов и рыб в глубины океана [2, с. 148].

Одной из функций религий эпохи цивилизаций было сглаживание социальных конфликтов, снятие социального напряжения. Эта функция осуществлялась путем формирования отношения людей к происходящим в их жизни событиям, проявлениям зла, лишениям и бедам как заданным свыше и потому неизбежным. Культовые центры Месопотамии были органами согласования, примирения корыстных интересов земледельцев и скотоводов, обычных граждан и аристократов, сельских жителей и горожан, государства и отдельных людей. Обиды, зло, причиненные одними людьми другим, вызывали ненависть и желание отомстить. Если индивиды принимали положение дел в обществе как установленное богом, ненависть и желание борьбы сменяла осмысленная покорность.

Судя по содержанию «Вавилонской теодицеи», жрецы использовали два способа оправдания общественных порядков. Первый: они являются осуществлением некоего замысла богов, недоступного человеческому пониманию. Второй: несправедливости и лишения временны, они будут устранены в будущем для твердых в вере [4, с. 203]. Тому, кто не потерял веру, даже лишившись всех благ, достатка, семьи, здоровья, Бог даст вдвое больше утраченного, утверждает в библейской «Книге Иова».

В египетском обществе существовали противоречия на почве социального неравенства, взаимная неприязнь элиты и подчиненного ей населения. Выражением настроений массового отчаяния и бессилия является текст «Речения Ипусера». Представляя картину разнообразных бедствий и разрушения общественного устройства, автор приводит высказывания людей своего времени: «Воистину: Большие и малые [говорят]: «Я желаю, чтобы я умер». Маленькие дети говорят: «О, если бы он [отец] не дал мне жизнь» [13, с. 40]. Причины несчастий Египта Ипусер находил не только в современных ему конкретных обстоятельствах, таких как ошибки управления и нападения врагов извне, но и в изначальной порочности человеческой природы, допущенной Ра.

Следует отметить, что неизбежные проявления враждебности, конфликты социальных групп и отдельных людей оценивались в египетской культуре как зло. Египтяне желали пользоваться уважением и признанием окружающих: «Не будь злым, прекрасна доброжелательность, продлевающая долголетие твоих памятников (людской) любовью к тебе», – сказано в наставлениях египетского правителя [12, с. 18]. Оказавшиеся на суде Осириса утверждали: «Я не совершал зла. Я не воровал. Я не был жадным. Я не убивал людей. Я не лгал. Я не сплетничал» [1, с. 44].

Одним из столпов индийской культуры было стремление к познанию и отысканию способов позитивного воздействия на сознание человека, его психику. Исследование состояний, видов и законов психической деятельности являлось одним из главных направлений развития древнеиндийской религии, философии и науки. Психическая деятельность рассматривалась индийскими мыслителями не только как свойство человеческих индивидов, но и как атрибут мира, природы и сверхъестественных существ. Считалось, что психические начала возникли раньше материальных вещей. Различные сочетания, взаимодействие *гун* добродетели, воления и невежества определяли состояния материи и человека.

Понятие «*дхарма*» в одном из своих смыслов использовалось для обозначения позитивных качеств индивидов. К ним относились постоянство, снисходительность, смирение, неспособность к воровству, чистота, владение эмоциями, благоразумие, знание Вед, справедливость и сдержанность. Неумение управлять желаниями, жадность, гнев рассматривались как негативные качества. Они порождали стремление к порочным увлечениям, пьянству, доносительству, насилию, вероломству, зависти, воровству и оскорблениям [7, с. 225, 236].

Человек несовершенен. Он находится во власти иллюзий и потому делает ошибки и склонен приносить вред окружающим. Его поведение подчинено стремлению к удовлетворению материальных потребностей, препятствующему правильному

видению мира: «...чистое сознание мудрого живого существа покрывается его вечным врагом – вождением, которое никогда не удовлетворяется и пылает, как огонь» [3, с. 205]. Постижению истины препятствуют состояния беспокойства, сомнения, утомления от повседневных житейских проблем. Особенно разрушительной для личности считалась ненависть как окружающих, так и испытываемая самим индивидом к другим.

Одной из причин злобы, враждебного отношения к близким считалось страдание. Воспоминания о перенесенных в прошлом страданиях, стремление им сопротивляться и порождали ненависть. Другая причина возникновения ненависти – невозможность реализовать желания. Поскольку большинство людей находятся в плену собственных материальных потребностей, их интересы постоянно сталкиваются и в обществе царит взаимная враждебность.

В ведийскую эпоху пожелания подавлять в себе злобу распространялись, главным образом, на отношения между родичами. Ненависть к врагам, чужакам признавалась допустимой и оправданной богами. В буддийский период призыв преодолевать в себе стремление нанести вред окружающим распространяется на отношения к посторонним, врагам, всем существам, наделенным жизнью. Способность быть сдержанным, не отвечать злом на зло восхвалялась как одно из высших достоинств личности.

Призывы индийских мыслителей к терпимости и ненасилию не равнозначны проповеди любви. Моральный принцип любви к ближнему не был ментальной константой индийской культуры. Скорее признавалось важным выработать в себе нейтральное, лишённое эмоциональной окраски отношение к окружающим. Идеал личности в культуре буддийского периода – человек бесстрастный, безразличный к радости и страданиям, успехам и неудачам, друзьям и недоброжелателям. «Тот, кто относится одинаково к друзьям и врагам, остается невозмутим в чести и бесчестье, в жаре и холоде, в счастье и несчастье, славе и бесславии, кто свободен от оскверняющего обще-

ния, всегда молчалив и всем доволен, кто не заботится о жилище для себя, кто утвердился в знании и посвятил себя преданному служению – такой человек очень дорог мне», – говорил Кришна [3, с. 598].

Избегая конфликтов, следовало как яда опасаться и почестей. Наиболее важной в отношениях с окружающими была максимально возможная независимость от них: «Все зависящее от чужой воли – зло, все, зависящее от своей воли, – благо» [7, с. 160]. Совершенный человек в индийской культуре это – интроверт, погруженный в собственные размышления, отрешившийся от переживаний, укрытый от влияния людей щитом самообладания.

Китайцы относились к психическим нарушениям как заболеваниям, которые лечатся как физические недуги. Такое понимание распространялось не только на тяжелые душевные расстройства, но и акцентуации, чрезмерные проявления каких-то переживаний. Даже негативные личные качества, скрытые мотивы безнравственного поведения, заблуждения, вызванные ошибками чувственного восприятия и мышления, расценивались как заболевания, для которых есть пилюли. Китайские ученые считали больным человека, который много ненавидит и мало любит, обижает беззащитных, не помнит о долге, из корысти забывает о справедливости, предпочитает, чтобы только его считали правым.

Особенно неблагоприятными для самого индивида и окружающих его людей считалась подверженность злобе и унынию. Их проявления, по-видимому, были широко распространены. Изучая и описывая историю Поднебесной, наполненную конфликтами, интригами, убийствами, войной всех против всех, Сыма Цянь восклицал: «Поистине велики злоба и ненависть меж людьми!» [15, с. 65].

Размышляя о причинах враждебности людей друг к другу, некоторые мыслители Китая, подобно современным этологам, предполагали, что человек зол, агрессивен по своей сути. Одна из глав сочинений Сюнь-цзы так и называется – «О злой при-

роде человека». Злобность, завистливость, порочность даны людям от рождения, как глаза и уши. Понимание, что человеческая природа такова, и надо установить в качестве одного из принципов государственного управления. Рассуждая об этом, Шан Ян записал: «Если управлять людьми как добродетельными, то неизбежна смута и страна погибнет; если управлять людьми как порочными, то всегда утверждается образцовый порядок и страна достигает могущества» [18, с. 215].

Существовало и иное понимание происхождения агрессивности. Человек не рождается злым и мстительным. Эти качества он приобретает в общении с окружающими, их формирует неблагоприятный жизненный опыт. Как отмечено в одной из древних песен:

Недобрых совсем не бывает вначале,
Но мало, кто добрым дожил до конца [19, с. 91].

Мэн-цзы прямо утверждал, что человек по природе добр [11, с. 17]. Распри не являются неизбежным аспектом взаимодействия людей. Вражду, взаимную неприязнь можно и нужно устранить. Не страх и жестокое принуждение создают порядок и процветание. Великое благоденствие возникает лишь в атмосфере взаимного дружелюбия. Какие действия следует предпринять, чтобы в обществе утвердилась доброжелательность?

Великие учителя Китая предлагали, чтобы каждый, и правитель, и обычный человек, попытался изменить себя. Лао-цзы призывал на ненависть отвечать добром [6, с. 133]. Конфуций впервые в истории мировой культуры сформулировал «золотое правило» гуманного поведения: «Не делай другим того, чего не желаешь себе» [8, с. 167]. Этот принцип следовало стараться проводить всегда: при крайней занятости, в нужде и даже во время еды. Учитель Кун понимал сложность этой задачи. Одному из своих учеников он даже сказал, что добиться ее осуществления невозможно [8, с. 150]. Он считал «золотое правило» идеалом, который не может быть вполне реализован. Способностью приблизиться к нему обладали те, кто стремится

к самоусовершенствованию, благородные мужи – *цзюнь-цзы*. Если немногочисленные *цзюнь-цзы*, те, для кого забота о народе важнее личного блага, занимают ведущие должности – государство движется к процветанию и всеобщему единению. Страна, в которой нет человеколюбивых, в которой никто не заботится об общих интересах, где чиновники и народ думают только о том, как «получше устроиться», обречена погибнуть.

Даосы древности не придавали особого значения различию добра и зла, полагая, что они, как и все противоположности, могут преобразовываться друг в друга: «Когда все узнают, что доброе является добром, возникает и зло» [6, с.115]. Поэтому к окружающим надо относиться одинаково, не обращая внимания на их моральные качества: «Добрым людям я делаю добро, и недобрым также делаю добро» [6, с. 129].

Проблема человеколюбия, возможности бескорыстного и снисходительного отношения к любому индивиду, независимо от его социального положения, пола и возраста, была центральной в размышлениях Мо-цзы. Он и его последователи утверждали, что недостаток взаимной доброжелательности – корень всех бед в обществе: «Если рассмотреть, откуда начинаются беспорядки, то оказывается, что беспорядки возникают оттого, что люди не любят друг друга» [9, с. 192]. Озлобленность возникает потому, что любовь имеет частный характер: правитель любит свое царство и стремится нанести удар другим, главы семейств любят свои семьи и грабят другие. Такого рода частную любовь необходимо заменить всеобщей. Главным признаком всеобщей любви являлся ее бескорыстный характер. Бескорыстная любовь, доброжелательность к окружающим, не связанная с какими-либо собственными интересами, и есть человеколюбие. Она проявлялась в оказании помощи всем, кто в ней нуждается [10, с. 90].

Призывы Мо-цзы имели утопический характер. Действительность вынуждала китайских правителей отдавать предпочтение рекомендациям Шан Яна. Слабыми, неуверенными в себе, разобщенными и подавленными людьми легче управлять.

Жалобы на несправедливое отношение, переживания одиночества, выраженные во многих народных песнях, ясно свидетельствуют о том, что дружелюбие, бескорыстная любовь не имели большого распространения в Поднебесной. В текстах «Ши цзин» часто описываются печаль, горе и уныние.

Идеальным психическим состоянием считалась безмятежность духа. Размышляя над превратностями судьбы героев своих исторических книг, Сыма Цянь заключал: «Жизнь и смерть равны...надо легко относиться и к успеху, и к отставке; спокойно смотреть на потери и утраты» [15, с. 294]. В Китае спокойствие духа объявлялось одним из пяти проявлений счастья, наряду с долголетием, богатством, здоровьем тела и завершающей прожитую жизнь спокойной кончиной.

Объективным фактором безмятежности является отсутствие угроз жизни и благосостоянию: «Когда народу [живется] легко, тогда все люди спокойные» [5, с. 33]. Чтобы достичь внутреннего покоя, надо следить за тем, чтобы негативные и позитивные переживания не достигали крайнего проявления. Как и индийцы, китайские учителя призывали воздерживаться от чрезмерных выражений радости, гнева, печали, страха и удовольствия. Всякая неумеренность вызывает болезненное состояние. Следовало избегать хитростей и интриг, так как они разрушают в человеке чувство собственного достоинства.

Теодицея – универсальный компонент религии. Безвинные страдания праведных и осознание их несправедливости имели массовое распространение в древнем обществе. Поэтому история Иисуса Христа и учение Будды о тождестве бытия и страдания получили распространение в разных культурах. Религии не устраняют зло и несправедливость, они снижают остроту переживаний их восприятия. Способность религии примирять людей с обстоятельствами их жизни и друг с другом имела свои пределы. Тем не менее в цивилизациях, в духовной культуре которых естественный и сверхъестественный миры не разделены, компенсаторная функция религиозных комплексов была существенна для психического здоровья населения.

Идеологии Передней Азии и Египта предлагали своим последователям избавление от негативных переживаний за счет изменения оценок неблагоприятных событий. В Индии и Китае в дополнение к этому сложились практики, системы приемов воздействия на психическое состояние, имевшие назначением обретение духовного равновесия.

Содержание Нового Завета, реконструкции образов его героев и их противоречивых характеров, драматические события, описанные на его страницах, показывают, что за две тысячи лет, прошедших со времен возникновения христианства, человек почти не изменился в волевом и эмоциональном планах. Сегодня у него те же открытые и тайные желания, его подстерегают те же искушения, он совершает те же ошибки, подвержен тем же переживаниям, в его душе, как и прежде, идет борьба темного и светлого начал.

Существует ли общее, единое направление религиозной истории, почему одни религии сменяются другими, каковы способы развития религиозных комплексов – центральные проблемы изучения П.А. Сорокиным религии как культурной универсалии. Его исследования в области религии имели целью раскрытие, постижение смысла, законов, направления, движущих сил, основных этапов религиозной истории человечества и методов ее изучения, настоящего состояния религиозной сферы культуры и ее будущего. Как предсказывал П. Сорокин, наметившаяся в прошлом столетии тенденция угасания роли религии в евразийской духовной культуре оказалась отчасти обратимой. Если воспользоваться языком З. Фрейда, «будущее одной иллюзии» и сегодня не выглядит избавлением от нее. Также очевидна справедливость предсказаний Сорокина о том, что религиозные деления населения мира и отдельных государств не исчезнут, люди не станут последователями одной религии. Выдающийся социолог оказался прав, ожидая не сокращения, а увеличения числа религиозных групп, роста религиозной гетерогенности общества.

Религиоведческие исследования П.А. Сорокина составляют методологическую основу решения комплекса научных задач. Они позволяют реконструировать процессы становления, эволюции и распространения основных религиозных систем; определить способы взаимодействия религиозных комплексов с материальными и духовными составляющими исторического процесса, исследовать диалектику взаимодействия структурообразующих предметных и духовных факторов генезиса и эволюции религии; реконструировать процесс формирования религиозного сознания, его основные ступени, пути формирования и содержание ключевых понятий и идейных систем; восстановить ценностные ориентиры, нормы и модели поведения, содержание традиций, ментальных констант, формировавшихся в религиозной сфере культуры; установить существенные характеристики стабильных и транзитивных периодов религиозной истории, содержание качественных изменений, имевших место при переходе от архаической эпохи к цивилизации и смене цивилизаций; исследовать диалектику общего и особенного, диахронные и синхронные моменты в религиозной истории цивилизаций, пути их кросскультурного взаимодействия.

1. Egyptian Religion // The Encyclopedia of Religion. By M. Eliade. 15 vol. Vol. 5. New York, London, 1987.
2. Ассиро-вавилонский эпос / пер. с шумерского и аккадского В.К. Шилейко. СПб.: Наука, 2007.
3. Бхагавад-Гита. М.; Л.: Бхактиведанта Бук Траст, 1990.
4. Вавилонская теодицея // История Древнего Востока. Тексты и документы / под ред. В.И. Кузищина. М.: Высшая школа, 2002. С. 202–206.
5. Гуань-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 2. М.: ПринТ, 1994. С. 14–57.
6. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия: в 2 т. М.: ПринТ, 1994. Т.1. С. 114–138.
7. Законы Ману. Манавадхармашастра. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
8. Лунь юй // Древнекитайская философия: в 2 т. Т.1. С. 139–174.

9. Мо-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т.1. С. 175–200; 225–247.
10. Мо-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 2. С. 66–99.
11. Мэн-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1. С. 225–247.
12. Поучение Гераклеопольского царя своему сыну Мерикара // История Древнего Востока. Тексты и документы / под ред. В. И. Кузищина. М.: Высшая школа, 2002. С. 17–23.
13. Речения Ипусера // История Древнего Востока. Тексты и документы / под ред. В. И. Кузищина. М.: Высшая школа, 2002. С. 38–47.
14. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 504.
15. Сыма Цянь. Исторические записки. / пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Наука – Восточная литература РАН. 1996. Т. VII.
16. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / сост. и общ.ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 94–143.
17. Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Алетейя, 1997.
18. Шан цзюнь шу // Древнекитайская философия: в 2 т. М.: ПринТ, 1994. Т. 1. С. 210–223.
19. Шицзин. Книга песен и гимнов / пер. с кит. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987.

УДК 378

Kimberly N. LaPrairie, Marilyn P. Rice, Andrey Koptelov

Facilitating the best fit: Masters Students and masters programs

With the decline of the U.S. economy and the recent decline in the enrollment of new graduate students (Council of Graduate Schools 2011b), many universities are searching for methods to retain the graduate students in their programs. After experiencing a 34% drop in new enrollment in a year, one online graduate program at a midsize research

university in the south decided to make an adjustment in its application requirements to see if this improved their retention rate. Instead of embracing the "open door" policy, which seemed to lead to a "revolving door" result, the faculty decided to focus on attracting and retaining candidates with the prerequisite knowledge, skills, and/or dispositions necessary to be successful in the rigorous, online program. The procedures and process implemented by this faculty included an online interview requirement with a well-established interview protocol, real-time problem solving activities, and an assignment, completed before the interview, to determine candidate readiness for success.

Keywords: *graduate student retention, appropriate prerequisite skills.*

Кимберли Н. ЛаПрейри, Мэрилин П. Райс, Андрей Коптелов.
Содействие наилучшему соответствию: студенты магистратуры и магистерские программы

В связи с падением роста экономики США и недавним сокращением приема новых магистрантов (Совет высших учебных заведений 2011 б) многие университеты ищут способы сохранить магистрантов на своих программах. Пережив падение количества абитуриентов на 34% в год, руководители одной из дистанционных магистерских программ исследовательского университета среднего размера на юге США решили сделать корректировку требований в документах для поступления, чтобы увидеть, улучшит ли это коэффициент удержания. Вместо того чтобы проводить политику «открытых дверей», которая в итоге приводит к результату «вращающейся двери», факультет решил сосредоточиться на привлечении и удержании кандидатов с предварительными знаниями, навыками, и/или характером, необходимыми для достижения успеха в четко спланированной дистанционной программе. Процедуры и процесс, внедренные факультетом, включают требования к онлайн-интервью с хорошо налаженным протоколом интервьюирования, мероприятия по решению задач в режиме реального времени, а также задание, выполняемое до интервью, для определения готовности кандидата к достижению успеха.

Ключевые слова: *Удержание магистрантов, соответствующие предварительные навыки*

The problem

According to the Council of Graduate Schools, enrollment of new graduate students declined, for the first time in seven years, nationwide by 1.1 percent between the fall of 2009 and the fall of 2010 (June, 2011b). In particular, graduate students were especially wary of programs in fields that traditionally offer little financial support, such as education. President of the council, Debra Stewart, attributes the decline to the faltering U.S. economy (June, 2011a).

Disconcerting national statistics, such as these, combined with budget cuts and diminishing federal and state funding, has prompted universities across the country to reexamine graduate recruitment and admission strategies in an effort to meet challenging enrollment objectives (Hainline, Gaines, Feather, Padilla, & Terry, 2010; Johnson, 2012; Worley, 2008). Graduate program coordinators and directors are frequently being compelled to boost enrollment without additional financial expenditure. For many, the opportunity for growth lies in diversifying program delivery into online venues [11; 1; 6; 9].

But what about programs already delivering coursework fully online? The resolution is often a conversion to quasi-open door admission policies to increase student access, offering eligible candidates program admittance without restriction in the range of quantitative admission criteria such as Graduate Record Examination (GRE) scores and/or undergraduate grade point average (GPA) [4].

After experiencing a 34% drop in new enrollment in a year, one online graduate program at a midsize research university in the south decided to make just such a change in its application requirements. However, without these traditional quantitative methods of data analysis to guide program admission decisions, the challenge became sustaining a program without forfeiting quality or integrity. Faculty members were concerned that a more open door admissions policy would trigger a revolving door effect, attracting candidates that might not possess the prerequisite knowledge, skills, or dispositions necessary to be successful in such a research-intensive online graduate program and ultimately weakening program reten-

tion. Consequently, the program's admissions committee executed a thorough review of research regarding alternative admission methods. The review indicated admission criteria that employ individualized admission procedures, such as personal interviews and real-time problem solving activities, are effective predictors of student success and improve the overall selection process [7; 8].

The solution

Based on these findings, the admissions committee elected to establish an admissions interview requirement, held via the free video and voice call utility Skype (www.skype.com). To begin, the admissions committee gathered faculty input to determine which knowledge, skills, and dispositions candidates must possess to be effective in their field upon completion of the program. Those requirements that could not be learned during the program's preparation thus became the minimum requirements for admission to the program [5]. Attributes branded as essential to retain prior to program entrance were:

- analytical adeptness – a problem solver
- oral communication competence, including listening
- ability and inclination to contribute to a team – as a co-worker and as a leader
- commitment and enthusiasm for learning
- basic knowledge of current technologies

To provide candidates ample occasions to clearly articulate their potential for graduate study, the admissions committee developed an interview protocol grounded in the identified minimum criteria. The selected prompts were organized by fundamental attributes as follows:

Analytical adeptness

- Tell us about a goal you have set for yourself and how you have achieved it.
- Describe a recent significant problem you faced and how you handled it.

- What problem in the world troubles you most? What can you do about it?
- Communication competence
- Do you feel your academic record accurately reflects your abilities and potential?
- What challenges do you think you might face in this graduate program?
- Teamwork
- Tell us about a group in which you were involved. How did you contribute to help the group achieve a specific goal?
- Explain a situation in which you had a conflict with another person and how you resolved it. What would you do differently?
- Commitment and enthusiasm for learning
- Are you motivated? Explain and provide examples.
- If you are not accepted into this graduate program, what are your plans?
- What activities do you enjoy most outside of school?
- Basic knowledge of current technologies
- What previous experiences do you feel have prepared you for graduate study in this program?
- What skills will you bring into this program?
- What is the last technology specific webinar or professional development you attended?

Beyond confirming that candidates hold the prerequisite skills, qualifications, and dispositions necessary to flourish academically, faculty sought to ensure that candidate needs and expectations correspond to what the graduate program was designed to and capable of providing. In order to clearly evaluate this fit, the admissions committee established an additional set of inquiries, including:

- Why did you choose to apply to this graduate program?
- What characteristics do you feel distinguish this program from others in the same academic field?

- What skills or abilities do you hope to strengthen through this program?
- What are your career goals? How will this program help you achieve your goals?

To further convey an accurate representation of the program, the admissions committee isolated program details meaningful to procuring related academic and career objectives. Pertinent information identified encompassed:

- Typical program completion rate
- Average class size
- Learning environment traits – requires a lot of self-discipline
- Time requirements
- Research expectations
- Intended program outcomes
- Employment opportunities after graduation

The admissions committee also wanted candidates to be aware of the support available to them, such as:

- Financial aid – grants, scholarships, internships, student loans, and loan forgiveness programs
- University writing center – virtual and face-to-face support available
- Virtual office hours – program faculty offer convenient times for candidates including nights and weekends
- Virtual tutoring – one-to-one and small group sessions provided by program faculty

In order to ensure reliable appraisal of each candidate, the admissions committee developed a detailed scoring rubric based on the interview protocol [4]. Indicators included the following categories: analytical ability, communication, teamwork, learning commitment, technical fundamentals, and program expectations. Each category incorporated a three-point scale, with 1 corresponding to the indicator not being met and 3 signifying the indicator being fully met. Table 1 illustrates the indicator, description, and score for each of the categories of the candidate assessment rubric.

Table 1

Candidate Assessment Rubric

Indicator	Not Met 1	Partially Met 2	Met 3
Analytical Ability	Candidate demonstrates limited or no ability to problem solve.	Candidate demonstrates some ability to problem solve.	Candidate demonstrates excellent ability to problem solve.
Communication	Candidate demonstrates little or no potential for graduate level writing. Candidate is not articulate and/or attentive.	Candidate demonstrates potential for graduate level writing. Candidate is articulate and attentive most of the time.	Candidate demonstrates graduate level writing. Candidate is articulate and attentive.
Teamwork	Candidate has no experience working in teams. Candidate demonstrates little or no potential for successful teamwork	Candidate has some experience working in teams. Candidate exhibits potential to work cooperatively and collaboratively with a group.	Candidate has extensive experience working in teams. Candidate shows success contributing as a leader and strong group member.
Learning Commitment	Candidate is not currently seeking professional development beyond graduate school and/or shows little potential for future development.	Candidate occasionally seeks professional development and shows potential for future development.	Candidate is committed to life-long learning and regularly seeks professional development.

Technology Fundamentals	Candidate cannot perform basic operations without assistance.	Candidate can perform routine tasks independently.	Candidate can perform complex tasks and troubleshoot operational difficulties.
Program Expectations	Candidate needs and expectations cannot be met by the program.	Candidate needs and expectations can mostly be met by the program.	Candidate needs and expectations can be fully met by the program.

Upon faculty approval of the interview protocol and candidate assessment rubric, the admission committee set out to establish explicit interview procedures. The process agreed upon is as follows:

1. All program faculty members are invited to participate in each candidate interview. Doodle (www.doodle.com), a free online scheduling application, is employed to invite and confirm faculty member availability for specific dates and times. Dates and times that serve the preponderance of faculty are then reserved for candidate interviews.

2. Candidates are invited through email to participate in a virtual interview via Skype. Doodle is again used to allow candidates to choose slots that best suit their individual schedules. A confirmation email, including the program's Skype contact information, is then sent to candidates. Since this specific graduate program is 100% online and requires students to occupy a rudimentary grasp of technology tools, no additional instructions are provided.

3. Just prior to each scheduled interview, the admissions committee and confirmed faculty members meet in the program's conference room for a review of the candidate's admissions materials, including official transcripts and a technology pre-assessment. Any points of concern are identified and added for discussion during the interview protocol. The candidate is then instant messaged through Skype to confirm his/her readiness to begin.

4. With all attendees seated around a large conference table, the candidate is video called using Skype. The camera and screen

are positioned as to simulate the candidate being “seated” with the group. Rapport is built by first requesting that all attendees individually introducing themselves and then allowing the candidate to reciprocate. From this point, the interview protocol is followed and ends with soliciting questions from the candidate.

5. Immediately following the interview, the admissions committee requests feedback from faculty in attendance regarding the candidate’s overall quality and potential for graduate study. Responses are noted and the faculty is dismissed.

6. Subsequently, the admissions committee discusses the candidate’s strengths and weaknesses, giving specific attention to the minimum knowledge, skills, and dispositions identified previously as essential for success. Following the discussion, each admissions committee member scores the candidate using the Candidate Assessment Rubric (Table 1). As suggested by Dodge and Derwin [4], the admissions committee’s discussion and candidate assessment rubric scores are used to make the final admission decision.

7. Finally, the admissions committee advises the candidate of the action taken via email.

While striving to increase graduate enrollment, the admissions committee felt this admission process would help to preserve program quality and ultimately increase candidate retention. This does appear to be the case.

The results

In a nation where many graduate programs are reconsidering current graduate admissions measures, this particular graduate program seems to have found a standard that is working. Since the new admissions process was implemented the graduate program has seen on average a 37% growth in enrollment while increasing average retention rates from 66% to 81%. Though it is obvious there is still work to be done, these numbers are encouraging.

The final word

As more university graduate programs struggle to attract and retain qualified graduate students, many get frustrated with the num-

bers game. Although an open-door policy seems attractive in the beginning, many faculty soon discover the issues and concerns of allowing anyone and everyone into their program. Perhaps facilitating the best fit for candidates as well as programs, through a more rigorous admissions process, can help alleviate this frustration.

Funding

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

References

Casey, C.E., & Childs, R. A. (2007). Teacher education program admission criteria and what beginning teachers need to know to be successful teachers. *Canadian Journal of Educational Administration and Policy*, 67, 1–24.

Dodge, L., & Derwin, E. (2008). Overcoming barriers of tradition through an effective new graduate admission policy. *Journal Of Continuing Higher Education*, 56(2), 2–11.

Hainline, L., Gaines, M., Feather, C., Padilla, E., & Terry, E. (2010). Changing students, faculty, and institutions in the twenty-first century. *Peer Review*, 12(3), 7–10.

Harrison, J. (2011, September 20). 'Road map' for increasing University of Maine System enrollment presented to trustees. *Bangor Daily News (ME)*.

Johnson, L. (2012, February 12). JSU widens its net in quest for 10,000 students. *Anniston Star, The (AL)*.

June, A.W. (2011a, September 22). New graduate-student enrollment dips for first time in 7 years. *Chronicle Of Higher Education*. Retrieved from <http://chroniclecareers.com/article/New-Graduate-Student/129111/>

June, A.W. (2011b, October 7). Graduate enrollment declines in part because of caution about the economy. *Chronicle Of Higher Education*, 58(7), A16.

Kolowich, S. (2009). Recession may drive more adult students to take online classes. *Chronicle Of Higher Education*, 55(19), A11.

Mountford, M., Ehlert, M., Machell, J., & Cockrell, D. (2007). Traditional and personal admissions criteria: Predicting candidate performance in US educational leadership programmes. *International Journal Of Leadership In Education*, 10(2), 191–210. doi:10.1080/13603120600935696

Smith, A. (2010, January 23). Local colleges ramp up online classes: It's a way to increase enrollment without a big investment. *News-Sentinel, The (Fort Wayne, IN)*.

Sundin, E. C., & Ögren, M. (2011). Implications of an individualized admission selection procedure for psychotherapy training in professional programs in psychology. *Clinical Supervisor*, 30(1), 36–52. doi:10.1080/07325223.2011.564967

Worley, M. (2008). The role institutional research plays in navigating the current economic uncertainty. *New Directions For Institutional Research*, 2008(140), 109–113. doi:10.1002/ir.273

1. Кейси С.И., Чайлдс Р.А. Критерии приема на программы подготовки преподавателей, и что начинающие преподаватели должны знать, чтобы стать успешными // Канадский журнал управления образованием и политики. 2007. № 67. С. 1–24.

2. Додж Л.И., Дервин И. Преодоление барьеров традиции посредством эффективной новой политики приема в магистратуру // Журнал непрерывного высшего образования. 2008. № 56 (2). С. 2–11.

3. Хэймлиан Л., Гейнс М., Физер Си., Падилла И. и Терри И. Изменение учеников, преподавателей и учреждений в двадцать первом веке // Журнал Peer Review (экспертная оценка). 2010.12 (3). С. 7–10.

4. Харрисон Дж. 2011. «Дорожная карта» увеличения набора студентов системы Университетов штата Мэн для попечителей. Бангор дэйли ньюс (Штат Мэн). 20 сентября.

5. Джонсон Л. JSU расширяет свою сеть в поисках 10000 студентов. Эннистон стар (штат Алабама). 2012. 12 февраля.

6. Джун А.В. Провал приема выпускников высших учебных заведений впервые за 7 лет. Хроника высшего образования. 2011а, 22 сентября. URL: <http://chroniclecareers.com/article/New-Graduate-Student/129111/>

7. Джун А.В. Снижение зачисления магистрантов из-за экономической осторожности. Хроника высшего образования 58(7). А16. 2011b. 7 октября.
8. Колович С. Спад может привлечь больше взрослых студентов к онлайн-курсам. Хроника высшего образования. 2009. № 55(19). А11.
9. Маунтфорд М., Элерт М., Мэкел Дж., Кокрелл Д. Традиционные и индивидуальные критерии приема: предсказание эффективности кандидата в программах образовательного лидерства США // Международный журнал лидерства в образовании. 2007. № 10 (2). С. 191–210. doi:10.1080/13603120600935696.
10. Смит А. Районные колледжи создают онлайн-курсы: это способ увеличить зачисление без больших инвестиций // Ньюс Сентинел (Форт Вэйн, штат Индиана). 2010. 23 января.
11. Сандин Е.С., Орген М. Последствия индивидуализированной процедуры отбора приема для обучения психотерапии в профессиональных программах в области психологии. Клинический руководитель. 2011. № 30 (1). С. 36-52. doi:10.1080/07325223.2011.564967.
12. Уорли М. Роль, которую играет институциональное исследование в условиях нынешней экономической неопределенности. Новые направления для институционального исследования. 2008 (140). С. 109–113. doi:10.1002/ir.273.
13. Харрисон Дж. «Дорожная карта» увеличения набора студентов системы университетов штата Мэн для попечителей. Бангор дэйли ньюс (Штат Мэн), 2011. 20 сентября.
14. Хэймлийн Л., Гейнс М., Физер Си., Падилла И. и Терри И. Изменение учеников, преподавателей и учреждений в двадцать первом веке // Журнал Peer Review (экспертная оценка). 2010.12 (3). С. 7–10.

УДК 7.01

Л.В. Гурленова

Вопросы теории искусства в трудах П. Сорокина

В статье рассматриваются суждения Питирима Сорокина в контексте его теории социокультурной динамики о формах искусства, их стадийности и эволюционных изменениях. Терминологи-

гия, используемая П. Сорокиным, соотносится с классической и постмодернистской терминосферой, его характеристики состояния современного искусства как кризиса сопоставляются с практикой новейшей русской литературы на примере творчества Владимира Сорокина.

Ключевые слова: формы искусства, эволюционный процесс, художественные стандарты, фундаментальные ценности творчества.

L.V. Gurlenova. Questions of art theory in the works of Pitirim Sorokin.

The article discusses the judgment of P. Sorokin in the context of his theory of socio-cultural dynamics of art forms, stages and evolutionary changes. The terminology used P. Sorokin, is associated with classical and post-modern terminology, its characteristics in modern art as a crisis are compared with the practice of modern Russian literature on the example of the work of Vladimir Sorokin.

Keywords: forms of art, evolution, art standards, the fundamental values of creativity.

