



ИНСТИТУТ
НАСЛЕДИЯ

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ



МОСКВА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2022

Министерство культуры Российской Федерации

Российский научно-исследовательский институт культурного
и природного наследия имени Д. С. Лихачёва

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ — ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ

Москва — Санкт-Петербург
2022

ББК 008
УДК 71.0
К90

Редакционная коллегия:

В. В. Аристархов (председатель), *Д. Л. Стивак* (заместитель председателя),
А. В. Огороков, С. Ю. Житенёв, А. В. Венкова (ответственный секретарь)

Рецензенты:

Н. Б. Кириллова, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой культурологии и социально-культурной деятельности Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина;
Е. Ю. Терещенко, доктор культурологии, доцент, заведующая кафедрой искусств и дизайна Мурманского арктического государственного университета;
С. С. Ипполитов, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва

К90 **Культурное наследие — от прошлого к будущему** / Научное издание. — М. ; СПб. : Институт Наследия, 2022. — 390 с. — DOI 10.34685/НИ.2022.99.34.001. — ISBN 978-5-86443-393-5.

В научном издании, составленном текстами, подготовленными специально для него рядом ключевых докладчиков V Российского культурологического конгресса с международным участием «Культурное наследие — от прошлого к будущему», проведенного с 8 по 10 ноября 2021 г., представлены базовые результаты разработки фундаментальных проблем современной культурологии, рассмотрены актуальные вопросы охраны и ревитализации культурного наследия российской цивилизации, а также проблемы и перспективы государственной культурной политики.

Книга адресована культурологам, философам культуры, историкам, искусствоведам, этнографам и специалистам в сфере культурного наследия.

ББК 008
УДК 71.0

ISBN 978-5-86443-393-5

© Авторы статей, 2022
© Институт Наследия, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
-------------------	---

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДОВАНИЯ

<i>А. Я. Флиер</i> Феномен культурного наследия: критерии идентификации.....	9
<i>С. Ю. Житенёв</i> Концепты культурного наследия в системе наук о культуре.....	22
<i>Б. Г. Соколов</i> «Проект» проекта и память в новоевропейской культуре.....	39
<i>Д. Л. Спивак</i> Культурное наследование и его молекулярно-биологические и генетические корреляты.....	62
<i>Н. А. Хренов</i> Искусствознание как гуманитарная наука в эпоху становления культурологии: итоги, проблемы, перспективы	85

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

<i>Т. А. Пархоменко</i> Культурное наследие России сквозь призму истории, смыслов и ценностей	124
<i>И. И. Горлова,</i> <i>А. Л. Зорин</i> Социокультурные и цивилизационные особенности общероссийской гражданской идентичности.....	141
<i>Б. В. Марков</i> Цивилизационное развитие России: наследие и проекты	160
<i>Г. В. Драч</i> Цивилизационное самоопределение России в пространстве культурологического дискурса	175

<i>И. В. Малыгина</i> Культурное наследие в контексте гуманитарных поражений глобализации.....	201
<i>А. Л. Казин</i> Воля к истине и воля к власти: ключевые векторы русской культуры.....	219
<i>В. Н. Бадмаев</i> Философия этноса и универсалии культуры (на примере калмыцкого этноса).....	229
<i>О. Ю. Астахов</i> Определение личностного содержания культуры в философии Вяч. Иванова	244
<i>Г. В. Аксёнова</i> Значение деятельности С. Д. Шереметева в сохранении и популяризации культурного наследия России	259
<i>Ю. Р. Горелова</i> Ландшафтная составляющая художественных образов пространства	290

**КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКЕ**

<i>О. Н. Астафьева</i> Модели и дискурсы современной культурной политики: культурологическое осмысление.....	303
<i>Ю. С. Путрик</i> Геокультурная матрица как инструмент реализации государственной политики в сфере сохранения, изучения и использования объектов культурного и природного наследия	329
<i>И. И. Горлова</i> Методологические аспекты региональной культурной политики в контексте социокультурного развития современного российского общества.....	337
<i>Г. Р. Хайдарова</i> Проблемные вопросы культуры и философии военного управления.....	352
<i>Ю. В. Колесниченко</i> Память о Великой Отечественной войне: «Бессмертный полк» как зеркало современной российской ментальности.....	370
Сведения об авторах.....	388

ПРЕДИСЛОВИЕ

V Российский культурологический конгресс с международным участием был подготовлен, организован и проведен осенью 2021 года на базе Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва, под эгидой Министерства культуры Российской Федерации, во взаимодействии и партнерстве с рядом ведущих научно-образовательных, научно-исследовательских и научно-просветительных организаций нашей страны. Проведение конгресса стало достойным вкладом отечественного культурологического сообщества в празднование 300-летия Российской академии наук, а также в проведение Года науки и технологии Российской Федерации.

Основные задачи Конгресса состояли в углубленном обсуждении фундаментальных закономерностей развития российской и мировой культуры, разработке богатого мировоззренческого потенциала отечественной культурологической традиции, выявлении оптимальных путей проведения в жизнь базовых установок государственной культурной политики Российской Федерации, уточнении оптимальных модусов достойного участия российской культуры в мировом культурном процессе, но прежде всего — в восстановлении традиции проведения российских культурологических конгрессов, набравшей силу в 2006–2013 годах, но затем временно приостановившейся.

В качестве ключевой темы конгресса была определена формулировка «Культурное наследие — от прошлого к будущему». Она была принята, исходя из того убеждения, что только сознательная и последовательная установка на сбережение и ревитализацию собственного культурного наследия способна обеспечить сохранение культурной памяти народа как основу его культурной идентичности, составить прочное основание для художественного творчества и культурных инноваций в целом и, таким образом, продлить прошлое в будущем, связывая их воедино, при сохранении

складывавшихся столетиями базовых ценностей и норм. В фокусе внимания участников конгресса, в силу понятных причин, было неисчерпаемое наследие российской культуры и, в первую очередь, русского народа, успешно создавшего и отстоявшего влиятельную цивилизацию, совмещающую внутреннее единство и редкостное разнообразие, без учета многообразных достижений которой был бы немыслим мировой культурный процесс.

Программа работы V Российского культурологического конгресса была исключительно разнообразна: в рамках его трех пленарных и двадцати секционных заседаний, привлечших к участию более трехсот видных ученых из большинства регионов Российской Федерации, было проведено обсуждение актуального состояния и насущных задач разработки фундаментальных, а также прикладных аспектов практически всех основных научных направлений современной культурологии — от истории и теории культуры, теории культурных форм и мировой художественной культуры, теории культурной памяти и культурного наследования до стратегий и тактик государственной культурной политики. В выступлениях целого ряда делегатов конгресса был отмечен тот факт, что науки о культуре являются, в общем и целом, недооцененными в нашей стране: развитие их пока недостаточно осмысливается и поддерживается государством и обществом. Между тем социокультурные знания и наработки в настоящее время востребованы широкой общественностью во всех регионах нашей страны.

Свое место заняло на конгрессе обсуждение современного состояния и ближайших перспектив разработки частных и смежных по отношению к культурологии научных дисциплин — от проблем современного библиотеко- и музееведения до культурной географии, с дальнейшим выходом на проблемы теории культурных ландшафтов и проектирования среды обитания, приобретающей, в свою очередь, большую важность в контексте общей целевой установки сохранения природного наследия, существенно важной для решения и более общей задачи обеспечения устойчивого развития современного российского общества. На заседаниях конгресса был намечен и ряд сквозных тем, нуждающихся в неотложном культурологическом анализе, — от цифровизации, во все возрастающих масштабах пронизывающей современное общество на всех его уровнях, до осмысления культуры как весомого фактора обеспечения национального суверенитета в условиях современной глобализации.

Важное место было уделено детальному анализу особенностей продвижения культурного процесса в таких ключевых регионах

России, как Урал, Крым, Сибирь, Дальний Восток. Особое внимание было посвящено базовым проблемам и перспективам культурологии этноса, в особенности применительно к общей задаче всемерного сохранения и развития языков и традиционных культур малых и коренных народов, принципиально важной для современной России. Культурология образовательного процесса подверглась весьма детальному рассмотрению в рамках особого блока заседаний. Не раз в ходе дискуссий конгресса обсуждались и пути оптимизации внесения культурологических знаний в общественное сознание при посредстве таких организационных форм, как волонтерская деятельность, культурно-просветительский туризм, краеведческая работа и движение исторических реконструкторов.

По общему мнению участников, конгресс стал представительной и адекватной платформой для презентации и оценки креативного потенциала отечественных ведущих научных культурологических школ и направлений, пересмотра и доработки как их аксиоматики и ценностных ориентиров, так и исследовательских и дискурсивных стратегий, отслеживанию и мониторингу «точек роста» и «точек риска» в современном социокультурном процессе.

Тезисы докладов участников V Российского культурологического конгресса с международным участием, опубликованные как в печатном, так и в электронном виде к его началу, позволили оценить как разнообразие тем, затронутых на конгрессе, так и его высокий научный уровень¹. Вместе с тем краткость, присущая жанру тезисов, не позволила авторам развернуть свою научную аргументацию в полном объеме. Как следствие, в заключительном документе конгресса было выражено пожелание подготовить и опубликовать в достаточно оперативном порядке коллективную монографию, составленную из текстов ключевых докладчиков конгресса².

Следуя логике данного коллективного решения, Программным комитетом конгресса была образована из числа его членов редакционная коллегия, направившая 47 ключевым докладчикам конгресса приглашения к участию в планируемой книге. В соответствии

¹ V Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное наследие — от прошлого к будущему». Программа и тезисы докладов. — СПб. — М., 2021.

² Текст резолюции V Российского культурологического конгресса с международным участием «Культурное наследие — от прошлого к будущему», а также других его официальных документов представлен на официальном сайте V Российского культурологического конгресса (cultcongress5.ru).

с традицией, сложившейся при публикации текстов участников предыдущих конгрессов, авторам было предложено представить тексты, посвященные разработке фундаментальной культурологической тематики, связанной с основной темой конгресса, однако не обязательно совпадающей с текстом доклада, представленного ранее в устном виде вниманию его участников¹. Около половины указанного числа ответили положительно, найдя возможным и целесообразным подготовить и прислать в сжатое время свои тексты, которые после прохождения независимого рецензирования были исправлены и дополнены авторами с учетом мнения рецензентов и пожеланий редакционной коллегии и, в конечном счете, составили настоящую книгу.

Научное издание, представляемое вниманию научной общественности, состоит по структуре из трех разделов, первый из которых посвящен раскрытию фундаментальных проблем теории культурного наследования, второй сосредоточен на актуальных аспектах культурного наследия российской цивилизации, а третий посвящен насущным проблемам включения культурного наследия в ткань государственной культурной политики. Надо сказать, что все три темы, указанные выше, довольно близки друг другу, и в силу этого обстоятельства все они в той или иной степени затрагиваются в каждой из глав книги. Вместе с тем каждая из них очерчивает собственное предметное поле, что и позволило нам распределить тексты по разделам в зависимости от того, какое из них являлось приоритетным для каждого автора при написании его главы.

Представляя свой труд вниманию научной общественности, авторский коллектив и редакционная коллегия выражают надежду на то, что он послужит дальнейшему развитию концептуального аппарата и исследовательских стратегий теоретической культурологии — относительно молодой науки, получившей уже весьма впечатляющее развитие на отечественной интеллектуальной почве и обладающей мощным эвристическим потенциалом, который еще предстоит осмыслить и раскрыть в полной мере.

Редакционная коллегия

¹ См., напр.: Фундаментальные проблемы культурологии. Т. 1–7. — СПб. — М., 2008–2009.

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДОВАНИЯ

А. Я. Флиер

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ: КРИТЕРИИ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Интерпретация национального культурного наследия является очень сложной задачей, поскольку полностью зависит от господствующей в стране политической идеологии. Все прекрасно понимают, что с позиций идеологии революционного марксизма или с позиций идеологии консервативного охранительства любой памятник будет оценен по-разному. С научной точки зрения, более важен вопрос о локальности форм памятников культурного наследия.

Вопрос о локальности культурных форм и черт (т.е. их своеобразия) перманентно является одним из наиболее обсуждаемых в науках о культуре. Как правило, эта тема рассматривается в ключе задач осмысления черт национального своеобразия какой-то локальной культуры. Эта традиционная модель интерпретации является, конечно же, политической идеологемой или национальным мифом. В реальном своеобразии черт локальной культуры ее этническая специфика занимает небольшое место. Обычно уникальность конкретно-исторической культуры определяется всем комплексом черт ее культурного своеобразия, включающих социальную, конфессиональную, политическую и этническую составляющие, что с большой долей условности может быть названо ее «национальным своеобразием»¹. Собственно этническая специфика культуры, безусловно, играет важную роль, однако не стоит

¹ Флиер А. Я. Социальная стратификация культуры // Флиер А. Я., Полетаева М. А. Происхождение и развитие культуры. — М., 2008. — С. 155–195.