Вопросы эволюционирования социокультурных систем П. Сорокин рассматривал в контексте культурологических и социологических теорий. В данной статье ставится задача оценить идеи Сорокина в сопоставлении с иной методологией – классической теорией и историей искусства, как изобразительного, так и искусства слова, поскольку нередко исходным материалом теоретизирования для Сорокина являлись именно эти искусства.

В одной из публикаций автора данной статьи уже была сделана попытка применить социологические идеи Сорокина к истории русской литературы 1910–1930-х гг.: были рассмотрены формы и способы организации литературы как профессиональной области и роль в этом государственных и общественных институтов. За базовые были взяты подход и терминология Сорокина в аспекте профессиональной стратификации [3]. Социо-

логическая теория и литературная практика оказались совпадающими элементами в общей картине литературы эпохи.

Общая установка данной статьи – охарактеризовать суждения П. Сорокина в области искусства как систему, поскольку сам он стремился рассмотреть любой вопрос, увязывая различные его компоненты и включая в контекст более широких аспектов. В «Кризисе нашего времени» он пишет: «Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность» [7, с. 429].

Кроме принципа системности, безусловным методологическим основанием П. Сорокин признавал принципы динамизма и интегративности. В совокупности этих принципов Сорокин приходит к выводу о наличии в мировом искусстве трех основных форм или фаз его существования и волновом характере их взаимодействия.

П. Сорокин выделяет идеациональную, идеалистическую и чувственную формы искусства, объясняя их особенности: «...основной принцип средневековой культуры делал ее преимущественно потусторонней и религиозной, ориентированной на сверхчувственность Бога и пронизанной этой идеей. Основной принцип идеалистической культуры был частично сверхсенсорный и религиозный, а частично светский и посюсторонний. Наконец, основной принцип нашей современной чувственной культуры – светский и утилитарный – "соответствует этому миру". Все эти типы: идеациональный, идеалистический и чувственный – обнаруживаются в истории египетской, вавилонской, греко-римской, индуистской, китайской и других культур» [7, с. 431], а сутью современности является ситуация, когда «чувственная форма культуры и образа жизни против других форм» [7, с. 432].

Из трех форм искусства в работах П. Сорокина более широко и подробно характеризуется чувственное искусство (точнее,

его кризисное состояние), которое связывается преимущественно с современностью. Применительно к теории и истории искусства эта характеристика, пожалуй, может быть признана наиболее содержательной и точной.

Рассмотрим описание форм искусства в последовательно-сти, предлагаемой Сорокиным.

Идеациональная, как и идеалистическая, форма характеризуется лаконично, при этом теоретические заключения весьма редко подтверждаются или иллюстрируются фактами истории искусства, редко ставится вопрос о национальных особенностях искусства, в том числе о возможности его особого пути в истории. Вероятно, именно это становится причиной несовпадения характеристик Сорокина и искусствоведческой трактовки искусства определенной эпохи.

Описывая идеациональную форму искусства, П. Сорокин выделяет в качестве главных характеризующих черт следующие: «эмоциональный тон искусства – религиозный, благочестивый, эфирный, аскетичный», «его стиль есть и должен быть символичным», «такое искусство статично по своему характеру и по своей приверженности к освященным, иератическим формам традиции», «это не искусство одного профессионального художника, а творчество безымянного коллектива верующих, общающихся с Богом и со своей собственной душой», «таковы грубо очерченные штрихи идеационального искусства, где бы и когда бы оно ни обнаруживалось» [7, с. 436].

Видно, что главную особенность данной формы искусства Сорокин видит, говоря его же словами, в «великолепии духовности» «без чувственных украшений» [Там же].

Однако эта базовая черта применительно, например, к русскому искусству оказывается весьма неточной, т.к. искусство Руси эпохи становления христианства, к которой и может быть применим термин «идеациональное искусство», как раз и обладает сильнейшими «чувственными украшениями». Это обнаруживается в выборе сюжетов иконописи. Например, в сюжете об успении Богородицы подчеркнуто эмоционально изо-

бражается любовь сына к матери, нежная материнская любовь представлена в иконе Владимирской Богоматери. Русское искусство ярко эмоционально по красочной палитре, особенно произведения новгородской иконописной школы. В школах зодчества совсем не аскетически подчеркнуто величие архитектурной формы, особенно во владимирской школе, в том числе в эмоциональных образах, созданных резьбой по камню (например, «улыбающиеся» львы). Пафос утверждения Киева как «третьего Рима» определил величие формы и украшений в киевском зодчестве, и т.д.

В текстах Сорокина можно найти и пассажи, которые демонстрируют непонимание терминологической специфики описываемой сферы. Например, он пишет: «Поэтому нельзя найти какого-либо реального пейзажа, жанра, портрета» [7, с. 436]. Дело в том, что пейзаж и портрет уже являются жанрами изобразительного искусства, и эти термины никак не могут быть поставлены в приводимый перечислительный ряд. Вероятно, под жанром Сорокин имеет в виду жанровую картину? Однако это разные термины.

Характеристики, которые совпадают с искусствоведческой позицией, – это символичность, апелляция к духовному, каноничность (последний термин Сорокин прямо не использует).

Характеристика чувственного искусства вызывает еще большие возражения. Общая оценка его привязана к эпохе формирующегося и развивающегося реализма (Сорокин пишет: «Реальный пейзаж, человек, реальные события и приключения, реальный портрет – таковы его темы», «господство чувственной культуры ... все возрастает и с незначительными колебаниями достигает своего апогея и абсолютного предела в XIX веке» ([7, с. 437, 442]), который имеет в искусствоведении и филологии свою типологию, обобщающую многообразие его проявлений, разработанные типы героев, совершенствование художественной формы, индивидуализацию и психологизацию изображения человека, учитывающую систему социально-философских, этических и эстетических воззрений. Именно эта

форма искусства дала выдающихся творцов, получила определение классического искусства. Сорокин никак не соотносит оценку чувственного искусства с системой научных взглядов на эту область, сложившейся в смежных научных областях.

Говоря, например, о героях, П. Сорокин выделяет лишь субсоциальные типажи, функциональное назначение искусства видит в «расслаблении, возбуждении усталых нервов, развлечении, увеселении», в том, что «это — искусство профессиональных художников, угождающих пассивной публике» [7, с. 437].

Отправной точкой последующих характеристик Сорокина становится заведомо ложное применение к данной форме искусства характерологических свойств массовой культуры: по П. Сорокину, оно «сенсационно, страстно ... чувственно... Оно отмечено возбуждающей наготой и сладострастием. Оно свободно от религии, морали и других ценностей», «ему приходится непрерывно меняться, выстраивая цепочку прихотей и образов, так как в противном случае оно будет скучным, безынтересным и неувлекательным. По этой же причине это искусство внешнего проявления, так сказать, напоказ» [7, с. 437]. Возможно ли применение этой системы оценок к творчеству Н. Ге, В. Перова, В. Сурикова, И. Репина, М. Нестерова, а также Ф. Достоевского, Л. Толстого? По крайней мере применительно к русскому искусству характеристики П. Сорокина оказываются непрезентативными.

Идеалистическое искусство представляется как «великолепный синтез идеационального и благороднейших форм чувственного искусства» [7, с. 437].

В терминосфере П. Сорокина в целом отсутствуют термины и понятия, описывающие методы, направления, стили и жанры искусства и таким образом представляющие методологическую базу классического искусствоведения и теории литературы. Например, такие термины, как «классицизм», «сентиментализм», «реализм», направления и течения постреалистического, или постклассического, искусства; редки случаи употребления понятий «ренессанс», «барокко», «импрессионистический»,

«кубистский», «футуристский», «пуантилизм», «дадаизм». Иногда Сорокин вводит термины, претендующие на роль обозначения неких универсальных стилей, и если с таким, как «символический», можно согласиться, то определение универсального стиля «экспрессионистический» [7, с. 446] весьма сомнительно.

Можно ли говорить о сознательной отчужденности системы П. Сорокина от методологической базы смежных областей науки? По всей вероятности, это так, поскольку непринятие во внимание масштабного научного аппарата классической теории искусства помогало максимально обобщить картину его развития.

Вопросы состояния культуры П. Сорокин исследовал в контексте состояния эпохи, основных ее характеристик, т.е. как комбинацию социокультурных явлений. Соответственно, искусство оценивалось как составляющая культуры и, таким образом, также входило в сферу социальных характеристик. Поскольку XX век в целом П. Сорокин оценивал как время глубокого кризиса (иллюзией, пишет он, оказалась вера «в исчезновение войн и кровопролитий, в добрую волю и международное сотрудничество, осуществляемое Лигой Наций, в экономическое, духовное и моральное оздоровление человечества, в "рационализируемый" прогресс» [7, с. 428]), то и состояние искусства XX века понимал также как находящееся в ситуации глубокого кризиса.

Заметим, что П. Сорокин писал о состоянии западного уклада жизни и культуры, хотя порой рассматривал его и как проявление неблагополучия всемирного масштаба, включая Россию, и весьма критически отзывался не только о Хэмингуэе, Стейнбеке, но и о русских писателях, например, А. Чехове и М. Горьком, обвиняя их в изображении извращенных и психологически нездоровых характеров. Обратим внимание на то, что в требовании изображения в литературе характеров, отличающихся духовным здоровьем, наличия задачи нравственного воспитания как одной из важнейших установок литературы

видение П. Сорокина явно перекликается с теорией социалистического реализма. Он критически отзываясь о тех писателях, которые были объектом осуждения в ранней советской литературе; а сам Горький после возвращения из эмиграции называет еще одного писателя, который оказывал, с его точки зрения, отрицательное влияние на советского читателя, – Ф. Достоевского. Если бы П. Сорокин откровенно поставил вопрос о месте советской литературы в его циклической системе социокультурных этапов развития человечества, то увидел бы, что она отвечает его предсказаниям возврата идеационального, или идеалистического искусства. Однако П. Сорокин, не исследуя на фактическом материале вопрос об особенностях советской литературы, рассматривает его в чисто теоретической плоскости и безосновательно делает вывод, что советская литература (он называет ее литературой коммунистов и объединяет с литературой фашистов) является чувственной и поэтому не составит будущую художественную систему [7, с. 462]. Эта часть размышлений П. Сорокина демонстрирует такую общую черту его теоретизирования в области искусства, как использование достаточно узкой фактической доказательной базы, что ставит под сомнение истинность ряда его умозаключений.

Итак, современность П. Сорокин оценивает как состояние глубокого кризиса, в котором рождается некое новое качество западной цивилизации в общем и искусства в частности. Сорокин отмечает, что настоящий кризис – это «не просто экономические или политические неурядицы... Это – кризис искусства и науки, философии и религии, права и морали, образа жизни и нравов. /.../ Короче говоря, это – кризис почти всей жизни, образа мыслей и поведения, присущих западному обществу. Если быть более точным, этот кризис заключается в распаде основополагающих форм западной культуры и общества последних четырех столетий» [7, с. 429].

Характеристику современного искусства как кризисного явления П. Сорокин разовьет в конце главы «Кризис изящных искусств», входящей в работу «Кризис нашего времени». Эле-

ментами в эту характеристику войдут и описания некоторых тенденций, которые Сорокин относит к достоинствам современной культуры: «...красота и искусство стали рутинной принадлежностью всей западной культуры, оказывающей влияние ... на все... стороны нашей социально-культурной жизни» [7, с. 449]; «другим значительным достоинством нашего искусства является его бесконечное многообразие.... Оно не ограничено каким-либо одним стилем или сферой, как искусство всех предшествующих эпох... /.../ Оно как энциклопедия или гигантский универмаг, где каждый может найти все, что он ищет. /.../ Это конечно же уникальное явление. И оно заслуживает скорее похвалы, чем хулы» [7, с. 449–450]. Заметим, что последнее он все же неоднократно подвергает критике.

Сорокин описывает в основном недуги искусства, по которым эта эпоха может быть определена как постмодернизм. Этот термин в его текстах не используется, хотя при его жизни он уже вводился в научный оборот (работа «Кризис нашего времени» относится к 1941 году [8], но Сорокин и позже обращался к этой теме). Для понятийного обозначения новых явлений в современном искусстве Сорокин применяет термин «модернизм», который в искусствоведении и филологии имеет совершенно иное наполнение. Между тем Сорокин пишет фактически о типологических качествах постмодернизма [1, 4, 5, 6]:

1. Искусство «уклоняется от позитивных явлений в пользу негативных, от обычных типов и событий к патологическим, от свежего воздуха нормальной социально-культурной действительности к социальным отстойникам», «становится музеем патологий и негативных феноменов чувственной реальности» [7, с. 450].

Эта оценка, как и приводимые ниже, совпадает с установками постмодернистского искусства, которое в качестве основного предмета изображения, противостоя прежде всего эстетике эпохи социалистического реализма с его пафосом утверждения, а также классическому искусству, избрало отказ от иерархии предметов изображения и моральных ценностей,

связанных с ними. Так, современный русский писатель, чье творчество показательно для новейшей русской литературы, – В. Сорокин – в своих интервью подчеркивает радикальное отличие формулы собственного творчества от классического искусства: «Я описываю секс и молитвы, паровую стерлядь и дерьмо с одинаковым удовольствием» [2].

П. Сорокин выделяет названную тенденцию и критически оценивает ее: «...многие добродетели чувственного искусства» превращаются «в его же пороки» [7, с. 450, др.]. Между тем постмодернизм – этап в цикле развития искусства, являющийся в области культуры следствием реакции на установки предыдущей эпохи, а в более широком плане – результатом глобальных изменений в общественно-экономической ситуации, т.е. результатом объективного движения истории. Поэтому применение моральных критериев к нему научно безосновательно. Наличие ценностного подхода (прежде всего моральных критериев) в научной картине развития искусства свидетельствует о приверженности П. Сорокина к морализаторской традиции классической культуры.

2. Выделив такое качество современного искусства, как его многообразие, Сорокин обнаруживает в нем недостатки, которые можно определить в контексте постмодернистской теории как принцип деконструкции: «разрушение гармонии, единства, равновесия», превращение «искусства в океан хаоса и непоследовательности», преобладание «непоследовательности, дезинтеграции, бессвязности»; «дезинтегрированная агломерация неизбежно является бессвязной. Еще более серьезна его внутренняя, или духовная, бессвязность» [7, с. 450, 456].

3. Описываются функциональные изменения искусства: оно «опускается до уровня производства ценностей товарных», до «массовой продукции преходящих «хитов» и недолговечных «бестселлеров», «становится всего лишь приложением к рекламе кофе, лекарств, бензина, жвачки и им подобным», «божественные ценности искусства умирают и во мнении публики. Граница между истинным искусством и чистым развлечением

стирается: стандарты истинного искусства исчезают...» [7, с. 452]. Речь, по сути, идет о таких установках постмодернистского искусства, как отказ от иерархии высокого и массового искусства и их сращение.

4. Сорокин отмечает и такие качества постмодернистского искусства, как, первое, приоритет формы над содержанием (стремление подменить гениальность художника техникой, «возрастающая скудость художественных, научных, религиозных и философских достижений – возмездие за обожествление технических средств. Чем больше внимания техническим средствам, тем больше пренебрежения к фундаментальным, базовым, конечным ценностям. Мы, кажется, забываем, что техника – это всего лишь средство, а не цель творческой работы» [7, с. 459], второе – господство иронического пафоса (термин не используется): изображаемое высмеивается и унижается, сопровождается насмешливыми припевами, «которые оскверняют самые хранимые моральные и религиозные ценности» [7, с. 456].

Характеристику кризиса чувственного искусства Сорокин завершает выводом о форме искусства, которое должно прийти на смену чувственной форме: «...современное искусство – это один из переходов от дезинтегрирующего чувственного искусства к идеациональной, или идеалистической форме» [7, с. 461]. Неопределенность вывода свидетельствует о том, что в теории Сорокина отсутствует такая ее составляющая, как предсказуемость заявленного циклического развития искусства.

Кроме конкретных, частных выводов, сделанных в тексте статьи, проведенное исследование позволяет сформулировать результаты более широкого характера.

1. Два сопоставляемых научных подхода к исследованию картины развития искусства – культуролого-социологический и классическая теория и история искусства, как изобразительного, так и искусства слова, – являются значительно несовпадающими. Даже методологические принципы, которые могли бы быть объединяющими для этих систем, такие как интегра-

тивность, динамизм, в границах каждой системы имеют принципиальные отличия. Попытки их взаимной интеграции являются малоубедительными.

2. В основе картины развития искусств Сорокина лежит принцип теоретического построения системы, в основе другого метода – создание теории на основе изучения практики искусства с признанием важности таких его составляющих, как национальная ментальность и творческая индивидуальность. Результатом различия научных систем являются принципиально разные картины исторического развития искусства.

3. Понимание Сорокиным современного искусства в фазе его кризиса имеет типологические сходжения с теорией постмодернизма.

1. Беневоленская Н.П. Русский литературный постмодернизм. Истоки и предпосылки. СПб.: СПбГУ, 2010.

2. Владимир Сорокин не хочет быть пророком как Лев Толстой: Интервью Андрея Зайцева с Владимиром Сорокиным. 02. 07. 2003. URL: <http://www.srkn.ru/interview?page=2>

3. Гурленова Л.В. Литература XX века как область профессиональной стратификации (по следам идей П. Сорокина) // Питирим Сорокин и парадигмы глобального развития XXI века (к 125-летию со дня рождения): материалы междунар. научн. конф. Сыктывкар: СыктГУ, 2014. С. 607–619.

4. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998.

5. Курицын В. Русский литературный постмодернизм. М., 2001.

6. Липовецкий М. Русский постмодернизм: очерки истории поэтики. Екатеринбург: УрГПУ, 1997.

7. Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов; пер. с англ. М.: Политиздат, 1992.

8. Шаповалов В.А., Василенко В.В. Кризис нашего времени в научном наследии П.П. Сорокина // Вестник Моск. ун-та. Серия 18. Социология и политология. 2010. № 2. С. 29–44.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 001.8+535.6:14

Н.В. Серов

Модельное исследование фотона, и/или Человек и свет как методологическая аппроксимация «таутомерии» человечества

Целью работы является построение информационных моделей заглавных объектов с позиций психофизической культурантропологии. Данная цель достигнута благодаря созданию новой методологии, включившей функциональные связи между семантической логикой, теориями размерности и хроматизма. Проведена полуэмпирическая верификация неизвестных ранее квантовых чисел, основанных на естественном характере источника излучения. Представлен ареал единой науки о развивающейся личности в целостном мире субъект-объектных отношений.

Ключевые слова: методология, метаязыки науки, хроматизм, коммуникационные коды, информационные модели, квантовая оптика, семантическая логика.

Nikolay V. Serov. Modelling research of a photon and-or the man and light as methodological approximation of the «tautomerism» mankind

The work purpose includes methodological construction of information models of header objects on positions of psychophysical cultural-anthropology. The new methodology uses functional relations between

semantic logic, dimension and chromatism theories that promoted purpose achievement. Semiempirical verification of results has shown working capacity of the unknown quantum numbers based on natural character of a source of radiation. Light and the man are base for creation of a uniform science about mankind.

Keywords: *methodology, science metalanguages, chromatism, quantum optics, communication codes, information models, the semantic logic.*

В последнее время наблюдается тенденция обособления различных разделов науки, и в частности филологии, психологии и физики. А ведь с позиций метафизической онтологии можно сопоставить такие, казалось бы, разнородные имена, как «человек», «свет», «цвет», «спектр», «фотон» и «человечество». В самом деле, без света мы не замечаем ничего, кроме собственного воображения. Однако стóит появиться свету, как перестаем замечать и сам свет. Зато начинаем замечать окружающий мир во всем его беспредельном противоречии.

Принято полагать, что, с одной стороны, *квантованная энергия оптического излучения в виде «фотона» не имеет достоверного обоснования в теоретической физике* [4, с. 1189, 1213], а с другой – существует система гармонических октав, коррелирующая с оптикой источников излучения [7, с. 15] по характеристическим особенностям их тригонометрических функций (ТФ). При этом обычно полагают, что *окончательное выяснение «истинных» свойств фотона – вопрос лишь времени и усилий. Большие надежды возлагаются на введение новых, часто нечетко определенных терминов и понятий, оставляющих широкий простор для последующих толкований и уточнений. Эта оптимистическая точка зрения (которой до сих пор придерживается, по-видимому, значительная часть физиков) сохранилась со времен введения Эйнштейном понятия светового кванта в начале века, несмотря на видимое отсутствие какого-либо прогресса на этом пути* [4, с. 1192].

С другой стороны, XX век ознаменовался релятивистской и квантовой революциями в физике. И тем не менее *ежедневное использование этих теорий не может заглушить чувства*

удивления от их огромного эмпирического успеха. На чем покоится их инструментальная эффективность: на скале надежных концепций или на песке неопределенных оснований? Измерение квантовой системы исследует или даже создает реальность или просто изменяет веру? – задаются весьма обобщенными вопросами исследователи [17].

Нет ли здесь какого-то противоречия: явный прогресс века НТР vs отсутствие прогресса... Лазеры, смартфоны vs отсутствие прогресса... GPS навигация, полеты к Марсу vs отсутствие прогресса... В чем же дело? Быть может, – в иконическом повороте от образа к слову ('имени') в ситуации XX в., то есть в век ухода от реалий бытия к виртуальному пространству имен, принадлежащих к пустому классу? Это мы детально рассмотрим ниже.

Здесь же я не побоюсь аналогии между светом, гением и платоновскими тенями. Пока гений не пришел, всё находится во власти устаревших парадигм, которые уже не только не требуют доказательства их истинности, но, наоборот, требуют доказательств их неправомочности. Приходит же гений, и вдруг выясняется, что все не так, как в это верило человечество, что гений показал свет – новое освещение старой картины мира. Но... в этом «свете» гений наш стал выглядеть столь отрицательным персонажем, что его просто не хотят замечать («Нет пророков в своем отечестве»).

Ибо все уже привыкли к старой полутемной картине и никак не хотят менять «свои» принципы... Я не зря закавычиваю слово «свои», ибо на протяжении научной работы постоянно сталкивался с догматиками «старой картины мира», которые искренне верили в то, что лишь проповедуемые ими принципы истинны: ведь их некогда принес гений. И не сомневаются эти догматики, что аксиомы вечны. Не верят эти догматики, что кто-либо может их опровергнуть, что «все течет, все изменяется»...

В самом деле, ниже мы увидим, как начало XX века повлияло на миф о фотоне, как атом водорода превратился в догму

для всей физики, – ибо все остальное не могло быть просчитано по старой аксиоме... Но... догматик до сих пор считает, что гении начала XX в. не могут ошибаться и в веке XXI.

В настоящем сообщении не будет никаких сложных формул и/или физических представлений. Мы просто попытаемся промоделировать процесс познания нашего внешнего и внутреннего мира с помощью таких простых понятий, как «аппроксимация» (лат. *approximare*– приближаться, то есть упрощать сложности по типу построения их информационных моделей) и «таутомерия» (гр. *tauto* – тот же самый + *meros*– часть) как двуединое (материальное и идеальное) противоположение всех сущностей нашего мира. И внешнего (свет – фотон – цвет) и внутреннего (сознание, подсознание, бессознание).

Однако до последнего времени не существовало какой-либо методологии для одновременного их сопоставления в живом человеческом мире и в неживом физическом. Поэтому первоочередной целью нашей работы следует полагать создание такой методологии. Однако для достижения этой цели нам придется коснуться возможных причин «старения» старых аксиом, то есть рассмотреть историческое преломление нескольких фактов из психологии и физики. И, как ни странно звучит это совмещение (физики и психологии), далее мы увидим их вполне гармоничное сочетание в отношении подобия идеального и материального планов бытия или, если это будет понятнее для филологов, – смысла имен и значений денотатов реального мира, о сущности которых речь пойдет ниже.

Да и судя по тенденциям развития информатики, гуманитариям пора уже привыкать к трансформации своего многозначного языка хотя бы в метаязык I порядка, как это, например, принято в логической семантике. Ибо без этого не может быть и реальных кодов познания. Зададимся вопросом: чем гуманитарный язык отличается от естественно-научного? Не тем ли, что не имеет ни одного метаязыка (исключения лингвистика – семантическая логика и философия – эпистемологическая *дихотомия на идеальное и материальное*)? Ниже мы

увидим, что причины этого отсутствия могут заключаться не столько в несовершенстве познания внешнего мира и/или интеллекта, сколько в формально-логическом методе нашей науки.

Проблема естественного интеллекта обусловлена гуманитарным характером не столько самого предмета анализа, сколько его интерпретаций. К примеру, как констатируют психологи [16], *кардинальные различия объяснения в психологии и в естественных науках усугубляются и тем обстоятельством, что часто в основу психологических объяснений кладутся не эмпирические законы, а такие понятия, как «либидо», «морбидо» и т.п., которые сами по себе требуют не только объяснения, но и доказательств того, что за ними стоит какая-либо реальность». И «разорвать этот порочный круг, – полагает А.В. Юревич, – можно только одним способом – разомкнув пространство психологического объяснения путем изменения отношения к редукционизму». Однако боязнь решения психологами ими же созданной психофизической проблемы никак не позволяет изменить им это отношение.*

Аналогичное заключение можно сделать и о такой области физики, как квантовая механика. Ибо и здесь мы встречаемся с трансформацией сознания ученого в квантовоизменяющемся мире: традиционные коды классической картины мира (имевшей денотаты в релевантных классах вещей) сменились на такие прагматико-виртуальные методики взаимодействия теории с практикой, *правила игры* с которыми уже можно не объяснять ни себе, ни окружающим – любой «игры слов» [22, p. 29].

Отсюда и проблемы современного образования: коды классической науки и культуры сменялись на все более и более ужесточающиеся инструкции и требования министерств вести студентов не к знаниям, а к успешности и/или прагматике, не к смыслам, а к форме, к формальным компетенциям, а это привело к сведению проблемы языковой компетентности к угадыванию тестовых ответов, то есть к форме, а не к содержанию.

Для примера приведу и высказывания физика [4, с. 1191]: «Метафизический язык основан на убеждении, что понятию “фотон” отвечают не только математические символы, но и некоторая “реальная” физическая сущность с какими-то априорными свойствами (*элементами физической реальности* – по известной формулировке Эйнштейна) и что любое электромагнитное поле излучения состоит из набора таких независимых сущностей, подобно тому как идеальный газ состоит из невзаимодействующих атомов. Вообще, в квантовой физике наблюдается резкий контраст между очень высокой точностью некоторых расчетов, дающих иногда совпадение с измеренными значениями в седьмом знаке (и лучше) и туманностью вербального описания явлений, приводящей в отчаяние студентов. Дополнительные трудности создает отсутствие в учебниках четкой границы между математикой и физикой, между классической и квантовой физикой, а также неудачная терминология».

Итак, и **физики, и психологи говорят практически об одном и том же: слова есть, а вещи исчезли.** В чем же дело? Как понять причины этого парадокса? Каким путем подойти к решению этой проблемы? Реально ли совместить все эти достаточно разнородные представления в единой информационной картине мира? Как обойти полисемантическую ограниченность и гипотетичность гуманитарного дискурса философов, психологов и/или социологов? Можно ли адекватно формализовать связи онтологически идеальных предикатов с их материальными денотатами для последующей классификации и строго научного анализа?

В ответах на эти вопросы оказалось актуальным исследование оптико-тригонометрических закономерностей для поиска физического смысла приведенных положений по корреляциям между эмпирическими данными обоих подходов. Итоговой задачей является построение информационной модели излучения (**ИМИ**) и его поглощения атомом (информационная модель атомного поглощения – **ИМАП**) для обобщения представленных положений.

Для достижения этой цели необходимо решить такие вопросы, как разделение данных и информации в информационных моделях, а также попытаться найти достоверные обоснования для подразделения «кванта» и «фотона» с позиций ИМИ и/или ИМАП. Все это, в свою очередь, может базироваться на оптических свойствах упомянутых октав в виде релевантных корреляций, которые могут быть получены при спектроскопической интерпретации **ТФ**, описывающих естественный круглосимметричный (в пределе – точечный) источник излучения [7, с. 21–23]. Помимо типа излучателя решение поставленной выше задачи связано и с необходимостью ввести очевидные постулаты, непосредственно сочетающиеся с известными аксиомами оптики.

Во-первых, оптико-механическая аналогия, то есть сходство траектории движения частицы в потенциальном силовом поле с траекторией светового луча в изотропной оптически неоднородной среде основывалась на универсальности математических моделей физических явлений [13]. Отсюда оказалось возможным и проведение корреляции между ТФ круглосимметричного источника излучения по его проекции со спектроскопической интерпретацией получаемых октав [7].

Во-вторых, необходимо найти естественные (натурные) корреляты света и вещества. Поскольку взаимодействие излучения с веществом определяется преломлением (рефракцией) света, то нам необходим параметр, связанный с изменением показателя преломления n среды, через которую лучи проходят. Казалось бы, здесь необходимо использовать синусоиды, отвечающие законам геометрической оптики. Но нам необходим поиск «внутренней» сущности света. Поэтому оптимальным вариантом оказывается тангенсоида, образ которой буквально вторит экспериментальным данным по рефракции света.

Поскольку же релевантной величиной для изучения оптических корреляций является тангенс, семантика которого весьма показательна для построения ИМИ, то уже известная аналогия поведения тангенса и показателя преломления среды

$n=c/\lambda\nu$ в области абсорбционного взаимодействия с атомом позволяет считать его важным параметром для построения адекватной ИМИ. С другой стороны, понятие «тангенс» исторически включает сущностные значения (в переводе с арабского «тангенс» – *неотделимая от предмета тень, спутник, соприкасающийся*; с латинского *tangibilis* – *воспринимаемый осязанием* от *tangere* – *прикасаться, граничить, овладевать*).

Вообще говоря, мы пытаемся найти тот язык природы, который не разделяет свет на какие-либо его *корпускулярные и/или волновые функции*, навязанные искусственным языком теоретиков. Ведь именно благодаря свойствам такой функции, как тангенс, можно было бы выявить естественный язык природы света, ибо любой естественный язык – не только средство коммуникации, но и необходимый *инструмент* для освоения мира. И здесь, безусловно, тангенс является самым естественным и универсальным языком из существующих, ибо несет в себе такие характеристические функции, как зависимость от числа π , имеющего всеохватывающий характер для всех разделов науки о свете и человеке.

И в-третьих, экстремумы, то есть узловые точки октав, должны соотноситься с тригонометрией источника излучения, поскольку проекция (сечение) естественного источника может быть соотнесена с измеряемыми углами излучения, кратными $x\pi$ при $x<1$. Если же энергия электромагнитного/светового поля перемещается с фазовой скоростью, то энергия фотона соотносится с частотой в вакууме и/или с релевантной длиной волны как самосогласованные коды данных и метода их обработки. Поэтому *уискомой* величиной, которая несет информационные потоки от источника излучения к приемнику, является не энергия и не длина волны по раздельности, а совместная зависимость их изменения, то есть именно $\Delta E(\Delta\lambda)$ как некая гипотетическая «аппаратная функция» изменения энергии источника ΔE через изменение «ширины щели» $\Delta\lambda$. Тогда эту величину можно и далее рассматривать как релевантный аргумент для установления информационных характеристик излу-

чения в ИМИ и/или ИМАП. Для начала же необходимо оговорить сущностные свойства информационных моделей.

Вообще говоря, любая система воспринимает только ту информацию, которую она способна поглотить. Поскольку эта часть информации будет обладать резонансными характеристиками, общими с компонентами поглощающей ее системы, то как воспринятая (поглощенная) информация может являться той самой внутренней информацией онтологически идеального плана, которую мы связываем с характеристическими компонентами моделируемого объекта.

Тогда к *связанной* можно отнести такой вид информации, который коррелирует с функциями, но не со структурой, не с составом компонентов и межкомпонентных взаимодействий системы, относящимся к онтологически материальному плану. Последнюю в данном приближении можно отнести к свободной. Отсюда несложно дать семантическое определение: *информация – это согласованное распределение вероятностей источника по релевантным кодам связанных и свободных состояний приемника*. Что дает это определение? Сопоставим его, к примеру, с определением С.В. Симоновича [3, с. 13]: *«Информация – это продукт взаимодействия данных и адекватных им методов»*. Легко видеть, что эта формулировка полностью подтверждает наше определение, основанное на субстанциональной семантике понятия «информация».

Сигнал как процесс, несущий информацию, подразделяется на механический, электромагнитный, тепловой, светового и др. Иначе говоря, каждый из этих видов сигнала содержит в себе поток данных, который при адекватном методе интерпретации становится информацией. Так как для нас имеет значение не масса в механике, не заряд (частота, амплитуда или фаза) в электромагнетизме, теплостойкость в термодинамике или фотон в оптике, а собственно информация, которую несут эти величины в сигнале, то попытаемся выявить, если можно так сказать, их *качественно-функциональное* и одновременно метаязыковое единство.

Для информатики это единство вытекает уже из общности законов Ньютона для взаимодействующих масс, Кулона для зарядов и/или Кеплера для источника и приемника излучения. Ниже мы коснемся этой общности, поскольку *качественная* сторона информации, передаваемая этими массами, зарядами и/или фотонами, функционально остается неизменной – как для механического, так и для электромагнитного вида сигналов. Каким же путем можно подойти к решению этой проблемы? Реально ли совместить все эти, казалось бы, весьма разнородные представления в единой информационной модели? Можно ли адекватно формализовать связи онтологически идеальных предикатов с их разнородно-материальными денотатами для последующей классификации и строго научного анализа?

Поскольку ИМ как совокупность информации характеризует сущностные свойства и типические черты объекта, то построение ИМ не сводится к каким-либо тривиальным упрощениям в соответствии с собственным критерием сохранения исключительно характеристической информации о сложной системе. Оптимальным примером ИМ может служить размерность физической величины, в которой элиминированы все несущественные параметры, благодаря чему исследователь легко может проверить формализацию своих рассуждений.

Как известно, любое измерение в любой области представляет собой исключительно информационный процесс, то есть получение информации (об измеряемом объекте на уровне экстенционального контекста), которая далее включает эти экстенсионалы в обобщающие теории (интенсионалы). Для возможности адекватного моделирования проблемных областей в хроматизме была модифицирована известная теория размерностей физических величин. Проводимый ниже анализ размерностей, вообще говоря, является метаязыком, позволяющим устанавливать функциональные связи между существенными для изучаемого явления разнородными планами заданной системы анализа.

При этом размерностный анализ в хроматизме основан на таком представлении размерностей этих планов, при котором выражение, определяющее функциональную связь между планами, остается справедливым при любом изменении конкретных компонентов заданных систем. Строго говоря, здесь постулирована инвариантность планов в системе хроматических размерностей как неизменность их относительных (друг друга) свойств по отношению к преобразованиям в различных системах анализа. Поэтому нам необходимо ввести триадный критерий размерности величин, принципиально не зависящий от области знания в силу его интенционального, то есть обобщенно-семантического характера.

В теории размерностей принято [12, с. 17–19], что размерность основной величины не зависит от других величин и в отношении самой себя равна 1, то есть формула размерности основной величины совпадает с ее символом. В хроматизме анализу подлежало взаимодействие всех без исключения сторон объективного и субъективного мира. В связи с этим нами была принята аксиома: помимо времени $[T]$ и пространства $[L]$ существует единственная независимая обобщенная (общая для измерений любого рода) величина – информация $[I]$. Действительно, информация является основной величиной, то есть одновременно и независимой от вышеуказанных, и наиболее общей (интенциональной) для любых областей исследования.

В случае же если единица производной величины не изменяется при изменении какой-либо из основных единиц, то такая величина обладает нулевой размерностью по отношению к соответствующей основной. Отсюда непосредственно следует, что и любые другие величины должны быть связаны с информацией, но не с массой, зарядом и т.п. (например, в единицах энергии). Иначе говоря, если информация как основная единица может существовать вне энергии, то энергия без информации – нет, поскольку энергия определяется произведением актуальной информации на потенциал релевантного поля.

Таким образом, размерностный анализ использованных параметров включил единицы и результаты измерений, которые принято записывать в формализованном виде, соответствующем понятийным представлениям. Так, если размерности $[L]$ и $[T]$ традиционно описывали обобщенное представление о пространстве и времени, то $[I]$ несла в себе уже интенциональное представление об информации, которая в зависимости от системы анализа определялась релевантными экстенсиями: массой (m) в механике, удельной теплоемкостью (c_v) в термодинамике, зарядом (e) в электромагнетизме и т.п., оставаясь инвариантом для всех областей знания, включая гуманитарные.

Итак, с этих позиций можно приступить к решению поставленных задач. В философско-методологической литературе под моделью чаще всего понимается функциональный гомоморфный перенос (отображение) компонентов внешнего мира на систему понятий (изображений, символов, знаков, и т.п.). Однако, не являясь изоморфным, это отображение тем не менее сохраняет определенные связи, существующие между компонентами внешнего мира. Последнее свойство позволяет модели не только описывать связи и отношения между компонентами внешнего мира. Поскольку алгоритмы, способы и/или методы построения таких моделей обычно не приводятся, то нами был поставлен вопрос о создании метода построения информационных моделей.

Для начала определимся с минимумом требований, которым должно отвечать такое построение. Существенными компонентами информационной модели являются:

- понятия, определения, термины, знаки, символы, релевантные понятиям, используемым для адекватного понимания модели;
- сущностные постулаты (теории, закономерности, конкретные модели), основанные не на аксиомах (они временны), а на опыте и воспроизводимости;

– анализ и включение функций (онтологически идеально-го плана), но не структуры как относительно материального плана сложных систем (объектов);

– интенционалы как база для включения релевантных экстенционалов;

– правила трансформации (вычислений), позволяющие сравнивать результаты, получаемые при анализе информационной модели, с опытными (экспериментальными) данными и/или практическими результатами сопоставления с теорией.

В физике принято считать «информацию» с позиций и теоретиков (*информацией являются любые сведения и данные, отражающие свойства объектов*), и экспериментаторов (*информация – содержание сообщения, рассматриваемое в процессе его передачи, восприятия и использования*). В гуманитарии же «информация» имеет субъективно-объективный характер, так как возникает лишь при субъективной интерпретации объективных данных.

В информатике достаточно доказательно принято, что информация – продукт взаимодействия данных и адекватных им методов [3, с. 13]. Вместе с тем опыт создания информационных моделей постоянно показывал, что информация как продукт и/или результат тут же превращается в данные. В чем дело? Как можно и можно ли разделить данные и информацию, и/или согласно поставленной выше задаче квант и фотон?

С позиций онтологии информация идеальна относительно данных, но материальна относительно субъекта-интерпретатора. В свою очередь, именно так характеризуется и «слово» как идеальное относительно его опредмеченного вида (в фоне ли, или в лексеме, в символе ли, или в знаке), но материальное относительно его смысла (семантического наполнения, кодов интерпретации и т.п.).

Так, еще Нильс Бор в ответ на сентенции о фундаментальном характере реальности, лежащей в основании языка (практически по Витгенштейну [22, р. 3]), утверждал: «Мы так подвешены в языке, что не можем сказать, где верх, а где низ. Сло-

во «реальность» является также только словом, которое мы должны научиться употреблять правильно» (цит. по: [20, p. 302]).

Непосредственно с этим связана и копенгагенская интерпретация квантовой теории, практически сведенная к информации, осмысляющей появившийся формализм. По ранней версии этой интерпретации «состояние квантовой системы» имеет отношение не к реальному миру, а к нашим знаниям, то есть к информации, полученной при измерении квантовых систем. Или, как говорил Бор: «Нет никакого квантового мира. Есть только его абстрактное квантово-физическое описание» [Ibid].

Однако, согласно Шредингеру, *уже соотношение неопределенностей Гейзенберга указывало на то, что классические понятия пространственного положения и импульса нужно поменять на какие-то другие новые понятия, которыми можно было бы пользоваться точно, а не приблизительно*. Понятно, что Бор принять это не мог: *только классические физические понятия позволяют координировать наш опыт тем способом, который соответствует нашей природной способности к концептуализации* [21].

А с этим никак не мог согласиться Эйнштейн: «По моему мнению, ничего нельзя заранее сказать о том, каким образом нужно строить понятия и связывать эти понятия с другими понятиями и с опытом. Необходим только некоторый набор таких правил, поскольку без правил невозможно приобрести никакое новое знание. Можно сравнить эти правила с правилами некоторой игры, которые являются вполне произвольными, но без которых данная игра невозможна. Однако такие правила не задаются раз и навсегда, но применяются только в строго определенных рамках» (цит. по: [18]).

Фактически же, с позиций Бора, в квантовой механике говорилось не о внешнем, объективном мире, а о той информации, которая может быть получена в результате измерения и релевантной интерпретации параметров квантовых систем. В философии науки эта позиция названа *инструментализмом* – в

противовес *реалистической* трактовке квантово-механического аппарата [21].

Показательно, что сторонники последней, как бы элиминируя *научную соотносимость языка и реальности* и/или инструментализма и реализма, утверждают адекватность своих воззрений следующим образом: *все технологические достижения XX-XXI века не могли бы быть созданы, если бы прикладники и технологи не оперировали реальными квантовыми системами, например фотонами, а руководствовались бы представлениями о том, что квантовая механика – не о реальном положении дел в мире, а лишь о наших знаниях результатов измерений состояний квантовых систем* [5, с. 64].

По существу, любая область науки имеет дело исключительно с информацией. Ибо вряд ли, к примеру, физик-экспериментатор будет думать, что измеряет массу фотона или молекулы, когда на его измерительном устройстве регистрируется какое-либо изменение показателей. Вспомним определение Симоновича: прибор регистрирует данные и в силу своей настройки выдает информацию о той информации, которую содержали полученные данные. Физик, в свою очередь, получает данные уже с этого прибора и далее в силу своего уровня знания и определенных аксиом интерпретирует эти данные как информацию.

Информационная же модель, отражая лишь существенные свойства объекта, является характеристическим его описанием, благодаря которому и познается реальная действительность. Информационная модель в информатике – это представление объектов и отношений, ограничений, правил и операций, призванное указать сущностную семантику данных для выбранного домена (проблемной области). Строго говоря, ИМ не претендуют на конкретные расчеты и/или изменения существующих теорий, поскольку являются метаязыком онтологий для определенного количества доменов.

Итак, под информационной моделью далее понимается организованная по определенным правилам совокупность ин-

формации о состоянии и функционировании анализируемой системы. К примеру, хроматические (информационные) модели – это модели, созданные на естественном языке семантики цветовых концептов и их онтологических предикатов (то есть на языке смыслов и значений цветовых канонов, репрезентативно воспроизводившихся в мировой культуре). Примеры хроматических моделей: «атомарная» модель интеллекта (АМИ) и модель аксиолого-социальной семантики (МАСС), созданные на базе теории и методологии хроматизма, сопоставлены друг с другом по критерию хром-планов (χ) в табл.1:

Таблица 1

Соотношение между информационными предикатами индивида и социума

χ	Критерии	АМИ	МАСС
1	2	3	4
Mt	Социальное, рациональное, теоретическое, прагматическое	Сознание (душа, рассудок) – произвольно осознаваемые функции формально-логических операций с опытом и/или понятиями ¹	Правовые понятия как социально-идеальное относительно Ма-плана, но относительно Ид-плана – идеологически опредмеченное в тезаурусе (власть как Мт-план МАСС)
Id-	Культурное, эстетическое, внепрагматическое	Подсознание (дух) – частично осознаваемые функции образно-логических операций «восприятия» (в игре, искусстве, творчестве) ²	Культура как индивидуальный образ-концепт предикатов социума – психическое, эстетическое, идеальное, распредмеченное (интеллигенция как Ид-план МАСС)

¹К примеру, как замечает Кант, «человеческий рассудок дискурсивен и может познавать только посредством общих понятий» [Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1994.С. 115].

² Следуя Канту, «прекрасно то, что познается без посредства понятия» // Там же. С. 1091.

Окончание табл. 1

1	2	3	4
S-	Природное, биологическое, утилитарное	Бессознание (тело) – принципиально не-осознаваемые функции природно-генетического кодирования информации ¹	Социально-телесная пред-назначенность человека (f – рождение, воспитание, m – работа) – биологическое. синтоническое (масса, толпа как C-план МАСС) ²
Ma	Внешняя среда	Внешняя светоцветовая и/или социальная среда – (Ma-план системы «внешняя среда-АМИ»)	Цивилизация как правовое, идеологическое, техническое, биологическое окружение, опредмеченное в Ma-плане МАСС

С другой стороны, интенциональная семантика этого метаязыка благодаря универсалиям, создаваемым ИМ, позволяет дополнять известные методики и/или теории сущностными дополнениями, основанными на опыте. Прежде всего это связано с тем, что из-за совмещения «несовместимых» для обычного языка баз данных и/или представлений в едином смысловом пространстве метаязыковых баз знаний ИМ создает новую информацию, которая уже далее формально-логическими средствами начинает обосновываться в точных науках. То есть принятая нами методология дает основания для решения поставленных задач.

Для этого нами был проведен детальный анализ ТФ. Как было показано в начале сообщения, релевантным для наших целей оказалось отношение квадрата тангенса излучаемой энергии tg^2E к информационной составляющей этого излу-

¹Barbieri M. The organic codes. An introduction to semantic biology. Cambridge, UK: CUP, 2004. 312 p.

² «Под рождением нужно понимать не только рождение детей в узком смысле слова, но и всякую жертвенную отдачу своей энергии и материи, начало космическое в отличие от личного. Женщина есть душа мира и душа земли, рождающая и укрывающая в своем лоне // Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж: Современные записки, 1931.С. 264.

ния $\Delta E(\Delta\lambda)$. Последовательность действий была следующей: $\pi/4$ составляло угол $\varphi_1=0,78539$ радиан. Это была первая точка октавы для шага в 45° . Оказалось, что все точки этой октавы ($\varphi_2=1,57077$, $\varphi_3=0,78539$ и т.д.) с точностью до 5 знаков совпадали с известной шкалой энергии в электронвольтах ($E_1=0,78539$ эВ, $E_2=1,57077$, $E_3=0,78539$ и т.д.). Отсюда по формуле $\lambda=ch/E$ были получены длины волн λ , а также определенные числа $q_i \cdot Z$, которые соответствовали порядковым номерам индексов у величин φ и E .

Верификация полученных таким путем значений первой октавы подтверждалась и соответствием энергии $E_1=0,78539$ эВ в точке пересечения кривых $\sin^2 E/\Delta E(\Delta\lambda)$ и $\cos^2 E/\Delta E(\Delta\lambda)$, то есть характеристической величине $tg^2 E$ при $\lambda=1578,63$ нм. А это, в свою очередь, подтверждало известное положение о минимизации квантовых эффектов при переходе от видимой к ИК области излучения при нормальных условиях эксперимента (в слабом поле).

Вообще говоря, если зависимость всех ТФ от $\Delta E=const$ давала гармоника, а от $\Delta\lambda=const$ – прогрессию, то ТФ от $\Delta E(\Delta\lambda)$ показывали характеристические свойства спектра излучения в ИМИ. Вероятно, это обусловлено тем, что, согласно определению «информации», *коды источника и приемника информации оказались согласованными из-за естественного характера точечного источника излучения и проекции приемника*. Если же с $\lambda=1578,63$ нм начиналось квантование континуума, то, по видимому, необходимо было говорить о возможности построения информационной модели квантования (ИМК), которая в нулевом приближении могла базироваться на полученных соотношениях ТФ между ИМИ и ИМАП.

Критерием проявления экстремумов излучения в октавах оказались величины амплитуд $Atg^2 E/\Delta E(\Delta\lambda)$ при значениях, кратных $\pi/4$, с периодом 2π , то есть определяемых формулой $\Delta E_n=(E_n-E_{n-8})=2\pi$. Это позволило определить в каждой октаве определенные узловые точки, связанные с длиной волны, энергией и амплитудой излучения. Так, в частности, невоз-

возможность отрицательных значений света в видимой области оптического излучения привела к необходимости брать квадрат тангенса. Логарифмическая функция оптических параметров оказалась более объективной величиной именно для видимой области, где проявились характеристические свойства визуальной октавы, а именно границы, а также «центр» видимой области, разделяющий «теплые» и «холодные» цвета (табл. 2).

Таблица 2

Тригонометрические соотношения оптики для видимой области

Цвет	λ , нм	E , эВ	$Угол$, рад	$tg^2 E$	$\ln^2[tg^2 E / \Delta E(\Delta \lambda)]$
Красный	789,31	1,57	1,57077	∞	440,047
Зеленый	526,21	2,36	2,35615	1,0	29,225
Фиолет	394,65	3,14	3,14159	0,0	48,578

Все это позволило интерпретировать полученные выше данные по ТФ как с позиций психофизиологии цветового зрения, так и в представлениях спектроскопии и/или физической оптики. Если же начало первой октавы оказалось в пределах ИК области (1578,6 нм – $\pi/4$), то ее максимум – при 789,3 нм ($\pi/2$), что практически отвечало верхней известно-условной границе для видимого света 780–790 нм. Нижняя граница видимой области при 395,7 нм – (π) также совпала с ее общепринятым обозначением 390–400 нм. Случайно ли, что в табл. 2 и точка при 526,2 нм ($3/4\pi$) оказалась границей между «теплыми» и «холодными» цветами видимого света, которая ранее считалась релевантной для «среднего стандартного наблюдателя» [6, с. 72–85]?

Следующие точки первой октавы соответствовали границе УФ с максимумом при 263,1 нм ($3/2\pi$) и границе вакуумной УФ области (197,3 нм – 2π). Можно ли было считать все эти «совпадения» случайными, если задолго до выявления нами этих точек ТФ они были получены эмпирическим путем учеными

различных областей исследования «света, цвета и человека» [Там же].

Итак, получены соотношения для всех членов октав: порядковый номер октавы определялся выражением $n=Z_{2\pi}/q_{2\pi}$; в каждой октаве значения порядкового номера q (от 1 до 8) получались по зависимости $q=\varphi Z/E$, где q – коэффициент корреляции; Z – целое число, соответствующее порядковому номеру характеристических линий/полос ТФ во всей оптической области, начиная с точки пересечения функций $\sin^2 E/\Delta E(\Delta\lambda)$ и $\cos^2 E/\Delta E(\Delta\lambda)$. В следующих (II и III) октавах значения порядкового номера в каждом периоде q (от 1 до 8) находились по этой же формуле. Как это можно интерпретировать?

Как показано выше, теория размерностей используется и в целях концептуализации и спецификации сложной системы разнородных отношений. Возможности адекватного моделирования проблемных областей позволили модифицировать теорию размерностей физических величин. А это, в свою очередь, привело к построению метаязыка, который вполне однозначно устанавливал функциональные связи между характеристическими для изучаемого явления разнородными планами заданной системы анализа при заданных граничных условиях.

Тогда сигнификаты любой заданной предметной области могут быть промоделированы единой триадой размерностей [LIT]. Здесь интенционал [I] – информация о измерении релевантного экстенционала в заданной области знания. Поскольку выбор основных величин размерностей определялся и семантикой, и прагматикой, и синтактикой, то этот подход привел к практическому выявлению семиотического единства формул, включавших единицы разнородных областей знания. В правом столбце табл.3 представлены единицы измерения СИ, преобразованные в LIT-систему основных величин.

Таблица 3

Информационная модель хроматической онтологии (ИМХО)¹

Модели полей ²	Модель физической картины мира (МФКМ)			АМИ	Размерность		
	Гравитационное	Термодинамическое	Электромагнитное	Интеллектуальное ³	<i>L</i>	<i>I</i>	<i>T</i>
ИНФОРМАЦИЯ (экстенсионалы)	Масса (<i>m</i>)	Теплоемкость ($C_v \equiv c$)	Заряд (<i>q</i>)	Образ-концепт (K_λ)	0	1	0
Скорость	$v=l/t$	$v=\sqrt{T^0}$	$v=h/m\lambda$	$v=\sqrt{N} = \sqrt{d}$	1	0	-1
Ускорение	$a= F/m = v/t$	$a(=grad\ T^0)=v/t$	$a=F/q=v/t$	$(a= v / t)$	1	0	-2
Потенциал	$U=Fl/m$	$U = T^0=v^2= Fl / c$	$U= Fl/q$	$(U=) N=Fl/K_\lambda=v^2$	2	0	-2
Импульс	$p=m \cdot v$	$p=c \cdot v$	$p=h/\lambda = q \cdot v$	$(p=) I_{NS} = K_\lambda \cdot v$	1	1	-1
Сила	$F= p/t = m \cdot a$	$F(=c \cdot grad\ T^0)=ca$	$F = p/t = q \cdot a$	$(F =) M_N = K_\lambda \cdot a$	1	1	-2
Энергия	$E=m \cdot v^2$	$E = c \cdot T^0 = c \cdot v^2$	$E = \varepsilon = m \cdot v^2$	$E_m = K_\lambda \cdot N$	2	1	-2
Работа	$A= m \cdot U$	$A(Q=c \cdot \Delta T^0)= c U$	$A = q \cdot U$	$(A =) A_{IM} \cdot I = K_\lambda \cdot U$	2	1	-2
Мощность	$W=A/t = F \cdot v$	$W=c \cdot \Delta T^0/dt = F \cdot v$	$W =A/t = F \cdot v$	$(W=) I_{INT}= N \cdot K_\lambda / t = F \cdot v$	2	1	-3

Табл. 3 позволяет сделать определенные выводы. Во-первых, среди *LIT*-размерностей всех законов физики не оказалось ни одного со степенью информации *I* выше единицы, что может свидетельствовать лишь о известном (измеримом) объеме информации. Во-вторых, преобладающее большинство формул физики содержит время *T* в знаменателе, то есть пока мы умеем говорить только о событиях прошлого (свершившихся), но не будущего, что подтверждает и тот факт, что по-

¹ ИМХО (как и МФКМ и АМИ) не включает безразмерные величины, коэффициенты и т.п. по определению.

² Под полем здесь понимается область знаний, актуализирующая измеряемую в нем информацию *I*.

³ Вывод функций интеллекта представлен в 12 главе «Светоцветовой терапии» (СПб., 2001).

ложительная степень при T содержится в формулах для сопротивления, вязкости, трения етс, то есть неких «преград» для достижения чего-либо. И в-третьих, пустые клетки в табл. 3 дают возможность предсказания аналогичных по I законов физики в других областях знания, как это было показано нами в работе «Классификация формул физики» (М.: ВИНТИ, 1975. № 3479–75 Деп.).

Может ли быть 'энергия' универсальнее 'информации'? Казалось бы, в самом деле, энергия является универсалией. Однако используем метаязыковую систему размерностей LIT и сразу же убедимся, что энергия L^2IT^{-2} является производной величиной от информации I и потенциала L^2T^{-2} . Легко видеть, что для экспериментальной физики LIT -система размерностей является слишком обобщенной, тогда как для информатики и/или теории естественного интеллекта – адекватной, поскольку представляет именно информацию об объектах с присущими отношениями-связями и одновременно элиминирует их какие-либо нехарактеристические атрибуты (коэффициенты, безразмерные постоянные и т.п.), что является сущностным требованием для построения адекватных онтологий и/или информационных моделей.

Для корректного сопоставления полученных результатов с известным одноэлектронным построением многоэлектронных атомов кратко обрисуем известные на сегодняшний день построения. Описание многоэлектронного атома базируется на классификации одноэлектронного, поскольку не существует другого пути для спектроскопического расчета возбужденных состояний. Это связано с тем, что до настоящего времени не существует ни одного метода расчета многоэлектронных систем, который был бы сравним по точности со спектроскопическими методиками их измерения. Правда, выше мы видели, что теоретики *иногда получают отличные результаты*, но «иногда» не есть наука... Строго же говоря, если и уравнения Шредингера, и матричные подходы Гейзенберга из-за принципа неопределенности не всегда дают требуемую точность и/или

достоверность, то, быть может, имеет смысл попытаться искать другие постулаты и/или методики расчета?

Так, если принять, что основному состоянию атома соответствует нулевая энергия E_0 , а возбужденному – $E_n = h\nu$, то для каждого атома можно найти последовательность чисел, называемых спектральными термами этого атома $T_n = E_n - E_0 = E_n$. Как аддитивные свойства энергий, так и соотношения, определяющие расположение спектральных линий в различных сериях, могут быть получены из комбинационного принципа.

Серия Лаймана (линии которой всегда резонансные, то есть характеризуются связанным типом информации) обычно наблюдается как в условиях абсорбции, так и эмиссии. При этом принятая комбинаторика резонансных термов серии Лаймана дает значения остальных серий, благодаря чему в основе современной спектроскопии лежит тот факт, что энергия возбуждения некоторой спектральной линии оказывается равной сумме/разности энергий, соответствующих каким-либо двум другим линиям спектра.

Современное состояние теории атомных спектров допускает достаточно строгое рассмотрение исключительно в случае одноэлектронных атомов, то есть для атома водорода и водородоподобных ионов He^+ , Li^{2+} , Be^{3+} и т.п. Теория спектров многоэлектронных атомов основывается на приближении центрального самосогласованного поля, при котором состояние атома как целого определяется совокупностью состояний всех его электронов с учетом их взаимодействия [15, с. 36–39]. Детальный анализ одноэлектронного приложения к многоэлектронному атому широко представлен в современной литературе [1; 15], и мы не будем на нем останавливаться.

Схематическое согласование определенных атрибутов атомных термов по схеме Рассела – Саундерса (LS-связь) с параметрами ТФ представлено в табл. 4:

Таблица 4

Корреляция между схемой LS и параметрами ТФ

	LS ¹	ИМК	ПСЭ	ИМАП
<i>n</i>	Главное квантовое число (атом Бора)	№ октавы $n = Z_{2\pi} / q_{2\pi}$	№ периода 1(K), 2(L), 3(M)...	№ атомного терма ² $Z_n = 1 + (E_{\varphi^n} \cdot \lambda_{at^n} - b) / a$
<i>Z</i>	№ элемента (общее число электронов)	№(.) ТФ по области $Z_{\gamma} = q \cdot E / \varphi$ Число фотонов	№ элемента (общее число электронов)	Число атомных термов. Количество электронов $Z_e = E_{\varphi} / \varphi_1$
<i>q</i>	<i>L, S, J</i> – квантовые числа атома 0(S), 1(P), 2(D)...	№ (.) ТФ в октаве Качество фотонов $q = 4\varphi / \pi$	№ (.) в каждом периоде $q = \varphi_n / \varphi_1$	Значение терма в атоме. Качество электронов $q = \lambda \cdot \varphi \cdot Z / ch$
φ	$\hbar = h / 2\pi$ (360°) ³	$\varphi_1 = \varphi / q$ (45°)	$\varphi_1 = \pi / 4$ (45°)	$h = \pi \cdot \lambda \cdot Z / 4c$ (45°)
<i>E</i>	$E = h\nu$	$E = Z \cdot \varphi / q$	$E = \varphi_1 \cdot Z$	$E_{\varphi} = ch / \lambda_{\varphi}$

Согласно Д.Н. Клышко, в квантовой оптике сложилась парадоксальная ситуация: для ее основного понятия – фотона (как элементарной частицы светового поля) нет четко определенного места в формальной квантовой теории... Если судить по современным публикациям, то фотон есть нечто, объективно существующее в пространстве-времени... Детально анализируя этот вопрос, Д.Н. Клышко приходит к выводу, что фотон как элементарная частица оптического поля не имеет разумного четкого определения и, следовательно, является, по

¹ Схема Рассела – Саундерса работает в кулоновском поле ядра одно-электронного атома, то есть с правилами отбора для дипольного излучения $\Delta j=0, \pm 1$ и $\Delta m=0, \pm 1$ [1, с.117].

²пнесет многозначную семантику, то есть в ИМАП, как и в LS, может характеризовать и орбиту в атоме Бора, и порядковый номер терма, и собственно период ПСЭ ($2n^2$).

³ Проекция векторов *L, S*/в LS-схеме квантуются кратными $\hbar$ (углам 360°) [1, с. 38, 212].

предлагаемому определению, метафизической категорией [4, с. 1191–1192].

С другой стороны, до сих пор принято полагать «фотон» синонимом «кванта света»: *фотон как элементарная частица является квантом электромагнитного излучения (света)*. При этом нередко добавляется, что обычно излучаемый свет континуален, а квантуется лишь при поглощении веществом [7, с. 12–13], что согласовывается и с базовыми положениями квантовой теории, и с общепринятым определением Международного светотехнического словаря: *ФОТОН – элементарная частица излучения, энергия которой (КВАНТ) равна произведению постоянной Планка и частоты электромагнитного излучения* [6, с. 19].

Что же получается, если принять во внимание полученные выше данные ТФ в их интерпретации по ИМИ и ИМАП? Можно ли полагать, что одновременно фотон – единица излучения Z , а квант – количество фотонов Z_n ? Учитывая эти свойства фотона, следует ли различать понятие фотона и кванта энергии излучения с введением их релевантной формализации, поддающейся верификации по Попперу? И не остаемся ли мы тогда в метафизическом представлении фотона, горячо осуждаемом Д.Н. Клышко?

Предположим, излучение электромагнитного поля состоит из фотонов Z , энергия которых поэтому может принимать лишь дискретный ряд значений, кратный неделимой порции – одному кванту Z . С другой стороны, если фотон – единица света (оптической области электромагнитного поля), а квант – количество фотонов, согласно зависимости $Z(q, \varphi)$ в табл.4, то с позиций информационного подхода это выглядит следующим образом. «Фотон» как элементарная частица электромагнитного поля имеет определенную энергию в ИМИ, тогда под «квантом» должна пониматься энергия фотона, преобразованная в ИМАП по равенству ИМК: $E = h\nu = ch/\lambda = Z\varphi/q$, где q и Z – выявленные выше порядковые номера в октаве (периоде) и во всей оптической области, соответственно, λ – длина волны, φ – угол проекции ИМИ на ИМАП, c – скорость света.

При допущении же, что фотон – излучение источника с энергией $h\nu$ единицей измерения ΔB , а квант – «угол» его падения на проекцию/атом, измеряемый в радианах, оказалось справедливым данное равенство, которое естественным образом включило и количество Z , и качество q фотонов, релевантных соответствующим параметрам электронов как самосогласованных кодов переработки информации. Поскольку в I октаве $1\Delta B = 1\text{рад}$, а в последующих – значениям $E = Z\varphi/q$, то и с позиций теории размерностей были подтверждены элементарные принципы квантования излучения с релевантным построением ИМК как функции ИМИ(ТФ) и ИМАП(ТФ).

Строго говоря, с этих позиций фотон и квант оказались разнесенными по физическому смыслу не только количественно, но и качественно. Ибо если считать h в формуле $E=h\nu$ лишь коэффициентом пропорциональности между континуумами энергии и частоты, то в чем тогда физический смысл их квантования? Только ли в дискретизации $\hbar=h/2\pi$ или могли существовать какие-то натурные пути выявления дискретностей в континуумах энергии и частоты?

Поскольку величины энергии фотона можно было выразить через соотношения между величинами q , Z , φ , то простая их подстановка давала соотношение $h = Z\varphi / q\nu$. Верификация полученной октавы: заряд и/или терм атома/молекулы должен быть кратным элементарному заряду и/или терму. А это уже указывало на полученную нами кратность параметров ТФ с кратностью углов воздействия излучения.

Отсюда вытекает, что, с одной стороны, величина Z является выражением энергии, а с другой – оригинальным квантовым числом, которое последовательно увеличивается на единицу при шаге квантования $0,25\pi$. В свою очередь, величина q показывает качественные отличия фотонов в каждой октаве, согласно величине угла $q = 4\varphi / \pi$.

Таким образом, во-первых, величина q является не только порядковым номером узловых точек ТФ в каждой октаве, но и качественным показателем принципа квантования. При этом

Включает это качество q с параллельным сохранением свойств количественного показателя $q = \varphi Z/E$, что позволяет предполагать в семантике q коэффициент трансформации энергии фотона φZ в энергию электрона $E = eU$ как целочисленный угловой коэффициент $Z(\varphi)$.

Приведенные в табл. 4 корреляции между величинами ТФ и схемой LS для одноэлектронного атома позволили сопоставить известные ранее и полученные соотношения. Отсюда следовало, что размерности $[E]$ и $[Z]$ тождественны, но Z может указывать на число фотонов, численно сопоставимое в ИМАП с главным квантовым числом n в приближении одноэлектронной схемы LS.

Вообще говоря, под ИМ понимается организованная по определенным правилам метаязыковая совокупность информации о состоянии и функционировании анализируемой системы. С одной стороны, языком принято считать совокупность средств, необходимых для переработки и передачи информации. Вместе с тем язык можно рассматривать не только как средство коммуникации, но и как объект изучения. Так, язык, при помощи которого начинается формализация обычного языка, можно назвать метаязыком первой степени, а когда будет определен формализованный язык, то этот последний можно назвать метаязыком второй степени, так как он при определенной интерпретации будет отображать структуру первого языка, а возможно, и некоторых других языков в той мере, в которой метаязыковая структура этих языков одинакова [2, с. 12].

Различие между значением и смыслом в семантической логике основано на принципе абстракции: для абстрагирования следует говорить об имени денотата, называющем этот денотат. Если же высказывание об именах есть высказывание метаязыковое, то, согласно Г. Фреге, *отношение имени к тому, что оно называет или обозначает, является отношением называния, а вещь, которая называется, является значением имени*. Не следует думать, что вещь является значением независимо от имени, ибо любая вещь есть просто вещь и могут быть нена-

званные вещи. Но всякое имя всегда что-то называет, и это что-то – определенная вещь. Таким образом, значение – это свойство имени, которое реализуется в назывании вещей. Смыслом же Фреге называет *различие в способе обозначения предметов именами* [19, с. 210].

Иначе говоря, действия с именами можно считать эквивалентными операциям с денотатами (вещами), что при неразличении смыслов позволяет производить эти операции автоматически, то есть независимо от понимания принятой информации, а именно переходя в область чистой семиотики и формальной онтологии. Если же возможно разделение каналов, по которым проходят значение и смысл, то возникает проблема вынесения за скобки значения имен с анализом способов, которые формируют смыслы имен. При этом мы переходим в область чистой семантики и конкретной онтологии. Схематично имена семантической и формальной логики сопоставлены в табл. 5.

Таблица 5

Предикаты семантической и формальной логики

Логика	Денотат	Имя	Значение	Смысл
Семантическая	– объект, отношение, свойство, обозначаемые именем (языковым выражением)	– формализация денотата на заданном языке выражения	– свойство имени, реализуемое в назывании объектов, свойств, отношений	– концепт денотата, то есть усваиваемый в онтогенезе способ понимания и указания именем на денотат
Формальная	‘объем’	‘содержание’		

Поскольку различные выражения – один и тот же денотат с различными смыслами, а некоторые выражения могут иметь смысл и при отсутствии денотатов, то *денотат и смысл являются двумя взаимосвязанными сторонами значения* любой формализации.

При построении логических систем отношение именования должно удовлетворять трем принципам:

1. *Принципу однозначности*: имя должно иметь один и только один денотат.

2. *Принципу предметности*: всякое предложение говорит только о денотатах входящих в него выражений, но не о самом предложении и/или его смыслах.

3. *Принципу взаимозаменяемости*: если два имени имеют один и тот же денотат, то одно из них можно заменить другим так, что второе предложение остается истинным при соблюдении следующих принципов:

3а. *Принципа экстенциональности*: конкретные денотаты с единичными именами взаимозаменяемы только в экстенциональном контексте.

3б. *Принципа интенциональности*: денотаты с общими и/или пустыми классами имен взаимозаменяемы только при учете степени их абстракции.

Если обычный язык предназначен для именовании объектов (объектный, предметный язык), то в семантическом анализе существует и метаязык, на котором говорят уже о самом языке как объекте. В естественном языке объектный и метаязык практически неразделимы и образуют семантически замкнутое пространство, тогда как построение формализованных языков определяется обязательным разделением объектного и метаязыков для элиминации парадоксов (пример: «Критянин заявил, что все критяnine – лжецы»).

Поэтому считается, что предметная область, теоретически соединяющая и/или обобщающая разнородные объекты, является логической абстракцией, требующей установления экс/интенциональности их имен при заданных граничных условиях существования этой области. Так, согласно правилу Локка, если некоторое свойство принадлежит любому единичному имени изучаемой предметной области, то есть является его параметром, то это свойство может принадлежать и всем именам данной области при фиксации их денотатов в задан-

ном классе. Если же имя не имеет денотата в предметной области, его относят к пустому классу имен, которые могут приобретать и множественный (вероятностный конкретно-абстрактный) смысл.

С позиций эпистемологии, разумеется, здесь есть свои особенности. Ибо естественный язык всегда и во всем базируется на семантических закономерностях сочетания понятийного и чувственно-образного языков так, что сенсорные каналы восприятия непосредственно (автоматически) влияют на формирование языковой, а этим и субъективно концептуальной картины мира, внутренне присущей интеллекту. И хотя методология естественных наук элиминирует любую субъективность в построении объективной картины мира, она не в силах воспрепятствовать множественным толкованиям многозначности таких – принадлежащих к пустым классам – имен в истории науки, как *теплород*, *эфир*, *волновая функция* и др. К примеру, для меня как спектроскописта-экспериментатора *волновая функция* ψ всегда относилась примерно к тем же именам, что *русалка* или *кентавр* для антрополога, то есть к пустому классу имен. Ибо, несмотря на обладание множественным (вероятностным) смыслом и при отсутствии денотата, ψ всегда имела многозначный концепт. А этим атрибутом никогда не характеризовались естественные науки, с начала XX в. практически отрицающие чувственные компоненты восприятия не только денотатов, но и концептов, что переводило язык в плоскость сугубо формальной логики, как это показано в табл. 5.