преувеличивать подобную значимость в наблюдаемом комплексном своеобразии культурных форм и черт.

Сразу оговоримся, что культурная форма является неким целостным объектом культуры (произведением или продуктом), а культурная черта — это только одно из свойств культуры, выделяющееся своей значимостью или заметностью. Далее будут употребляться понятия и культурной формы, и культурной черты в обозначенных смыслах.

В науке тема необоснованной этнизации оценки различных культурных феноменов стала предметом профессиональной дискуссии о том, можно ли отождествлять археологические культуры древности, изучаемым по следам материальной жизнедеятельности населения, с какими-либо этническими культурами, известными по письменным источникам? Археологи относятся к подобной практике однозначно отрицательно, считая такое отождествление гипотетическим и за редкими исключениями научно не доказанным¹. Это частный пример того, что к этнической атрибуции культуры следует подходить очень осторожно и не пытаться искать ее во всяком локальном своеобразии.

Этот сугубо теоретический вопрос становится практическим, когда рассматривается в интересах государственной программы использования культурного наследия в целях патриотического воспитания. В этом ракурсе интерпретация своеобразия культурного наследия в качестве национального или социального, конфессионального или политического приобретает уже конкретную идеологическую значимость.

Нужно сказать, что вопрос восприятия социальной, конфессиональной и политической культуры как составных частей национальной еще не вполне решен в науке². А массовое сознание российского населения все еще ориентировано на устаревшее определение нации как высшей формы этничности и воспринимает национальную

¹ См. об этом, например: *Клейн Л. С.* Археология и этнография: проблема сопоставлений / Текст: непосредственный // Интеграция археологических и этнографических сопоставлений. Материалы VI Международного научного семинара, посвященного 155-летию со дня рождения Д. Н. Анучина. — Ч. 1. — Омск — СПб., 1998. — С. 97–120.

² См., например: *Флиер А. Я.* Философские пролегомены к нормативной теории культуры / Текст: электронный // Культура культуры. — 2019. — № 1. — URL: <http://cult-cult.ru/the-philosophical-prolegomena-to-a-normative-theory-of-culture/> (дата обращения: 18.06.2020); *Флиер А. Я., Полетаева М. А.* Происхождение и развитие культуры / Текст: непосредственный. — М., 2009.

культурную самобытность как тождественную этнической специфике культуры¹. Поэтому, решая задачу интерпретации памятников культурного наследия перед широкими массами населения, нужно учитывать эту особенность массового сознания и помнить, что слово «национальный» воспринимается людьми в основном как синоним «этнического».

Происхождение локального своеобразия культур до сих пор остается предметом научной дискуссии. Понятно, что своеобразие есть следствие разных способов решения тех или иных социальных проблем, встававших перед первобытными коллективами. Я полагаю, что на этапе, когда людям противостояли только природные условия жизни, а не другие человеческие коллективы, накоплению различий в способах осуществления практики их жизнедеятельности способствовали три основные причины:

- разные природно-климатические и ландшафтные условия обитания, требовавшие особых приемов решения актуальных проблем, в первую очередь жизнеобеспечения и безопасности;
- отсутствие или затрудненность непосредственных коммуникаций, что препятствовало возможности обмена удачными решениями между соседями;
- ситуативные случайности.

На палеолитическом этапе эти различия воплощались в основном в различии мелких деталей и черт более или менее универсальных культурных форм, единообразии которых детерминировалось единством их функций. На более поздних стадиях развития общин уже бóльшую роль начали играть исторические условия существования племени, соперничество с соседями, религиозные воззрения и пр., что еще сильнее способствовало локализации собственных приемов решения проблем и, как следствие, их культурных различий².

Локальная специфичность форм и черт культуры обычно является многогранной, образованной сочетанием различных компонент, влиянием разных факторов. Прежде всего она определяется спецификой *социальной дифференциации общества*.

Мы хорошо знаем, что в средневековье различие между крестьянской культурой и культурой аристократии одного народа

¹ Флиер А. Я. Культурология в системе образования / Текст: непосредственный // Высшее образование в России. — 1996. — № 4. — С. 39–46.

² См. об этом: Флиер А. Я. Очерки теории исторической динамики культуры / Текст: непосредственный. — М., 2014.

нередко превышало отличия в культурах разных народов. Эти сословные культуры базировались на принципиально различных экзистенциальных основаниях: крестьянская традиционная культура — на функциональной эффективности используемых форм, а аристократическая (элитарная) — на их социальной престижности. Промежуточное положение занимала культура городских ремесленников и торговцев¹.

Но в целом социальная дифференциация в рамках каждой локальной культуры была намного более разнообразной. Ведь наряду с сословными культурными комплексами существовала религиозная культура со своей спецификой, политическая культура власти, художественная культура и т. п. И чем ближе к современности, тем более дробной становится культурная структура общества; возникают социальные субкультуры интеллигенции (интеллектуалов), крупной и мелкой буржуазии и пролетариата, большое многообразие субкультурных форм деклассированных слоев и т. п. Наконец, формируются профессиональные субкультуры врачей, инженеров, ученых, военных, полицейских, воров и пр. Этнографической (дающей полноценное представление о собственно этнических культурных чертах) сегодняшней наукой признается только крестьянская традиционная культура². Поэтому остается актуальным вопрос: что мы должны считать русской национальной культурой XIX в.: культуру Пушкина или его няни Арины Родионовны? Что можно считать русской национальной культурой сегодня?

Если на аграрном этапе истории преобладала социально-сословная стратификация, характерная разными юридическими правами людей разных сословий, то по мере превращения аграрных сообществ в индустриальные в их устройении начинает преобладать социально-функциональная модель, в которой соблюдается равенство прав людей, но различаются их функции. В современной социологии культуры вопросы ее социальной стратификации активно прорабатываются. Хорошо известны концепции членения культуры на элитарную, народную и массовую³, дифференциации ее на культуру сельских и городских материальных и интеллектуальных

¹ Флиер А. Я. Культурогенез / Текст: непосредственный. — М., 1995.

² Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры / Текст: непосредственный. — М., 1971.

³ Костина А. В. Национальная культура — этническая культура — массовая культура: «Баланс интересов» в современном обществе / Текст: непосредственный. — М., 2009.

производителей, производителей порядка и беспорядка¹ и др. Важно понимать, что все это лишь различные научные интерпретации (структурные систематизации) исследуемого материала, которые объясняют факт развитой социальной стратифицированности культуры и ее функций.

Присутствие социального начала во всякой локальной культурной самобытности имело место всегда, и потому даже трудно сказать, на каком этапе исторического развития она достигала апогея. Представляется, что наиболее ярким ее проявлением была символика социальной престижности, так или иначе, всегда влиявшая на культурную практику любого сообщества, что отражалось в разном потребительском качестве ее продукции.

Хотя марксистская идея членения человечества на социальные классы не прижилась ни в массовом сознании, ни в общественных науках, а осталось прежнее его деление на народы как национальные организмы, тем не менее на формирование черт культурной локальности социальная стратификация повлияла не меньше, чем этническая дифференциация. Культуру в большой мере сформировал образ жизни, который у разных социальных страт сильно различался, материальные возможности, интересы, вкусы, предпочтения и — главное, на мой взгляд, — соображения социальной престижности тех или иных культурных форм, весьма различавшиеся у разных групп, но которые в существенной мере определяли их эксклюзивные заказы на качественные предметы практического обихода. Учтем, что то, что сейчас называется археологическими культурами, практически состоит из находок двух типов: массовой продукции и эксклюзивных изделий, по которым в большой мере и судят о культуре исследуемого общества и определяют ее самобытность.

Приведу пример из близкой нам истории средневековой Руси. Что достоверно мы знаем о древнерусской культуре? О культуре крестьян и городских ремесленников мы имеем очень смутные и фрагментарные представления, добытые в основном археологами. Мы знаем в основном церковно-книжную элитарную культуру политической верхушки. Но до какой степени ее можно считать национально русской?² Архитектуру и иконопись, как и всю кон-

¹ Флиер А. Я. Социальная стратификация культуры / Текст: непосредственный // Флиер А. Я., Полетаева М. А. Происхождение и развитие культуры. — М., 2008. — С. 155–195.

² См. об этом: Флиер А. Я. Очерки теории исторической динамики культуры / Текст: непосредственный. — М., 2014.

фессиональную и политическую культуру, мы заимствовали у Византии, книжную культуру и многие слова княжеско-дружинной лексики — у болгар и других балканских славян, женские моды при киевском дворе примерно соответствовали европейским и т. п. Еще меньшей национальной спецификой отличалась русская элитарная культура нового времени. Это не означает, что в древнерусской культуре не было ничего своего. Было, и довольно много, но в основном в традиционной культуре крестьян, что сейчас по крупницам ищут этнографы.

Практически то же самое можно сказать и о наших знаниях касательно западноевропейской античной и средневековой культуры, о китайской и мусульманской культуре и т. п. Мы знаем только эстетически качественную культуру социальной верхушки тех или иных обществ, но она совсем не отражает особенности жизни социального большинства соответствующих народов. Наши представления о национальных культурах постепенно выстраивались лишь с формированием буржуазных наций, для которых характерен социальный синтез и национальная стандартизация некоторых культурных инвариантов. До этой социальной реформации разговор о каком-либо национальном своеобразии локальных культур является не наукой, а идеологическим мифотворчеством. Культурное своеобразие существовало, и оно было сильно выраженным, но его никак не назовешь национальным.

Другим важнейшим источником локальности культурных форм и черт является ее *конфессиональное* разнообразие. Сегодня на Земле в той или иной мере распространены сотни религий или мифологических систем, что отражается и в культурном разнообразии человечества. Существующее в научной и публицистической литературе национально-культурное деление человечества является, прежде всего, именно культурно-конфессиональным, хотя и манифестируется как национальное. Ярким свидетельством тому является распределение исторических культур по различным цивилизациям преимущественно по конфессиональному признаку¹.

Особая значимость конфессиональной составляющей в историческом культурном синтезе связана еще и с тем, что до фор-

¹ См., например: *Тойнби А. Постигание истории / Составитель А. П. Огурцов / Текст: непосредственный. — М., 1991; Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Текст: непосредственный. Т. 1. Образ и действительность. — М., 2003; Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. — М., 2003.*

мирования буржуазных наций религия и язык были, пожалуй, единственными связующими звеньями между культурами аристократии и крестьянства¹. Все остальные элементы культуры разных социальных страт были более или менее различными. Есть основания полагать, что в добуржуазной истории религия и язык также были главными интегрирующими элементами культуры, в то время как прочие элементы были дифференцирующими. Это характерно, по крайней мере, для этносов аграрной эпохи. В рамках отдельных сословий, конечно, играли интегрирующую роль и некоторые иные культурные элементы, но этот вопрос уже выходит за рамки рассматриваемой темы.

Конфессиональная составляющая присутствует в культуре всякого народа в системе специфических образов — фигуративных и абстрактных, — символизирующих главные положения религии и широко распространенных в культуре. Этот набор образов, прежде всего, обозначает высокий авторитет религии в культуре. Хотя большинство этих образов имеет вербальное разъяснение своей символики, но оно, как правило, сравнительно позднее. Авторитет конфессиональных образов обеспечивается не этим, а древностью и традиционностью этих религиозных символов. Своего апогея значимость и распространенность конфессиональной символики достигла в аграрную эпоху, когда религия в большой мере определяла весь строй общественного сознания. В последующем, на индустриальной стадии развития значимость и распространенность этой системы образов снизилась, но она все равно продолжает пользоваться большим авторитетом и в существенной мере определяет специфику локальной самобытности всякой культуры.

Еще одним фактором локализации культур был *политический*. Понятно, что он влиял на становление культурной специфики в основном элитарных культур высших социальных страт, а также на государственную символику и идеологические особенности государственной политики. Здесь также большую роль играли соображения социальной престижности, в которой властители и аристократы соперничали друг с другом. В течение всей постпервобытной истории политически мотивированный заказ на символически оформленные атрибуты власти, статуса, чина был важнейшим фактором, способствовавшим развитию искусства, архитектуры, дизайна. Суще-

¹ См. об этом, например: Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры / Текст: непосредственный. — М., 1971.

ственная часть символики элитарной культуры сложилась именно под влиянием политических мотивов¹.