С другой стороны, и существование концептов, которые не являются концептами никакой реально существующей вещи, и существование имен, которые выражают смысл, но не имеют денотатов, привело А. Черча к замечательному выводу: «Если имя имеет денотат, то этот денотат есть функция смысла имени». Под функцией в данном случае Черч понимает такую операцию, которая, будучи примененной к смыслу имени как аргументу, дает некоторую вещь в качестве значения функции для данного аргумента. [14, с. 19–24]. Обратный вывод для

имени, отображаемого в пустом классе, то есть не имеющего денотата, возвращает нас к квантовой теории в ее упомянутом в начале статьи *реализме как реальной успешности в современной физике*.

Об этом *реализме* говорят и диаграммы Гротриана, которые до сих пор пользуются огромным успехом у спектроскопистов. «Вместе с тем примечателен тот факт, – подчеркивают исследователи [8], – что в курсах квантовой механики диаграммы Гротриана не применяются. По-видимому, в подобных курсах теория атома излагается как иллюстрация к общей квантовой механике, и диаграммы Гротриана оказываются отягощенными информацией, избыточной с точки зрения высокой науки». Этот факт, несомненно, свидетельствует о селективной, практической направленности системы Гротриана и ее ориентированности на углубленные исследования конкретных атомов, молекул и ионов.

По-видимому, именно принадлежность имени *волновой функции* к пустому классу и объясняет эту «любовь» теоретиков к диаграммам Гротриана, в которых именуется только реальные (измеримые) денотаты. Описание же состояния микрообъекта с помощью волновой функции ψ имеет вероятностный характер, так как квадрат ψ дает значение вероятностей тех величин, от которых и зависит ψ . Поскольку вероятность определяется квадратом ψ , то последнюю называют также амплитудой вероятности. Отсюда следует, что волновая функция принадлежит к пустому классу (классу отсутствующих денотатов, так как смысл имеет лишь ее квадрат) и одновременно образует семантически замкнутое пространство лишь как амплитуда вероятности.

В связи с этим вспоминается мнение Шредингера, согласно которому *понятия импульса и положения нужно отбросить в случае, когда они имеют только «размытые» значения*, что для Эйнштейна было достаточно обоснованным: «Успокоительная философия – или скорее религия? – Гейзенберга – Бора так хитро устроена, что каждому истинно верующему она дает

мягкую подушку, от которой его очень трудно оторвать. Поэтому лучше оставить его на ней лежать» (цит. по: [9]).

В табл. 6 представлены примеры выделения в языках различных областей знания семантико-логических степеней абстракции. В 1 графе показан принцип выделения метаязыков на примере 2–3 граф. В 4, 5 и 6 графах приведены основные ступени абстрагирования при построении релевантных теорий размерности *LIT*, волновой функции ψ и квантовых чисел ТФ, соответственно, снизу вверх, то есть от денотата к его значению и смыслу. В 7 графе указаны релевантные каждой строке χ -планы.

Таблица 6

Семантика метаязыков при различных подходах к смыслу

Языки	Семантическая логика	Информатика	<i>LIT</i> -система языка	ψ	TF	χ
Метаязык II	Смысл значения	Смысл значения	<i>LIT</i> -смысл размерностей	$(\psi^2)^{1/2}$	$[LIT]$	Id-
Метаязык I	Значение денотата	Значение средств	Размерности языка в СИ	Ψ^2	ϕ, E, Z	M_t
Язык	Имя денотата	Средства коммутации	Язык формул объекта	$f(\psi)$	$f(E, \lambda)$	S-
Вещи	Денотат	Свойства, отношения	Объект природы/языка	$E(\psi)$	$\Delta E(\Delta \lambda)$	M_a

Смысл как значение имени, усвоенное в процессе онтогенеза (обучения), может существовать даже при отсутствии денотата, определяемого этим смыслом, то есть нахождении имени в пустом классе, как это демонстрирует зависимость потенциально измеряемых величин энергии от принципиально неизмеряемых («амплитудно вероятностных») величин $(\psi^2)^{1/2}$. Это подтверждается и сопоставлением соотносимых по строкам значений и смыслов языков.

Так, с позиций построения хроматических моделей (то есть ИМ в онтологии относительного детерминизма денотатов и имен) можно показать, что при обозначении денотата как материального (нижняя строка табл.6) его имя будет материальным относительно значения, но идеальным относительно де-

нотата. В свою очередь, значение оказывается материальным относительно имени, но материальным относительно смысла. И наконец, смысл представляет собой идеальное по отношению ко всем компонентам данной онтологии.

Если же преобразование сигналов – одной идеальной и/или материальной природы в сигналы другой материальной и/или идеальной природы соответственно – можно назвать переходом на другой код, то при переходе от вещи к метаязыку II порядка мы имеем двойное перекодирование, характеризующее и «реализм» экспериментаторов в языке формул, и «инструментализм» теоретиков в языках I и II порядков.

Итак, табл. 6 наглядно показала, что у физиков есть инструмент формул (метаязык I порядка) и размерностей (метаязык II порядка), тогда как у гуманитариев он «смешан» благодаря совмещению этих языков в хроматических (χ) планах. Иначе говоря, физик, оперирующий понятием ψ , находится в виртуальном мире исключительно из-за различий в представлении реальности. И поскольку ψ принадлежит к пустому классу имен, человеку ничего иного не остается, как включать формальную логику, которая наглядно представлена в центре рис. 1 с сопоставлениями с бытовой (слева) и творческой (справа) логикой.

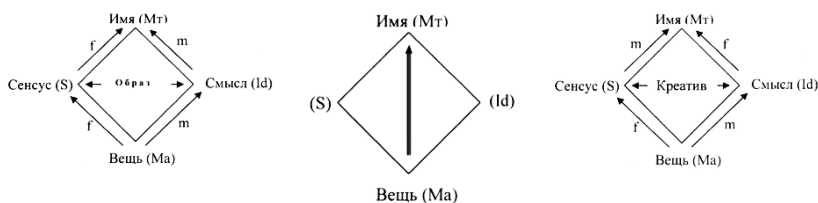


Рис.1. Хроматические схемы бытового, формального и творческого мышления

Поскольку же ψ как вещь отсутствует, то формальная логика приводит ученого к все большему и большему числу виртуальных парадоксов, негативные коннотации которых в по-

следнее время увеличиваются в геометрической прогрессии [4; 17; 21]. О каком-либо творческом мышлении здесь и речи не может идти до тех пор, пока не появляется гений, живущий в идеальном мире виртуальной реальности – *между ощущением (S) и смыслом (Id-) вещи*.

Одним из важнейших оксфордских вопросов [17], на мой взгляд, был следующий: *Что мы можем узнать о квантовой физике, используя понятие информации?* Попытаемся ответить на него, используя созданную методологию и информационные модели излучения и вещества.

Корпускулярно-волновой дуализм света характеризуется следующими атрибутами: с одной стороны, фотон демонстрирует свойства волны в явлениях дифракции и интерференции при масштабах, сравнимых с длиной волны фотона. Например, одиночные фотоны, проходя через двойную щель, создают на экране интерференционную картину. И вместе с тем эксперименты показывают, что фотон ведет себя и как частица, которая излучается или *поглощается целиком объектами, размеры которых много меньше его длины волны (эффект Комптона и др.)*.

С позиций информационного подхода это можно трактовать благодаря известному научному приему «идеализировать» сложные системы и/или их отношения. Так, например, в математике понятие «идеал» для точки косвенно связано с идеалом в хроматизме точно также, как в физике существует вакуум и/или в химии – идеальный газ и т.д. и т.п., то есть та система элиминации сложностей, благодаря которой анализ может быть основан исключительно на сущностных свойствах оставшихся параметров сложной системы.

Поскольку в онтологии считается невозможным выявление таких взаимозависимых параметров бытия, как идеальное и материальное, то мы используем их семантические корреляты хроматических планов ($\chi \cap Id$ -, S-, M_a- и M_f-планы). Разумеется, χ -планы имеют относительный друг от друга характер и никак не могут абсолютизироваться вне зависимости от системы анализа. Так, при встрече частицы (ид-) с более матери-

альными предметами (кристалл, атом etc) частица проявит свои идеальные («волновые») свойства, при встрече же с менее материальными предметами (микрочастица, легкий атом, электрон, etc) – свои материальные свойства. Так, критерием онтологической «идеальности/материальности» может являться количество информации, ибо, к примеру, кристалл обладает большим количеством информации, чем частица, тогда как в системе «тяжелая частица – легкий атом» – наоборот, как это схематически представлено в табл. 7:

Таблица 7

Хроматический метаязык спектроскопии и квантовой оптики

χ	Предикаты фотона (ИМИ)	Характеристики спектра (ИМАП)	Формулы	[LIT]
Mt	Формальная запись всех характеристик фотона (ниже)	Формализованная запись $E = mc^2$, $E = h\nu$, $E = ch/\lambda$, $E = Z\varphi/q$	$E = h\nu$ $E/Z = 1/4\pi$	L^2IT^{-2}
Id-	Волновые предикаты фотона при распространении в поле с потенциалом U при $E = eU \sim Id$, где $Id = 0$ при $I \neq 0$, $U = 0$	Волновая составляющая фотона при распространении в электромагнитном поле с потенциалом $U = c^2$ (дифракция волн де Бройля $\lambda = h/p$; $v = E/h$).	$\lambda = ch/E$ $\lambda = qch/Z\varphi$	L
S-	Корпускулярные предикаты фотона в поле с потенциалом U (эффект Комптона) $E > 10$ эВ	Корпускулярная составляющая (электроны, ионы) проекции фотона в поле с потенциалом U (фотоэффект)	$I_m = E/U$ ($p = h/\lambda$)	I_e
Ma	Корпускулярно-волновые предикаты фотона $h\nu$ при встрече с Ма-объектом (решетка, ESCA etc) $E < 10$ эВ	Корпускулярно-волновые проявления фотона (дифракция, интерференция, фотоэлектронная эмиссия) $ch = Const$	$\lambda = h/p$ ($v = E/h$) $ch = \lambda Z\varphi/q$	L^3IT^{-2}

Соответствие величины информации I и ее размерности может быть выражено $[I]$. Чем меньше λ , тем больше m_e , то есть это – граница Id/Ma. Если физические величины с размерностью кванта действия (h) значительно превышают h (h – пре-

небрежимо малая величина), то в граничных условиях данной задачи полностью применим классический подход, где можно ввести понятие оптического, а точнее, спектроскопического эквивалента $Z/E=1,272$.

С этих позиций оказались объяснимыми и размерностные соответствия энергии и угла падения излучения ($1эВ=1\text{рад}$), поскольку во всех формулах ТФ фигурировали не абсолютные значения энергии, а относительные, то есть их изменения относительно изменений по длине волны. Ибо выше были представлены опытные данные, согласно которым критерием проявления максимумов/минимумов излучения в октавах являлось изменение энергии излучения ΔE и/или поглощения его атомом IP при значениях, которые, с одной стороны, кратны $\Delta\pi$, а с другой – $\Delta\lambda$.

Итак, приведенные данные позволяют полагать, что характеристическим свойством информации следовало считать именно содержание сообщения при адекватных методах его обработки. Именно таким свойством оказались наделены рекурсивные функции ТФ, включавшие в себя одновременно семантику самосогласованных кодов источника и приемника излучения (информации). Благодаря этим свойствам было показано, что дискретизация светового континуума как самосогласование кодов интерпретатора, то есть метода дискретизации (n, q, Z, φ) и данных континуума $(E=h\nu)$, позволяло проводить квантование и света и вещества, по крайней мере для первых периодов ПСЭ.

Поскольку данные тезисы можно верифицировать и в эксперименте с фотонами, поляризованными под углами 0, 45, 90, 135 градусов, то попперовский принцип окажется совместим и с требованиями Д.Н. Клышко, убежденного в необходимости разграничить *квантовую физику*, для которой характерно непрерывное плодотворное взаимодействие между экспериментами и математическими моделями, и бесплодную, преимущественно вербальную, *квантовую метафизику*, не контролируруемую экспериментами, но претендующую на глубокое описание

квантовых явлений. «Физика как экспериментальная наука не может, по-видимому, обойтись без критериев типа принципа фальсифицируемости Поппера или операциональной определяемости Бриджмена (хотя бы для некоторых ключевых понятий)» [4, с. 1189].

Если же такими понятиями оказались полученные выше операциональные определения для квантовых чисел ТФ, которые могут оказаться релевантными и при описании многоэлектронных атомов, то они, без сомнения, должны подвергнуться принципу фальсифицируемости, как это представлено ниже.

Понятие «спектроскопия» обычно включает аналитический метод, основанный на разделении электромагнитного излучения по длине волны λ и/или по энергии излучения/поглощения $E = ch/\lambda$. Если же произведение $\lambda E = ch = \varphi Z = const$, то – с учетом семантического разнесения энергии фотона $E_\varphi(Z)$ и кванта как количества фотонов Z_n – произведение $\lambda_{at}(Z) \cdot E_\varphi(Z)$ должно показывать линейную зависимость от Z_n как характеристической величины ТФ: $Z_n = f[\lambda_{at}^n(Z), E_\varphi^n(Z)]$, где Z_n – включающий количество фотонов порядковый номер терма в серии Лаймана, то есть наблюдающейся в поглощении; λ_{at}^n – длина волны перехода, соответствующая по Z_n релевантной энергии ТФ $E_\varphi^n(Z)$.

Поскольку функция $E_\varphi(Z)$ определялась самосогласованным кодом данных фотона $E_\varphi(Z)$ и метода их обработки в атоме произведением $\lambda_{at}(Z) \cdot E_\varphi(Z)$, то должна была наблюдаться информация о группе термов, релевантных квантовым числам по табл. 4 и 7: $Z_n = 1 + (\lambda_{at}^n \cdot E_\varphi^n - b) / a$, где a и b – эмпирические коэффициенты, которые в современном варианте модели Бора коррелируют с постоянными экранирования σ и квантовыми дефектами Δ_s в LS схеме [1, с.197, 217], ибо также пропорционально растут с увеличением Z в каждой группе ПСЭ, как это демонстрируют рис. 2 и 3.

Обратим внимание на размерности $\lambda_{at}(Z) \cdot E_\varphi(Z)$ [L^3IT^{-2}] и $\lambda_{at}(Z)/\lambda_\varphi(Z)$ [$L^0I^0T^0$], отвечающие размерностям ch и оптиче-

скому эквиваленту Z/E соответственно. Отсюда следует, что выявленная ТФ в виде $tg^2 E \Delta \lambda / \Delta E$ оказалась, если можно так сказать, «оптической ДНК», «гены» которой (E, q, Z, φ) несут целостные объемы/фрагменты информации о фотоне и/или взаимодействующим с ним веществе. Любопытно, что излучение естественного источника света имеет поляризационную «закрутку», аналогичную спиралям ДНК так, что E, q, Z и φ являются функциональными единицами дискретной информации фотона. Разумеется, эта аналогия претендует лишь на представление о семантическом единстве биологических и физических законов мироздания, но никак не на их формально-логическое уравнивание.

Это, в свою очередь, позволило полагать обоснованным проведение корреляции между свойствами ТФ и атомных термов, что было подтверждено опытными данными. Так, в частности, ИМАП оказалась соответствующей известному описанию *одноэлектронного атома*, но – что существенно – детализировало его по φ в 8 раз с адекватным сохранением свойств атомных систем. Аналогичные зависимости для элементов Ia и VIII групп ПСЭ представлены на рис. 2 и 3 с позиций оптических эквивалентов $\lambda_{at}/\lambda_{\varphi}$ с возможностью экстраполяции термов вплоть до потенциалов ионизации:

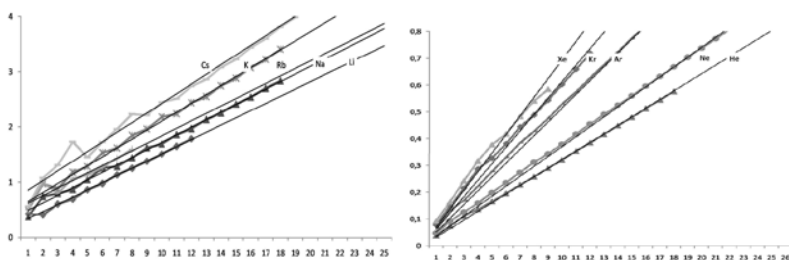


Рис.2-3. Регрессии $\lambda_{at}(Z)/\lambda_{\varphi}(Z)$ для Ia и VIII групп ПСЭ без учета мультиплетности. Абсцисса – (Z), ордината – значения функции $\lambda_{at}(Z)/\lambda_{\varphi}(Z)$ -b. Величины термов для Na, K, Cs и элементов VIII группы ПСЭ приведены по [11] и для Rb – по [1, с. 223; 3, с. 654]

Поскольку потенциалы ионизации, по существу, являлись пределом T_n , где электрон выходил за границы кулоновского поля ядра, то данная регрессия позволяла, во-первых, экстраполировать значения высоколежащих термов, и, во-вторых, разделять термы по величинам полных моментов $J=L+S$ электронной оболочки атома. Ибо «квантовая оптика часто имеет дело с линейными проблемами, что упрощает ее сопоставление с классическими моделями» [4, с. 1189]. Так, соотношение между длиной волны атомного терма $\lambda_{at}(Z)$ и релевантной по Z энергией ИМК $E_\varphi(Z)$ выявило неизвестную ранее линейную регрессию $\lambda_{at}(Z) \cdot E_\varphi(Z)$ как функцию квантовых чисел Z_n и J , представленную на рис. 4 для известных термов нейтральных атомов H, He и Li.

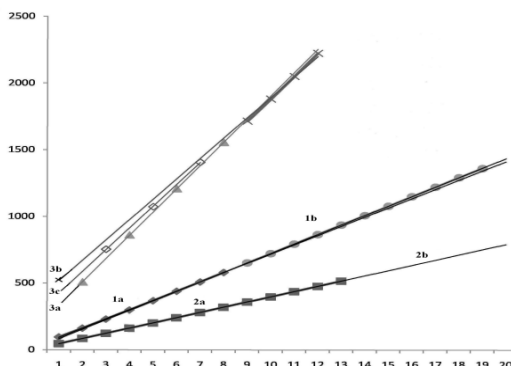
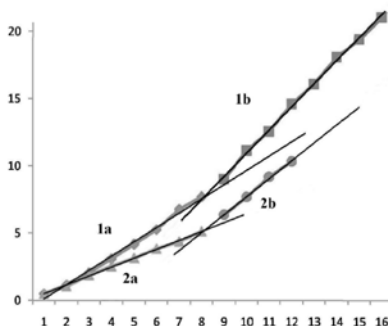


Рис.4. Регрессия $\lambda_{at}(Z) \cdot E_\varphi(Z)$ с учетом мультиплетности: 1 – термы H: 1a – $P_{3/2}$, 1b – $P_{1/2}$; 2 – термы He: a – известные, b – экстраполяция; 3 – термы Li: a – $P_{3/2}$, b – $P_{1/2}$, c – $D_{3/2}$. Абсцисса – $(Z-1)$, ордината – значения функции $\lambda_{at}(Z) \cdot E_\varphi(Z) \cdot b$, в нм·эВ. Величины длин волн приведены по [11, с. 73–81]

Понимая под фотоном единицу света Z , а под квантом количество фотонов, то есть величину энергии квантов Z_n в зависимости от главного квантового числа n , можно попытаться перейти к понятию интенсивности излучения I .

Поглощение и вынужденное испускание являются вынужденными процессами; а их отличие состоит в том, что под воздействием излучения при элементарном процессе поглощения число Z фотонов частоты уменьшается на единицу ($n=Z-1$), а при элементарном процессе вынужденного испускания – n на единицу увеличивается ($Z=n+1$). Отсюда можно полагать, что отношение Z/n может являться той характеристической парой связанной информации, которая позволяет оценивать величины интенсивностей в заданном приближении. Поскольку связанные с интенсивностями силы осцилляторов представляют относительные вероятности переходов [1, с. 179], то разумно брать величины относительных интенсивностей $I_{rel}=I_{max}/I_n$, которые, согласно приведенным выше данным, представляют собой количество информации в ИМИ как квадрат амплитуды A . Тогда произведение корня квадратного из величины, измеряемой на опыте амплитуды, на характеристическое отношение Z/n дает корреляцию между квантовыми числами и интенсивностью перехода, с величиной достоверности, близкой к единице, как это представлено на рис. 5, где обращает на себя внимание воспроизводимая точка ($Z=8$) «смены» полного момента $P_{3/2}$ и $P_{1/2}$ как в регрессиях с $\lambda_{at}(Z)$, так и $I_{rel}(Z_n/n)$ у атома водорода.



**Рис. 5. Распределение относительных интенсивностей переходов в зависимости от полного орбитального момента атомов водорода и гелия: 1 – термы H: а – $P_{3/2}$, б – $P_{1/2}$; 2 – термы He: а – n_1-n_8 , б – n_9-n_{12} Абсцисса – (Z_n-1) , ордината – значения функции $I_{rel}^{1/2} \cdot Z_n/n$
Величины интенсивностей приведены по [11, с.73–81]**

Вопрос о том, почему «смена» орбитальных моментов $J(n)$ объяснима у водорода и необъяснима у гелия (где в пределах одноэлектронного приближения разрешенный переход $1s^2\ ^1S_0 \rightarrow np\ ^1P_1$ не имеет альтернативы по J) остается открытым для детального анализа будущих исследований. Пока же можно обратиться к зависимостям атомарных термов H и He от Z . Как следует из регрессий рис. 4, у водорода в самом деле происходит смена $J(n)$ при $Z=8$, тогда как у гелия этого не происходит при той же точности получаемых данных. Размерность $I_{rel}^{1/2} \cdot Z_n/n$ [000] указывает на возможность введения безразмерного коэффициента корреляции [12, с. 15–16] между величинами $I_{rel}^{1/2}$ и Z_n/n , поскольку нами использовались относительные величины интенсивностей.

Итак, и длины волн, и относительные интенсивности в атомарных спектрах оказались формализованными по мультиплетности благодаря ТФ (E_φ и Z_φ), что было недостижимо в одноэлектронном приближении. Показательно, что зависимость $J(\varphi)$ для дублетных термов атомов водорода и лития показала релевантный «разрыв» именно в области $Z=8$ «сменой» термов $np^2P^0_{3/2}$ на $8p^2P^0_{1/2}$. Отсюда непосредственно вытекает, что для регрессий $\lambda_{at}(TФ)$ и $I_{rel}(Z_n/n)$ существует методика верификации – возможность экспериментально подтвердить/опровергнуть предсказанные по этим регрессиям высокие мультиплетные термы с релевантными интенсивностями. При этом рис. 2–3 показывают, что для увеличения точности экстраполяции тяжелых элементов ($Z>36$; *jj-связь*) по регрессиям $\lambda_{at}(Z) \cdot E_\varphi(Z)$ и $\lambda_{at}(Z)/\lambda_\varphi(Z)$ требуется привлечение более точного расчета высокоэнергетических октав с соответствующим разнесением по мультиплетности, как это было представлено для легких атомов (LS) на рис. 4–5.

Итак, возвращаясь к поставленной цели, а также отвечая на перманентный вопрос оппонентов хроматизма («А хочет ли собственно гуманитария и/или виртуально-квантовая теория стать наукой?»), мы попытались обосновать следующие положения. Прежде всего, в перспективах построения естественной

картины мира (не разделенной формальной логикой) все более и более актуальным становится тезис о необходимости представить хотя бы ареал единой науки о развивающейся личности в целостном мире субъект-объектных отношений психофизической культурантропологии. Что для этого требовалось и чего мы достигли?

Во-первых, свет, как и человек, оказались настолько внутренне оппозиционно компаративны, что достаточно емко характеризовались известным представлением о функциональной таутомерии, то есть периодическом взаимозамещении оппозиционных χ -планов (Id-, Ma, Mt, S) в качестве феноменально определяемых доминант. Так, культура (Id-), и язык (Mt) в своем развитии периодически проходят через доминирование стадий становления и разрушения. Так, человек нередко поступает иррационально (S) по отношению к природе (Ma), хотя исходит из прагматических (Mt) соображений. К примеру, рационален ли человек, если поступает иррационально? Рациональны ли толкования парадоксальной (иррациональной) фазы сновидений?..

Здесь-то нам и пришлось столкнуться с тем, что понятие таутомерии (от греч. ταύτίς – тот же самый и μέρος – мера) оказалось наиболее релевантным для описания таких явлений/характеристик света и/или человека, как обратимые переходы одних χ -планов в другие, им оппозиционные. При этом «таутомерное равновесие», то есть одновременное функционирование χ -планов (таутомеров) в определенном соотношении и у света, и у человека оказалось зависящим от граничных условий существования системы. Так, *свет и/или человек сами по себе сущностно включают оппозиционные χ -планы, тогда как при встрече с непредвидимым обстоятельством (свет с веществом, человек с экстремальными условиями и т.п.) проявляют свои односторонние характеристики.*

Во-вторых, для хроматического описания, а строго говоря, для информационного моделирования этих явлений, нам пришлось использовать метод аппроксимации (от лат. approximare

– приближаться), то есть вполне осознанно упрощать «слишком точные» теоретические знания с целью привести накопившиеся противоречия/парадоксы в соответствие с природой и/или опытом. Именно включение аппроксимации в методологию хроматизма позволило производить адекватные замены сложных и/или виртуальных объектов на релевантные χ -планы. Исследование же системно-функциональных свойств сложных объектов на уровне χ -планов и привело нас к достижению поставленной цели.

И, в-третьих, следует еще раз подчеркнуть, что в методологии хроматизма основную роль играют базовые принципы относительного детерминизма и системно-функциональный анализ. Если же в информационных моделях спектроскопии речь идет исключительно о функциях и/или связанной информации, то речь не может идти ни о структуре, ни о механических частицах и/или их взаимодействии в согласии с этим принципом. Ибо в ИМИ, ИМК и ИМАП нет вероятностей (фактор статистики), а есть строгая воспроизводимость (критерий науки).

Вообще говоря, любая неопределенность ограничивает возможности познания мира, проигрывая в этом плане классическому взгляду на мир. В самом деле, выше мы видели, что идеальный план любой – и макро-, и микросистемы – не может быть структурирован из-за сущностной функции информации, что, в свою очередь, и ведет к построению их информационных моделей исключительно на системно-функциональном уровне.

Необходимо особо отметить, что *принцип неопределенности* собственно элиминируется строгими методиками спектроскопии, в которых и λ , и $E(I)$ всегда и во всем строго воспроизводимы при заданных граничных условиях. Для квантовой механики этот принцип, быть может, и существует, ибо *вероятность коррелирует с неопределенностью и/или многозначностью*, как мы видели выше. И это вполне обосновано для механических (структурных) параметров как характеристик онтологически материального плана микрообъектов при их вери-

фикации в плане идеальном, но никак не может быть адекватным для идеального плана характеристической информации, которую представляют узловые точки ТФ онтологически идеального плана света. Именно это указывает на веками исповедуемую аксиому, согласно которой в науке следовало бы отличать «вероятность переходов» от «вероятностной формализации их определения».

В связи с этим остается сопоставить мысли Л. Витгенштейна и/или Н. Бора с поистине научным подходом А. Эйнштейна к «правилам игры» «слов» и «реальности», или, как мы видели, в частности, – «одноэлектронного приближения» и многоэлектронных атомов. Безусловно, полученные выше соотношения и эмпирические корреляции ИМИ, ИМК и ИМАП требуют дальнейшей разработки и обдумывания того, каким путем можно наиболее безболезненно и плодотворно перевести классификацию одноэлектронного приближения на язык многоэлектронного атома и т.д. и т.п.

При этом всегда следует учитывать необходимость верификации полученных информационных моделей, *чтобы не скатываться в метафизический раздел квантовой механики*, как это неоднократно оговаривает Д.Н. Клышко. Ибо «основными критериями при сравнении достоинств альтернативных языков являются, очевидно, возможность предсказания новых эффектов, способность к объединению, классификации и систематизации явлений, универсальность, компактность, простота, наглядность» [4, с. 1212].

Можно полагать, что дальнейшее изучение ИМИ, ИМАП и ИМК создаст мощный инструментарий для иных оптических корреляций и/или информационных моделей, которые смогут привести и к построению новых теорий в оптике. В сочетании с полученными здесь результатами это может внести определенный вклад в будущие разработки информационной интерпретации понятий «фотон» в двусторонних представлениях квантовой оптики и/или «человек» в многосторонних представлениях человечества.

Итак, новый подход для построения информационных моделей излучения (ИМИ), квантования (ИМК) и атомного поглощения (ИМАП) благодаря зависимостям между световыми и тригонометрическими функциями (ТФ) связал проекцию естественных источников света и поглощающих это излучение атомов. Данное положение было подтверждено верификацией информационной связи между атомными термами и узловыми точками ТФ путем проведения линейных регрессий, позволяющих давать достоверные предсказания неизвестных термов и/или их классификации. Благодаря ИМК и ИМАП представлена потенциальная альтернатива одноэлектронной классификации многоэлектронных атомов.

Вообще говоря, эта альтернатива вполне вписывается в историю развития культуры. Так, к примеру, *в теории и практике цвета* человечество прошло многовековой путь от реализма Ньютона до романтизма Гете, от импрессионизма Моне и представлений Максвелла к гипотезам Эйнштейна – Планка и кубизму Пикассо, от пуантилизма Сислея и опарту Вазарелли до сюрреализма Кафки – Дали – Магритта, от постмодернизма Уорхола до формализм-парадоксов постквантовой теории. Таутомерные примеры формального vs творческого мышления в культуре, в частности в квантовой оптике, достаточно наглядно показали, что квантовая теория виртуально расширяет наши возможности познания мира, проигрывая в этом плане классическому взгляду на мир. В самом деле, классическая физика позволяет измерять величины, тогда как центральное для квантовой теории соотношение неопределенностей лишает такой возможности – аналогично виртуально-возможным образам Дали или Кирико, ибо свет – никак не структурируемый Ма-план света, а функциональный Ид-план, онтологически проявляющий и материальные (относительно потенциала), и идеальные (относительно вещества) свойства. Как сказали бы органики – *своеобразная таутомерия функций*.

Выявленная корреляция между континуумом оптической области и ее октавами в ИМИ позволила предположить воз-

возможность разработки новых принципов квантования, поскольку между фотоном и квантом энергии оказалось количественное соответствие «углов» и энергий в ИМК. В частности, тригонометрия излучения естественного источника света позволила уточнить пределы видимой области спектра (395–789 нм) с выводом четкой границы между «теплыми» и «холодными» цветами, то есть выявить природное единство законов физики и психофизики цветового восприятия света. Именно здесь *субъект интеллектуального пространства культуры оказался релевантным объекту внешней среды*, подтверждая единство кодов культуры и природы в художественных и/или научных практиках. И здесь же можно заключить, что человек и свет представляют собой своеобразную аппроксимацию «таутомерии» человечества в своем противоречивом развитии.

1. Ельяшевич М.А. Атомная и молекулярная спектроскопия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 896 с.
2. Жинкин Н.И. Четыре коммуникативные системы и четыре языка // Теоретические проблемы прикладной лингвистики: сб. ст. М.: МГУ, 1965. С. 7–32.
3. Симонович С.В. Информатика. Базовый курс: учебник для технических вузов. СПб.: Питер, 2009. 640 с.
4. Клышко Д.Н. Квантовая оптика: квантовые, классические и метафизические аспекты // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. № 11. С. 1187–1214.
5. Мамчур Е.А. Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 57–71.
6. Международный светотехнический словарь / под ред. Д.Н. Лазарева. М.: Русский язык, 1979. 280 с.
7. Мешков В.В. Основы светотехники. М.: Энергия, 1979. Ч.1. 368 с.
8. Раутиан С.Г., Яценко А.С. Диаграммы Гротриана // УФН. 1999. Т.169. № 2. С. 217–220.
9. Родин А.В. Программный реализм в физике и основания математики // Вопросы философии. 2015. № 5. С. 58–67.

10. Стриганов А.Р., Свентицкий Н.С. Таблицы спектральных линий. М.: Атомиздат, 1966. 900 с.
11. Таблицы физических величин / под ред. И.К. Кикоина. М.: Атомиздат, 1976. 1008 с.
12. Хантли Г. Анализ размерностей. М.: Мир, 1970. 176 с.
13. Ходанович А.И., Сорокина И.В., Соколов Д.А. Оптико-механическая аналогия // Современные проблемы науки и образования: электронный научный журнал. 2015. №5. URL: <http://www.science-education.ru/125-r20101> (дата обращения: 27.12.2015).
14. Чёрч А. Введение в математическую логику. М.: ИЛ, 1960. 486 с.
15. Шмидт В. Оптическая спектроскопия. М.: Техносфера, 2007. 368 с.
16. Юревич А.В. Объяснение в психологии // Психолог. журн. 2006. Т.27. № 1. С. 97–106.
17. Briggs G.A.D., Butterfield J.N., and Zeilinger A. «The Oxford Questions on the foundations of quantum physics». *Proceedings of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. 2013. Vol. 469. No. 2157. The Royal Society. URL: <http://rspa.royalsocietypublishing.org/content/469/2157/20130299.full.pdf+html> (дата обращения: 12.02.2016).
18. Fine A. The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1986. XI, 186 p.
19. Frege G. Collection Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy. / Ed. by B.McGuinness, trans. by M. Black a.o. Oxford: Basil Blackwell, 1984. 412 p.
20. Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr. A centenary volume. (Ed. A.P. French and P.J.Kennedy). Harvard: Harvard University Press. 1985. P. 299–310.
21. Timpson C. Information, Immaterialism, Instrumentalism: Old and New in Quantum Information. 2007. URL: http://users.ox.ac.uk/~bras2317/iii_2.pdf (дата обращения: 12.02.2016).
22. Wittgenstein, L. Remarks on colour. Berkeley: University of California Press. 1977. 128 p.

УДК 008

П.Ф. Лимеров

**Смерть святителя Стефана,
или Почему Стефан – Великопермский**

В статье рассматривается одна из версий происхождения культа святого Стефана Пермского – версия его мученической смерти. Впервые эта версия появляется в трудах западноевропейских авторов, и в частности М. Меховского, по мысли которого мученическая смерть епископа, а также отступление пермян от христианства и стали причиной ввода войск Иваном III в Великую Пермь. Вместе с версией мученической смерти Стефана изменилось и представление о направлении Стефановской миссии: в европейской литературе прочно установилось мнение о крещении Стефаном Великой Перми.

Ключевые слова: легенда, мученичество, Пермь, христианизация.

P.F. Limerov. Death of St. Stephen or why Stefan – Velikopermsky

The article deals with one of the versions of the origin of the cult of St. Stephen of Perm – version of his martyrdom. For the first time this version appears in the works of Western authors, and in particular M. Mehovskogo, according to which the martyrdom of the bishop, as well as a retreat permyan Christianity and caused the invasion of Ivan III the Great Perm. Along with the version of the martyrdom of Stephen and change of direction Stefanovskaya mission: in European literature was firmly established opinion about the baptism of Stephan the Great Perm.

Keywords: legend, martyrdom, Perm, Christianization

Выдающийся религиозный деятель русского средневековья Стефан Храп, епископ Пермский, прославился приведением в христианскую веру языческого народа финской языковой

группы – пермян (совр. коми), населявшего пограничные со средним и северным Уралом пространства европейского северо-востока, известные древнерусским летописцам как Пермь Вычегодская и Пермь Великая. Спустя несколько лет после смерти св. Стефана 25 апреля (9 мая нового стиля) 1396 г. монахом Троице-Сергиевского монастыря Епифанием Премудрым было написано Житие [12], на сегодняшний день являющееся основным источником исторических сведений о св. Стефане Пермском. Составление Жития предполагает почитание Стефана Пермского как святого, поскольку само Житие является «документом, созданным и распространяемым вследствие и для распространения соответствующего культа» [18, с. 35]. Содержанием «Жития» Епифания является культ Стефана Пермского как равноапостольного святого, поэтому образ Стефана формируется в соответствии с этой концепцией. Соответственно, задача Епифания – обосновать святость Стефана в связи с апостольской и кирилло-мефодиевской традициями, и оправдать, таким образом, создание Стефаном пермской письменности. Подвижнический труд св. Стефана высоко оценивался современниками, в документах XV-XVI вв. он упоминается в числе наиболее выдающихся предстоятелей Русской церкви: Петра и Алексия (Московских), Леонтия (Ростовского), Сергия (Радонежского), Кирилла (Белозерского) и Варлаама (Хутынского) [17, с. 13]; официально Стефан был канонизирован как святитель в 1547 году в списке первых тридцати русских святых, канонизированных в Московской Руси собором митрополита Макария [8, с. 204].

Помимо сочинения Епифания существует «Повесть о Стефане», датируемая XVI веком. Отличительной чертой Повести является её ориентация на прославление Стефана Пермского через явленные им чудеса ослепления пермян-язычников и сокрушения языческой кумирницы с «прокудливой березой», неизвестные в других письменных источниках [23, с. 61–70]. Версия Стефана-чудотворца была поддержана церковной литературной традицией, включившей эпизоды чудес в состав

официальной биографии Стефана, а также перешла в коми фольклор [17, с. 37].

Вместе с тем существует и версия образа святого Стефана-мученика, берущая начало в сочинениях западноевропейских путешественников. В 1517 году выходит в свет книга польского историка Матвея Меховского «Трактат о двух Сарматиях» [20, с. 288], в которой даются описания границ Московской земли и некоторых народов, там обитающих. Среди диковин этих земель Матвей Меховский упоминает изваяние некоего божества, которого он называет «золотой бабой»: «За областью, называемой Вятка, по дороге в Скифию, стоит большой идол, золотая баба, что в переводе значит золотая старуха. Соседние племена поклоняются ему, и никто, проходя поблизости, или гоня и преследуя зверя на охоте, не минует идола с пустыми руками, без приношения» [20, с. 116]. Запись имеет вид этнографического сообщения, с указанием на географическое местоположение идола и некоторых деталей обычаев, связанных с поклонением местных жителей этому божеству. С этих пор Золотая баба становится одним из наиболее репрезентативных символов чудес северо-восточных окраин Московии как в сочинениях европейских путешественников, так и на географических картах. Достоверность этих сведений достаточно низкая, скорее всего, путешественники пересказывают некие устные истории, однако начиная с XIX века на них, как и на статью Патриаршей летописи, ссылаются многие исследователи, реконструирующие коми языческий пантеон божеств. Более того, Золотая баба получает «автохтонное» имя Зарни Ань и в исследованиях отождествляется с финским божеством Йомала. К примеру, К. Жаков, восстанавливая «языческое мирозерцание зырян», пишет, что в селе Гам стояла кумирница с идолами Войпеля и Йомалы, под последним кумиром имеется ввиду Золотая баба. Источником сведений о богах Войпеле и Йомале Жаков называет «Житие св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого, где будто бы об этом говорится, а также он ссылается на народную легенду, подтверждающую эти сведе-

ния: «Возле кумирницы в Гаме был золотой кумир, внутри кумирницы серебряный и золотая старуха с ребенком на коленях» [13, с. 65]. В Житии этих сведений нет, но ссылка Жакова многозначительна: она демонстрирует трансформацию сюжета христианизации в определённом направлении. Отсутствие в епифаниевской версии сюжета чудес восполняется образом чудесного противника Стефана Пермского – Золотой старухи, под эгидой которой находится Пермский край. В XIX веке этот образ включается в научный дискурс и становится непременным персонажем реконструируемых языческих пантеонов коми и обских угров. В то же время он усваивается обыденным сознанием и воспринимается как непременная данность достефановской истории коми народа.

В сочинении М. Меховского впервые рассказывается и об истории христианизации Перми: «Эту область, почитавшую идолов, князь Московский Иван около двадцати лет тому назад принудил принять крещение по русскому или греческому обряду. Он поставил там владыку, то есть епископа, по имени Стефана, но дикари, по уходе князя, содрали с него кожу заживо и умертвили. Князь, воротившись, побил их и снова поставил им другого главу, под духовной властью которого они и живут теперь вновь обращёнными в христианство, следуя русскому схизматическому обряду» [20, с. 117].

Рассказ М. Меховского существенно отличается от сюжета Епифания. Прежде всего бросаются в глаза неточности датировки событий крещения Перми. Сам Меховский никогда не бывал в Московии, и сведения свои он получал из различных устных источников: от поляков, бывавших в Московии, приезжих русских, а также от русских пленных в Польше [2, с. 19]. Если учесть, что Меховский работал над своим сочинением в самом конце XV века, то крещение датируется им 1460–70-ми годами, то есть временем управления Пермской епархией Ионы, пятого Пермского епископа. Иона известен тем, что крестил Великую Пермь в 1462 году. Умер Иона своей смертью в 1472 году, убит же был епископ Питирим Пермский. В 1455 го-

ду Усть-Вымский владыка Питирим совершает переход от Усть-Выми на Вычегде в Великую Пермь крестить языческую Чердынь. Однако узнав, что на Великую Пермь идёт войско вогулов, Питирим решает вернуться в Усть-Вымь, но вогулы догоняют его на одном из притоков Верхней Вычегды Помосе и там убивают. По всей видимости, Меховский ошибочно называет Стефаном епископа Питирима, имея в виду его мученическую смерть. Следует обратить внимание и на список «областей Скифии», о которых идет речь в Трактате – это Пермь, Башкирия, Черемиса, Югра и Корела. Корелу и Югру Меховский относит к северным областям, что касается Перми, Башкирии и Черемисы, то в этом контексте угадывается Великая, или Камская, Пермь, в которой Стефан никогда не бывал. Это свидетельствует о том, что уже в период правления Ивана III географическое название «Пермь» все более относилось к Камской её части, нежели к Вычегодской, тем более что в это время (1472 г.) произошло завоевание Великой Перми войском Фёдора Пёстрого, и именно это географическое название было, что называется, на слуху. Как отмечает пермский историк А.А. Дмитриев, начиная с этих событий Усть-Вым, или Пермь Старая (название по книге Большого Чертежа), постепенно теряет своё значение, поскольку в отличие от Чердыни (Великой Перми), лежавшей на важнейшем торговом пути из Европы в Сибирь и Азию, оказывается в стороне от основных направлений московской политики [10]. Поэтому легендарное, но уже полузабытое «на Москве» имя Стефана Пермского всё более соотносится с крещением не вычегодских, а камских пермян и в фольклорном сознании замещает образ первого крестителя Великой Перми Питирима, принявшего мученическую смерть. Появляется легенда об убитом неверными пермянами епископе Стефане-мученике, дающая объяснение вторжению войск Ивана III в Великую Пермь, и последующему наказанию чердынских пермян. Именно эта версия крещения Перми со всеми легендарными деталями была повторена в сочинениях Альберта Кампензе и Себастиана Мюнстера [2, с. 259].

Сигизмунд Герберштейн в своих «Записках о Московии» (1549) при описании страны Пермии также имеет в виду Камскую Пермь с одноименным городом на Вишере – Пермь, т.е. Пермь Великую, Чердынь. Ему более других известны события христианизации; так, он пишет, что у пермян «есть свой язык и особые письмена, которые изобрёл епископ Стефан, укрепивший жителей, колебавшихся в вере Христовой, ибо раньше они были слабы в вере и содрали кожу с одного епископа (хотевшего сделать то же). Этот Стефан впоследствии, в правление Дмитрия, сына Иоаннова, был причислен у русских к лику святых [7, с. 163]. Очевидно, что сведения о Стефане и о крещении пермян Герберштейн получил, находясь в московском посольстве, поэтому ему известна такая значащая деталь епифаниевского сюжета, как изобретение Стефаном пермской письменности, не менее интересно и указание на то, что Стефан был причислен к лику святых ещё в правление Дмитрия Донского, т.е. ещё при жизни. Такая датировка может быть ошибочной, но тем не менее указывает на более раннее, чем официальная канонизация, сложение культа Стефана как святого, и, возможно, служит объяснением написания Епифанием Премудрым Жития святителя непосредственно после его кончины. Из сочинения М. Меховского в «Записки о Московии» перешла история о епископе-мученике, однако Герберштейн, знакомый с версией крещения пермян непосредственно из московских источников, включает эту историю как предваряющую деятельность Стефана. Сюжет христианизации после этой «поправки» выглядит таким образом: безымянный епископ крестит пермян Великой Перми, его убивают, сдирая с него кожу, затем приходит Стефан и «укрепляет» язычников в вере с помощью изобретённой им письменности. Эта версия подержана и почти без изменений включена А. Гваньини в его сочинение «Описание Московии», вышедшее в Кракове в 1578 году [6, с. 45].

В 1692 году в Голландии вышла книга Николааса Витсена «Северная и Восточная Тартария» (1684) [4]. Это обширное научное сочинение было посвящено описанию земель и народов,

входивших в состав России, включая Урал, Сибирь и Дальний Восток, а также Персию, Крым, Кавказ, Манчжурию. По мнению А. Терюкова, Витсен первым разделил зырян и пермяков, как разные народы, живущие в разных областях: Зырянскую страну *ZirenersLand* и Пермь Великую *GrootPermia*, утверждая, что зыряне в давние времена пришли на эти земли из Карелии и Финляндии [25, с. 51]. С этим можно согласиться, но следует уточнить, что в XVI веке происходит разделение Перми: повелением великого князя Ивана Васильевича в 1555 году упраздняется само понятие «Вычегодская Пермь» [11, с. 265], а бывшая «Вычегодская земля пермская» дробится на более мелкие административные образования, из которых в дальнейшем выделяются Вымский и Яренский уезды. Пермь Великая становится отдельной административной единицей, сохранив прежнее название. Ко времени Н. Витсена, по-видимому, название «Пермь» соотносилось только с одной областью – Камской. Витсен передаёт историю одного польского дворянина, который рассказывал при польском дворе о пермяках, живущих «западнее Сибири», главный город которых «Великий Пермь». Витсен добавляет, что он не знает такого города, но вся область имеет название Великая Пермия, причём название своё эта область получила от имени Стефана Пермского, который принёс в этот край христианскую веру [4.Т.1, с. 854]. Витсена интересуют и вопросы вероисповедания пермяков, он пишет: «Жители Перми христиане, хотя у них церковная служба греческая, т.е. русская, но всё же происходит на их собственном языке, с употреблением для этого московитских букв, ибо у них нет своей письменности. Простонародье вовсе не умеет читать, хотя некоторые из самых знатных научились читать» [4.Т.1, с. 855]. Это первое и, пожалуй, единственное упоминание о церковной службе на коми языке, датируемое серединой XVII века, а также единственное упоминание о существовании книг на коми языке, уже записанных кириллицей. Витсену известно и о существовании некогда особого пермского алфавита, он пишет, что древний алфавит и собственная письменность пер-

мяцкого народа уже забыты. К сведениям о христианизации добавляется и сообщение о том, что часть пермского народа «избегая крещения, покинули страну и переменили своё название на остяки и вогулы, которые и сейчас язычники» [4.Т.1, с. 1015]. Витсену известна и легенда о епископе-мученике: «В начале было трудно обратить эти народы в христианскую веру. Говорят, что первого архиепископа Стефана (в Перми находится престол архиепископа), посланного туда русскими, они убили стрелами, содрав с живого кожу» [4.Т.1, с. 1029]. Как видим, Витсен не отождествляет Стефана с составителем пермской азбуки, для него создателем азбуки является некое «духовное лицо», которое обучало вере пермяков [4.Т.1, с. 1015]. Стефан – это первый архиепископ г. Перми, принявший мученическую смерть. Очевидно, что заметки Витсена как раз фиксируют в Великой Перми начало культа Стефана как мученика. Под городом Пермь Витсен имеет ввиду г. Чердынь, известный также как Великая Пермь, хотя престол архиепископа в то время находился ещё в г. Вологде.

В XIX веке версия епископа-мученика возникает снова, на этот раз в сочинении арх. Макария (Миролюбова), по сведениям которого первыми проповедниками христианской веры у зырян были инок Киево-Печерской лавры Кукша, крестивший «около 1215 года» вятичей, а также неизвестный епископ, «которого зыряне замучили» [19, с. 42]. Подробностей мученичества в данном сообщении нет, но появляется инок Кукша, который будто бы добирался из Киева в отдаленные зырянские леса. Со ссылкой на Макария советский религиовед Ю.В. Гагарин утверждает, что монах Киево-Печерской лавры Кукша около 1212–1215 гг. «проповедовал христианство среди вятчан и пермяков и был замучен идолопоклонниками» [5, с. 43–44]. Очевидно, что Макарий, а вслед за ним и А.В. Гагарин перепутали вятчан, живущих на р. Вятке, и славян-вятичей. Инок Кукша действительно крестил язычников-вятичей в 1215 году и был убит ими, но не на реке Вятке, а в пределах нынешней Орловской области [24].

Еще один вариант смерти епископа Стефана представлен на изображениях так называемого Посоха Стефана Пермского, хранящегося в Пермском музее. Посох принадлежал епископу Филофею, который заказал вырезать на нём сцены из жизни первого пермского епископа. Одна из композиций представляет собой сцену смерти Стефана от наведённой на него порчи («наведе беса») пермским волхвом. Как предполагает А.В. Чернецов, возможно, что порча на епископа была наведена ещё в Перми, а в Москве наступила смерть. Впрочем, персонаж в шапке волхва (каноническое изображение волхва) изображён, как и Стефан, в Москве [26, с. 236]. Мотив смерти Стефана возникает, очевидно, в связи с его преждевременной смертью в Москве, описанной Епифанием. Возможно, что она вызвала различные толки уже в то время, и одна из версий мученичества Стефана от рук язычников нашла своё выражение в данной композиции.

Таким образом, на протяжении нескольких веков параллельно официальной версии святости епископа Стефана Пермского существовала и другая версия, в которой Стефан был представлен как епископ-мученик. Впервые она появилась в сочинении М. Меховского, события второй половины XV века со временем крещения Вычегодской Перми. В результате происходит отождествление образов Стефана и епископа Питири-ма, убитого вогулами во время неудавшейся миссии в Великой Перми. Эта мученическая смерть, а также отступление пермян от христианства, по мысли М. Меховского, и стали причиной ввода войск Иваном III в Великую Пермь. Пафос мученической смерти, приписываемой Стефану, понятен, поскольку само мученичество для христианства, особенно раннего, представлялось высшей формой религиозного служения [22, с. 322] и полагало начало становления культа святого. Версия мученической смерти Стефана утвердилась, обрстая подробностями, вместе с ней изменилось и направление Стефановской миссии: в европейской литературе прочно установилось мнение о крещении Стефаном Великой Перми. По-видимому, эта точка зрения была некоторым образом связана с тем, что начиная со

второй половины XV века Старая Пермь (Усть-Вымь) всё более теряла своё политическое значение, в то время как восточная часть Пермской епархии – Великая Пермь, напротив, оказалась в русле большой политики, по крайней мере, ещё на два столетия. Причиной этому – её приграничное с Сибирью местоположение: именно отсюда начинается движение русских в Сибирь. Не случайно Витсен пишет, что «Великая Пермия» так называется по имени своего крестителя-мученика – Стефана Пермского, а престол архиепископа находится в г. Перми. По сути, Витсен фиксирует становление новой легендарной традиции, в которой Стефану Пермскому отводится роль не только крестителя, но и первой христианской жертвы, чья кровь освятила новые для Московской Руси территории, и это территории Великой Перми, т.е. Верхокамья. Так Стефан становится Великопермским, и этот статус закрепляется за ним, вплоть до нашего времени. Когда известный пермский культуролог В. Абашев пишет, что «с хождением Стефана в Пермь Русь двинулась на восток навстречу своей евразийской судьбе» [1, с. 65], он имплицитно подчёркивает именно великопермское направление деятельности святителя. Характерно, что эти смыслы были закреплены и в геральдической символике города Перми, основанного в 1723 году: ««В красном поле серебренной медведь, на котором поставлено в золотом окладе Евангелие; над ним серебренной крест, означающие, первое: дикость нравов, обитавших жителей, а второе, просвещение через принятие Христианского закона» [Цит. по: 1, с. 65]. Статус Стефана как крестителя Великой Перми узаконивается и в фольклорном сознании коми-пермяков. Так, в записанных Л.С. Грибовой в 1950-60-е гг. в Коми-Пермяцком национальном округе легендах Стефан крестит пермскую чудь и плавает по реке Каме на камне: «В Перми был истукан под берёзой. Стефан с отрядом прибыл, срубил берёзу, покорил взбунтовавшуюся чудь и пермяков. Из Перми обратно вверх уплыл на камне – этим уверил народ в своей святости» [16, с. 85]. Легенды с аналогичным сюжетом записы-

вались также и в селениях по р. Выми, т.е. в местах исторической деятельности Стефана Пермского.

Стефан Пермский избрал для своей миссии вымско-вымчегодские земли, крестил обитавших здесь пермян-коми, дал им письменность, построил первые церкви и монастыри. Но сама идея избранности и особой миссии в деле спасения и духовного просвещения характерна именно для Перми, исторически не связанной с деятельностью святителя, но считающей себя городом и землей Стефана Пермского [1, с. 68]. Что касается культурной ситуации Республики Коми, то, несмотря на построенный Стефановский собор и название центральной площади города Сыктывкара именем Стефана, идея духовной избранности коми народа и этой территории напроочь отсутствует. Более того, коми интеллигенцией духовная деятельность святителя воспринимается скорее отрицательно и ассоциируется с духовным порабощением зырян, разрушением культурной самобытности, зависимостью от Москвы.

Поэтому святитель Стефан остается Великопермским.

1. Абашев В.В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. 2-е изд., доп. Пермь, 2008.

2. Аннинский С.А. Введение // Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М., 1936. С. 1–40.

3. Ветошкина (Козлова) Е.В. Материалы фольклорной экспедиции в Усть-Вымский и Княжпогостский районы Коми АССР. 1982 // НА КНЦ УрО РАН. Ф.5. Оп.2. Д.279.

4. Витсен Н. Северная и Восточная Тартария. Amsterdam: Pegasus, 2010. Т.1–2.

5. Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М: Наука, 1978. 326 с.

6. Гваньини А. Описание Московии / пер., вводная статья, коммент. Г.Г. Козловой. М: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997.

7. Герберштейн С. Записки о Московии / пер. с нем. А.И. Малеина и А.В. Назаренко; вступ. статья А.Л. Хорошкович. М.: Изд-во МГУ, 1988. 430 с.

8. Голубинский Е.Е. История канонизации святых Русской Церкви. М., 1889.

9. Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким верованиям // Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф.11. Оп.1. Д. 54. Л. 46. 350 л.

10. Дмитриев А.А. Пермская старина. Вып.1. Пермь, 1889. URL: <http://zz-project.ru/permskaya-starina-vyp-i/739-upravlenie-drevnej-permi-velikoj-do-nachala-xvii-veka>.

11. Доронин П.Г. (публ.) Документы по истории Коми // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 258–260.

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

13. Жаков К.Ф. Языческое мирозерцание зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 63–84.

14. Лимеров П.Ф. Войдэр. Когда-то. Мифы, легенды, предания коми народа. Сыктывкар, 2012. 160 с.

15. Лимеров П.Ф. Св. Стефан Пермский и тема крещения в Коми фольклоре: доклад на общем собрании Коми научного центра УрО РАН 1 марта 2007 г. (Научные доклады). Т. 497. Коми научный центр УрО РАН, 2008. 37 с.

16. Лимеров П.Ф. Путешествия Степана-чудотворца: к вопросу о топонимическом мотиве в легендах о христианизации коми // Вестник Пермского государственного университета (Российская и зарубежная филология). 2012. Вып. 1(17). С. 76–83.

17. Лыткин Г.С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889.

18. Лурье В.М. Введение в критическую агиографию. СПб.: Аxiõта, 2009. 238 с.

19. Макарий, арх. (Миролюбов) Христианство в пределах Архангельской епархии. М.: Имп. О-во истории древностей рос. при Моск. ун-те, 1878. 86 с.

20. Меховский М. Трактат о двух Сарматиях / введение, перевод, комментарии С.А. Аннинского. М., 1936. 287 с.

21. Му пуксьбм – Сотворение мира. Мифология народа коми: сборник текстов / сост., пер. с коми, ред., предисловие, коммент. П.Ф. Лимерова. Сыктывкар, 2005. 624 с.

22. Парамонова М.Ю. Мученики // Словарь средневековой культуры / под ред. А.Я. Гуревича. М., 2004. С. 331–336.

23. Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского государственного университета, 1996.

24. Преподобный священномученик Кукша и преподобный Пимен постник // Православный календарь. URL: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4530.htm>

25. Терюков А.И. История этнографического изучения народов коми. СПб.: МАЭ РАН, 2011. 514 с.

26. Чернецов А.В. Посох Стефана Пермского // Труды отдела древнерусской литературы Пушкинского Дома АН СССР. Л., 1988. С. 215–240.

УДК 391/395

Н.А. Волокитина

Актуализация образов традиционной культуры коми (зырян) в современных культурных практиках

Статья посвящена осмыслению феномена актуализации и реанимации образов традиционной народной культуры в современных культурных практиках на примере процессов в Республике Коми. Образы, характерные для традиционной культуры и искусства коми (зырян), активно используются в современных практиках.

Ключевые слова: традиционная культура, коми (зыряне), современная культура, традиционные образы, искусство.

N.A. Volokitina. Actualization of komi (zyrian) traditional culture images in modern cultural practices

The article considers the phenomenon of actualization and resuscitation traditional folk culture images in contemporary cultural practices on the example of processes in the Republic of Komi. Typical of the culture and art of komi (zyrian) images are widely used in modern practices.

Keywords: *traditional culture, komi (zyrian), modern culture, traditional images, art.*

В современной культуре наблюдается феномен актуализации образов и практик традиционной этнической культуры. На практике активно воспроизводятся, реконструируются и возрождаются образы традиционного народного искусства и культуры. Традиционная культура превратилась в удобный носитель, который наполняется новым значением. Осмысление данного феномена в развитии современной культуры становится весьма актуальной задачей.

Традиционные общества и традиционная культура на протяжении всей истории их изучения были «полем» и предметом исследования этнографии и фольклористики, но преимущественно в силу распознавания как «архаичных» тех или иных явлений жизни общества. Стоит отметить, что работ, посвященных вопросу воспроизведения и реконструкции образов традиционной культуры в современном культурном процессе, не так уж много. Из последних работ, актуальных для данного исследования, стоит выделить статью Н.Б. Смирновой, в которой дана характеристика роли и места народного декоративно-прикладного искусства в культуре эпохи постмодерна [7]. Интересна также статья А.А. Бобрихина, где он рассматривает функции образов традиционной народной культуры в современном культурном пространстве [1], а также работа А.В.Захарова, в которой он отвечает на ряд вопросов, прежде всего в каких отношениях находятся сейчас традиционная и современная культура и в каком направлении эволюционирует традиционная культура сегодня [4].

В современных культурных практиках традиционной народной культуре предписываются различные роли – воспитательные, нравственные, идеологические, мировоззренческие, ценностные. Надо заметить, что традиционные образы часто привлекаются для выполнения функций, несвойственных им в аутентичной среде [1, с. 31–32]. Характерна потеря символов,

претендующих на ориентиры и признаки этнокультурной идентичности – в силу изменения социокультурной ситуации, но в тоже время заметна повсеместная попытка найти или сконструировать, или даже реанимировать подобные символы, при этом наделив их новыми значениями и смыслами.

Необходимо также отметить, что образы народной культуры, привлекаемые для современного массового потребления, в основном вторичны, они являются результатом кодификации, адаптации, изменения контекста их существования [4, с. 110].

В исследовании дана попытка рассмотреть последовательно воплощение традиционных образов в современной практике на примере одного конкретного образа, характерного для культуры народа коми (зырян) – образа водоплавающей птицы (акваорнитоморфный образ).

В культуре населения территории современной Республики Коми с древнейших времен вплоть до XX века существовал и функционировал устойчивый ряд акваорнитоморфных образов, которые фигурируют в мифопоэтической картине мира коми (зырян) – это прежде всего утка, лебедь. Надо сразу отметить, что в современной культуре различие между этими символами ускользает, образ водоплавающей птицы в основном ассоциируется с образом утки, а соответственно, реанимируется и возрождается именно этот символ и его смысловые характеристики в новых вариантах. Однако в традиционной культуре и искусстве акваорнитоморфные образы обладали с четкой гендерной принадлежностью – женский образ праматери-утки, мужские богов демиургов – лебедя и гагары. За определенными мифологическими акваорнитоморфными образами закреплялись определенные функции. Так, утка выступала прародительницей мира, лебедь олицетворял доброе начало, бога демиурга Ена, гадара же считалась воплощением злого начала, но именно она доставала сушу со дна «бесконечного моря-океана». В представлениях коми (зырян) именно водоплавающие птицы способны к созиданию и формообразованию мира. Они считались медиаторами между тремя мифологическими

мирами, связывали людей с миром предков, обеспечивали связь поколений. Кроме того, именно эти птицы способны совершить переход меж мирами в силу своих способностей, они обитатели нижнего мира, который у многих народов, в том числе у коми, маркируется водной стихией, но при этом они способны находится на суше – средний мир – и подниматься в небо – верхний мир.

Предметы с изображениями водоплавающих птиц, например женские украшения, служившие оберегом, или солонки-утицы, являвшиеся обязательным атрибутом традиционной свадьбы коми (зырян), с древнейших времен вплоть до начала XX века функционировали в обрядах и ритуалах, символизируя благополучие, процветание, плодородие и деторождение. Утка в традиционных обрядах коми (зырян) олицетворяла образ прародительницы мира и всего сущего. Изображения водоплавающих птиц также исполняли защитную охранительную роль. Большинство древних акваорнитоморфных изображений были найдены в погребениях, что свидетельствует о том, что предки коми (зырян) считали их необходимыми для загробной жизни, подобные предметы были табуированы для живых.

Тем самым образ водоплавающей птицы можно рассматривать как культурный символ, который выявляется в традиционном фольклоре и искусстве, языке, обрядах и который, несомненно, отражает мировоззрение народа коми (зырян) [2, с. 9–12].

Практику актуализации образа водоплавающей птицы (утки) в современной культуре Республики Коми можно условно разделить на четыре направления.

Прежде всего, образ водоплавающей птицы воплощается в современном декоративно-прикладном творчестве. Речь идет о репликах с традиционных артефактов, изображающих водоплавающих птиц. Тут особенно надо отметить деревянную утварь (солонки и ковши), которые создают современные профессиональные мастера. Среди мастеров Коми следует упомянуть народных мастеров России Л.М. Агеева, В.Д. Кустова и

В.В. Попова. Следует сказать о металлической орнитоморфной пластике (реплики археологических изображений), такие украшения можно встретить в сувенирных магазинах и на лотках во время праздников и фестивалей. Здесь мы сталкиваемся с нарушением функций и смыслового значения образов. Ярким примером является утрата символического значения и функций у солонок-утиц, которые у коми (зырян) являлись атрибутом традиционного свадебного обряда, а сейчас воспринимаются как произведения искусства с этническим элементом, предметы бытового назначения, интересный сувенир или украшение. Особое значение имеет тот факт, что современные мастера по дереву все же являются профессионалами, в отличие от народных мастеров-умельцев. Однако уникальные произведения, по сути, не являются выражением мировоззрения народа коми, это реконструкция, использование уже известного образа и образца. Современный человек воспроизводит предмет традиционного быта, не вкладывая туда традиционное значение, в частности ранее солонку-утицу на свадьбу для невесты изготавливал либо отец, либо брат, а не профессиональный мастер на заказ. Символизировала она благополучие, плодородие и продолжение рода.

По мнению Н.Б. Смирновой, в современную эпоху мы сталкиваемся с тем, что традиционное народное декоративно-прикладное искусство утрачивает массовый характер, его сохранением или возрождением занимаются отдельные мастера, а ранее народ был творцом образцов искусства, теперь же основная масса населения – лишь потребитель [7, с. 131]. Традиционное народное декоративно-прикладное искусство перестает быть народным, этим занимаются единицы и уже профессионально, а современный потребитель использует данные предметы по совсем иному назначению.

Интересен также опыт воплощения образов водоплавающих птиц художниками-этнофутуристами. Движение этнофутуризма возникло на рубеже 80-90-х годов XX века. У его истоков стояли южно-эстонские поэты Каукси Юлле, Карл-Мартин

Синиярви, Свен Кивисилдник, а также американский художник эстонского происхождения Калев Марк Костаби. Со временем к движению присоединились деятели культуры из числа других финно-угорских народов. В этнофутуризме актуализировались проблемы национального и культурного идентитета народов бывшего Советского Союза. Главная идея этого направления в культуре выражена в самом названии. Это стремление обеспечить будущее этнической культуре. Реальное воплощение этнофутуризм находит в синтезе специфически национального и общемирового опыта в искусстве и культуре.

Западные искусствоведы отождествляют этнофутуризм в художественном творчестве с постмодернизмом. Некоторые отличия этнофутуризма от постмодернистских принципов тем не менее можно проследить. За отказом от европоцентризма в постмодернизме следует отказ от всякого этноцентризма. В этнофутуризме «идея» носит явно выраженную этническую окраску. Отсюда вытекает актуализация этнически ценных образов в культуре и искусстве. На пути возрождения этнических ценностей видят этнофутуристы выход из «постмодернистского тупика» [5, с. 3, 22]. С учетом этого вполне логично обращение художников-этнофутуристов к символам и образам древней и традиционной культуры. Однако в любом случае этнофутуристы, реанимируя и возрождая старые образы, разрушают их исходное значение, конструируя новое. Происходит деструкция старых значений и смыслов и конструирование нового.

В Республике Коми работают известные художники этнофутуристического направления Юрий Лисовский и Павел Микусhev. В их работах фигурируют образы пермского звериного стиля, финно-угорских мифов и фольклора коми, естественно, часто появляется и образ водоплавающей птицы. Стоит также упомянуть меря-художника (по его собственному определению) Андрея Малышева-Мерянина, который в 2016 году представил концептуальную серию «Этнофутуристический Аспелин. Древности финно-угорского Севера». Она посвящена памяти финского археолога и этнографа Хенрика Рейнхольда Ас-

пелина(1842–1915), организатора археологических исследований в Финляндии, всю свою жизнь посвятившего исследованию культуры Финно-Угрии. Андрей Малышев так объяснил смысл своего проекта: «Моя серия “Этнофутуристический Аспелин” основана на археологическом материале из атласа с 2200 рисунками древних предметов, собранных на всей финно-угорской земле, от Северного моря до Средней Волги и от Балтийского моря до Западной Сибири под названием «Antiquites du Nord Finno-ougrien» («Древности финно-угорского Севера»), выпущенного археологом в конце XIX века. В серии представлены культовые подвески разных финно-угорских народов древности. Все образы, запечатленные в них, связаны с нашим общим культурным кодом. В этом коде важное место занимают культы тотемных животных и птиц, предков, Матери Земли, Солнца и Луны, издавна отраженные у всех финно-угорских народов в их художественном литье, орнаментах, деталях интерьера и экстерьера. Все эти образы обрусевшие в веках финно-угорские народы, вроде мери, муромы, чуди, привнесли в северорусскую культуру. В ней мы также можем видеть идентичные изображения» [9]. Фигурируют в серии и артефакты с территории современной Республики Коми, в частности подвеска-уточка.

Еще одно направление современного воплощения образа водоплавающей птицы – это активное использование в современных социокультурных проектах, где он может стать основным смыслообразующим конструктом для всего проекта. Самый яркий и актуальный пример – фестиваль «Люди леса», который проходит в Сыктывкаре, столице Республики Коми, с 2014 года. «Люди леса» – это целый комплекс мероприятий, раскрывающих традиции «лесных» культур с ярко выраженным экосознанием. Программа построена по принципу интерактивности, вовлечения участников в процесс мероприятия. В 2016 году концепция этнофестиваля основана на мифе народа коми о происхождении мира, согласно которому прародительницей всего живого является утка-мать (чӧж). Именно утка

стала символом этнофестиваля «Люди Леса» в этом году. Специально для этнофестиваля этого года команда аниматоров анонсировала создание полноценного мультфильма в пермском зверином стиле по мотивам мифа. Вместо объемных фигур оленей и медведей (как в 2014 году) и животных, списанных с коми промыслового календаря (как в 2015 году), посетителям этнофестиваля было предложено под руководством художника Юрия Лисовского и мастеров республики возвести масштабный арт-объект «Утка-Чӧж» [10]. Данный проект интересен еще и тем, что информация о главном символе – утке – распространялась заблаговременно, тем самым организаторы подготавливали публику к восприятию образа и заложенных в него идей. Надо отметить, что это весьма интересная практика использования традиционных образов для привлечения населения к участию в проекте. Благодаря таким проектам идет широкое информирование о традициях, повышается интерес современного поколения к мифологии и традициям коми, но всегда надо помнить об искажении смыслов и неполноте восприятия информации.