Политическая компонента локальной культурной самобытности была воплощена главным образом в символике национальной государственности, в той или иной мере распространенной в каждой культуре. В отличие от конфессиональной символики, массовый авторитет которой обеспечивается ее древностью, авторитет политической символики в основном связан с апелляцией этих символов к важным событиям истории. Своего апогея распространенность и значимость политической символики в культуре достигли на индустриальной стадии развития, в период формирования буржуазных наций и становления национальных государств.

Поскольку в настоящее время чрезвычайно возросла востребованность разных идеологических нюансов государственной политики, то культурные особенности политического устройства различных сообществ стали важным системообразующим фактором всей социальной жизни. По существу речь идет о проблеме выбора типа политического устройства между абсолютным либерализмом и абсолютным тоталитаризмом. Крайние случаи в наше время уже почти не встречаются, а вариант нахождения своего места между этими крайностями очень много говорит ученому о культурной типологии того или иного сообщества².

Ну и, наконец, собственно *этническая* компонента локального культурного своеобразия. Здесь следует сказать, что в определенном смысле этничность является наиболее сложной частью культуры с точки зрения ее научной интерпретации, поскольку большинство черт этого феномена (таких как, например, идентичность, ментальности) с трудом поддаются научной формализации и систематизации. Поэтому не случайно идентификация культур в этнологии производится преимущественно по языку. По языкам же систематизируется и перечень народов, населяющих Землю³.

¹ Флиер А. Я., Полетаева М. А. Происхождение и развитие культуры / Текст: непосредственный. — М., 2009.

² См. об этом: Флиер А. Я. Философские пролегомены к нормативной теории культуры / Текст: электронный // Культура культуры. — 2019. — № 1. — URL: <http://cult-cult.ru/the-philosophical-prolegomena-to-a-normative-theory-of-culture/> (дата обращения: 18.06.2020).

³ См. об этом: Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры / Текст: непосредственный. — М., 1971.

Язык и его коммуникативные функции — это важная часть этнической культуры, наиболее удобная для научной систематизации.

Нет сомнений в том, что язык играет важнейшую роль в локализации культурных черт, поскольку зона свободного устного общения, как правило, ограничивает и пределы распространения тех или иных обычаев, нравов, ментальностей, поведенческих стереотипов и иных феноменов собственно этнографической компоненты культуры. Выше уже говорилось о том, что язык, наряду с религией, является главным социальным интегратором этноса в добуржуазную эпоху. Однако этнографическое своеобразие характерно главным образом для традиционной крестьянской среды и мало типично для элитарной культуры, а также культуры средних горожан, что тоже осложняет научную систематизацию этого явления.

Этническая локальность культуры тоже весьма жестко регулируется социальной стратификацией. Чем больший процент населения страны принадлежит к традиционному крестьянству (или еще докрестьянскому типу хозяйствования) и чем ниже уровень его книжной образованности, тем выше уровень его этнографического своеобразия, тем большую роль играют архаические обычаи и поведенческие стереотипы. И наоборот, чем большая часть крестьянства переселяется в города или получает хотя бы начальное образование, тем хуже обстоят дела с этнографическим своеобразием их культуры¹. В таких случаях этнографическое своеобразие воссоздается искусственно, преимущественно в творчестве фольклорных ансамблей, преподносящим это своеобразие заезжим туристам.

Расцвет выраженности этнических черт культуры пришелся на эпоху первобытности. Наибольшим этнографическим своеобразием ныне обладают народы, находящиеся еще на догосударственном этапе истории, в том числе и народы, остававшиеся до начала XX на верхнепалеолитическом уровне развития (сейчас их уже практически не осталось). В культуре сообществ, дошедших до постиндустриальной стадии развития, этническая компонента, естественно, присутствует, но она настолько растворена в иных чертах культурной специфичности, что ее выделение сопряжено с большими трудностями.

В этнической компоненте локального своеобразия можно выделить и ряд подсистем, заметно влияющих на культуру. Например,

¹ См. об этом: *Лурье С. В.* Историческая этнология: учебное пособие для вузов / Текст: непосредственный. — М., 2004.

хозяйственно-технологическую подсистему, на которой строится концепция хозяйственно-культурных типов, таких как, например, культура пашенных земледельцев лесостепей и лесов умеренного пояса, культура таежных охотников-оленоводов, культура охотников и собирателей степей и полупустынь и др.¹ Подобной хозяйственной типологией в большой мере определяется образ жизни, особенности средств жизнеобеспечения и т. п. того или иного народа. Можно выделить природно-климатическую подсистему, определяющую как строительную специфику жилья, так и своеобразие одежды, приемы отопления и пр. Очень показательной является подсистема календарных обрядов и ритуалов, тесно связанная с хозяйственной жизнью. Важную роль в этнической культурной специфике играет и господствующая система мировоззрения, насыщенность ее различной мифоритуальной архаикой или доминирование системной религии более позднего времени. Существует еще ряд подсистем, имеющих более скромное влияние на культуру.

Таким образом, понятие «национальная культурная самобытность» очень условно. Говоря об этом, нужно четко представлять, о чем конкретно идет речь:

- о социальной самобытности городских культур индустриальной эпохи;
- о конфессиональной самобытности культур аграрной эпохи;
- об этнической самобытности первобытных культур и культуры крестьянства аграрного времени;
- о политической самобытности государственной идеологии наших дней и т. п.

Это все варианты «национальной культурной самобытности» и ни один из них нельзя выделить как более важный по сравнению с другими.

При этом не стоит думать, что конфессиональная культура затрагивает только сферу религиозного сознания людей, а этническая — только сферу их повседневного поведения. Все эти типы культур в той или иной ситуации активно влияют на все области человеческой жизнедеятельности. Вообще ситуативность, возможно, является самым распространенным режимом функционирования культуры.

¹ См. об этом: *Флиер А. Я.* Социальная стратификация культуры / Текст: непосредственный // *Флиер А. Я., Полетаева М. А.* Происхождение и развитие культуры. — М., 2008. — С. 155–195; *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры / Текст: непосредственный. — М., 1971.

Это более глубокое понимание культурного смысла объекта получает особую значимость при использовании его в отношении конкретных памятников культурного наследия. Ведь эти памятники нужно не только сохранить в их физическом состоянии, но и охарактеризовать потребителю (посетителю, туристу и пр.) с максимальной дидактической пользой. Для решения этой задачи углубление и уточнение знания об объекте и более детальное и точное составление его легенды может оказаться весьма важным и повысить воспитательный эффект использования этого памятника. Это особенно значимо в процессах образования, где использование памятников культурного наследия в роли наглядных примеров культурного своеобразия минувших эпох может оказаться особенно эффективным¹.

Несмотря на множество черт локального культурного своеобразия, я полагаю, что алгоритм их становления во всех случаях примерно один и тот же (с теми или иными ситуативными отклонениями). Эта уверенность основана на том, что практическим результатом этих процессов социального укоренения культурных форм и черт является появление одного и того же свойства локальной самобытности культуры. Четверть века назад я уже совершал попытку реконструкции алгоритма порождения культурных новаций в своей докторской диссертации². Поскольку за прошедшие два с половиной десятилетия этот опыт не был отвергнут и даже не подвергался критике, его можно считать успешным. Поэтому, опираясь на этот опыт и используя ту же логику, я сделаю попытку выстроить алгоритм становления черт локального культурного своеобразия.

Я полагаю, что процесс закрепления какой-либо культурной формы или черты в традиции как феномена местного своеобразия можно разбить на четыре этапа.

Первый этап заключается в обретении новой формой параметров устойчивости. Эта культурная форма должна регулярно воспроизводиться в социальной практике данного народа от поколения к поколению, т. е. стать привычной традицией реализации опреде-

¹ Флиер А. Я. Культурология в системе образования / Текст: непосредственный // Высшее образование в России. — 1996. — № 4. — С. 39–46.

² Флиер А. Я. Культурогенез / Текст: непосредственный. — М., 1995; Флиер А. Я. Структура и динамика культурогенетических процессов : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Текст: непосредственный. — М., 1995.

ленной функции. Но этого мало; эта форма должна стать массово распространенной в деятельности, обрести высокую частотность своего употребления. Она должна быть узнаваемой населением как характерная местная особенность.

Второй этап: осознание этой формы как традиционной в практике данного народа. Это очень важный момент анализируемого процесса, поскольку, как показывают научные исследования, большинство традиций не осознается членами изучаемого сообщества как особые культурные формы; они привычны. Такая специфичность фиксируется, как правило, внешним наблюдателем. Поэтому важно, чтобы оценка внешнего наблюдателя была усвоена местным населением и воспринималась им уже как собственная.

Третий этап: рефлексия отличий именно этой формы от похожих, аналогичных по функциям, но чуточку других по внешним чертам форм иных народов. Это сравнение и умозаключение может сделать лишь эрудированный наблюдатель. Обычно это делается в научном исследовании или в записках путешественника, т. е. в каком-то литературном тексте. Здесь начинается профессиональная рефлексия, которая становится достоянием общественности. Скорость распространения этого наблюдения среди заинтересованных читателей зависит от множества факторов, но прежде всего от известности и авторитетности автора.

Четвертый этап: мифологизация этой формы как показательной черты локальной культурной самобытности данного народа. Мифологизация — это уже тем более задача профессионалов, специализирующихся на идеологической работе и формировании политических мифов (раньше этим занимались национально ориентированные писатели и публицисты, сейчас — в основном политтехнологи). Скорость внедрения этого мифа в массовое сознание, которая в нынешнюю эпоху цифровизации все больше ускоряется, зависит более всего от господствующей идеологии и от степени актуальности национально-культурной тематики в данный исторический момент.

После этого новая форма уже воспринимается массовым сознанием как обладающая «национальным своеобразием», какой бы характер она не имела¹.

Ученому, изучающему культуру (как историю культуры, так и ее современное состояние), неизбежно придется иметь дело с культур-

¹ См. об этом: *Флиер А. Я., Полетаева М. А.* Происхождение и развитие культуры / Текст: непосредственный. — М., 2009.

ными феноменами, относящимся ко всем четырем этапам институционализации в качестве объектов культурного своеобразия. Это:

- повторяемые формы, еще не отрефлексированные как традиции;
- феномены, уже признаваемые традицией, но еще не в полной мере идеологизированные как носители национального своеобразия;
- феномены, за которыми признается культурное своеобразие, но еще не возведенное в ранг национальной символики;
- феномены, признаваемые в массовом сознании как исключительно ценные символы национального культурного своеобразия.

И это помимо уникальных явлений, которых в любой культуре также множество; но они сейчас не рассматриваются. Для работы с каждым из этих культурных типов требуется особая научная идеология.

Но такой структурированной суммы идеологий, интерпретирующих разные локальные культурные образования, у современной науки еще нет. Она только предполагается как системная научная разработка, создание которой — одна из актуальных задач наук о культуре.

С. Ю. Житенёв

КОНЦЕПТЫ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В СИСТЕМЕ НАУК О КУЛЬТУРЕ

Культурное наследие играло и продолжает играть основополагающую роль в жизни человеческого общества. Значение культурного наследия уже стало определяющим для ближайшего и отдаленного будущего России, именно поэтому актуальность его сохранения и использования становится фундаментальной проблемой современных гуманитарных наук. Также хочу обратить внимание на то, что, по мнению многих отечественных ученых и специалистов, культурное наследие является составной частью культурологии как научного и образовательного направления в России. Культурное наследие включает в свой состав теоретические, методологические и прикладные исследования, которые интегрально взаимодействуют со многими современными научными направлениями.

Концепты культурного наследия восходят к теории концептосферы академика Д. С. Лихачёва¹, рассматривавшего ее в историко-культурном значении и языковой традиции. В настоящее время концепты и само понятие «культурного наследия», несмотря на многочисленные публикации и обсуждения ученых и специалистов, требует дальнейшего изучения и прояснения.

Существуют принятые международным сообществом концепты культурного наследия, закрепленные теоретическими и прикладными исследованиями. Это, прежде всего, материальное культурное наследие, которое в свою очередь подразделяется на недвижимые и движимые объекты. К материальному наследию также относятся созданные трудом человека природные объекты. Традиционно многие ученые и специалисты в России и за рубежом рассматри-

¹ Лихачёв Дмитрий Сергеевич (1906–1999), всемирно известный советский и российский ученый, академик Академии наук СССР и РАН, профессор Ленинградского государственного университета, заведующий Отделом древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского дома), председатель Пушкинской комиссии РАН, один из основателей и первый председатель правления Советского фонда культуры. Литературовед, культуролог, историк, переводчик и исследователь «Слова о полку Игореве» и «Повести временных лет». Награжден государственными и общественными наградами, в том числе зарубежными. Автор многочисленных монографий и исследований по истории и теории культуры, искусства и литературы.

вают материальное культурное наследие в единстве с природными объектами.