И последнее направление можно обозначить как использование узнаваемого образа в эмблемах и логотипах. Подобные логотипы призваны подчеркнуть уникальность и особенность культуры региона, соответственно, они обращаются к этнической составляющей, подчеркивая уникальность культуры Республики Коми. По сути, речь идет о культурном брендинге. Но нужно помнить, что мы изначально говорим о моделях и конструкциях, зачастую символы неверно используются, например с сознательными нарушениями цветовой схемы и осовремениванием, естественно, без традиционной смысловой нагрузки. Создатели данных логотипов имеют явно неполное представление о функционировании данного образа в традиционной культуре коми и вольно трактуют его в изображениях. Примеров использования образа водоплавающей птицы в логотипах достаточно много, но остановимся подробнее на двух.

Из актуальных примеров можно привести логотип, разработанный к 230-летию столицы Коми города Сыктывкара. В 2010 году был объявлен конкурс на логотип и слоган к юбилею Сыктывкара. Лучшим логотипом, который использовался в праздничных мероприятиях и сувенирной продукции, была признана работа информационного агентства «Север». Авторы помимо изображения дали и описание того значения, который они вложили в свою работу: «За основу эмблемы были взяты изображения предметов пермского звериного стиля. Используя вертикальную трёхуровневую структуру, а также узнаваемую стилизацию животных и людей, мы постарались совместить традиционный и современный подходы к созданию знака-эмблемы. Медведь, везущий трёх детей, – это символ нашего города Сыктывкара. Одежды детей расцвечены в цвета флага Республики Коми. И птицы – вестники праздника, радости» [8]. В описаниях логотипа в средствах массовой информации в 2010 году фигурировало наименование не просто птицы, а утки, хотя, если взглянуть на изображение данных птиц, можно сказать, что оно мало напоминает изображения пермского звериного стиля или изображения водоплавающих птиц в традиционном искусстве коми (зырян).

Более удачный пример – логотип Национального музея Республики Коми (рис. 1). В отличие от логотипа юбилейного, он существует и используется в печатной и сувенирной продукции того же музея давно, появился логотип почти 20 лет тому назад вместе с запуском первой версии сайта музея. Логотип музея изображает один из уникальных экспонатов из коллекции этнографических предметов музея (рис. 2). Это ритуальный ковш из Удорского района работы мастера Петра Лазаревича Корнилова. Замечательное описание ковша сделала Л.С. Грибова: «Не изменяя общей формы ковша, мастер усложнил его декорировку, умело использовав естественные переплетения ответвлений капа. Каждое из них он превратил в изящную головку птицы. Сосуд покрыт интересной раскраской: поверхность и шея каждой утки – красным цветом, шея

ближе к головам птиц – черным, лбы и полосы на шее – белым. Окраска подчеркивает изящество линий. Шесть утиных головок на гибких вытянутых шеях, обвивая друг друга, образуют ажурную стенку-полусферу над одним из краев сосуда» [3, с. 54]. Логотип сохранил уникальный силуэт данной работы, но в связи с схематизацией в нем слабее угадывается ковш, и уж тем более изображение птиц. Надо также отметить, что в апреле 2016 года сайт музея и логотип изменились. Однако само изображение образа птицы осталось неизменным. Разработчиком нового фирменного стиля стал художник-этнофутурист Юрий Лисовский. Вот как комментировали СМИ Республики Коми презентацию нового логотипа: «Отправной точкой для создания нового логотипа стал один из предметов этнографической коллекции музея (*примеч.* – ошибка журналиста, предмет стал отправной точкой для первого (старого) логотипа, от которого и оттолкнулся художник, изображение предмета (контур) не изменилось, Ю.Лисовский добавил свои элементы). Ковш-братина – обрядовый ковш с шестью утиными головками – уникальный образец, в котором воплощён мифологический образ Пра-Матери – утки» [6]. Интересен и комментарий самого художника: «Задача была несложная, интересная: памятники культуры нужно было привести к единому стилю. За основу взял триединство мира – прошлое, настоящее и будущее, упоминание об этом присутствует практически во всей коми мифологии, и эта философия хорошо легла на саму идею музея. Утица же – триединый символ. Она плавает по воде – в «прошлом», ходит по земле – в «настоящем» – и может летать в небе – «будущем». В утке заложен глобальный смысл» [6]. Художник обратился не к самому известному смыслу данного изображения – утки-прародительницы, а к функции водоплавающей птицы как медиатора меж тремя мирами в трехчленной вертикальной модели структурирования Вселенной у коми, придав этому символу значение объединителя. Стоит отметить также, что изначально данное изображение было под-

готовлено для обложки журнала «Арт», который был посвящен юбилею Национального музея Республики Коми.

Поскольку данный логотип существует уже давно и должен быть знаком населению, именно он был взят для проведения опроса с целью выяснить уровень его узнаваемости и интерпретации его значения у населения Республики Коми. Опрос «Логотип Национального музея Республики Коми» был проведен на базе сервиса Simpoll, который позволяет конструировать и распространять опросы в глобальной сети Интернет. Сервис позволяет создавать разные типы вопросов и фильтровать результаты. В опросе участвовало 100 человек, обязательным условием было проживание в Республике Коми, респондентам было предложено ответить на ряд вопросов, среди прочего выявлялся возраст участников и профиль (направление) полученного образования. Возрастная категория, принявшая наиболее активное участие в опросе, – от 18 до 35 лет (75 % опрошенных), но были представлены ответы участников всех возрастных категорий, большинство опрошенных получили(получают) образование в области гуманитарных наук (81 %). Практически все опрошенные когда-либо посещали Национальный музей РК (91 %), соответственно, 9 % опрошенных, ответивших отрицательно на вопрос о посещении музея, не смогли дать ответ, как выглядит логотип. Среди тех, кто посещал музей хотя бы несколько раз, утвердительно ответили 7 %, 10 % предположили, что, вероятно, могут сказать, как он выглядит. Всего 15 ответов было получено на вопрос: «Что изображено на логотипе музея?», среди ответов фигурировали птицы, утица, шестиглавая утица, буквы на коми, элемент коми орнамента, братина из коллекции музея, чаша с утиными головами, а также «не помню, если честно» и «странности». Всего 12 ответов было получено на последний вопрос: «Что символизирует и означает это изображение, по вашему мнению?», но среди них встречались и весьма развернутые. Несколько человек отметили, что данное изображение означает принадлежность к коми культуре или символизирует традиции и культуру коми, присутствовал вариант о том, что

утка – прародитель Коми края, о том, что это экспонат – прама-терь-утка, и даже был сделан вывод о том, что именно поэтому столь важный образ был выбран в качестве логотипа, были варианты о сотворении мира и зарождении жизни. Был дан и весьма развернутый ответ, в котором было отмечено, что «образ утки в коми мифологии – это символ плодородия, благополучия и домашнего очага. Можно предположить, что несколько голов в семантическом смысле преумножают эти блага». Ожидаемым результатом стало то, что те, кто смог описать логотип и интерпретировать его значение, в подавляющем большинстве получили образование в области гуманитарных наук, а представители других областей знаний, давшие ответ на эти вопросы, интерпретировали изображение весьма туманно, например как «ростки». По результатам анализа опроса можно сделать вывод, что логотип, существующий на протяжении почти двух десятилетий, не вызывает у населения устойчивых ассоциаций, даже среди тех, кто регулярно посещает отделы Национального музея РК, хотя он активно продвигается и фигурирует на всей продукции музея. Возможно, обновление логотипа и активное его продвижение, в том числе и его смысловой нагрузки, не только приведет к продвижению музея, но и повысит интерес к традиционным образам у современного поколения, плохо знающего традиции и культуру региона.

Как справедливо отмечает А.А. Бобрихин, у традиционной народной культуры и современной массовой культуры принципиально различны способы хранения, трансмиссии и актуализации создаваемой информации; народная культура для того, чтобы быть увиденной, узнанной и привлеченной к современному производству образов и идей, должна быть зафиксирована в привычных современности формах – тексте или иллюстрации в книге, фотографии, звукозаписи, картине. Будучи зафиксированным, художественное явление народной культуры лишается присущей ему импровизационности, спонтанности, живости [1, с. 32]. Это правомерно для всех приведенных в пример практик воплощения образа водоплавающей птицы,

несомненно, профессиональные мастера, художники, дизайнеры конструируют и моделируют этот образ, наполняя его иными содержанием. Если рассматривать массовую культуру как форму, в которой функционирует современное общественное сознание, то необходимо признать, что эта форма наполняется самым разнообразным духовным содержанием, в том числе и элементами традиционной культуры.

Подводя итоги, надо сказать, что современная культура широко использует символический код традиционного искусства, наполняя его актуальным смыслом, что прекрасно видно на примере современных культурных практик в Республике Коми, где крайне востребованными стали традиции и образы титульного народа.

Создание новых символов на основе традиционных, которые являются весьма устойчивыми, можно рассматривать как этап современной трансформации образов, характерных для культуры определенного народа. Такой же процесс проходил и в древности, когда образ водоплавающий птицы, появившийся на данных территориях в момент образования этнокультурной общности, постепенно видоизменялся и усложнялся, однако при этом сохранял свое значение и смысл.

Феномен актуализации образов традиционной культуры можно также рассматривать с точки зрения конструирования новой этнической идентичности. Использование традиционных образов в современной практике можно рассматривать как современный опыт образо- или символотворчества с опорой на исторический опыт. Интерес к собственной культуре, языку и традициям, признание своей этнической принадлежности на современном этапе переживает новый взлет, и доказательством тому является повсеместное использование традиционных образов в современной культурной практике, причем не только у народа коми (зырян).

Кроме того, повсеместное воспроизведение и использование традиционных образов можно рассматривать как сознательное конструирование у населения идеи уникальности куль-

туры территории, сознательное этнокультурное брендрование, возможно не всегда удачное. За счет данных образов создается представление об уникальности культуры Республики Коми, делается попытка создать узнаваемые и значимые символы, отделить культуру региона от других территорий, повысить туристическую привлекательность и образ современной культуры коми, в которой востребована традиционная практика.

1. Бобрихин А.А. Репрезентации этнической идентичности в современной культуре // Международный журнал исследований культуры. СПб.: Эйдос, 2010. С. 1–36.

2. Волокитина Н.А. Акваорнитоморфные образы в традиционной культуре коми (зырян): автореф. дис. ... канд. культ. наук. Саранск, 2010. 22 с.

3. Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М.: Наука, 1980. 239 с.

4. Захаров А.В. Традиционная культура в современном обществе // Социологические исследования. 2004. № 7. С. 105–115.

5. Колчева Э.М. Этнофутуризм как явление культуры: монография. Йошкар-Ола, 2008. 164 с.

6. Национальный музей Коми представил новый сайт и «утиный» фирменный стиль // Информационное агентство «БНК». Электронный ресурс. URL: <https://www.bnkom.ru/data/news/49018/>

7. Смирнова Н.Б. Роль и место народного декоративно-прикладного искусства в современной культуре // Интеграция образования. 2006. № 2. С. 127–132.

8. Сыктывкару – 230 лет! // Агентство «Север». URL: <http://agsever.ru/portfolio/256/>

9. «Этнофутуристический Аспелин. Древности финно-угорского Севера» // Информационный центр финно-угорских народов FINUGOR.RU. URL: <http://www.finugor.ru/news/etnofuturizm-odno-iz-perspektivnyh-napravleniy-v-sovremennom-finno-ugorskom-iskusstve>

10. Этнофестиваль «Люди Леса» // URL: <http://ludilesa.com/?id=ru>



Рис.1. Логотип Национального музея Республики Коми



Рис. 2. Ковш. Фото автора

УДК 398.5

А.В. Агошков

Социальная справедливость в русской литературе и фольклоре

Автор обращается к теме социальной справедливости в контексте изучения традиционной русской культуры. На основании анализа русского литературного и фольклорного наследия делается вывод об укорененности в русском национальном характере мистических, глубоко «идеальных» представлений о справедливости и равенстве.

Ключевые слова: социальная справедливость, равенство, традиционная русская культура, литература, фольклор, «высшие силы», божественная воля, религия.

A.V. Agoshkov. Social justice in the Russian literature and folklore

The author addresses a subject of social justice in the context of studying of traditional Russian culture. Based on the analysis of the Russian literary and folklore heritage the conclusion about rootedness in the Russian national nature of mystical, «ideal» ideas of justice and equality is drawn.

Keywords: social justice, equality, traditional Russian culture, literature, folklore, «the highest forces», divine will, religion.

Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь.

(2 Фес. 3, 5).

В церкви опять стали читать вымаранные слова:
«богатые обнищают и взалкают», и при чтении дьякона
уже не было слышно громовых ударов.

Из христианской легенды «Гордый богач»

История отечественной культуры полна художественных, фольклорных образов участников противостояния социальных полюсов. На одном из них – богатые. Как правило, их достаток

является следствием чистой случайности: «...Пошел мужик на работу, стал бить щебень, расколол один камень и видит, что в нем всё золото. Забрал золото домой. С того разбогател, стал торговать. Стали к нему ходить нищие, да уже он зазнался, не стал их наделять» [17, с. 521]. Общей чертой богатых является черствость и скупость – они не подают «милостину», не дают приюта странникам, не гнушаются обманом. На другом полюсе неравенства – наименее имущие слои населения (бедные общинники, вдовы, сироты, нищие и пр.). Источник их бедствий, как правило, не раскрывается, их низкий социальный статус принадлежит им от рождения. Вместе с тем они часто терпят притеснения от «сильных», причем не абстрактных, т. е. стоящих высоко на социальной лестнице, а своих «близких» – старосты, богатого соседа, лавочника, мельника и пр. (Очевидно, общинный, «закрытый» образ жизни селян предполагал столь же ограниченный круг субъектов социального и культурного воздействия.) Между этими полюсами традиционно находятся «народные заступники» – Василий Рощин («рабочий, родом откуда-то с приокской стороны»), Криволуцкий, Сорока («кузнец, первой статьи кузнец, наш, гурьевский»), загадочный Лобов, сын богатых родителей Лиханов («Лиханчик»), Фома – воевода, Серебряков – разбойник, Безрукий («его бечевкой удавило на ешефёте начальство») и пр. Их род деятельности, естественно, экспроприация богатых («они не горбом своим богатство заработали») и раздача награбленных богатств бедным. Исключением из этого ряда отечественных Робин Гудов является князь *Воронцов* («мужик сходчивый»), испросивший у царя для своих крепостных работников, вопреки козням придворных, свободу и право наёмного труда. Забавная подробность – убить мстителя можно было только «медной пуговкой» («их раньше на воротнике носили»), выпущенной из ружья вместо пули. Обычный же заряд был против него бессилён; «орудием правосудия» выступал, как правило, также человек из социальных низов – «Лександра Бессонов, старик один», «пастух», «ткач» и пр. [13, с. 263–276, 513–542].

Однако воплощением абсолютной справедливости всегда является Бог и Божья воля. Действие высших сил обычно не мотивируется никакими идеологическими соображениями, но является воздаянием за праведную или греховную жизнь. Интересно, что оно, как правило, имеет две интенции, или, если угодно, две формы воплощения: «Во-первых, это прямое утверждение справедливости и непререкаемости идущего от Бога воздаяния людям по их делам. Во-вторых – утверждение непознаваемости мотивов, по которым Божественный промысел управляет деяниями людей: то, что кажется порой удивительно несправедливым, на самом деле всегда имеет свое высшее оправдание, недоступное пониманию людскому» [8, с. 583]. Например, красивой и добродетельной девице, указавшей переподетому Христу дорогу к ночлегу, Богом предопределено сначала выйти замуж за одного из «похабных парней», ранее его оскорбивших: «Один из этих пьяных парней матерщинников будет ее мужем, и ей придется претерпеть от него много зла, но за ее терпение и через два года после ее замужества пресеку ему век». – «А потом что ее ожидает?» – «А потом судьба ее будет лучше, она выйдет замуж за богатого и степенного купца и проживет с ним в добре и довольстве» [19, с. 528]. Чем обусловлено фаталистическое понимание добра – пониманием особой трудности жизненного пути праведника («кому много дано, с того много и спросится»), упованием на высшие силы вследствие невозможности добиться справедливости от земных властей и одновременным представлением о Боге как иррациональной субстанции «по ту сторону добра и зла» – это философско-антропологическая и психологическая загадка, достойная отдельного исследования.

Л.С. Приходько также отмечает неизменное устремление в *светлое будущее* ведущей чертой народного мировоззрения. Анализируя сюжеты русских народных сказок, содержательные истоки которых восходят к доклассовому обществу, она указывает на уникальность данного вида осмысления и в конечном счете *окультуривания* социальной действительности: «Про-

изошло чудо – неграмотные крестьяне, осознающие свою непотворимость на земле, помнящие о предках и думающие о потомках, явили миру удивительные образы народного творчества. <...> В... сказках отражено метафизическое стремление русского человека к лучшему. Кстати, счастье в русской ментальности не связано напрямую с обладанием властью и богатством, то есть отражает *нестяжание власти и богатства*: герои, победив Змея Горыныча, возвращаются к своему труду («пошел кожи мять», например, Никита Кожемяка), Емеля пользуется «щучьим велением» для озорства. Старик-рыбак, поймав золотую рыбку... отпускает ее в синее море, не польстившись на ее посулы. А старуха, которая захотела исполнения всех своих желаний, потеряла богатство и власть, так и не постигнув счастья.

В другой сказке («Морозко») добрая, приветливая девочка получает от Мороза за свое терпение (терпимость?) и «речи ласковые», и шубу, и платье, «шитые золотом и серебром», а привереда сводная сестра, которая сразу же потребовала и шубу, и платье, – смерть. Эту сказку можно рассматривать как отражение в русской ментальности *христианской идеи воздаяния за терпение и нестяжательство*. Безусловно, «сказка – ложь, да в ней намек», поэтому фольклор полон примеров негативных исходов легенд и сказаний (вспомним судьбу народных мстителей – как правило, она трагична). Вместе с тем целый ряд народных сказок говорит о существовании весьма устойчивых народных представлений о добре и зле, которые воспроизводятся в поколениях, несмотря на политические катаклизмы. Один из таких образов должного – общинность, коллективизм: «В ряде сказок нашла воплощение *идея общинности русского характера* («Гуси-лебеди», «Василиса Премудрая» и т.п.), связанная с понятием «общения» (поговорить, угостить (-ся), помочь). Смысл и этой идеи прост: «как аукнется, так и откликнется» – отнесись внимательно, уважительно ко всякому, с кем общаешься, и будешь вознагражден сторицей. Популярная сказка о репке показывает роль коллектива в решении трудных задач; сказка о коте, петухе и лисе – это рассказ о силе

дружбы, помогающей преодолеть сильного противника» [15, с. 60]. Можно достаточно долго и обоснованно рассуждать о ненаучности обыденных форм освоения реальности, одной из которых являются народные сказки. Тем не менее современные культурологические, философские и социально-экономические работы говорят, что общинные способы обустройства жизни, в частности хозяйственной деятельности, до сих пор обладают актуальностью и останутся таковыми впредь, если это станет позицией отечественного правящего класса [20, 12].

Немало образов социального «нестроения» донесла до нас древнерусская литература (ДРЛ). Несовершенство существовавших порядков осознавалось уже ранними авторами, что находило отражение в отдельных произведениях. Ярким примером тому служит целиком сплетенное из афоризмов, благочестивых высказываний и пословиц «Послание Даниила Заточника» (оно называется еще «Словом» и «Молением») к какому-то великому князю Ярославу Всеволодовичу (очевидно, отцу Александра Невского). Ни автор, ни адресат, ни время создания «Послания» точно нам неизвестны – предположительно, не позднее 1230-х гг. В «Послании» нет четкой композиции, оно касается самых разнообразных тем, но особенно изобретательным был автор в нанизывании высказываний о том, как плохо жить бедному и зависимому человеку. «Княже, господине мой! – писал Заточник. – Избави мя от нищеты сея, яко серна от тенета, яко птица от кляпци [силков], яко утя от ногти носимаго ястребѣя, яко овца от усть лвовъ... Яко же олово гинеть часто разливаемо, тако и человекъ, приемля многы беды...» [18, с. 13]. Таким образом, уже тогда ключевой темой литературного произведения могло быть социальное неравенство и угнетение. Примеров такого рода на протяжении XIII-XVII вв. можно привести множество, причем в произведениях самых различных жанров, хотя преобладающая тема, очевидно, всё-таки была иная – по справедливому замечанию Д.С. Лихачева, «характерною чертой русского культурного подъема было особое внимание к государственным интересам страны» [9, с. 18].

В этой связи нельзя не упомянуть об одном интересном явлении. В XVII в. образ России в ДРЛ создавался помимо традиционных и достаточно «официозных» монументально-исторических жанров в рамках *художественной публицистики*, то есть принципиально новыми средствами, нежели в летописных повестях и исторических сочинениях предыдущих веков. Произведений нового жанра было немного, и они невелики: всего лишь несколько повестей, житий, панегириков. Однако ценность их исключительна, особенно тех, которые созданы демократическими писателями того времени. Последние стремились к *типизации* литературных героев, через повествование об их жизни раскрывая жизнь *в целом* России [10, 11]. Это обстоятельство придает памятникам данного вида ДРЛ уже не только литературоведческую, но и культурологическую и социологическую ценность.

Примером такого рода художественно-дискурсивной практики является «Повесть о Горе-Злосчасти». Ни автор, ни время, ни место ее создания точно не известны. «Повесть» была обнаружена в единственном историко-литературном сборнике первой половины XVIII в. и предположительно датирована второй четвертью или даже второй половиной XVII в. Несомненна связь «Повести» с народными песнями о Горе. «Повесть» в стихах (но без рифм) рассказывала о том, как некий молодец – очевидно из купеческой семьи – нажил денег, но дал себя заманить в кабак, все пропил с друзьями, в пьяном виде был раздет и так и оставлен, посоветился возвратиться домой, покинул родную сторону, но и на чужой только нажил состояние и надумал жениться, опять горько запил по-прежнему и бросил все. Где бы ни бродил молодец, через какие бы реки ни переправлялся, всюду его сопровождало со своими речами и ужимками Горе-Злосчастье, от которого он не мог отделаться даже во сне. В самом конце «Повести», в одной из последних его строк, сообщалось, что удалец все-таки спасся от Гора, постригшись в монахи.

Чем же примечателен главный герой и его история?

Во-первых, поистине феноменальной социальной мобильностью (как восходящей, так и нисходящей), подвижностью взглядов, мотивации, психологических установок. Молодец всегда соответствует среде, в которой находится, всюду он «свой»: «люди добрые» учат его, как жить, – «и учал он жить умеючи» [5, с. 598]; в обычае было жениться – «присмотрил невесту себе по обычаю» [5, с. 603]. Оказывается молодец в кабаке, и вот уже «кирпичек положен под буйну его голову, он накинута гункою кабацкою, в ногах у него лежат лапотки-отопочки» [5, с. 600]. Вновь воспрял молодец, смог войти в круг «добрых людей» – и снова на нем «платье гостиное» [5, с. 604]. Опять «сошел он пропивать свои животы, а скинул он платье гостиное, надевал он гунку кабацкую» [5, с. 604–605]. Сошелся он в далекой стороне с иными «людьми добрыми» – «сняли с него гунку кабацкую, дали ему порты крестьянские» [5, с. 607].

Во-вторых, поразительной неустойчивостью своих ценностных предпочтений. Молодец неоднократно меняет не только свой внешний, но и внутренний облик. Так, после долгих родительских наставлений («...не знайся, чадо, з головами кабацкими») встретил молодец друга, а тот «прелстил его речми прелесными, зазвал его на кабацкий двор» [5, с. 599]. Изображения переходов молодца из одного состояния в другое помогают созданию в «Повести» широкого художественного обобщения.

В-третьих, в поведении главного героя ярко выражены признаки *негативной мотивации*, которую много раз пытались возвести в степень основной черты русского «национального характера»: молодец «поклонился Горю нечистому, поклонился Горю до сыры земли... Идет весел – некручиноват... а сам идучи думу думает: *“Когда у меня нет ничего, и тужить мне не о чем!”* (выделено мною. – А.А.) [5, с. 605–606]. Этот затертый исследователями ДРЛ момент при всей его анекдотичности несет на себе печать *отчаяния*, предельного отчуждения субъекта от каких бы то ни было плодов хозяйственной активности. Отсутствие буржуазной мотивации, стремления к накоплению, много раз вмененное в вину нашему национальному

характеру, может быть осознано как мудрое, философское отношение – возможно, не осознаваемое, но от этого не менее ценное.

В-четвертых, широта сделанных автором обобщений позволяет нам сделать вывод о том, что «Повесть» может претендовать на статус своеобразного «социального исследования». Авторское сочувствие и сострадание к народу помогало нарисовать общую картину: куда ни пойдешь на Руси, всюду встретятся «люди добрые» и неудачники, отколовшиеся от первых; всюду благополучию угрожают «пиры и братчины», «красные жены», «костари и корчемники» [5, с. 598–599]. Эта картина позволяет сделать два промежуточных вывода. Первый – о том, что уже в том столетии проблема пьянства среди русского народа имела не только бытовой, но и общественный в целом план значимости. Второй – о том, что полнота и разнообразие авторских представлений относительно того, как и какие люди живут на Руси, сведены к определенной типологии, выраженной в «бинарной» оппозиции (модели) *«порядочные люди – гуляющие люди»*.

В рамках принятого автором жанра художественного повествования предпринимается попытка описать образ жизни маргинальных слоев населения. В образе главного героя автор показал разные типы бражников, живших на Руси, – и совсем неопытных, растерянных; и зрелых, важно похвалявшихся на пиру; и нагих-босых, бездомных, молодцеватых, кому «шумить разбой» (с. 604), кто может «убить и ограбить, чтобы ... за то повесили или с камнем в воду посадили» [5, с. 608].

Образ России, созданный «Повестью о Горе-Злосчасти», был кардинально новым художественным достижением в русской литературе. Никогда еще так глубоко и органично типическое не изображалось через частное, а социальное – через бытовое, «низкое».

Сходными способами обобщения, хотя и в более слабой степени, пользовались сочинители некоторых небольших сатирических и юмористических повестей XVII в. – «Азбуки о го-

лом и небогатом человеке», «Сказания о птицах небесных», «Повести о Ерше Ершовиче». Последняя тоже изображала, хотя, быть может, бледнее «Повести о Горе-Злосчастии», зловещее, беспокойное соседство мира благополучных людей с миром людей бедствующих.

Следующим этапом в развитии художественного обобщения явилось «Житие» протопopa Аввакума – по праву одно из самых знаменитых ныне литературных произведений XVII в. Оно достаточно хорошо изучено отечественными литературоведами, в частности В.Е. Гусевым [4]¹. Историки и обществоведы еще в советский период нашей истории уделили личности мятежного протопopa (естественно, как борца с царизмом) значительное внимание. Поэтому мы лишь вкратце остановимся на его главном труде, заключая тем самым рассмотрение художественной литературы XVII в. как социального и культурного явления.

В «Житии» Аввакум изложил эпизоды из своей биографии, в основном в хронологическом порядке, нередко возвращаясь назад или забегая вперед, отвлекаясь к нравоучениям или к рассказам о других лицах – жене и детях, друзьях и врагах.

Новизна художественного обобщения в «Житии» Аввакума заключалась в том, что судьба России изображалась здесь не через жизнь вымышленного героя, а через биографию конкретного исторического лица. Стремление Аввакума к типизации было более осознанным и мощным, чем у предшествующих ему авторов русских повестей. Способ типизации событий, употребленный здесь, присущ всем произведениям литературы Нового времени – это *описание путешествия* главного действующего лица. Герой «Жития» не с опаской, а с какой-то жадностью посещает места, куда забросили его обстоятельства. Вся Россия охвачена его деятельностью. Впрочем, есть в «Житии», особенно во второй половине, эпизоды более узкие, местные. Но и они не выпадают из общей картины, а, наоборот,

¹Далее ссылки на это издание в тексте с указанием страницы.

углубляют ее и сами становятся шире и значительней. Как известно, конкретные места Сибири Аввакум описывал с большой точностью, при этом в обилие фактического материала всегда вмещалось и нечто широко обобщающее. Таково изображение тяжкого лесосплава, проходившего по реке Ингоде, восточнее Байкала: «Река мелкая, плоты тяжелые, приставы немилостивые, палки большие, батоги суковатые, кнуты острые, пытки жестокие... Ох, времени тому!» [4, с. 35].

В каждом эпизоде «Жития» Аввакума сквозит образ России, в которой схлестнулись две силы – обездоленные раскольники и благополучные «никониане». Произведение неистового мятежника с небывалой рельефностью и художественной подробностью показало Россию гонимых и страдающих.

В целом можно сказать, что произведения демократических писателей второй половины XVII в. благодаря типизации героев нарисовали обобщенный облик различных социальных слоев России, преимущественно низших и средних. Картина народных бедствий носит подчас фатальный, неистребимый характер, борьба с несправедливостью имеет трагический для героя борьбы исход, избавление возможно практически исключительно как следствие вмешательства высших сил – Бога и/или власти, которая также от Бога. Именно с этих произведений началась собственно художественная русская литература [6, с. 54–73].

Влияние этой трагической тональности в изображении отечественной социальной действительности ощущалось во многих памятниках русской литературы (РЛ) Нового и Новейшего времени. В эпоху Золотого века РЛ к теме исправления существующих порядков не раз обращался А.С. Пушкин (поэзия раннего и зрелого периодов, «История пугачевского бунта»); отдельные исследователи подтверждали, что древнерусская учительная литература служила опорой для напряженных ре-

лигиозно-этических исканий позднего Н.В. Гоголя¹. Позднее к ним присоединилось великое множество блестящих авторов, среди которых А.И. Герцен, Ф.М. Достоевский, А.И. Куприн, «первый гражданский поэт России» и прекрасный лирик Н.А. Некрасов, М.Е. Салтыков-Щедрин, Л.Н. Толстой, Ф.И. Тютчев, А.П. Чехов и многие другие. Таким образом, и на данном историческом этапе сохранялось глубокое внутреннее единство стилей и направлений, основанное на преемственности сюжетов, характерных персонажей, смысловых и социальных контекстов произведений.

Особую остроту и одновременно «современное» звучание тема социальных бедствий получила в пореформенный период. В последние десятилетия отдельные политически ангажированные исследователи не раз пытались на основании отдельных фактов и ряда локальных разработок представить дореволюционную действительность в «розовых» тонах, наполнив ее сусальными образами благоденствующего народа, правдолюбивого начальства и истовых тружеников-предпринимателей². Между тем многочисленные свидетельства как социологического, так и художественного характера зачастую говорят об обратном. Так, Л.С. Приходько справедливо обращает внимание на глубоко противоречивые итоги крестьянской реформы второй половины XIX в.: «Своеобразие России, обусловленное недостаточным развитием капитализма в земледелии, состояло в том, что здесь увеличение производства хлеба достигалось двумя способами: как путем технического прогресса... так и путем возврата от капиталистического к отработному хозяйству, к исполщине, кабальному найму и пр.» [2]. Передовых капиталистических хозяйств было совсем немного – около 600 (из 30 тысяч), с площадью земли примерно 6

¹ Как указывает Н.С. Демкова, в ЛГУ М. Птиченко была защищена дипломная работа: «Выбранные места из переписки с друзьями» и традиции древнерусской литературы» (см. [3, с. 406]).

² См., напр., труды исследователей Л.Н. Лопатина, Н.Л. Лопатиной (г. Кемерово).

млндесятин, поэтому основное бремя по производству зерна ложилось на плечи крестьян. Но из 678 уездов Российской империи в 145 (21,1%) продовольственного хлеба на душу населения приходилось мало: не больше нижних пределов прожиточного минимума, в 238 (34,8%) – значительно ниже прожиточного минимума, а в итоге 56 % сельского населения не реализовывали продукцию сельскохозяйственного производства, едва сводя концы с концами [3]. К концу XIX в. вывоз ржи и пшеницы сократился, а Россия оказалась обреченной на борьбу, которая неизбежно порождала осложнения в экономике и острые социальные и политические конфликты [16, с. 68].

Социальные процессы, происходившие в стране в указанную эпоху, нашли яркое отражение в творчестве ряда русских писателей, которые выводили на страницы своих произведений «русский крестьянский мир» и нового героя литературы – «русского мужика» и «крестьянский мир» (М.Е. Салтыков-Щедрин). Анализируя творчество Г. Успенского и Николая Елпидифоровича Петропавловского, вошедшего в литературу под псевдонимом С.Каронин, посвятившего крестьянской теме два цикла рассказов – «Рассказы о парашкинцах» и «Рассказы о пустяках», написанных в основном в период с 1879 по 1883 гг., Л.С. Приходько заключает, что реформа была актом беззастенчивого ограбления народа, поруганием его чаяний и надежд, прологом к новым неисчислимым бедам и страданиям. Она пишет: «...Если судить по беллетристике 60–90-х гг. XIX в., пореформенная деревня являла собой довольно безотрадную картину: «Положение крестьян после реформы постепенно и существенно ухудшалось. *В 1900 году крестьянин был беднее, чем в 1800 году*» [16, с. 35]. Реформа потребовала существенно-го усилия от крестьян для приспособления к новым условиям. Она бросила своеобразный вызов, но не смогла справиться с новыми задачами. *Усилилось расслоение. Периодический голод свидетельствовал об оскудении.* В стране, где крестьяне составляли 87,2 % населения, эти процессы грозили вырождением всего общества. *Рост населения ухудшил ситуацию.* <...>

В пятидесяти губерниях европейской России за 40 лет после реформы население выросло на 72 % ... За 45 лет... масса людей, скопившихся на земле, почти удвоилась... *сокращался крестьянский надел*: если на ревизскую душу приходилось в 60-х гг. 4,8 десятины, то в 1880 г. надел уменьшился до 3,5 десятин. А в 1900 г. – до 2,6 десятин» [16, с. 36]. В дальнейшем надел сократился до 2 десятин.

Россия была первой страной, где эти противоречия выступали так наглядно и так масштабно. *К концу XIX в. пятая часть крестьянства оказалась безземельной. Примерно столько же крестьян были малоземельными.* И через пятнадцать-двадцать лет после публикации очерков Успенского «сердитое нищенство» в России стало реальностью» [16, с. 73]. Постепенно эта взрывоопасная социальная масса перемещалась из деревни в город; вместе с двумя неудачными войнами и политическим кризисом бедность населения и социально-психологическая необустроенность общественной жизни стали источником последовавших вскоре революционных событий.

Особенно ярко в литературе той поры вырисовывается мироощущение крестьянского, по сути российского, социума, нездоровый психологический климат, связанный с ломкой вековых традиций общинного земледельческого уклада жизни. Герои С.Каронина – Фрол Пантелеев («грамотный мужик, ходок и представитель мирских интересов», потерпевший фиаско в роли гласного уездного земства), Иван Иванов (несостоявшийся «Ученый», потерпевший телесное наказание), Егор Панкратов («Вольный человек», волею случая открывший иллюзорность дарованной ему воли) и прочие – мечутся между прошлым и будущим, где в прошлом – кнут, а в будущем – неизвестность. Люди растеряны: «Шальное выражение лиц, бесцельность и беспричинность в разговоре, полнейшее отсутствие сознательности – таковы качества, отличавшие всех вообще парашкинцев.... Стали они пить, чтобы чем-нибудь наполнить пустое время и пустоту в умах своих, а так как своих собственных средств у них не было, то они норовили поймать первого провинившегося

против них человека другой деревни, приводили его к кабаку и брали сивухи. Здесь, около кабачка, на заросшей полынью лужайке они и пили все вместе; здесь было веселее, здесь же нередко происходили между некоторыми из них битвы с кровопролитием; наконец, здесь же, против кабачка, некоторые из них плакали навзрыд, укоряя друг друга в глупости, свинстве и в безбожии»[7, с. 138] (цит. по: [16, с. 74]).

Можно предполагать, что процесс модернизации в описываемое время проходил достаточно болезненно. «Догоняющий тип» обновления, который раз выбранный правящим классом России, приносил и позитивные плоды, однако все время стоил больших жертв. Более того, искоренение тех или иных традиций и укладов приводило к образованию своеобразного «комплекса неполноценности» в масштабах всей нации. (Убеждаясь в нашей извечной отсталости, лидеры нации, а с ними и весь народ приходили к выводу, что любые позитивные изменения в Отечестве возможны лишь в виде прямых или косвенных заимствований из-за рубежа.) В этой связи уместен вопрос: если «западнические» представления о должном в социальной действительности (ускоренная капитализация, а затем такая же резкая социализация) стоили России известных моральных и физических жертв, стало быть, можно предположить, что и справедливость воспринималась русскими несколько иначе, нежели европейцами?

Очевидно, что игумен Вениамин в его уверенности относительно нерелективного характера представлений русских о справедливости и равенстве в целом не так уж и неправ. Предложенный выше краткий анализ фактически подтверждает, что почти мистические уравнилельные взгляды преобладали в нашем национальном сознании до обеих революций начала XX в. С другой стороны, знаменитое волошинское «собственность есть кража» явно было не происками «исчадий ада» – большевиков, но следствием несбалансированной и неразумной политики правящих кругов России рубежа двух столетий. Остались ли в России еще моральные авторитеты, кроме народа, поли-

тического класса и интеллигенции (науки, творческого люда), которые от века задавались вопросом – каким видит русский человек справедливый («праведный», правильный) общественный порядок? По заверениям того же Вениамина, в России всегда оставался непререкаемый авторитет по любым вопросам социальной жизни и «культурной борьбы» – это православная церковь. Каково её мнение на этот счёт?

Тема справедливости и социального равенства получила отражение не только в духовной культуре нашей страны, ее материальном и нематериальном наследии. Она достаточно активно обсуждалась религиозными деятелями России, а также философами и богословами. Несмотря на то что православная церковь на протяжении веков чувствовала себя достаточно комфортно под крылом государства, церковное предание оставило нам большое количество свидетельств серьезных разногласий в церковной ограде, которые касались социальной справедливости, богатства и неравенства; крайний консерватизм и малоподвижность церкви не помешали работе живой церковной мысли, соборного церковного разума. Очевидно, именно это позволило развиваться в конце XIX в. широкой палитре общественно-политических течений и доктрин, а также кружков и групп, ставивших во главу угла своих идеологий социальные ценности, идею общего блага, – легально-марксистских, социал-консервативных (П.Б. Струве, веховцы и пр.), мистических (символисты) и др. Это же повлияло на становление светской религии советизма (В.Д. Жукоцкий), воплотившей консервативное, специфически русское понимание марксизма. История России в XX в. показала, насколько сильно оказалось социокультурное влияние исторического бытия Руси-России на социальное и экономическое реформаторство, всегда проводимое «сверху». Не имея возможности в полной мере осветить эти сюжеты, мы напомним их основные вехи. Думается, они станут ярким, хотя и промежуточным финалом изучения взаимоотношений экономики и культуры в истории России, рассматриваемых под углом данного исследования.

Тема отношения православия к собственности, богатству и неравенству изучена достаточно основательно. Множество раз ученые и церковники вчитывались в библейские сюжеты и заповеди, поминали афоризм о верблюде и игольном ушке и знаменитый спор между Иосифом Волоцким и Нилом Сорским. Уже в наши дни был заново перечитан «Домострой», который неожиданно оказался не реакционной книгой, а вполне актуальным и прагматичным документом, в котором оправдывается хозяйствование, ведущее к ограниченному достатку; известно, что в «Домострое» все богатство подразделяется на праведное и неправедное. Праведным считается богатство, которое досталось от предков или нажито собственным трудом. Неправедное, греховное, неограниченное богатство нажито в результате отступления от христианской морали, так как создано насилием и неправдой.

Тем не менее единства по этому вопросу нет до сих пор. Официальные идеологи РПЦ выступают за социальный мир и партнерство классов, простые же православные, судя по данным социологических исследований, по-прежнему считают существующий социально-экономический уклад несправедливым и антигуманным.

Почему же существует такое разномыслие? Неужели дело не только в идеологии, но в мировоззренческих расхождениях, в том, что классы не слышат друг друга?

Казалось бы, в истории церкви сделано немало для того, чтобы внести ясность в вопросах собственности, многие отцы церкви однозначно высказывались на этот счет. Согласно учению блаженного Августина, всякая борьба в мире – войны, вражда, мятежи, несправедливости, убийства, неправды – возникают из-за того, чем мы владеем лично. Из-за тех предметов, которыми люди владеют сообща, не возникает борьбы, они не становятся объектами соперничества и раздора. Отсюда был сделан вывод: «Будем же, братья мои, воздерживаться от частной собственности или, по крайней мере, от любви к ней, если не можем воздержаться от владения ею» (цит. по: [22, с. 50]).

Другой известный проповедник, церковный писатель IV в. Лактанций, на «Божественные наставления» которого опираются многие авторы, отвергающие право собственности, полагал, что с точки зрения христианской любви все должно быть общим достоянием, и если этого нет, то причина этого в любостяжании. «Любостяжание, – писал Лактанций, – есть источник всех зол... Люди, обилующие в чем-либо, не только перестали уделять другим избытки свои, но начали присваивать и похищать себе чужое, будучи влекомы к тому собственной корыстью. То, что прежде было в общем употреблении у всех людей, начало скопляться часто в домах у немногих. Чтобы других подвергнуть своему рабству, люди стали собирать себе в одни руки первые потребности жизни и беречь их тщательно, дабы небесные дары сделать своею собственностью, не для того, чтобы уделять их ближнему из человеколюбия, которого в них не было, но чтобы удовлетворять единственно своему любостяжанию и корысти. После того составили они себе самые несправедливые законы... посредством которых защитили против силы народа свое хищничество» [22, с. 35]. Иными словами, согласно Лактанцию, в основе экономического неравенства лежит нравственное несовершенство человека и его недостаточная любовь к ближнему.

Тем не менее при наличии таких недвусмысленных суждений по поводу богатства, церковные идеологи не раз выступали на стороне крупных собственников и буржуазии. Так, в предреволюционный период отечественная богословская наука и церковь вступили в спор с социалистами по поводу «существовавшего до сих пор и у всех христианских народов принятого порядка». Среди обсуждавшихся тем был и вопрос о социальной необходимости института частной собственности. (Примечательно, что как для защиты собственности, так и для доказательства ее порочности обе стороны использовали древнехристианские тексты, Книги Ветхого и Нового Завета).

Официальное православие в союзе с буржуазными националистами во главе со столь почитаемым современными вла-

стями России И.А. Ильиным, убежденным сторонником собственности, который обосновывал ее необходимость, жизненную целесообразность и «духовную верность», выступало за сохранение права собственности и предупреждало о негативных последствиях его отмены. «Если бы все блага земли были в общественном распоряжении и общее было бы обрабатывание земли, тогда немыслимо было бы хорошее и правильное хозяйство, ибо каждый стал бы избегать труда и слагать его на других; каждый стал бы надеяться на другого, естественная леность и праздность достигли бы тогда высшего своего развития, и ослабела бы охота к труду, так как личный труд никому не приносил бы особенной пользы. Равным образом не могло бы быть порядка при управлении и распоряжении общественным имуществом, и вечные происходили бы недоумения и замешательства, если бы каждый заботился о всем и о всех. Это всеобщее владение представило бы особенно широкое поле спорам и несогласию... Тогда род человеческий представил бы из себя печальную арену ссор, распрей и ужасных мятежей». Церковь указывала на разрушительные, пагубные последствия отмены частной собственности, на «величайший вред и гибель людей», если это произойдет. Только в том случае, «когда каждый имеет свою собственность для своего распоряжения и для пользования плодами своих трудов, возможно хорошее и правильное хозяйство и экономия; только тогда господствует порядок между различными званиями и классами людей; тогда только могут сохраняться мир и согласие между людьми» [21, с. 366].

Впрочем, подобные утверждения не оставались без реакции со стороны оппонентов. Автор работ начала века В. Экземплярский делал довольно резкие и нелицеприятные для официального богословия выводы: «...Мы думаем и утверждаем, что в откровенном учении нет и намека на долг “приобретать, хранить и умножать” свое имущество. Всюду вместо этого заповедуется не приобретать себе сокровищ на земле, не заботиться о том, что тлеет, и раздавать свое достояние неимущим.

Иными словами, в откровенном учении заповедуется как раз обратное тому, что дозволяется и одобряется нашими системами нравственного богословия» [22].

С той поры прошло целое столетие, однако данная дискуссия не получила ни официального окончания, ни сколько-нибудь вразумительного продолжения. Впрочем, это не значит, что церковь оставалась в XX в. совершенно в стороне от процессов социально-экономических преобразований в нашей стране.

В последнее десятилетие РПЦ был принят целый ряд вероучительных правил и документов по этому поводу. В частности, в «Основах социальной концепции...», дающих широкое определение собственности, под которой понимается «общественно признанная форма отношения людей к плодам труда и естественным ресурсам» [14], указывается, что церковь не определяет прав людей на собственность. Однако материальная сторона человеческой жизни не остается вне ее поля зрения. Призывая искать прежде всего «Царства Божия и правды Его» (Мф. 6. 33), церковь помнит и о потребностях в «хлебе насущном» (Мф. 6. 11), полагая, что каждый человек должен иметь достаточно средств для достойного существования. Вместе с тем церковь предостерегает от чрезмерного увлечения материальными благами, осуждая тех, кто обольщается «заботами, богатством и наслаждениями житейскими» (Лк. 8. 14). По мнению авторов «Основ социальной концепции...», в позиции православной церкви по отношению к собственности нет ни игнорирования материальных потребностей, ни противоположной крайности, превозносящей устремление людей к достижению материальных благ как высшей цели и ценности бытия.

Идеологи и богословы РПЦ стараются примирить противоположные позиции и различные доктрины, сняв противоречащие друг другу тезисы и библейские высказывания с помощью второй главной заповеди Христа, требующей подчинять экономические отношения нравственным. Это значит, что позиция православного христианина к собственности вне зави-

симости от уровня его благосостояния должна основываться на евангельском принципе любви к ближнему: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13. 34). Эта заповедь является основой нравственного поведения христиан. Она должна служить для них и, с точки зрения церкви, для остальных людей императивом в сфере регулирования межчеловеческих отношений, включая имущественные.

При этом церковь признает существование многообразных форм собственности. Она справедливо указывает, что государственная, общественная, корпоративная, частная и смешанные формы собственности в разных странах получили различное укоренение в ходе исторического развития, поэтому церковь не отдает предпочтения ни одной из этих форм. При каждой из них возможны как греховные явления – хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ.

И совсем недавно, на XI Всемирном Русском Народном Соборе, тогда ведущий церковный идеолог и публицист, митрополит, а ныне патриарх Кирилл посвятил свое выступление проблемам бедности и богатства в современном российском обществе. В нем он предпринял очередную попытку примирить принципы буржуазной демократии с текстом Библии и заповедями христианства: «С одной стороны, страна владеет несметными богатствами, которыми Господь щедро наделил наши недра. По разным подсчетам в нашей стране сосредоточено от 30 до 40 % полезных ископаемых Земли. Благодаря экспорту природных ресурсов собирается стабилизационный фонд, а также богатеет очень незначительная часть общества. С другой стороны, большинство населения страны живет в нищенских условиях. Можно было бы сказать: «Не надо завидовать, а надо работать». В том-то и дело, что люди работают, а получают за свой труд гроши. Если в прежние времена такую зарплату компенсировала мощная социальная система, доставшаяся в наследие от советских времен, то с каждым годом

она все больше тает, а покупательная способность людей остается прежней.

Согласно официальной статистике, в России доходы 10 % самых богатых превышают доходы 10 % самых бедных в пятнадцать раз. Можно предположить, что с учетом реальных доходов состоятельных граждан эта разница составляет 20–25 раз. Для сравнения приведу ситуацию в Швеции, в которой разрыв в доходах составляет 4 раза, а в среднем по Европе эта цифра не превышает 6–7 раз, в США – 9. Преодоление вопиющего неравенства в России – это в первую очередь вопрос выживания нашей страны. В других странах мира в условиях подобного разрыва между уровнями жизни людей происходят социальные беспорядки и даже революции. Мы не можем наступать на одни и те же исторические грабли, индифферентно относясь к столь резкой материальной пропасти между богатым меньшинством и бедным большинством. В начале XX века такая беспечность обошлась нам слишком дорогой ценой, чтобы платить ее еще раз» [1].

Согласно официальной позиции РПЦ, человек в заботах по обустройству своего дома и страны уподобляется Богу, заботящемуся о мире и человеке. В христианстве нет осуждения богатства, но есть осуждение привязанности к богатству, которое дается для созидания, а не для накопления ради накопления. Иными словами, греховным (или праведным) является не само богатство, а отношение человека к нему: «В культурном коде России не существует колебания в ответе на вопрос: надо или не надо трудиться? Русская традиция однозначно отвечает: «Надо». Но русскому человеку постоянно приходится отвечать на вопрос: «Ради чего трудиться?». Конечно, прежде всего, необходимо обеспечить себя и семью всем необходимым. Но вот, если это сделано, и даже сверх нормы, то что делать дальше с богатством? Для думающего человека это настоящий экзистенциальный вопрос. Он может отказаться от всего и понять, что счастье не в богатстве, и уйти в монастырь, но там он тоже будет трудиться, в том числе и физически. А может найти

смысл в создании материальных богатств для того, чтобы направлять средства на строительство храмов, благоустройство общественной жизни, развитие науки, культуры, открытие школ и приютов. Важно, чтобы наш человек видел, если хотите, высший смысл своих трудов. В этом случае у него появляется практически неисчерпаемый запас энергии и предприимчивости» [1].

Таким образом, церковь предлагает признать существующий социально-экономический уклад справедливым, но при условии, что отечественный бизнес станет социально ответственным, причем сделает это добровольно, естественным путем придя к христианскому пониманию своей ответственности.

Очевидно, что эта позиция сама не является ни последовательной, ни до конца социально ответственной. Конечно, можно подождать, пока представители крупного и среднего бизнеса (а именно они способны существенно повлиять на социальную обстановку в нашем обществе в отличие от малого бизнеса, положение которого стало уже притчей во языцех) дорастут духовно до положений христианской морали, прольют слезы раскаяния за свои прегрешения и станут щедрой рукой спонсировать социальные программы, исправно платить налоги и пр. А если не дорастут и не прольют? Или прольют, но лишь немногие? Возьмут ли в этом случае государство и РПЦ на себя ответственность за миллионы неродившихся детей, за тысячи умерших от голода и непосильной работы, за всех униженных и оскорбленных в годы постельцинизма? Очень сомневаюсь. Не стоит забывать, что российский правящий класс родом из тех времен, когда материалистическое мировоззрение было в большой моде. Он хорошо знает, что «своя рубашка ближе к телу», «синица в руке лучше журавля в небе», а «гусь свинье не товарищ». И взывать к его совести – все равно, что ягненку просить волка быть «социально ответственным».

Что же делать, как примирить нашу церковную жизнь с экономическими и политическими реалиями наших дней? Сможем ли мы заново открыть уже много раз прочитанные, и затем за-

бытые слова Священного Писания, что каждому должно питаться плодами своего труда и кто не работает, тот не ест?

Думается, для этого необязательно изобретать велосипед и писать новые «концепции». Стоит лишь внимательно вчитаться в уже имеющиеся документы и найти политическую волю обратиться к отдельным, до этой поры замалчиваемым, их положениям.

Например, о том, что можно и нужно выделять два уровня собственности. Первый из них связан с природными богатствами – «блага земли должны давать средства к жизни всем людям», второй – рукотворный – это «есть плод или личного труда и работы каждого, или же наследство, доставшееся от предков» [21, с. 365]. Что исконно народным основанием права собственности, «единственным, всегда признаваемым и справедливым источником собственности», считался и продолжает считаться вложенный труд. И до тех пор, пока плоды земли и результаты труда многих поколений русских людей остаются отчужденными от народа России, а церковь и государство продолжают пытаться придать хоть какую-то долю легитимности существующей людоедской социально-экономической системе, название которой «итоги приватизации», ни о каком социальном мире и подлинном социальном партнерстве в нашей стране не может идти и речи.

Не стоит думать, что подобная ситуация является следствием советской эпохи, сделавшей из нас рационалистов-прагматиков (ведь есть у нас любители идеализировать традиционную Россию, с царем-батюшкой, купцами-меценатами и сусальными городовыми в роскошных усах). Проблема собственности и богатства обсуждалась в России и до 1917 г., и подчас весьма остро. Не единожды и не одним автором указывалось, что легитимность и законность собственности в России всегда была нашим «слабым местом».

Будет ли поставлена точка в споре «иосифлян» и «нестяжателей»? Сказать трудно, особенно учитывая негативный опыт прошлых эпох. Однако этот скепсис ни в коей мере не

снимает со всех нас, и с церкви в частности, ответственности за происходящее в стране. Несмотря на все заклинания о священности права частной собственности и нерушимости итогов приватизации, всем давно ясно, что они должны быть пересмотрены. Более того, эти процессы латентно, но уже несколько лет происходят. Проблема в том, что они осуществляются в пользу государства или тех же крупных собственников, но не в пользу простых людей.

И наша церковь, если хочет быть последовательной и актуальной, не может остаться в стороне от этих вопросов. Если не хочет окончательно оказаться в стороне от общественной жизни, как это происходит в Европе и Америке. Конечно, было бы наивно ожидать от наших иерархов прямых указаний на этот счет, но повод для движения в этом направлении есть. Стоит подумать, какие предприятия вернуть в собственность государства, какие – в собственность трудовых коллективов, какие – с компенсацией, а какие – с возбуждением уголовных дел против хозяев-временщиков. Ведь если такой повод есть, то нужно его использовать.

1. Бог благословил человека возделывать этот мир: Выступление митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на XI Всемирном Русском Народном Соборе // Вопросы культурологии. 2007. № 5. С. 3–7.

2. Гачев Г. Русская дума. Портреты русских мыслителей. М.: Новosti, 1991.

3. Демкова Н.С. Из истории русской повести XVII в.: Об одной древнерусской параллели к повести Н.В. Гоголя «Вий» // ТОДРЛ. 1989. Т. 42.

4. Житие Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1979.

5. Изборник: (Сборник произведений литературы Древней Руси). М.: Художественная литература, 1969.

6. История русской литературы XI-XX вв. М.: Наука, 1983.

7. Каронин С. (Н.Е. Петропавловский). Сочинения в двух томах. М.: Гослитиздат, 1958. Т. 1.

8. Комментарии // Народная проза / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М.: Русская книга, 1992 (Б-ка русского фольклора; Т. 12).

9. Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV вв.). М.; Л.: Издательство АН СССР, 1962.

10. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973.

11. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970.

12. Мальцев Г.В. Крестьянская община в истории и судьбе России // Национальные интересы. 2009. № 5–6. С. 27–38.

13. Народные заступники. Грех и искупление. Богатство и бедность // Народная проза / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М.: Русская книга, 1992 (Б-ка русского фольклора. Т. 12).

14. Основы социальной концепции Русской православной церкви. Юбилейный Архиерейский Собор Русской православной церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г.

15. Приходько Л.С. Русская сказка как форма отражения ментальности народа // Вопросы культурологии. 2008. № 1. С. 59–60.

16. Приходько Л.С. Русское крестьянство дореволюционной России в реалиях эпохи и социально-философском сознании // Вопросы культурологии. 2009. № 4. С. 78–82.

17. Святой Николай и мужик // Народная проза / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М.: Русская книга, 1992 (Б-ка русского фольклора. Т. 12).

18. Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделки / пригот. к печ. Н.Н. Зарубин. Л., 1932.

19. Судьба доброй девицы // Народная проза / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М.: Русская книга, 1992 (Б-ка русского фольклора. Т. 12).

20. Сусоколов А.А. Экономическая культура российского общества в XX в. (материалы к лекционным занятиям) // Вопросы культурологии. 2006. № 4–5.

21. Сщмч. Владимир, Митрополит Киевский и Галицкий. Труд и ответственность в учении Русской церкви. («Голос церкви», 1912, декабрь) // Экономика русской цивилизации / сост. О. Платонов. М., 1995.

22. Экземплярский В. Учение древней церкви о собственности и милостыне. Киев, 1910.

КУЛЬТУРНАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 008+316.7

Ю.П. Шабаяев¹

Русский Север и Поморье в символическом и культурном ландшафте Европейского Севера РФ и в этнополитике²

Автор продолжает размышлять о культурной и национальной идентичности Русского Севера, обращаясь к проблеме культурных идентичностей в постсоветском пространстве. Особое внимание обращается на культурную идентичность поморов.

Ключевые слова: Русский Север, Поморье, топоним, идентичность, этничность, коренные народы, поморы, русские.

Yuri Shabayev. «Russian North» and Pomorye in the symbolic and cultural landscape of the European North of Russia and ethnic policy

The author continues to reflect on the cultural and national identity of the Russian North, referring to the issue of cultural identity in the post-

© Шабаяев Ю.П., 2016

¹ Начало статьи см. Человек. Культура. Образование. 2016, № 2 (20).

²Статья подготовлена в рамках проекта «Symbolic Cultural Landscapes: Development and Protection of Local Communities in the Russian North» (ERA.Net RUS Plus), а также при поддержке гранта 15-15-6-47 «Стратегии и практики освоения и заселения Европейской Арктики: локальные и кросскультурные процессы в исторической динамике» (проект Комплексной программы УрО РАН 2016г.)

Soviet space. Particular attention is drawn to the cultural identity of Pomorie.

Keywords: *Russian North, toponym, identity, ethnicity, native people, Pomors, Russians.*

Культурные идентичности на Европейском Севере в постсоветской России

Рубеж 1980–1990-х гг. характеризуется радикальными переменами в политической и экономической жизни и сменой правящего режима. Более того, в данную эпоху происходит резкая актуализация этничности и превращение ее в мощный политический ресурс [29]. В числе политических акторов появилось огромное количество этнополитических движений и организаций, в национальных республиках провозглашался приоритет местных законов над федеральными на основании принимавшихся одна за другой деклараций о суверенитете. Как реакция на парад суверенитетов начала 1990-х гг. [11] стали появляться идеи создания «русских» республик. В этой связи логично было предположить, что уже готовый культурный проект «Русский Север» приобретет политическое значение и будет использован региональными элитами для формирования региональной идеологии, создания региональных политических движений и административного реформирования территории Европейского Севера. Однако этого не произошло. Политический ресурс идеи был недостаточен, ибо фольклорно-этнографическое понимание термина «Русский Север», которое многие десятилетия культивировалось в научной среде, ограничивали возможности его политического использования. Но важнее было то, что советская система этнических статусов (которая довлела над сознанием политиков), внедренная большевиками, не наделяла русских статусом «коренного», а значит и государствообразующего народа. Поэтому новые республики предполагалось строить, основываясь на идеях регионализма или превращая локальные этнонимы и локальные

культурные традиции в политически значимые символы, конструируя новую этничность, которую лишь отчасти отождествляли с русскостью или не отождествляли вовсе [40].

Тем не менее в эпоху суверенизации первой половины 1990-х гг. появились проекты создания Уральской, Вологодской, Сибирской, а также Поморской республик. Более того, Уральская республика была провозглашена [основанием для этого послужили итоги местного референдума] и просуществовала несколько месяцев, пока не была ликвидирована указом президента Б. Ельцина. Что касается Поморской республики, то основанием для ее рождения явилась культурно-историческая специфика Европейского Севера. Для реализации идеи в 1992 г. ряд политических партий и организаций Архангельской области зарегистрировали Национальный культурный центр «Поморское возрождение». Многие лидеры движения, выступавшие за создание республики, тем не менее отказались на том этапе от формирования этнополитического поморского движения. В 1994 г. движение «Поморское возрождение» распалось на отдельные группы. Позднейшие попытки интегрировать поморские организации в рамках объединения «Поморский мир» также не были успешными. Однако «поморская идея» прочно утвердилась в региональном политическом дискурсе и стала обретать все более определенное культурное содержание.

Свое дальнейшее развитие поморская идея получила в недрах региональной политической организации «Демократическое возрождение Севера», которая действовала в Архангельской области до 2001 года. Ее политическим содержанием стало стремление некоторых местных интеллектуалов к культурному и политическому противопоставлению Центральной России и поморской Северной Руси. Идеолог движения Александр Иванов попытался определить, каковы пути формирования священного идеального мира на Севере и где исторические корни стремления к построению такого мира. Он, в частности, заявлял: «Поморы обладают особым чувством собственного достоинства и лю-

бовью к свободе. Причина этого в том, что на Севере не было крепостного права, а основной формой организации хозяйственной жизни была не община, а артель. У поморов отсутствует чувство врага, т.к. естественных ресурсов всегда хватало всем, а иностранцев воспринимали не как конкурентов, а как партнеров по торговле. Начавшиеся в глубокой древности контакты с Европой (морем Эдинбург, Осло и Бремен ближе Москвы) выработали западноевропейскую ориентацию сознания, отсутствие ксенофобии и уважение к демократическим институтам. Поморам исторически присуще презрение к московской власти – и царской, и советской, и постсоветской – за ее лживость, жестокость и творимый ею произвол. Поморы стремятся работать не на государство и как можно меньше зависеть от него» [33, с. 65].

С начала 2000-х гг. поморская идея из политической превращается в культурную. Значительный стимул к развитию поморского этнокультурного движения дали итоги переписи населения 2002 года, которые показали, что происходит процесс реидентификации и для части местного населения поморская идентичность вновь становится актуальной, а потому может быть зафиксирована статистически (6,5 тыс. чел. назвали себя поморами).

В 2003 г. в Архангельске была зарегистрирована национально-культурная автономия поморов г. Архангельска, а в начале 2004 г. община поморов как община коренных малочисленных народов Севера (ликвидирована по решению суда в 2011 г.). Некоторые лидеры поморов стали заявлять, что поморы не этнографическая группа и не субэтнос русского народа, а самостоятельная этническая группа. При этом они настаивали, что это не славянская, а финно-угорская группа (были и другие варианты понимания поморской идентичности). Председатель национального культурного центра Архангельска И. Мосеев в своем заключении «Этническое самоопределение и этногенез поморов» так сформулировал идеологическую основу поморской национально-культурной автономии: «Несмотря на многочисленные попытки ассимилировать поморов и представить

их лишь как составную часть великорусского этноса (этнографическая группа, субэтнос, популяция, сословие и т.д.), поморы сохранили свое этническое самосознание, о чем свидетельствуют результаты переписи 2002 г. ...Поморы – это самостоятельный этнос, первичная культура которого не была привнесена извне (из России), а возникла в ходе постепенного слияния местных угро-финских «протопоморских» культур и культуры первого древнерусского (но не «великорусского») населения» (цит. по: [38, с. 12]). Указанная позиция разделялась одно время и председателем национально-культурной автономии поморов г. Архангельска П. Есиповым, который по этому поводу замечал: «Предками поморов были такие финно-угорские племена, как саами, вепсы, корела...» [16, с. 3]. У российских этнографов иной взгляд на этническую историю европейского севера. В частности И.В. Власова отмечает: «Новгородцы и ростовцы, с которыми было связано формирование русского населения Севера, хотя и представляли собой земельные областные общности, относящиеся к одному этносу, тем не менее, сами, с этнической точки зрения, имели смешанное происхождение, ибо жили и развивались в различных природных и хозяйственных условиях и при расселении в Восточной Европе, в том числе и по Северу, сталкивались с различными группами финно-угорского происхождения» [6, с. 39]. Поморское движение окончательно оформилось как самостоятельная региональная этнополитическая организация лишь к концу первого десятилетия XXI века. В 2008 г. прошел первый съезд поморов. В 2009 г. состоялся второй межрегиональный съезд поморов, который прошел в городе Умба Мурманской области.

Главное требование поморского движения – официальное признание поморов как самостоятельной этнической группы и предоставление им статуса коренного малочисленного народа и соответствующих преференций. Общественная поддержка у движения была, но о единой поморской идентичности говорить было сложно [43]. Систематизация поморской идентичности сложна, поскольку она исторически формировалась на фо-

не других этнических и региональных идентичностей, долгое время не была актуализирована и все еще достаточно неопределенна и сильно мифологизирована.

Более того, на пространстве Европейского Севера сегодня имеет место множество локальных, региональных, этнических идентичностей, но все они выражены довольно слабо. При этом, как показали итоги опроса, который был проведен нами в марте 2010 г. в трех региональных центрах Европейского Севера (Мурманске, Архангельске и Сыктывкаре), самой очевидной идентичностью является общая северная идентичность (северяне), которую респонденты воспринимают как гражданскую, но не как этническую идентичность и примерно две трети жителей названных городских центров однозначно идентифицируют себя подобным образом, на втором месте по значимости оказывается общероссийская гражданская идентичность, а этнические идентичности выражены достаточно слабо [39].

Безусловно, русские и сегодня являются крупнейшей этнической группой во всех регионах Европейского Севера: в Архангельской и Вологодской областях их доля, согласно данным переписи населения 2010 г., превышает 90 %, а в других она почти повсеместно растет (см. табл.), хотя абсолютная численность населения уменьшается как по причине отрицательного сальдо миграции, так и из-за превышения смертности над рождаемостью. Снижение численности населения северных регионов – устойчивая тенденция, причем этот процесс начался во всех регионах Европейского Севера примерно в одно и то же время, например в Вологодской области снижение населения идет неуклонно начиная с 1988 г., в Республике Коми – с 1990 г., в Мурманской области – с 1989 года. С 1989 по 2002 гг. Мурманская область потеряла 23 % своего населения, Ненецкий автономный округ – 24 %, Республика Коми – 18,6 % [35], а если принять во внимание материалы Переписи-2010, то оба субъекта потеряли с 1989 г. почти треть населения. При этом темпы миграции за пределы северных регионов после 2010 г. повсеместно почти не снижаются, за исключением двух регионов – Карелии и Ненец-

кого округа. Ситуация усугубляется тем фактом, что естественный прирост населения даже в тех немногих регионах Европейского Севера, где он был зафиксирован (Мурманская область и Коми), или уже стал, или в ближайшее время станет отрицательным, о чем можно судить по данным текущей статистики. По существу, ныне происходит процесс деколонизации Европейского Севера, в результате которого деградируют и перестают существовать не только многие села и деревни, но и поселки, а в ближайшей перспективе вопрос стоит о ликвидации крупных поселений и целых городов.

Значительный по масштабам миграционный отток населения из регионов Европейского Севера порожден, в первую очередь, причинами социально-экономического порядка, которые снизили привлекательность севера для мигрантов, но стимулируется и будет стимулироваться и самой усиливающейся «миграционной готовностью» населения.

Изменение доли русских в составе населения регионов Европейского Севера по данным переписей населения, в % по результатам опроса населения Мурманска, Архангельска и Сыктывкара, осуществленного нами в марте 2010 года:

Показатели	1970	1979	1989	2002	2010
Архангельская обл.	92,1	92,4	92,2	95,2	95,6
Вологодская обл.	97,6	97,2	96,4	96,6	97,3
Мурманская обл.	84,6	83,8	82,9	85,3	89,0
Ненецкий АО	64,5	65,8	65,6	62,4	66,1
Республика Карелия	68,2	71,3	73,5	76,6	82,2
Республика Коми	53,1	56,7	57,7	59,6	65,1

Согласно данным опроса, 35,5 % жителей Архангельска, 38,8 % Мурманска и 39,6 % Сыктывкара хотели бы уехать из-

своих городов и регионов навсегда или на длительное время, а среди молодежи в возрасте от 18 до 25 лет доля потенциальных мигрантов составляет уже 51,4 %.

В этническом отношении среди выезжающих с севера преобладают представители славянских народов, т. е. численно доминирующих этнических групп. Это позволяло предположить, что доля титульных этнических групп в составе населения двух национальных республик и одного автономного округа, входящих в состав региона, именуемого «Русским Севером», будет возрастать. И результаты микропереписи населения 1994 года делали эти предположения небезосновательными. Но перепись населения 2002 года показала, что доля русских во всех регионах, за исключением НАО, возросла. А перепись населения 2010 г. свидетельствует, что доля русских выросла во всех регионах Европейского Севера и этническая гомогенизация становится устойчивым процессом. Таким образом, в статистическом отношении Европейский Север РФ продолжает оставаться «русским», поскольку русские численно доминируют во всех областях, республиках и округах. Русское население формируется не только посредством естественного прироста, но, как и в предшествующие эпохи, отчасти за счет ассимиляции этнических меньшинств, которые являются аборигенным населением региона. Так, к примеру, опрос учащейся молодежи, проведенный в Коми в 1998 году, показал, что пятая часть городских школьников (возраст 16–17 лет), у которых оба родителя коми, называли себя русскими [39]. Процессы ассимиляции в последующие годы не ослабевали, о чем свидетельствовали результаты переписи 2002 года, показавшей весьма заметное сокращение численности карел, коми, вепсов, которое невозможно объяснить только превышением смертности над рождаемостью, имевшим место в последние годы [7; 41], а также итоги Переписи-2010, подтвердившие, что тенденция к изменению культурных идентичностей усиливается, за счет чего численность уральских народов сократилась весьма значительно [41].