В научном сообществе сравнительно недавно установилось понимание такой формы культурного наследия, как нематериальное наследие, границы которого весьма обширны. Нематериальное культурное наследие во многом является фундаментальным и основополагающим понятием, включающим в свой состав цивилизационную составляющую. И если за последние тридцать лет исследования отечественных ученых в сфере сохранения, изучения и использования материального культурного наследия достигли известных успехов, то этого нельзя сказать о нематериальном наследии, которое требует дальнейшей разработки его теоретико-методологических оснований. При этом необходимо отметить внутреннюю взаимосвязь материального и нематериального наследия.

Также нужно учитывать, что в последние десятилетия все виды культурного наследия, более чем это обычно, стали политизироваться с агрессивными идеологическими целями, что выразилось в целенаправленном уничтожении выдающихся материальных объектов культурного наследия в Афганистане, Ираке, Сирии со стороны международных террористических организаций. К сожалению, процесс уничтожения объектов материального наследия теперь развивается в США и в ряде европейских государств, в том числе на Украине, в которой правит неонацистский режим. Архитектурные и монументальные памятники разрушались всегда, в результате войн, природных и социальных катаклизмов, однако в XX–XXI вв. происходит целенаправленная война с объектами наследия, а значит, с культурной памятью человечества. Это очень тревожная тенденция, которая демонстрирует деградацию современной цивилизации.

Наиболее известный и широко распространенный концептуальный подход к пониманию, сохранению и использованию наследия является охранительный, который в нашей стране традиционно представляют государственные структуры. Государство на протяжении столетий определяло и политику, и ее реализацию в отношении культурного наследия, решая, какие объекты достойно сохранять, а какие должны быть уничтожены или отправлены в забвение. В середине XIX столетия в России появились общественные организации, в которые вошли ученые, коллекционеры, краеведы, художники, писатели и журналисты, ставшие вне зависимости от государства вести работу по выявлению, сохранению и использованию объектов культурного наследия. Государственное направление

и общественное движение в сфере наследия, как правило, действовали не согласованно и противоречили друг другу.

Во второй половине XX в. общественное движение в сфере культурного наследия стало в нашей стране заметным социально-культурным явлением, особенно после того, как его возглавил известный ученый и общественный деятель академик Д. С. Лихачёв, ставший председателем Советского фонда культуры. Многие годы Дмитрий Сергеевич отдал научной и практической деятельности по изучению и борьбе за сохранение культурного наследия, с достоинством преодолевая все сложности, стоящие на его пути. Он считал, что человеческое сообщество, чтобы выжить и продолжить развиваться, должно сохранять историко-культурную среду обитания. Академик Д. С. Лихачёв утверждал, что «человек живет не только в природной среде, но в среде созданной культурой его предков и им самим. <...> Если природа необходима человеку для его биологической жизни, то культурная среда не менее необходима для его духовной, нравственной жизни, для его “духовной осёдлости”, для его привязанности к родным местам, следованию заветам предков, для его нравственной самодисциплины и социальности»¹. По его мнению, наполненность среды обитания людей объектами культурного наследия и неразрывно связанными с ними традициями и ценностями создает полноценную основу для развития человеческого общества.

«Рассматривая исключительно значимый и важный вклад академика Дмитрия Сергеевича Лихачёва в развитие отечественной гуманитарной науки, нам, представителям науки о культуре, необходимо выделить из его обширного наследия, прежде всего, теорию экологии культуры в качестве нового фундаментального направления современной культурологии. Смысл теории экологии культуры академика Д. С. Лихачёва заключается в том, что без сохранения и освоения духовных традиций и исторической памяти невозможно полноценное и качественное развитие культуры в современном обществе»². Особое внимание Дмитрий Сергеевич уделял в своем

¹ Лихачёв Д. С. Избранное: Мысли о жизни, истории, культуре. — М., 2006. — С. 82.

² Житенёв С. Ю. Вклад академика Д. С. Лихачёва в становление и развитие российской культурологии // Экология культуры — учение о сохранении культурного наследия и вечных ценностей культуры: к 100-летию со дня рождения академика Д. С. Лихачёва. Научный сборник по материалам одноименной Международной конференции, 26 октября 2016 г. в Институте Наследия / Отв. ред. С. Ю. Житенёв. — М., 2017. — С. 68–69.

творчестве вопросам традиций и традиционности в культуре, литературе и искусстве. Он развивал фундаментальную мысль о том, что отечественную культурную традицию надо рассматривать в постоянном развитии, а не как застывшее раз и навсегда явление. Таким образом, Д. С. Лихачёв представлял традиционные ценности и культурное наследие нужными и актуальными для нашей страны в современную эпоху. Поэтому он писал в своей записной книжке о взаимосвязи культуры прошлого и будущего следующее: «Ощущать себя наследником прошлого значит осознавать свою ответственность перед будущим»¹.

В 1980-х гг. в нашей стране была создана концепция «памятниковедения», одним из авторов которой был П. В. Боярский², который ввел в научный оборот это понятие. Концепция памятниковедения включала в себя систематизацию и классификацию объектов материального культурного и природного наследия, выделяя памятники всемирного значения, общегосударственные, региональные, муниципальные и местные, а также личные и семейные. Петром Владимировичем были разработаны теоретические основы этого научного направления. Памятниковедение рассматривалось как научное направление, носящее междисциплинарный характер и разрабатываемое на стыке многих научных дисциплин: культурологии, истории, географии, этнографии, искусствознания, музееведения, археологии, архитектуры и ряда других. Здесь будет уместно отметить огромный вклад ученых и специалистов НИИ музееведения, предшественника Российского института культурологии (далее

¹ *Лихачёв Д. С.* Из записной книжки // Книга беспокойств (Статьи, беседы, воспоминания). — М., 1991. — С. 498.

² Боярский Пётр Владимирович (род. 1943), известный советский и российский исследователь Арктики. Создатель (1986), начальник и научный руководитель Морской арктической комплексной экспедиции (МАКЭ). На общественных началах был заместителем председателя секции памятников науки и техники при Президиуме ЦС ВООПИК. В 1984–1992 гг. — руководитель Отдела памятников истории и культуры Российского института культурологии. Создатель научной концепции о сохранении материальных памятников истории и культуры, которую назвал впервые «памятниковедением». В 1992–2016 гг. он был одним из создателей и заместителем директора по научной работе Института Наследия, а также в течение 32 лет — начальником и научным руководителем МАКЭ. С 2016 г. — советник директора, руководитель отдела «Морская арктическая комплексная экспедиция и морское наследие России», начальник МАКЭ Института Наследия. Автор более 100 научных работ, в том числе пяти монографий. Член редколлегии, редсовета и один из авторов «Национального атласа Арктики».

РИК), который они в 1950–2000-х гг. внесли в разработку и создание концепции сохранения отечественного культурного наследия в музеях, а также организации музейного дела в целом в нашей стране. Сотрудники Отдела музееведения РИК занимались разработкой и внедрением инновационных музейных проектов, а в дальнейшем — созданием концепции развития музейной сети в самых разных регионах России. Тогда же была проведена огромная работа по подготовке и изданию «Российской музейной энциклопедии», выдающегося научного и издательского труда.

На протяжении более тридцати пяти лет вела большую работу по исследованию теоретических и прикладных вопросов культурного наследия Изольда Константиновна Кучмаева¹, известный российский культуролог и философ. В конце 1980-х гг. в Советском фонде культуры (далее СФК) осуществлялась программа проведения на постоянной основе философских круглых столов по проблемам отечественной культуры. Главным организатором этих круглых столов была И. К. Кучмаева. В то время культурология как научное направление в нашей стране только начинала формироваться, поэтому круглые столы СФК, будучи по существу культурологическими, носили название «философских». В здании СФК часто приходили многие отечественные ученые и общественные деятели, которые выступали на заседаниях и круглых столах по проблемам сохранения и использования культурного наследия. Благодаря деятельности СФК в повседневную жизнь общества вернулось понятие «культурное наследие», которое было практически утрачено в советский период. Большое количество общественных деятелей, в том числе

¹ Кучмаева Изольда Константиновна (1936–2014), известный советский и российский ученый, культуролог, философ и педагог, основатель, ректор и президент Государственной академии славянской культуры (ГАСК), общественная деятель. В 1959 г. она окончила исторический факультет МГУ имени М. В. Ломоносова. В 1972 г. защитила кандидатскую диссертацию по теме «Аналитическое рассмотрение зарубежных культурологических концепций». В 1972–1992 гг. работала в Институте философии АН СССР в секторе философских проблем культуры. В 1987 г. она защитила докторскую диссертацию по теме «Философская интерпретация закономерностей наследования культуры». В 1988 г. по решению Президиума АН СССР стала руководителем группы научного содействия Советскому фонду культуры, возглавляемому академиком Д. С. Лихачёвым. В 1988–1992 гг. она на общественных началах вела большую просветительскую и научную работу в СФК. В 1992–2006 гг. являлась ректором ГАСК, которую она основала и превратила в современное и широко известное высшее образовательное заведение России. Автор более десяти научных монографий, учебных пособий и более 200 публикаций.

ученых, работавших под эгидой Фонда культуры, приложили много усилий, чтобы термин «культурное наследие» и ряд других вновь вернулись в повседневную российскую жизнь.

Изольда Константиновна разработала теорию социальных закономерностей и механизмов наследования культуры. И. К. Кучмаева писала: «Накопленное к сегодняшнему дню культурное наследие столь велико и разнообразно, что требует нового “культурного состояния” общества, которое, в свою очередь, является условием более совершенного овладения богатствами культуры»¹. В основе теории И. К. Кучмаевой лежит концепт «синтезирования универсальных знаний» о культурном наследии и его освоении каждым человеком, являющимся субъектом наследования. При этом она была убеждена, что вопрос сохранения наследия не является единственным, а главной проблемой представляется процесс освоения знаний о культуре своего народа и всего человечества. Сохраняя тот или иной пласт культурного наследия, ученые, эксперты и научные институты должны раскрывать их значимость в истории и современной жизни общества. Представляя уникальность того или иного объекта культурного наследия, научное и экспертное сообщество должно давать объективную и исторически верную оценку этих объектов, явлений и традиций. Научная и достоверная интерпретация культурного наследия для современного сообщества является важнейшим основанием для сохранения памяти о культуре различных народов в различные периоды истории. И. К. Кучмаева считала, что современное общество должно готовить людей с детства к исторически правильному пониманию и заинтересованному восприятию культурного наследия прошлых эпох, а также к стремлению сохранять и осваивать высокие и достойные образцы культуры своего народа и всего мира.

Именно в этот период в отечественной науке выделилось направление, которое было названо «культурологией», а Научно-исследовательский институт культуры в 1992 г. был преобразован в Российский институт культурологии. А вслед за этим стали формироваться научные исследования и разрабатываться теоретические подходы в сфере культурного наследия, которые осуществлялись в созданном в 1992 г. Российском научно-исследовательском институте культурного и природного наследия (далее Институт Наследия). В тот период происходили жаркие дискуссии между уче-

¹ *Кучмаева И. К.* Социальные закономерности и механизмы наследования культуры. — М., 2006. — С. 123.

ными и специалистами, которые поддерживали вхождение нашей страны в Конвенцию об охране Всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО, принятую в 1972 г., и теми, кто выступали против этой Конвенции и жестко придерживались такого научного концепта, как «памятниковедение». Постепенно разногласия были преодолены, а в 2002 г. вышел Федеральный закон «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации», который готовился более 12 лет. К сожалению, за это время безвозвратно ушли в небытие многие объекты культурного наследия, которые можно было спасти.

В 1992–2010 гг. в Институте Наследия Ю. А. Ведениным, П. М. Шульгиным, Ю. Л. Мазуровым, М. Е. Кулешовой и другими научными сотрудниками была разработана междисциплинарная концепция комплексного изучения и использования культурного наследия, основанная на теории уникальных историко-культурных и природных территорий. Основой этой концепции является представление о единстве архитектурных памятников и ансамблей с природными ландшафтами, расположенными на определенном географическом пространстве. Вслед за этим подходом была сформулирована идея культурного ландшафта, активно поддержанная в тот период ЮНЕСКО, что нашло свое отражение в его документах. Основными характеристиками культурного ландшафта, по мнению авторов концепции, являются уникальность, подлинность и целостность. «Ландшафтная концепция культурной географии лежит в основе развивающихся новых дисциплин — ландшафтной эстетики и дизайна, ландшафтного планирования, этнокультурного ландшафтоведения»¹. Научный коллектив Института Наследия в рамках этой концепции разрабатывал вопросы теории и методологии сохранения и использования материальных объектов культурного и природного наследия, комплексные территориальные программы сохранения наследия, занимался формированием системы особо охраняемых территорий, в том числе музеев-заповедников, а также картографическим обеспечением сферы охраны наследия. «При общем стремлении к разработке вопросов культурной географии научная деятельность Института Наследия имела в тот период междисциплинарный характер. В последующие годы научные исследования Института Наследия, при продолжавшемся комплексном подходе к изучению наследия, стали особое внимание уделять

¹ Полякова М. А. Культурное наследие России. История охраны и современное состояние : учебное пособие. — М., 2015. — С. 39.

экологическим и природоохранным аспектам, в том числе исследованию ландшафтов»¹. В Институте Наследия была разработана концепция создания в России сети историко-культурных заповедников, которая при поддержке Минкультуры РФ и региональных органов власти была осуществлена в ряде субъектов Российской Федерации. Руководители и научные сотрудники Института Наследия считали, что разветвленная сеть заповедников станет историко-культурным каркасом нашей страны.

В конце 1990-х — начале 2000-х гг. в Институте Наследия была создана теоретико-методологическая группа, в которую входили Л. П. Щедровицкий, А. А. Пископфель, В. Р. Рокитянский и другие научные сотрудники. Эта группа специалистов разработала концепт культуронаследнической деятельности, которую они представляли как длительный социокультурный процесс от античности до наших дней. Авторы концепта считают, что на протяжении всей истории человечества отношение к наследию было в целом не актуальным для многих поколений людей, и только в конце XIX — начале XX вв. интерес к культурному наследию стал перемещаться в центр общественного и научного внимания. А. А. Пископфель писал: «Наследство не выбирают, оно нам естественным образом “достается”. <...> Наследие же, наоборот, подразумевает тот или иной сознательный выбор, артификацию² процесса наследования. Эта артификация предполагает не пассивное принятие наследства, а занятие по отношению к нему (к его многообразным сторонам и составляющим) активной, деятельной позиции. <...> Другими словами, именно наследническая деятельность выделяет и отделяет определенную часть наследства, преобразуя его в наследие»³. Авторы концепта определяли различное отношение к разным видам наследия, понимая, что объекты наследия могут нести не только положительное, но отрицательное содержание. Этот концепт включает предметно-типологический и социально-организационный аспекты, дающие основание для понимания генезиса наследнической деятельности.

¹ Наука о культуре. К 90-летию Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва / Отв. ред. С. Ю. Житенёв. — М., 2022. — С. 119.

² Артификация — процесс придания вещам экстраординарности, возведения их в статус искусства. Кроме того, артификация может также пониматься как использование методик этого создания экстраординарного в тех случаях, где эти методики или стратегии полностью не осуществляются, а лишь приближаются к своему исполнению.

³ Пископфель А. А. Культура. Традиции. Наследие. — М., 2017. — С. 173.

«Мы связываем наследническую деятельность с аккультурацией прошлого, а сам концепт наследия — с истолкованием его как особой культурной формы, в которой это прошлое возвращается в наличное состояние культуры. Подобные культурунаследнические “петли”, сшивающие раз за разом будущее с прошлым, фактически превращают нить эволюции в историческую ткань развития социальной жизни»¹. Авторы концепта культурунаследнической деятельности полагают, что этот процесс находится в самом начале своего формирования и что эти установки являются только ориентирами для его становления и дальнейшего развития. Также они считают, что дальнейшее развитие наследнической деятельности нуждается в философском, теоретико-методологическом и научном обосновании и обеспечении с тем, чтобы представить реальное место и влияние культурного наследия на современную жизнь общества.

Некоторые исследователи, в том числе Вячеслав Леонидович Глазычев², ставили вопрос об осмыслении деятельности по сохранению и возрождению объектов культурного наследия с точки зрения их актуальности для современного общества, органичного вхождения в современную городскую и сельскую среду обитания людей. Превращение архитектурного или археологического памятника в историческую ценность В. Л. Глазычев считал чрезвычайно важной и сложной задачей современного общества. В 1990-е гг. была предпринята попытка создания так называемых экономических подходов, смысл которых заключалась в извлечении доходов от эксплуатации объектов материального культурного наследия. Этот концептуальный подход к наследию продолжает свою жизнь и в современных условиях, что выражается в организации туристской и коммерческой деятельности на объектах материального культурного наследия.

Сравнительно недавно ЮНЕСКО предложило всем тем, кто занимается восстановлением, поддержанием и использованием объектов материального культурного наследия, концепцию их ком-

¹ Пископтель А. А. Культура. Традиции. Наследие. — М., 2017. — С. 175.

² Глазычев Вячеслав Леонидович (1940–2012), известный советский и российский ученый, общественный деятель, культуролог, философ, архитектор, профессор Московского архитектурного института, член Общественной палаты Российской Федерации. В 1991 г. он в НИИ культуры Минкультуры РСФСР защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора искусствоведения по теме «Культурный потенциал городской среды».

плексного управления. Она была представлена в Информационном руководстве «Управление объектами Всемирного культурного наследия», выпущенном Центром Всемирного наследия Организации Объединенных Наций по вопросам образования науки и культуры (ЮНЕСКО) в 2013 г.¹ «Руководство было создано с целью: оказать содействие в выполнении требований по охране и использованию объектов наследия посредством создания структуры для анализа существующей системы управления, а также справиться с новыми дополнительными задачами, возникающими перед организациями, управляющими объектами. Основными задачами Руководства являются: предоставление стратегических, тактических и практических рекомендаций, а также наращивание существующего потенциала и создание новых возможностей для объектов наследия. Руководство, по замыслу его авторов, предназначено для физических и юридических лиц, вовлеченных в систему управления объектами наследия: практикующие специалисты, организации, общественные и/или профессиональные сообщества»².

Признание научным сообществом того факта, что объекты культурного наследия и охраняемые природные территории никогда не находились в изолированном состоянии, привело к существенному изменению и расширению понимания самого понятия «наследия». Современная классификация объектов наследия значительно расширилась с момента принятия Конвенции об охране Всемирного культурного и природного наследия в 1972 г. и других документов ЮНЕСКО, в которых стали дополнительно рассматриваться: культурные ландшафты, исторические центры городов, сельские поселения, археологические места, индустриальные архитектурные памятники, подводное наследие, морское наследие, другие объекты и территории. Таким образом, Руководство стало документом, который актуализирует международные документы и концепты в сфере сохранения и использования наследия.

Важной составляющей концепции управления объектами наследия является привлечение к их использованию местного населения. Это ключевой момент работы по сохранению и исполь-

¹ Информационное руководство «Управление объектами Всемирного культурного наследия». ЮНЕСКО. — Париж, 2013. [Открытый электронный ресурс]. — URL: http://mkrf.ru/upload/mkrf/mkdocs2014/17_12_2014_1.pdf (дата обращения: 30.07.2022).

² *Житенёв С. Ю.* Управление объектами культурного наследия: определение, виды, системы и организация деятельности // Вопросы культурологии. — № 8. — 2015. — С. 20.

зованию объектов наследия, т.к. без местного населения они не смогут сохраняться ни в настоящем, ни в будущем. Также важной составляющей эффективного управления объектами культурного наследия является наличие высокопрофессиональных сотрудников и экспертов, взаимодействующих с научным сообществом. Поэтому подготовка профессиональных специалистов в сфере сохранения и использования объектов культурного наследия является составной частью концепции комплексного управления наследием.

Известный современный российский культуролог И. В. Кондаков, рассматривая процессы генезиса культуры, выдвинул концепцию архитектоники культурного наследия. «Явления культуры прошлого, настоящего и будущего всегда существовали одновременно, в преемственности друг с другом и состязании между собой, нередко весьма драматическом, тем самым либо утверждались в сознании и практике людей (формируя корпус актуального наследия), либо забывались и вытеснялись из культуры — временно (создавая анклав потенциального культурного наследия, т.е. культурного наследия, потерявшего на время свою актуальность, но не исключающего вновь ее, при определенных обстоятельствах, обрести) или навсегда (создавая “архив” наследия, фактически утратившего свою актуальность, стертого в культурной памяти живущих поколений и имеющего крайне мало шансов стать культурным наследием для текущей или грядущей современности, — “снятое” культурное наследие)»¹.

Таким образом, Игорь Вадимович в своей концепции выделил три основных вида наследия: актуальное, потенциальное и снятое. Данные пласты наследия связаны друг с другом и формируют пространство культуры одновременно по вертикали и горизонтали. «Иными словами, любая история культуры, представленная архитектурно, — это нелинейный, многомерный, ступенчатый процесс, в котором рождаются и дифференцируются высшие и низшие уровни смыслов и значений, одновременно существующие друг с другом и различным образом взаимодействующие между собой как компоненты культурного наследия — актуального и потенциального»². И. В. Кондаков также рассматривает не-

¹ Кондаков И. В. Архитектоника культурного наследия // Культурогенез и культурное наследие / Отв. ред. и сост. А. В. Бондарев. — СПб., 2014. — С. 535.

² Кондаков И. В. Там же. С. 537.

которые вопросы ретроспективного моделирования культурного наследия и культуры в целом, в ходе которого происходит селекция, т. е. специальный отбор фактов, их искажение и даже фальсификация.

В 2016 г. научная группа Института Наследия во главе с А. С. Мироновым и Е. В. Бахревским подготовила проект «Стратегии сохранения культуры и культурно-исторического наследия народов Российской Федерации». Данный проект является концептуальным документом, отражавшим современный взгляд отечественных ученых на комплекс проблем, связанных с сохранением и использованием культурного наследия. Проект опирался не только на научные исследования ученых и специалистов Института Наследия, но и на правовые и программные документы, разработанные государственными и специализированными организациями Российской Федерации. «В основу проекта Стратегии сохранения культуры и культурно-исторического наследия положен ценностный подход к определению приоритетов, мер и механизмов государственной культурной политики, разработанный Институтом Наследия на основе идей академика Д. С. Лихачёва об “экологии культуры” и приоритете традиционных, то есть транслируемых от предков, ценностей культуры»¹. Одной из фундаментальных идей проекта Стратегии стало предложение о создании научной и методической базы государственного управления и обеспечения национальной безопасности в сфере культуры, в том числе эффективной нормативно-правовой защиты социокультурной сферы.

Проблема понимания культурного наследия различными народами при широком межкультурном взаимодействии остается нерешенным вопросом до настоящего времени. Хотя в результате глобальных и коммуникативных процессов, а также международной деятельности в рамках документов ООН и ЮНЕСКО, процесс достижения взаимопонимания и уважения к материальному и нематериальному культурному наследию разных народов достиг определенного уровня, но это пока не остановило варварского отношения к культуре со стороны так называемого западного цивилизованного мира.

¹ *Миронов А. С. Экология культуры и приоритет гуманитарных ценностей как основание культурной политики государства // Стратегия сохранения культуры и культурно-исторического наследия народов Российской Федерации. Проект. — М., 2016. — С. 129.*

Вопросы сохранения, использования и защиты от извращения и забвения нематериального культурного наследия были отражены в Конвенции об охране нематериального культурного наследия ЮНЕСКО, принятой 17 октября 2003 г. Россия по ряду концептуальных причин не присоединилась к этой Конвенции. При этом в России ведется работа по сохранению и использованию нематериального наследия. Однако в нашей стране до сих пор нет общепризнанной концепции сохранения и использования отечественного нематериального культурного наследия. Что является недопустимым явлением, так как нематериальная культура исчезает внешне более незаметно и быстрее, чем материальные объекты. Нематериальные культурные ценности отражают отношения между людьми, традиции сбережения семьи и природной среды, сохраняют языки многих народов нашей страны и многое другое в жизни людей.

В настоящее время, к сожалению, системно развивается только узкий сегмент сохранения отечественного нематериального наследия в виде фольклора, что очень хорошо, но мало. Институт Наследия готовит Энциклопедию нематериального наследия и большую конференцию для обсуждения нового отечественного концепта. Современному поколению граждан Российской Федерации предстоит отстоять наше родное нематериальное наследие от попыток его исказить и даже уничтожить. Надеюсь, что мы справимся.

Научные сотрудники Института Наследия неоднократно обсуждали вопросы, связанные с определением понятия «культурного наследия» и сформулировали эту дефиницию следующим образом. Культурное наследие народов России представляет собой:

- фундаментальное понятие, составляющее социокультурное, интеллектуальное и духовное основание современного общества;
- выдающиеся объекты и ценности, созданные прошлыми поколениями, выдержавшие испытание временем, выявленные, сохраняемые и используемые в социокультурных и духовных процессах, передающиеся последующим поколениям как общественное достояние государства и общества;
- систему сохраняемых и поддерживаемых государством и обществом объектов и ценностей материального и нематериального культурного наследия; материальное наследие, в свою очередь, состоит из движимых и недвижимых объектов, неразрывно связанных с природным окружением, и подраз-

деляется на следующие категории: общегосударственного, регионального и местного значения;

- один из важнейших стратегических национальных ресурсов, определяющих в настоящее время государственное, культурное, интеллектуальное, духовное, экономическое, туристское и общественное развитие государства и общества;
- уникальный феномен, устанавливающий особое место России среди других мировых культур и цивилизаций, определяющий самобытность ее народов.