«Похороны» Поморья

В конце сентября 2011 года в Архангельске прошел IVСъезд поморов. После съезда в Архангельске разгорелось сначала некое подобие дискуссии о поморских делах, а затем фактически развернулась массивная антипоморская кампания [1; 26; 27; 30], в которой было много весьма показательных моментов, свидетельствующих, что архангельские «дебаты» имеют скорее не локальное, а общероссийское значение. Подобное утверждение становится возможным, поскольку обсуждение итогов съезда и вопроса о том, «кто есть поморы», позволяет судить о нерешенности многих проблем, связанных с обеспечением жизнедеятельности местных сообществ, культурным маркированием и культурным позиционированием этнических групп, позицией местных и федеральных властей по отношению к локальным сообществам. Но прежде всего важно заметить, что нынешняя антипоморская кампания является уже второй по счету: первая развернулась в 2008 году и носила экологический (а точнее – псевдоэкологический) характер. Тогда при участии нескольких известных деятелей российского шоу-бизнеса в Архангельске была организована шумная акция в защиту белька, которая активно освещалась федеральными телеканалами. Белек – это детеныш гренландского тюленя, промысел которого является традиционным [3] для поморов (ведется он также в Канаде и Северной Норвегии). Продукты промысла поставлялись в последние годы в основном в Норвегию и давали относительно неплохой доход семьям жителей поморских деревень по берегам Белого моря. Если в местных сельхозартелях они зарабатывали тогда всего примерно 100 \$ в месяц, то за полтора месяца «зверобойки» получали в два-три раза больше своего годового заработка в аграрных предприятиях. Экологи ополчились именно на российских поморов, хотя объемы добычи нерки (промышляли не белька, а более взрослую особь – серку) в России значительно уступали тем, что есть в Норвегии и Канаде, а ежегодные подвижки льда, ле-

докольные проводки убивали больше тюленей, чем добывали промысловики. Тем не менее шумная экологическая кампания с требованием запретить промысел белька представляла поморов как нарушителей хрупкого экологического баланса на Севере, как людей, стремящихся к личной наживе и готовых ради этого наносить серьезный ущерб природе. Очень быстро на данную кампанию отреагировало правительство РФ, и промысел белька официально запретили. Правда, было объявлено, что поморы получают компенсации за утраченные доходы, но хотя какие-то деньги правительством и выделялись, до адресатов они не дошли.

Экономическое положение отдаленных сельских поселений, где исторически проживали поморы, усугубляется еще и тем, что они фактически не могут заниматься рыболовным промыслом, поскольку федеральное законодательство ограничивает традиционные способы частного ловля рыбы, а организованные рыбопромысловые артели получают очень ограниченные квоты на ее вылов. В отличие от этнических групп, получивших статус «коренных народов», поморы вынуждены платить за эти квоты весьма значительные средства, что усугубляет экономическое положение очень слабых рыболовецких кооперативов. Жители поморских деревень, традиционно занимающихся рыбным промыслом и привыкшие использовать рыбу в своем рационе, не отказываются от нее, а потому вынуждены заниматься браконьерством.

В поморских деревнях помимо рыболовства прежде также занимались оленеводством, и еще в советские годы в коллективных хозяйствах Мезенского района Архангельской области было довольно большое стадо оленей. Но ныне их не осталось совсем, поскольку оленеводство стало экономически невыгодным. За пользование оленьими пастбищами коллективные хозяйства в постсоветское время должны платить земельный налог, который оказался неподъемным для них, а потому стада оленей были ликвидированы. Однако оленеводческие хозяйства из Ненецкого автономного округа, который граничит с Мезен-

ским районом, стали активно пользоваться этими пастбищами, поскольку ненцы, как этническая группа, которая имеет официальный статус «коренного малочисленного народа», освобождены от платежей за землю. Это вызвало возмущение местных жителей. Возмущение было связано как с разницей в культурных статусах поморов и ненцев, так и с тем, что поморские жители убеждены, что ненцы со своими стадами наносят урон хозяйственным интересам местных жителей: олени вытаптывают места сбора ягод и грибов, сокращают кормовую базу лосей и других животных, на которых ведется охота.

Кроме претензий к ненецким оленеводам у жителей поморских деревень существуют и многочисленные претензии к деятельности добывающих компаний, которые ведут разработку лесных угодий, осуществляют добычу алмазов, разведку месторождений бокситов, нефти. Нанесение ущерба районам традиционного природопользования и ограничение промысловой деятельности в результате прессинга со стороны государства, промышленных компаний, иноэтнических соседей не только создает конфликтные ситуации, но и приводит к тому, что местное население все отчетливее осознает свой общий интерес, отличие своих интересов от интересов соседних культурных групп и интересов, действующих в регионе крупных компаний. Такая ситуация стимулирует процессы самоорганизации людей и активизирует поиск символических ресурсов, которые можно мобилизовать для борьбы за интересы локальных сообществ. Самой эффективной формой борьбы стало поморское движение, а самым значимым символическим ресурсом является культурная отличительность поморов, их традиции и образ жизни.

Особую опасность в развитии этого движения увидели нефтяные и газовые компании, которые начинают активную экспансию в акваторию арктических морей. Дело в том, что практически всю эту акваторию можно рассматривать как территорию традиционного природопользования поморов, а значит, самоорганизация поморов объективно невыгодна нефтя-

ным гигантам, которым придется делиться доходами с поморами, но главное, согласовывать свою деятельность не только с федеральными чиновниками, но и с поморскими организациями, которые могут оказаться неуступчивыми. Поэтому для названных компаний выгоднее уничтожить поморское движение полностью. Как полагают некоторые лидеры поморского движения, первую антипоморскую кампанию спонсировали не столько экологические организации, сколько нефтяники, хотя доказать это вряд ли возможно.

Тем не менее первая кампания не привела к спаду движения, а делегаты Четвертого Поморского съезда не отказались от требования предоставить поморам как культурной группе статус коренного малочисленного народа (отдельные этнографические группы русских, например камчадалы, уже имеют подобный статус).

Стало очевидно, что нужно усилить давление на поморов. В результате была организована вторая кампания, апогей которой пришелся на 2012 год. Она представляет собой скорее идеологический и геополитический спор, в котором аргументы этнологов, правоведов и журналистов, пытающихся поддержать поморское движение, не принимаются во внимание принципиально [9; 4].

Ситуация вокруг поморов во многом показательна еще и потому, что характеризует не только сложность проблем регулирования отношений между государством и локальными культурными группами, но и отчасти современную российскую этнологию/антропологию и ее место в системе этого регулирования. Стоит заметить, что и петербургские, и московские этнологи в своих заключениях не поддерживали претензии лидеров поморского движения относительно того, что поморы должны иметь статус коренного малочисленного народа Севера (хотя затем позиция несколько изменилась). Основанием для подобных заключений, на наш взгляд, послужила традиция советской этнографии, связанная с культурным ранжированием народов и некой иерархией культурных групп, которая не

позволяла приравнять интересы поморов к интересам других северных этнических групп.

Тем самым российские этнологи фактически отвергли призыв Клода Леви-Стросса к тому, чтобы антропология «изменила саму свою сущность» и перестала рассматривать изучаемые сообщества только как объекты изучения, а сами антропологи поняли, что изучаемые сообщества «стали коллективными субъектами и требуют прав на нужные им перемены» [17, с. 35], не все отечественные этнологи/антропологи услышали, и не все приняли. Между тем этот призыв как нельзя более актуален сегодня, и ситуация, складывающаяся вокруг поморов, только подтверждает это.

О проблемах, которые связаны с поморским самоопределением, уже неоднократно приходилось писать специалистам [36; 42; 32; 12; 46; 31]. Не повторяя уже изложенные факты и соображения, необходимо заметить, что «поморский диспут» в последнее время приобрел крайне скандальные и политизированные формы.

Каковы основные позиции дискуссантов? Участники последнего Поморского съезда и поморские лидеры настаивают на том, чтобы поморы были официально включены в Перечень коренных малочисленных народов РФ [13] и им были предоставлены преференции, которыми пользуются сорок с лишним этнических групп, имеющих статус «коренного малочисленного народа». Логика рассуждений проста: те группы, которые получили искомый статус, становятся более сплоченными и стабильными, их численность перестает сокращаться (пример – ненцы, ханты, манси), культурные институты получают определенную государственную поддержку, а сами представители групп за счет преференций могут организовать хозяйственную деятельность с наименьшими издержками и тем самым обеспечить себе приемлемый уровень благосостояния. Сельское население, которое причисляет себя к поморам, проживает в тех же климатических условиях и сталкивается с теми же проблемами, что и ненцы, саамы, велсы, причисленные к коренным малочис-

ленным народам. Их благосостояние во многом зависит от использования биоресурсов, а промысловая деятельность является важной составляющей системы жизнеобеспечения. Хозяйственная специфика поморов несколько отличается, но это и есть их культурное отличие от других этнических групп. Впрочем, есть ситуации, когда группы не отличаются и в хозяйственном плане, но все равно имеют разный статус. К числу таковых можно отнести коми-ижемцев, которых, как саамов, ненцев, относят к оленеводческим группам, но которые тем не менее не включены в перечень коренных малочисленных народов, хотя активно добываются этого с 2002 года.

Позиции оппонентов, в числе которых было и расформированное позже Министерство регионального развития РФ, сводились в принципе к тому, что поморы не подпадают под действие тех законодательных актов, которые призваны защищать культурные интересы этнических меньшинств, что не существует правовой основы для их включения в указанный выше перечень. Оппоненты поморского движения подчеркивают, что поморы – это некая мистификация («асфальтовые поморы»), и нет оснований говорить о «реальности» данной группы, а потому нет никаких оснований дискутировать по поводу необходимости предпринимать конкретные меры, направленные на защиту интересов поморского населения, а особенно на противодействие экспансии лесных, нефтяных, алмазодобывающих, туристических и прочих компаний, вторгающихся в культурное пространство региона. Целым рядом аналитиков, местных и заезжих политических деятелей (к примеру, такой одиозной в России личностью, как Кургинян, который заявил в Архангельске, что «поморы трайбализируют русский народ» [15]), громко и настойчиво подчеркивается, что поморы «не народ» и что они не отличаются от остальных русских. Иными словами, культурных отличий между территориальными группами русских нет, этническая культура русских гомогенна, а местные культурные традиции – миф. Довольно часто предпринимаются попытки манипулировать устарев-

шими классификационными категориями, использовавшимися советскими этнографами [5] для обозначения иерархии этнических групп – этнос, субэтнос, этнографическая группа. Относя поморов к иерархически более низкой классификационной группе, сторонники подобного доказательного метода преследуют определенную цель. Цель эта состоит в том, что обосновывается вывод о невозможности применения в их отношении принципов государственной поддержки, которые применимы по отношению к «статусным» народам Севера, а по сути, им отказывают в любой поддержке.

Конечно, культурные иерархии есть не только инструмент, но и своеобразное отражение неоднородности населения стран и регионов, однако неоднородность, перемещенная из горизонтальной шкалы оценок и измерений в вертикальную шкалу, становится так или иначе политическим инструментом, с помощью которого осуществляется дискриминация групп, оказавшихся в основании культурной иерархии.

Но именно номинации и культурные иерархии стали основным доводом противников оказания адресной помощи поморскому населению и признанию его в качестве субъекта региональной и федеральной культурной политики. Интересы целой культурной группы были отвергнуты как несуществующие в угоду политической и экономической целесообразности и ложно понятых государственных интересов.

Противники того, чтобы поморы и другие аналогичные группы (устыцилемы, заонежцы, коми-ижемцы и пр.) не включались в Единый перечень коренных малочисленных народов, также активно отстаивают тезис о том, что поморы сами не осознают себя как особую культурную группу, что поморская идентичность не существует, а потому и нет оснований считать их особым сообществом. Кроме того, используется и сугубо культурный аргумент: чтобы доказать культурную самобытность группы, надо доказать, что ее представители говорят на самостоятельном языке, отличном от языка того этнического сообщества, к которому их причисляют. Хотя для любого ан-

трополога очевидно, что собственный язык не является единственным или важнейшим критерием, с помощью которого можно определять статус культурной группы или ее самобытность.

Из публичного дискурса сознательно или неосознанно исключены две важнейшие проблемы, а именно: проблема культурных прав местного населения и проблема дискриминации. Мы подчеркнули понятие «местное население», ибо принципиально важно не то, как называть ту или иную группу (проблема культурных номинаций), а насколько учитываются ее интересы, в какой мере эти интересы защищены нормами права. При этом степень укорененности различных групп населения, их правовой статус все же вторичны, поскольку базовым конституционным принципом, из которого следует исходить, рассматривая положение той или иной культурной группы (а точнее положение ее представителей), – это принцип равенства прав всех граждан страны и равенства возможностей по реализации своих прав.

Те архангельские исследователи, которые были вовлечены во вторую антипоморскую кампанию, не являются профессиональными этнологами/антропологами, этнополитологами или правоведами, постольку они почти не ссылались на этнологические знания, опыт этнополитики и на нормы права, а старались апеллировать к неким геополитическим интересам России. В этой связи самым весомым аргументом, выдвинутым против лидеров поморского движения и сторонников «поморской идеи», являются обвинения в сепаратизме, в попытках использовать этничность и культурную специфику не просто для решения неких местных проблем, но для «развала России» [2; 26]. В результате такой аргументации Национально-культурная автономия поморов Архангельска по решению областного суда 4 апреля 2011 г. была ликвидирована, против одного из лидеров поморского движения Ивана Мосеева было возбуждено уголовное дело и его обвинили в разжигании межэтнической вражды, хотя достаточных оснований для

этого не было. Суд постановил, что обвиняемый должен выплатить штраф в размере 100 тысяч рублей. Другие поморские лидеры вынуждены были отказаться от активной деятельности.

Перепись населения 2010 г. в свою очередь показала, что число тех, кто называет себя помором, сократилось по сравнению с предыдущей вдвое. Тем не менее эти данные не в полной мере отражают реальные культурные ориентации населения Архангельской области и сопредельных регионов (Мурманской области, Республики Карелия, Ненецкого автономного округа), поскольку качество проведения переписи было низким, доля анкет, в которые информация заносилась не со слов самих респондентов, а из вторичных источников, была довольно значительна. Особенно существенно это сказалось на фиксации сведений об этнической идентичности людей. Но важно, что поморская идентичность сохраняется, и, следовательно, говорить о том, что поморы как культурная группа более не существуют, еще рано.

Вместе с тем разгром поморского движения породил стремление к тому, чтобы «девальвировать» значение терминов «Поморье», «поморский», под предлогом того, что они являются «вирусом, внедряемым в общественное сознание». С этой целью некоторые местные интеллектуалы стремятся убедить общественность, что поморские союзы и объединения являются «геополитической авантюрой», а одновременно маркировать север как сугубо «русский» регион. Русскость региона должна подтверждаться и топонимически, а потому вновь необходимо актуализировать как топонимическое, так и этнополитическое значение термина «Русский Север». И в этом смысле весьма показательное заявление сделал профессор Северного (Арктического) университета Юрий Лукин: «Необходимо заметить, что противопоставление Русского Севера и Поморья объективно выгодно геополитическим нашим конкурентам в Арктике и в конечном счете направлено на разрушение самосознания и идентичности всего русского народа, на интернационализацию арктического пространства в вопросах освоения

углеводородных ресурсов и использования транспортных путей» [18, с. 14].

Чтобы окончательно ослабить поморское движение и особенно защищаемые им идеи культурной отличительности поморов, в Архангельске прекращено финансирование акций с поморским культурным содержанием и, наоборот, все большую поддержку получают организации русофильской направленности, такие как региональное отделение Всероссийского созидательного движения «Русский Лад».

Становится очевидным, что поморская идея окончательно лишилась официальной и отчасти общественной поддержки и «похоронена» властями региона. Одновременно усиливается тенденция политизации термина «Русский Север» и использование его как символического ресурса, который может быть использован не только для символического маркирования Европейского Севера, но и в деле административного объединения северных регионов, о необходимости которого уже неоднократно говорили некоторые российские специалисты.

Однако для нового прочтения термина необходима большая работа, которая не может базироваться на конфликте культурных символов и культурных позиций, очевидно проявляющемся сегодня в среде архангельских интеллектуалов [20]. Нужна долгая, последовательная, созидательная работа широкого круга экспертов и общественных деятелей, как это имело место во второй половине XIX столетия. Но если тогда Север привлекал общественное внимание, то сегодня ситуация иная. Сегодня Европейский Север – это депрессивный регион, который вновь воспринимается как периферия. При этом политическое и культурное значение данного региона явно недооценивается, и потому разрабатываются специальные программы регионального развития для Северного Кавказа, Приморья, Сибири, Крыма, но не для Европейского Севера, хотя данный регион начиная с XIX в. воспринимается как историческое ядро российского государства [34]. Поэтому, несмотря на громкие дискуссии последних лет, полная топонимическая переквали-

фикация Европейского Севера еще не произошла, хотя и вполне возможна, ибо в публичной сфере необычайно усилилась конкуренция между геокультурными понятиями «Поморье» и «Русский Север». Судя по всему, в эту конкуренцию уже вмешались весомые политические игроки, что позволяет говорить о возможности новой актуализации понятия «Русский Север» и о наполнении его неким новым не только культурным, но и политическим смыслом. Во всяком случае, сегодня идет активная борьба за «русскость» названного региона, которая может быть инспирирована не столько какими-то движениями или политическими силами, сколько вполне рациональными интересами политических и экономических акторов, не всегда совпадающими с интересами населения региона.

Для этнокультурного развития Европейского Севера сегодня наиболее характерным являются две культурные коллизии: борьба за доминирующее положение в символическом пространстве региона или локальной территории и борьба за культурный статус. Причем борьба за статус тесно связана с борьбой за доминирование в символическом пространстве. Ненцы, саамы и вепсы включены в Единый перечень «коренных малочисленных народов», коми-ижемцы, поморы и отчасти устьицелемы, проживающие в Ненецком автономном округе, стремятся к получению данного статуса, лидеры этнических организаций коми и карел заявляют об этих народах как о «коренных» и пытаются обосновать их особое (доминирующее) положение внутрирегиональных сообществ Карелии и Коми.

В этом смысле весьма любопытно обратить внимание не только на стремление этнических организаций в национальных республиках объявлять эти республики «собственностью» титульной этнической группы [44], но и на их попытки этнически маркировать общее социальное пространство региональных сообществ, в частности городские территории, где этнические меньшинства никогда не играли какой-либо значимой роли. Так, к примеру, в Республике Коми с самого начала 1990-х годов на съездах коми народа и городских конференциях межрегио-

нальной организации «Коми войтыр» в публичных выступлениях этнических активистов звучит призыв «придать национальный колорит столице Коми» [28]. В основном подобную идею поддерживают активисты этнокультурных организаций из числа гуманитарной интеллигенции, которые сами в подавляющем большинстве являются выходцами из коми сел. Тем самым они пытаются примирить свою ментальность с космополитичным и унифицированным пространством большого города, сделать это пространство «своим». Подобные идеи и устремления есть своего рода форма «этнической макдональдизации». Сущностью макдональдизации, по Ритцеру [22], изначально являлось развитие сетей быстрого питания (и вообще унификация служб сервиса в городе) для того, чтобы приезжий человек всегда и везде ощущал себя как дома. Борьба за символическое визуальное пространство города, равно как и за символическое пространство региона, есть одна из форм борьбы за сохранение культурной отличительности групп, которые в системе советской/российской этнической иерархии нередко называются «коренными народами». Этничность в российских городах, которые являются столицами «национальных республик», часто представляют неким универсальным способом маркирования поликультурной и стандартизированной городской среды. Главная идея сторонников этой идеи состоит в этнизации всего публичного пространства города/региона в символическом «завоевании» этого пространства, поскольку приватное культурное пространство стремительно деэтнизируется и унифицируется, равно как и семейный быт горожан [23]. Но символическое «завоевание» есть лишь первый шаг, который предполагает, что вслед за ним начнется борьба за культурное и политическое доминирование этнической группы в данном конкретном в регионе. В этом смысле стремление маркировать Европейский Север как Русский Север и политизировать значение самого названного топонима есть, по выражению французской исследовательницы Марлен Ларюэль, борьба за «признание этнических русских коренным народом России, либо образования внутри Фе-

дерации новых административных единиц, в которых этнические русские пользовались бы особыми правами...» [16, с. 28]. Причем в данном случае можно говорить не столько о стремлении создать в перспективе некие «русские» административные единицы, сколько о возможном объединении национально-государственных образований, созданных большевиками на Европейском Севере, в единый регион под предлогом его «исконной русскости» и его топонимического русского наименования, и косвенным образом борьбу за Русский Север можно рассматривать и как борьбу с национализмом этнических меньшинств на Европейском Севере России. Более того, сегодня сторонники русского национализма ставят перед собой задачу борьбы с «внутрирусским региональным сепаратизмом», к которому относят сибирский сепаратизм, казачий сепаратизм, калининградский сепаратизм, дальневосточный и уральский и, конечно, поморский сепаратизм. Необходимость борьбы с названными формами сепаратизма обосновывается тем, что они разрушают некое исконное единство русских. В Меморандуме Экспертного центра Всемирного русского народного собора по этому поводу заявлено: «Стратегия творцов внутрирусского регионального сепаратизма не имеет сколько-нибудь серьезной этнокультурной почвы. Домыслы о гетерогенности русского народа – это миф, имеющий сугубо политическую природу. По мировым масштабам русские – исключительно цельная, единая нация. По степени религиозного и языкового единства регионов, по близости культурных матриц русские не имеют аналогов среди крупных наций планеты» [19]. Первой жертвой этой борьбы стало поморское движение.

Заключение

Русский Север как исторический топоним является довольно поздним понятием; как культурно-исторический регион эта территория никогда не была собственно «русской», но русское население здесь начинает преобладать уже в средне-

вековье. Однако это население маркировалось и маркировало себя по-разному, а культурные идентичности и культурные маркеры были тесно связаны с официальной идеологией и политикой. Сам же термин «Русский Север» ныне в большей мере утратил топонимическое значение и имеет фольклорно-этнографическое содержание в научной и культурологической литературе. Утрата этнической маркировки Европейского Севера, однако, диссонирует с попытками однозначно этнически маркировать другие полиэтничные российские регионы – «кавказские регионы», «финно-угорские регионы» [44]. Сегодня Европейский Север – это депрессивный регион [16; 21], который вновь воспринимается как периферия. При этом политическое значение данного региона явно недооценивается, и потому разрабатываются специальные программы регионального развития для Северного Кавказа, Приморья, Сибири, но не для Европейского Севера. Возникла любопытная культурная ситуация, которая характеризуется тем, что самый «русский регион» страны обойден вниманием политического руководства. По мнению известного российского этнолога А. Головнева, геопозиция России выглядит размытой, поскольку в национальном самосознании россиян «северная перспектива» явно недооценена, хотя в цивилизационном плане «северпредстает не стороной света, а основным пространством нестоличной России» [10, с. 476]. Впрочем, о многозначности восприятия севера и неопределенности северной политики современной России пишут и многие зарубежные исследователи [45]. Очередная перекалфикация Европейского Севера в политически значимый регион еще не произошла, хотя и вполне возможна, ибо в публичной сфере необычайно усилилась конкуренция между геокультурными понятиями «Поморье» и «Русский Север». Судя по всему, в эту конкуренцию уже вмешались весомые политические акторы, что позволяет говорить о возможности новой актуализации понятия «Русский Север» и о наполнении его неким новым политическим смыслом. Во всяком случае, сегодня идет активная борьба за «русскость» на-

званного региона, которая может быть инспирирована не столько какими-то этническими движениями, сколько вполне рациональными интересами крупного бизнеса, интересы которого далеки от интересов населения региона. Что касается границ Русского Севера, то следует согласиться с теми исследователями, которые полагают, что под ними следует понимать «территории Архангельской, частично Вологодской, Олонецкой губерний, составлявших на момент начала XX века единство в административном, экономическом, этнокультурном отношениях, что осознавалось местными элитами и простым населением региона» [10, с. 117]. В современных административных границах Русский Север охватывает территории Мурманской и Архангельской областей, Ненецкого автономного округа, Республики Карелия и Республики Коми. Но эти границы достаточно условны и не имели до сих пор особого смысла, поскольку со времен Энгельгардта в понятие «Русский Север» вкладывается прежде всего символическое значение. Однако дальнейшая политизация термина «Русский Север» неизбежно будет актуализировать и дискуссии о границах данной историко-культурной провинции.

1. Архангельские ученые считают нынешних поморов не более чем «новоделом». URL: <http://www.arnews.ru/news/1447422.html>
2. Бережков Дмитрий. А причем здесь Джамахирия? URL: <http://www.fishkamchatka.ru/?cont=long&id=35917&year=2012&to>
3. Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. М.: ОГИ, 2009.
4. Битва за Россию/Норвегия хочет получить кусок матушки России из рук предавших ее сыновей(22-04-2012). URL: <http://rusinform.ru/index.php?newsid=664>
5. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.
6. Власова И.В. Этническая история и формирование населения Русского Севера // Этнопанорама. 2005. № 1–2.
7. Вот какие мы – россияне // Российская газета. 22 декабря 2011 г.
8. Габрусевич С.А. Проблема терминологического определения Русского Севера в контексте изучения гражданской войны в регио-

не//Российские и славянские исследования: Научный сборник. Выпуск VI. Минск: БГУ, 2011.

9. Герасименко О. Мы на своей земле не хозяева // Коммерсант. Власть. № 23 (977). 11.06.2012.

10. Головнев А.В. Северная перспектива в истории России // Социальные трансформации в российской истории. Екатеринбург; Москва: Академкнига, 2004.

11. Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М.: Мысль, 1996.

12. Егоркин В.Г. Поморское движение как одно из направлений этнической реидентификации // Общество. Среда. Развитие (Terra-Humana). 2010. № 4. С. 24–31.

13. Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации: Постановление Правительства от 24 марта 2000 года № 255 // Российская газета. № 66. 05.04.2000.

14. Есипов П. Двойные стандарты // Единый мир. 2006. Вып. 8(20).

15. Кургинян Сергей: «глобики», «микрики» и «Братья мусульмане». URL: <http://news.nordportal.ru/analytics/detail.php?ID=314894&page=3>

16. Ларюэль М. Еще раз к вопросу о классификации идеологических течений русского национализма // Русский национализм. Социальный и культурный контекст/ сост. М.Ларюэль. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

17. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1999.

18. Лукин Ю.Ф. О русском поморе замолвите слово//Арктика и Север. 2012. №71.

19. Меморандум Экспертного центра Всемирного русского народного собора. URL:<http://www.gosrf.ru/news/12577/>

20. Никитин Сергей. Война брендов? «Поморье» и «Русский Север». Что за? URL: http://vk.com/topic-36068469_27616175

21. Пилясов А.Н.И последние станут первыми. Северная периферия на пути к экономике знания. М.: Либроком, 2009.

22. Ритцер Дж. Макдональдизация, глобализация/американизация и новые средства потребления // Современные социологические теории. 5-е изд. СПб., 2002.С.497-506.

23. Рогачев М.Б., Рябинкин Г.С., Шабаетов Ю.П. Город на Сыsole: культурное пространство столицы Коми и городская идентичность//

Европейский Север: локальные группы и этнические границы (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Вып. 71). Сыктывкар: Институт ЯЛИ, 2012. С. 60–98.

24. Русских отучают от государства. URL: <http://www.segodnia.ru/content/110183/14/06/2012/>

25. Север: проблемы периферийных территорий / отв. ред В.Н. Лаженцев. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 2007.

26. Семушин Дмитрий. Поморы против русских – Норвегия против России. URL: <http://www.regnum.ru/news/polit/1457229html#xzz1bBFnC9IQ>

27. Семушин Дмитрий: «Коммерсант» на защите «детей лейтенанта Шмидта» и этносепаратизма на Русском Севере? URL: <http://arhangelsk.bezformata.ru/listnews/shmidta-i-etnoseparatizma-na-russkom-severe/4897218/>

28. Сивкова А. Особенности национального колорита обсуждали на конференции коми народа в Сыктывкаре. URL: <http://www.finugor.ru/node/9419/28/10/2008/>

29. Тишков В.А., Шабает Ю.П. Этнополитология: политические функции этничности. М.: Изд-во Московского гос. ун-та, 2011.

30. Трофимов Виталий. Модная борьба с поморским движением / Радио «ЭХО Москвы», 6 февраля 2012. URL: <http://echo.msk.ru/blog/trofimov/856254-echo/>

31. Трофимов В.Д. Поморы решили основательно побороться за свои права // URL: <http://www.pomorcsp.org/monitoring/?id=3608>

32. Тулаева С.А. Поморская идея: возникновение и развитие // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 5–17.

33. Филатов С.Б. Архангельский край – хранитель духовных традиций Новгородской республики // Гуманитарные исследования и гуманитарное образование на Европейском Севере: сборник материалов международной научной конференции (Архангельск, 16–18 сентября 2002 года). Архангельск: Поморский государственный университет, 2002.

34. Шабает Ю.П., Жеребцов И.Л., Журавлев П.С. Русский Север: культурные границы и культурные смыслы // Мир России. 2012. № 4. С. 134–153.

35. Шабает Ю.П. Русский Север в этнокультурном и этнодемографическом измерении // Известия Коми научного центра. 2010. № 3. С. 76–82.

36. Шабает Ю.П. «Бунтующая этничность» на Европейском Севере РФ // Обществетные науки и современность. 2006. № 3. С. 94–104.

37. Шабает Ю.П. Время кризиса и этнополитические представления молодежи // Идентификация идентичности. Т. 2. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1998. С. 91–113.

38. Шабает Ю.П. Кому нужны поморы?//Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень № 51. 2003.

39. Шабает Ю.П. Народы Европейского Севера России: положение, специфика идентичности//Социологические исследования. 2011. № 2. С. 54–62.

40. Шабает Ю.П. Новые идентичности у финно-угров как политические инструменты// Этнографическое обозрение. 2006. № 1. С.13–27.

41. Шабает Ю.П. Республика Коми: этническая ассимиляция или культурный плюрализм?//Этнокультурный облик России: перепись 2002 года/ отв. ред. В.В. Степанов, В.А. Тишков. М.: Наука, 2007. С. 79–92.

42. Шабает Ю.П. Спор вокруг поморов: кто прав//Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень № 73, май-июнь 2007. С. 11–15.

43. Шабает Ю.П., Дронова Т.И. Шарапов В.Э. Коми-ижемцы, поморы и устьицлемы: модели культурных трансформаций// Этнографическое обозрение. 2010. № 5. С. 173–190.

44. Шабает Ю.П., Чарина А.М. Финно-угорский национализм и гражданская консолидация в России (этнополитический анализ). СПб.: Изд-во СПбГУСЭ, 2010.

45. BjørnBrunstad, Eivind Magnus, Philip Swanson, GeirHønneland, IndraHverland Big Oil Playground, Russian Bear Preserve or European Periphery? The Russian Barents Sea Region towards 2015. Eburon Delft: Eburon Academic Publishers, 2004.

46. Shabaev Yu. Ethnic conflicts in the European North of Russia // Anthropology & Archeology of Eurasia. Winter 2009/10. Vol. 48. No. 03. PP. 31–75.

Сведения об авторах

Kimberly N. LaPrairie (Кимберли Н. ЛаПрейри), преподаватель кафедры учебных программ и обучения Государственного университета им. Сэма Хьюстона (США, Хьюстон)

Koptelov Andrey (Коптелов Анедрей), преподаватель кафедры учебных программ и обучения Государственного университета им. Сэма Хьюстона (США, Хьюстон)

Marilyn P. Rice (Мэрилин П. Райс), преподаватель кафедры учебных программ и обучения Государственного университета им. Сэма Хьюстона (США, Хьюстон)

Агошков Андрей Валерьевич, кандидат философских наук, главный редактор журнала «Вопросы культурологии» (Россия, Москва)

Большаков Сергей Николаевич, доктор политических наук, профессор, профессор кафедры политологии и международных отношений Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Волокитина Надежда Александровна, кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Гурленова Людмила Викторовна, доктор филологических наук, профессор, директор института культуры и искусства Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Ковалев Виктор Антонович, доктор философских наук, профессор кафедры политологии и международных отношений Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Комлева Наталья Александровна, доктор политических наук, профессор кафедры теории и истории политической науки Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина, дирек-

тор Центра геополитического анализа Академии геополитических проблем, вице-президент Академии геополитических проблем (Россия, Екатеринбург)

Лимеров Павел Федорович, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языка, литературы, истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Россия, Сыктывкар)

Михальченкова Наталья Алексеевна, кандидат экономических наук, доцент, и.о. ректора Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Муравьев Виктор Викторович, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Найденев Николай Дмитриевич, доктор экономических наук, профессор, зав. кафедрой экономики и менеджмента Сыктывкарского филиала Санкт-Петербургского экономического университета (Россия, Сыктывкар)

Серов Николай Викторович, доктор культурологии, профессор, сотрудник Оптического общества им. Д.С. Рождественского (Россия, Санкт-Петербург)

Тульчинский Григорий Львович, доктор философских наук, профессор НИУ «Высшая школа экономики» – Санкт-Петербург, заслуженный деятель науки РФ (Россия, Санкт-Петербург)

Хренов Николай Андреевич, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Сектора зрелищно-развлекательной культуры Государственного института искусствознания (Россия, Москва)

Шабает Юрий Петрович, доктор исторических наук, профессор, зав. отделом этнографии Института языка, литературы, истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Россия, Сыктывкар)

Периодическое издание

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ

Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал

№ 3(21) 2016

Редакторы: *Л.В. Гудырева, Е.М. Насирова, С.Б. Свигзова*

Корректор *О.В. Габова*

Верстка и компьютерный макет *А.А. Ергаковой*

Подписано в печать 15.07.2016. Печать ризографическая.

Гарнитура Cambria. Бумага офсетная. Формат 60х84/16.

Усл.п.л. 17,1. Уч.-изд. л. 15,0.

Заказ № 189. Тираж 500 экз.

Издательский центр рСГУ им. Питирима Сорокина

167023. Сыктывкар, ул. Морозова, 25