Докладчики V Российского культурологического конгресса в Санкт-Петербурге в 2021 г. в своих выступлениях подчеркивали особую важность в современный период актуализации вопросов сохранения и использования культурного наследия в нашей стране. Участники Конгресса направили соответствующее обращение Президенту Российской Федерации В. В. Путину, в котором предложили объявить следующий 2022 г. — Годом культурного наследия. 30 декабря 2021 г. был подписан Указ Президента России В. В. Путина № 745 «О проведении в Российской Федерации Года культурного наследия народов России». Весьма характерно, что Год культурного наследия России проходит в 2022 г., когда исполняется 50 лет Конвенции об охране Всемирного культурного и природного наследия, которая была принята Генеральной конференцией ЮНЕСКО в 1972 г.¹

Создание эффективных механизмов изучения, сохранения и использования культурного наследия является важнейшей современной задачей нашей страны и всего человечества. Именно поэтому концепты отечественного культурного наследия должны занять достойное место в культурологии и системе наук о культуре.

Литература

1. *Боярский П. В.* Введение в памятниковедение. — М., 1990. — 218 с.
2. *Веденин Ю. А., Лютый А. А., Ельчанинов А. И., Свешников В. В.* Культурное и природное наследие России (Концепция и программа комплексного атласа). — М., 1995. — 119 с.

¹ См.: Указ Президента Российской Федерации В. В. Путина от 30.12.2021 г. № 745 «О проведении в Российской Федерации Года культурного наследия народов России». — URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202112310115> (дата обращения: 30.07.2022).

3. Всемирное культурное и природное наследие: документы, комментарии, списки объектов. — М., 1999. — 337 с.
4. Гусев С. В., Загорюлько А. В., Минеева И. М., Ожередов Ю. И., Ксенц А. С. Археологическое наследие в музеях-заповедниках европейской части России. — Томск, 2011. — 260 с.
5. Житенёв С. Ю. Управление объектами культурного наследия: определение, виды, системы и организация деятельности // Вопросы культурологии. — № 8. — 2015. — С. 18–28.
6. Житенёв С. Ю. Вклад академика Д. С. Лихачёва в становление и развитие российской культурологии // Экология культуры — учение о сохранении культурного наследия и вечных ценностей культуры: к 100-летию со дня рождения академика Д. С. Лихачёва : Научный сборник по материалам одноименной Международной конференции, 26 октября 2016 г. в Институте Наследия / Отв. ред. С. Ю. Житенёв. — М., 2017. — С. 68–74.
7. Информационное руководство «Управление объектами Всемирного культурного наследия». ЮНЕСКО. — Париж, 2013. — 322 с. [Открытый электронный ресурс]. — URL: http://mkrf.ru/upload/mkrf/mkdocs2014/17_12_2014_1.pdf (дата обращения: 30.07.2022).
8. Использование объектов культурного и природного наследия народов России в целях патриотического и нравственного воспитания молодёжи : монография / Под ред. С. Ю. Житенёва. — М., 2015. — 214 с.
9. Комплексные региональные программы сохранения и использования культурного и природного наследия : сборник / Отв. ред. П. М. Шульгин. — М., 1994. — 173 с.
10. Кондаков И. В. Архитектоника культурного наследия // Культурогенез и культурное наследие / Отв. ред. и сост. А. В. Бондарев. — СПб., 2014. — С. 533–544.
11. Культурный ландшафт как объект наследия : сборник / Под ред. Ю. А. Веденина, М. Е. Кулешовой. — М., 2004. — 620 с.
12. Культурное наследие и современность : Библиографический указатель отечественной литературы. Ч. 1. Дореволюционный период / Сост. З. С. Бутаева; отв. ред. Е. В. Машков. — М., 1993. — 320 с.
13. Культурогенез и культурное наследие / Отв. ред. и сост. А. В. Бондарев. — СПб., 2014. — 640 с.
14. Кучмаева И. К. Социальные закономерности и механизмы наследования культуры. — М., 2006. — 258 с.
15. Лихачёв Д. С. Экология культуры // Лихачёв Д. С. Избранные работы в трех томах. Заметки о русском. — Т. 2. — Л., 1987. — С. 484–494.
16. Лихачёв Д. С. Из записной книжки // Лихачёв Д. С. Книга беспокойств (Статьи, беседы, воспоминания). — М., 1991. — С. 497–519.

17. Лихачёв Д. С. Избранное: Мысли о жизни, истории, культуре. — М., 2006. — 336 с.
18. Миронов А. С. Экология культуры и приоритет гуманитарных ценностей как основание культурной политики государства // Стратегия сохранения культуры и культурно-исторического наследия народов Российской Федерации. Проект. — М., 2016. — С. 129–131.
19. Музееведческая мысль в России XVIII–XX веков : сборник документов и материалов / Отв. ред. Э. А. Шулепова. — М., 2010. — 960 с., ил.
20. Наследие в эпоху социокультурных трансформаций : материалы Международной конф. / Ред. Э. А. Шулепова и др. — М., 2010. — 620 с.
21. Наука о культуре. К 90-летию Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва / Отв. ред. С. Ю. Житенёв. — М., 2022. — 314 с.
22. Основы музееведения / Отв. ред. Э. А. Шулепова. — М., 2005. — 504 с.
23. Памятниковедение. Теория, методология, практика : научный сборник. — М., 1986. — 152 с.
24. Памятниковедение: Изучение памятников истории и культуры в гидросфере. Теория, методика, практика. — Вып. 1 / Отв. ред. А. В. Огороков. — М., 1989. — 224 с.
25. Памятниковедение: Изучение памятников судостроения, мореплавания и гидротехники / Отв. ред. П. В. Боярский, А. В. Огороков. — М., 1990. — 144 с.
26. Памятниковедение: Изучение памятников истории и культуры в гидросфере. — Вып. 2 / Отв. ред. А. В. Огороков. — М., 1991. — 112 с.
27. Пископтель А. А. Культура. Традиции. Наследие. — М., 2017. — 326 с.
28. Поляков Т. П. Как делать музей? — М., 1997. — 253 с.
29. Полякова М. А. Культурное наследие России. История охраны и современное состояние : Учебное пособие. — М., 2015. — 388 с.
30. Российская музейная энциклопедия. В 2-х томах. — Т. 1. А–М. — М., 2001. — 416 с., ил.
31. Российская музейная энциклопедия. В 2-х томах. — Т. 2. Н–Я. — М., 2001. — 436 с., ил.
32. Селезнёва Е. Н. Культурное наследие и культурная политика России 1990-х годов (теоретико-методологические проблемы). — М., 2003. — 164 с.
33. Стратегия сохранения культуры и культурно-исторического наследия народов Российской Федерации на период до 2030 г. Проект. — М., 2016. — 136 с.

34. Теоретические и практические проблемы сохранения культурного и природного наследия : материалы Международной конференции / Сост. Ю. Веденин и Т. Семенова. — М., 2013. — 360 с.
35. Уникальные территории в культурном и природном наследии регионов : сборник научных трудов / Отв. ред. Ю. Л. Мазуров. — М., 1994. — 216 с.
36. Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. — Вып. 17 : сборник статей / Ред.-сост. А. А. Пископсель, В. Р. Рокитянский, Л. П. Щедровицкий. — М., 2012. — 236 с.

Б. Г. Соколов

«ПРОЕКТ» ПРОЕКТА И ПАМЯТЬ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Проективность как характеристика ноевропейского сознания

Определяя Dasein (в переводе Бибихина — присутствие) как вперед-себя-уже-бытие-в-мире: «Формально-экзистенциальная целостность онтологического структурного целого присутствия должна поэтому быть схвачена в следующей структуре: бытие присутствия означает: вперед-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем)»¹, — М. Хайдеггер фиксирует это вперед-себя-уже-бытие-в-мире как фундаментальную характеристику человека. Фактически речь идет о базовом свойстве человека, о том, что можно выразить термином «проективность». Надо сказать, что создатель одной из последних онтологий в фиксации проективности и проекта как фундаментальных характеристик человека отнюдь не одинок. Целая плеяда мыслителей двадцатого века под тем или иным титулом регистрирует это обстоятельство. Упомянем лишь несколько. Представители так называемой школы философской антропологии (М. Шелер, Г. Плеснер) немного ранее или примерно в то же время, что и Мартин Хайдеггер, не менее решительно заявляют о проективности и экс-центричности (Плеснер) человека, т.е. способности человека выступать за пределы самого себя и помещать свой центр вовне не только в «пространственном» пробросе, но и во временном помещении себя впереди самого себя. Вот что пишет об этой сущностной характеристике М. Шелер в своей «программной» работе «Положение человека в космосе», сравнивая ее с «филистерством» животного: «... человек — это вечный «Фауст», *bestia cupidissima rerum novarum*, никогда не успокаивающийся на окружающей его действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и своего «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я»². В свою очередь «верный

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 192.

² Шелер М. Положение человека в космосе / Избранные произведения. — М., 1994. — С. 164.

ученик»¹ М. Хайдеггера Ж.-П Сартр также говорит — и говорит много — о проективности человека, о важности проекта как экзистенциально существенной характеристики человека, об онтической преференции Будущего, в котором и сбывается не только проект, но и сам человек, помещающий в свое Настоящее проект Будущего: «Но Будущее не есть только присутствие Для-себя к бытию, расположенному по ту сторону бытия. Оно является чем-то, что ожидает Для-себя, которым я являюсь. Это нечто и есть я сам; когда я говорю, что я буду счастлив, само собой разумеется, что именно я настоящий, влекущий свое прошлое за собой, буду счастлив. Следовательно, Будущее и есть я, поскольку я ожидаю себя как присутствие по отношению к бытию по ту сторону бытия. Я проектирую себя к Будущему, чтобы слиться с тем, чего мне недостает, иными словами, с тем, благодаря синтетическому прибавлению чего к моему Настоящему я буду тем, чем я являюсь. Таким образом, то, что Для-себя имеет в бытии как присутствие по отношению к бытию по ту сторону бытия, и есть его собственная возможность. Будущее есть идеальное место, где внезапная и бесконечная компрессия (сжатие) фактичности (Прошое), Для-себя (Настоящее) и его возможности (Будущее) привела бы наконец к появлению Себя как существования в-себе Для-себя. И проект Для-себя к будущему, каким оно является, есть проект к В-себе. В этом смысле Для-себя имеет в бытии свое будущее, поскольку оно не может быть основанием того, чем оно является только перед собой и по ту сторону бытия; по самой своей природе Для-себя должно быть “всегда будущей ложбиной, пустотой”. Отсюда следует, что оно никогда не будет ставшим в Настоящем, а то, что оно имело в бытии — в Будущем»².

Однако если мы окинем взглядом историю мысли (и не только историю европейской мысли), то подобной фиксации проективности, как базовой характеристики человека, мы не обнаружим и не

¹ То, что в работах Ж.-П. Сартра много «от Хайдеггера» — общее место, о котором осведомлены интересующиеся философской мысли двадцатого столетия. К слову, фундаментальный труд французского мыслителя «Бытие и Ничто», писавшийся в оккупированном фашистами Париже и воспринимающийся французской общественностью как «наш ответ фашисту Хайдеггеру», имеет недвусмысленную отсылку к фундаментальной онтологии немецкого экзистенциалиста. Но мало кто знает, что, будучи в немецком плену, Ж.-П. Сартр читал лекции своим соотечественникам именно по философии М. Хайдеггера. Конечно, «с благословения» немецкого начальства.

² *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. — М., 2000. — С. 157.

только потому, что сама фигура человека, если верить М. Фуко, довольно позднее «изобретение»: «Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»¹, но и поскольку до девятнадцатого века никто не выделял проективность как базовую характеристику человеческой экзистенции. Тематизация проекта и проективности человека дело не столь уж «древнее» и дело, конечно, не в том, что, начиная с прошлого столетия произошел значительный прогресс в сфере гуманитарного знания, а скорее в том, как мы, новоевропейцы, понимаем, что такое человек. То, что в нашу эпоху человек понимается как существо проективное, говорит лишь о том, что именно мы, новоевропейцы, особым образом относимся к самим себе. Иными словами, фиксация проективности как базовой характеристики человека — это то, каким образом новоевропейской сознание, причем сознание последних двух столетий, схватывает сущность именно новоевропейского человека. Само схватывание человека как «экзистенции», т. е. того сущего, что выходит за пределы самого себя и фиксирование интенциональности как базовой характеристики сознания (феноменология) не случайно и показательно, но показательно как научное видение проблемы человека именно новоевропейской культуры. Иными словами, фиксируемая европейской мыслью конца девятнадцатого и двадцатого века проективность человека говорит не столько о «универсальной проективности» человека или о том, что человек без различия к какой культуре данный индивид принадлежит, т. е. человек вообще — это проективное сущее, сколько о том, что проективность как базовая характеристика человека или его сознания, отражает проективность самого новоевропейского сознания, которое и фиксирует эту проективность как базовую характеристику человека.

Итак, то, что мы можем для нашего рассуждения однозначно утверждать, это то, что проект и проективность отражают не сущность «человека-вообще» (что, как только что указывалось, довольно со-

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб., 1994. — С. 404.

мнительно), но сущность новоевропейского сознания и человека, таким способом понимающего себя, конечно, наивно полагающего, что эта проективность является свойством человека вообще. То, что новоевропейец мыслит свои собственные культурно фундированные свойства как универсальные характеристики, говорит скорее об этноцентризме, чем о реальном положении дел.

Историко-культурные горизонты временения

Проективность новоевропейского сознания выстраивает определенную временную зону преференции — это «абсолютная ценность» Будущего. Именно она является той областью, которая центрирует и формирует временной горизонт данного типажа сознания. Будущее — это «наше, новоевропейское все». Оно, Будущее, конечно, во все не обязательно может рисоваться как светлое или прогрессивное: апокалиптическое восприятие Будущего, отношение к нему как зоне риска и травмирующей неопределенности может не только исторически «чередоваться» с фиксацией Будущего как зоны оптимизма, но и оказываться соседствующим с трагическим его восприятием. Но и одно (оптимистический сценарий), и другое (пессимистический, апокалиптический сценарий) не только проявляют одну и ту же структуру новоевропейского временения, но и порождает тождественное схватывание зоны Настоящего и Прошлого.

Надо сказать, что различные культурные традиции обладают различными временными горизонтами бытийствования, которые по-разному выстраивают ценностные и символические приоритеты временения. Причем вовсе не обязательно, что предельно упрощенная схема «Прошлое-Настоящее-Будущее» будет представлена этими тремя временами, и это можно зафиксировать во временных формах глагола. Так, по свидетельству Э. Кассирера, существуют языки, которые не обладают тремя временами, но обходятся двумя временными формами, а именно формой, описывающей «теперь» или «раньше», и формой, которая используется для описания «не-теперь» или «потом»: «...в языке шамбала именно основной временной нюанс, различие прошлого и будущего, не развит ни каком отношении, а относительно так называемых “времен” глагола в языках банту особо подчеркивается, что их не следует рассматривать в качестве строгих временных форм, в том смысле, что для них имеет значение лишь отношение “раньше” или “позже”»¹. Язык, который

¹ Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. 1. Язык. — М. ; СПб., 2002. — С. 155.

«тематизирует» проживание и осмысление временного горизонта того или иного племени, народа или культуры, может обходиться и без обязательного использования «трехчленки» «Прошлое-Настоящее-Будущее», и уж тем более, без их довольно замысловатого (и, скажем прямо, более корректного схватывания реального временения) «набора» временных форм многих индоевропейских языков, насчитывающих почти два десятка этих форм. Кстати, довольно «примитивное» схватывание и в чем-то «упрощение» временного горизонта в русском языке (три временные формы) контрастирует с богатством временных форм древнерусского языка.

Однако не всегда язык с точностью репрезентирует структуру временения той или культурной традиции. Прежде всего, потому, что в ситуации «скудной номенклатуры» временных форм, язык «нюансирует» и включает в горизонт схватывания времен больше, чем формальные глагольные формы, используя «дополнительные» части речи или предлагая понимать, о котором времени идет речь, через контекст предложения. Язык ведет себя не так однозначно, если, конечно, мы будем подходить к анализу существующих в том или ином языке временных форм как к отражению «временения» сознания. Существуют как примеры того, что при смене типажей сознания (если это происходит в «формате» одного и того же этноса) временные формы языка могут оставаться неизменными, так и наоборот претерпевать не всегда однонаправленные (если сравнивать с другими языками одной и той же культурной традиции) изменения. Примером того, что смена типажа сознания, которая знаменует собой возникновение новой культурной традиции, отражается в кардинальном изменении языка, является возникновение современного итальянского языка в четырнадцатом столетии. Эта трансформация связана не столько с литературной деятельностью «титанов» проторенессанса Джованни Боккаччо, Франческо Петрарки и Данте Алигьери (они фактически лишь фиксировали существующий тренд и status quo зарождающегося итальянского языка), сколько с той кардинальной перестройкой сознания, которая ознаменовала собой возникновение новоевропейской культурной традиции. В свою очередь, полное «вымывание» древнерусского языка происходило именно тогда, когда в отечественной культуре начали запускаться процессы переформатирования ее в европейскую культуру.

Однако существуют примеры и того, что язык (в отношении временения) никак не реагирует на смену типажа сознания и культуры. Так, в японском языке продолжает наличествовать всего два

четко фиксированных времени — форма Настоящего времени и форма Прошедшего времени, не отличимая от формы Будущего. Понимание того, идет ли речь о прошлом событии или о событии грядущем, достигается через контекст или через использование наречий времени, например, «завтра» или «позавчера». И включение в орбиту европейских по своей сути глобализационных и колониальных (ранее) процессов нисколько не изменило схватывание временения японским языком. Это относится не только к «экзотическим» восточным языкам, во многом сохраняющих, несмотря на стремительные процессы глобализационного выравнивания и включения в орбиту новоевропейской культуры и сознания, прежние формы временения, но и к языкам, принадлежащим к колыбели современной глобализационной культуры, а именно к языкам прежней новоевропейской традиции. Так, вполне «ноевропейское и глобализационное сознание» финской культуры продолжает использовать всего четыре временных формы (настоящее, прошедшее, совершенное время и предпрошедшее время), в которых фактически отсутствует форма будущего времени, совпадающая с настоящим временем. Само же будущее выражается «...с помощью настоящего, используя пояснения. Например: “завтра”, “скоро”, “в следующем году”»¹, «...с помощью специального глагола *aikoa* (в разговорном языке *meinata*) выражающего намерение что-то сделать в будущем»², «...с помощью *Perfecti* в предложениях, в которых говорится о двух событиях, происходящих в будущем»³ или «...с помощью вспомогательного глагола *tulla* плюс 3 *infinitiivi* смыслового глагола»⁴. Т.е. мы видим, что современное сознание в Японии (Япония, «как известно», уже живет даже не в XXI веке, но в XXII) и Финляндии, если мы будем обращаться лишь к анализу временных форм языка, в меньшей степени отражает современную глобализационную модель временения.

В свою очередь, возможно и обратное: принадлежащие к разным типажам сознания языки обладают сходными формами временения. Достаточно упомянуть латинский и древнегреческий языки, которые в своих временных формах аналогичны современным новоевропейским языкам, например, английскому или французскому.

¹ URL: <https://svenska.spb.ru/finskij-yazyk/vremena-v-finskom-yazyke.html> (дата обращения: 05.04.2022).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

Именно поэтому одного лишь лингвистически ориентированного анализа недостаточно, чтобы понять, каким образом та или иная культура (если речь идет о культуре не отдельного народа или этноса, а о культуре целых эпох, например, античность, новоевропейская культура и т. п.) проживает время, как человек той или иной эпохи полагает себя в горизонте времени. Для понимания того, как происходит временение в той или иной культуре, коррелятивному этой культуре типу сознания необходимо обратиться и к другим формам запечатленности временения, например, через анализ произведений искусства, ритуальных или религиозных практик, эсхатологических ожиданий и т. п.

Мы можем выделить несколько типов временения, которые соответствуют определенным культурно-историческим типам сознания. Эти типы сознания задают основные параметры индивидуального сознания, которое не только экзистенциально проживает время, но и в согласии с этими параметрами конституирует феномены и выстраивает реальный жизненный мир. При этом языковая фиксация временения не всегда коррелирует с определенным типом сознания. Мы только что приводили пример с тождественной структурой временения в латинском или греческом языках и современными европейскими языками: одно и то же схватывание языком времени, «застывшее» в используемых временных формах, не отражает реальные различия во временении в современном и античном сознании.

Остановимся не нескольких различных способах временения, которые свойственны различным культурно-историческим типам сознания. Прежде всего, это тип т. н. мифологического сознания, исторически наиболее распространенный тип сознания. Подобный тип сознания свойственен, например, античной культуре. Каковы основные позиции временного проживания? Воспользуемся для этого результатами довольно глубокого анализа К. Хюбнера. В своей работе «Истина мифа» немецкий исследователь К. Хюбнер, анализируя античное мифологическое сознание не только на основании сказаний и мифов, но и выявляя мифологичность в научных и философских концепциях этого времени, следующим образом определяет основные позиции античного (древнегреческого) временения, сравнивая его с нынешним обыденным пониманием времени: «Оно, во-первых, не является средой, в которой происходят события, а время и содержание времени образуют неразрывное единство. По этой причине, во-вторых, мифические объекты не находятся в определенной точке времени этой среды в том смысле,

что они могут быть отмечены на ней, а показывают сами по себе лишь определенную последовательность событий. Мифическое время является, в-третьих, не одномерным, а многомерным, так как состоит из профанного и священного. Профанное время является в этом смысле открытым временем: оно необратимо, течет из прошлого в будущее и содержит выделенное “сейчас” в качестве настоящего. Священное же время, напротив, циклично. Хотя оно имеет направление (4 времени года), но в нем не существует определенного “сейчас” как настоящего, и оно не течет из прошлого в будущее в том смысле, что прошедшие события уже не существуют, а будущие события еще не существуют. Священное время не изображает также и непрерывную связь, а состоит из отдельных, частично независимых друг от друга временных гештальтов, архе. В-четвертых, священное время укладывается и отображается в профанном времени всякий раз, когда “случается” архе. В-пятых, в силу этого с профанной точки зрения прошлое может постоянно повторяться и возникать в настоящем. Как нечто вечное, оно является с профанной точки зрения также и будущим. Так совпадают в настоящем прошедшее и будущее. Но к этим топологическим различиям между сегодняшним и мифическим пониманием времени присоединяются еще и метрические различия. Ясно, что измеримая длительность и одновременность событий могут быть определены только в пределах профанного времени. Каждое измерение длительности времени предполагает точную определенность того, что следует понимать под одинаковой продолжительностью временных отрезков (год, час). Итак, следует определить периодически повторяющиеся события как определяемые одинаковой продолжительностью (например, обращение Солнца, звезд и т. п.). Так как священное время существует как циклическое, но в повторении того же самого, то оно, как мы видели, не является серийно-исчислимым; серийно исчислены могут быть только его временные гештальты, если перенести и встроить их в сферу профанного, текущего времени. Таким образом, последовательность событий архе не имеет длительности в смысле метрики времени. Деление года на 12 месяцев также ничего не меняет, так как речь не идет о делении событий, текущих из прошлого в будущее. Здесь один временной гештальт расчленяется с помощью другого. По этой причине не имеют смысла такие вопросы, как, например, как долго Персефона находилась в Верхнем или Нижнем мире, или как долго продолжалась Троянская война. Указание Гомера, что Персефона должна была бы проводить одну треть года в Аиде и две трети на земле, относится только к разде-

лению уже затронутого нами временного гештальта, который здесь может быть обозначен как целое — в профанном смысле — год, в то время как указания продолжительности Троянской войны должны выражать просто долгую длительность, но на самом деле их не следует понимать как метрические высказывания»¹.

Сущностное отличие мифологического временения — это «присутствие» во временном горизонте сакрального времени, «космического времени» (Э. Кассирер), которое «включено» и «контролирует» течение профанного времени и символически его «наполняет». Мифологическое время — это время мифологического сознания, которое Э. Кассирер маркирует как «вневременное сознание»². Для мифологического сознания нет, по сути, «метрического» времени с его Прошлым-Настоящим-Будущим, оно погружено — поскольку меру временения задает именно сакральное время, «время архе» — в горизонт неизменной вечности, где символический приоритет принадлежит Прошлому: «...миф... застывает в прошедшем, как только оно достигнуто, как стабильном и несомненном состоянии»³. Особая характеристика данного способа временения — это его цикличность, которая не пробрасывается в Будущее, но застывает во вневременном Прошлом, фундированном — как и все в мифологическом сознании — в зоне сущностной неизменности сакрального. То, что в мифе присутствует генезис (теогонии, истории создания человека и его «перипетии» и т. п.) не должно вводить нас в соблазн модернизировать мифологическое представление о времени — все это уже свершилось и принадлежит горизонту Прошлого. А потому не случайно, что для мифа и мифологического сознания именно в Прошлом лежит «Золотой век», «Рай» (иудейско-христианский миф): в этой положенности Рая проступает ценностная и символическая преференция Прошлого. Из этой онтической и гносеологической диспозиции преференции Прошлого проистекает особая роль Памятования, а также полное отсутствие «проективности», которая свойственна новоевропейской ментальности, о чем мы довольно скоро поведем речь.

Но прежде обратимся к рассмотрению новоевропейской модели временения, т. е. к той культурной традиции, которая, сложившись в эпоху Ренессанса, продолжает существовать и поны-

¹ Хюбнер К. Истина мифа. — М. : Республика, 1993. — С. 142–143.

² Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. — М. ; СПб., 2002. — С. 120.

³ Там же. С. 119.

не. С одной лишь оговоркой: современные тенденции, связанные с глобализационным и информационным переформатированием реальности и сознания, ставят вопрос не только об угасании этой традиции, но и о возникновении новой реальности, «постреальности» виртуализированного мира, в которой живет сознание современного постчеловека.

Итак, новоевропейская модель временения — это та модель, в которой мы уже выделили как ее сущностную и неотъемлемую характеристику проективности, преференции Будущего. Надо сказать, что преференциальность зоны Будущего в новоевропейском сознании имеет свою историю. Вообще, любой типаж сознания, при всей стилистической и структурной «монолитности», что результируется в стилистическое единство конституируемых феноменов, содержит в себе «следы» генетически предшествующих типажей сознания. В современном типаже новоевропейского сознания, несмотря на то, что он во многом сформирован под влиянием научной рациональности, содержится достаточное количество структур, моделей, паттернов конституирования, которые в нем сохраняются как «атавизмы» предшествующих эпох и типажей сознания. Именно таким образом обстоит дело и с тем, что мы маркировали как сущностную черту данного типажа сознания, как проективность или преференция Будущего. Эта черта нашего современного сознания сохранена им не только от предшествующего типажа сознания европейского Средневековья, но и от религиозно-мифологического сознания иудейской культуры. Речь идет о том мироощущении Будущего (в том числе фигура Мессии), которое можно зафиксировать в Иудее еще до Рождества Христова во времена т. н. пророков. Именно в эту эпоху произошло не только уменьшение значимости (для мифологической модели сознания) зоны «вневременного Прошлого», но и «изобретение» Будущего как значимого горизонта временения. Вот как это описывает Э. Кассирер: «Вместе с природой для сознания пророков утрачивает силу и космическое, астрономическое время — а на его месте воздвигается новое представление о времени, соотнесенное исключительно с историей человечества. Но и эта история воспринимается не как история прошлого, а как религиозная история будущего... Прошлое и настоящее растворяются в этом времени будущего... Исходя из этой мысли о будущем, должно преобразиться все настоящее, время как людей, так и вещей, должно родиться заново... Собственно идея творения также отступает на задний план, по крайней мере у ранних пророков.

Их Бог стоит не столько у начала времен, сколько у их конца, он не столько исток всего происходящего, сколько его этико-религиозное завершение»¹. Именно это мироощущение и модель временения были «заимствованы» христианством и «вмонтированы» в зарождающийся тип средневекового европейского сознания. В свою очередь, в эпоху Ренессанса, когда происходило формирование нового типажа сознания и соответствующего ей типа культуры, эта сущностная черта христианского сознания Средних веков не только не была утрачена, но, наоборот, получила дальнейшее развитие в феномене новоевропейской проективности.

Итак, структура временения новоевропейского типажа сознания, заимствуя (а скорее, сохраняя) прежнюю ориентацию на Будущее, представляет собой временение, в котором символическая и экзистенциальная преференция лежит в Будущем времени. В этом отношении Будущее не является неким «не-сущим», ибо Будущего еще нет, но тем, что реально присутствует в горизонте нашего бытийствования как проброс проекта или как экзистенция человека. Центрация времени происходит именно на горизонте Будущего, не на Настоящем или на Прошлом. И если блаженный Августин в своем знаменитом пассаже фиксирует центрацию временения на настоящем: «Три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание»², — то новоевропейское сознание осуществляет центрацию «с оглядкой» на Будущее. Мы могли бы «перекодировать» августиновское постижение времени, «включая» вслед за святым/блаженным Августином экзистенциальную положенность временения, следующим образом: существует три (по меньшей, конечно, мере) времени — будущее прошлого — это память, будущее настоящего — его непосредственное созерцание, и будущее будущего — его ожидание. Будущее вплетено в наше проживание времени и не только как ожидание, развертывающееся из настоящего, Будущее — оно здесь, теперь, и оно является нашим Настоящим и нашим Прошлым.

Таким образом, проективность и преференция Будущего для новоевропейской ментальности и культуры вплетены в наше эк-

¹ Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. 1. Язык. — М.; СПб., 2002. — С. 132.

² *Августин Аврелий*. *Исповедь*. — М., 1991. — С. 297.

зистирование. Мы экзистуем в Будущее как наше Настоящее, мы включены в проект как в наше пребывание в «мгновенном» настоящем, мы не просто ожидаем Будущее как зону неизвестности, но оно уже «здесь» и «сейчас» в своей непредсказуемости. Именно поэтому мы не только не уверены в завтрашнем дне, но мы не уверены в нашем Настоящем и в нашем Прошлом, которое изменяется в согласии с тем, как изменяется горизонт Будущего. Оно, Будущее, наконец, то, через что мы вспоминаем и сохраняем как Прошлом. Соответственно, наше Прошлом и то, как мы удерживаем в Настоящем (ставшем Будущим Настоящего), также изменяется в согласии с динамикой неожиданности, непредсказуемости и неуверенности.

Проективность и Прошлом (памятование)

Наш анализ новоевропейского временения выявил преференциальную зону этого временения, а именно — примат и владычество Будущего. Однако это отнюдь не означает, что остальные зоны временения (а именно Прошлом и Настоящее) «расплываются» в недифференцированности и неопределенности Будущего. Как раз наоборот: именно через положенность в любом времени Будущего, мы получаем фиксированность (конечно, фиксированность не означает неизменность) и определенность времен. В этом отношении Будущее о-пределяет/о-пределивает наличность времен, несмотря на то, что, казалось бы, Будущего еще нет. Еще как «есть»! И дело не только в том, что с эпохи Возрождения¹ научились планировать, подсчитывать и контролировать все и вся² от расходов бюджета до ведения современных практик тренерского попечительства, коучинга и методично реализовывать планы, но в том, что европеец научился «замещать» Прошлом Будущим. Эсхатологизм, который во многом сформировал преференцию Будущего в иудаизме и христианстве, трансформировался в диктат Будущего и замещение наличности Настоящего: не случайно европейское понимание истины оказывается «делом перспективы» (Ф. Ницше).

Одним из следствий подобного временения является формирование новой модели исторического постижения и памятования. Позволю еще раз привести, правда, частично, уже процитирован-

¹ См.: *Буркхардт Я.* Культура возрождения в Италии. — М., 1996. — С. 56–59.

² Научная тематизация этой «мании» подсчета и контроля, без сомнения, прописана в методологических «азбуках» Ф. Бэкона и Р. Декарта.

ный отрывок из «Философии символических форм» Э. Кассирера, где он довольно пронизательно указывает не только на то, что в эпоху т. н. иудейских пророков происходит «крен» в сторону Будущего, но и на то, что появляется особый вид истории: «Вместе с природой для сознания пророков утрачивает силу и космическое, астрономическое время — а на его месте воздвигается новое представление о времени, соотношенное исключительно с историей человечества. Но и эта история воспринимается не как история прошлого, а как религиозная история будущего...»¹. Этот тип истории, который выстраивается исходя из горизонта Будущего, в дальнейшем примет вид сначала христианской истории, а затем современной универсальной истории. В этом отношении «открытие» горизонта Будущего и «открытие» универсальной истории вполне закономерно: только типаж сознания, который фиксирует преференцию Будущего, оказался способен тематизировать универсальную историю, т. е. историю, которая не только является всеобщей историей человечества, но и той историей, которая контролируется топосом т. н. трансцендентального означаемого. В христианстве такой контролирующей инстанцией является фигура Бога, в более современных «версиях» универсальной истории подобная инстанция принимает вид «законов исторического движения». Подобное положение дел довольно знаменательно: Прошлое, домен памятования, оказывается не только делом конкретной памяти отдельного человека, но и тем «универсальным», всечеловеческим Прошлым, Прошлым рода человеческого, которое одновременно полагается «в» и «с» индивидуальным памятованием и Прошлым. Нас обучают, «натаскивают», «дрессируют» (этот процесс осуществляется не только в формате школьного или высшего образования, но и в процессе нашей повседневности и тогда, когда мы соприкасаемся — что происходит, как понятно, постоянно — с культурными и социальными инстанциями). Мы помним историю страны, человечества, нации как свою историю и фраза из советского шлягера Марка Фрадкина на стихи поэта Роберта Рождественского довольно в этом отношении показательна: «Что-то с памятью моей стало: все, что было не со мной, помню». «Что-то стало», а вернее, «что-то постоянно происходит» с нашей Памятью, с нашим Прошлым, в котором переплетены (иногда бесконфликтно, но подчас довольно противоречиво) не

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. — М.; СПб., 2002. — С. 132.

только наше индивидуальное Прошлое и «социальное» Прошлое, но и индивидуальное и социально фундированное Будущее.

Итак, в новоевропейской конфигурации временения, Прошлое оказывается под воздействием Будущего, оно фундировано в горизонте Будущего, которое является зоной абсолютной ценности и интенционального устремления и превосхождения. Подобная диспозиция временения, прежде всего, выстраивает социальное Прошлое исходя из телосов Будущего. Так, христианская история пишется не только с «оглядкой» на уже свершившиеся кардинальные события Прошлого (сотворение мира, крестная смерть Спасителя), но и на грядущий Последний Страшный суд. В свою очередь, подобная нацеленность на Будущее в новоевропейском сознании принимает вид различного типа утопий и «мессианства», от коммунизма до прозелитизма колониальной экспансии. В научной рефлексии подобное доминирование телоса создает возможность для формирования концепций целостно-телосного постижения истории от Г. Гегеля, О. Шпенглера до Н. Бердяева и Ф. Фукуямы. История в этом отношении пишется не «из Прошлого» или «из Настоящего» (о чем немало сказано), но «из Будущего», которое контролирует и формирует историческое течение. В этом отношении выделенный еще Аристотелем «телос», как одна из четырех причин существования сущего, оказывается доминирующей причиной исторического постижения и интерпретации.

Однако подобный примат и диктат Будущего сказывается не только в сфере «интерсубъективности», он с успехом «реализуется» в нашей повседневности, задавая ритм и направление нашей индивидуальной жизни. И дело не только в том, что довольно часто индивид ассоциирует или соизмеряет свои личные цели с телосами и ценностями социального пространства и, соответственно, вписывает свой проект в более расширенный проект социального обустройства и преобразования, но и в том, что социальная сфера или те императивы, которые действуют в ней, формируют и перекодируют саму динамику и осмысление этой динамики индивидуального существования. Примеров подобного воздействия не счесть. Иногда мы можем обнаружить этот диктат Будущего и проективности в самых неожиданных сюжетах. Например, регулируемый законодательством возраст выхода на пенсию. Сам проект «пенсионной» жизни — это проект новоевропейской культуры, нигде в других культурах не встречающийся. Но именно этот проект (достижение определенного возраста, о чем осведомлен каждый работающий) выстраивает индивидуальную биографию

в соответствии с «утвержденным» маршрутом жизни, который реализуется каждым работником в современном мире.

Проективность и примат Будущего делают из истории и Памяти незавершенный и постоянно переписываемый проект. Написанная «из Будущего» история не обладает никакой окончательностью и решенностью, а потому порождает постоянные «бои за историю», «за историческую правду», «за единственно верное» понимание того или интерпретацию уже свершившегося. Смысл свершившегося понимается из Будущего, которое, особенно в ситуации плюральности истины, не позволяет достичь никакой твердой почвы и твердой фундированности. В этом смысле Память «подводит», мы помним — или с точки зрения примата Будущего и проекта — не Прошлое, но то, что фундирует и определяет это Прошлое, а именно Будущее. «Воспоминание о будущем» — это не только название фильма, но, конечно, случайно, — модель нашей Памяти, вспоминающей через Будущее наше Прошлое.

Проект и Память в ситуации «Post»

Предсказание О. Шпенглера о том, что новоевропейская культура подойдет к своему завершению на рубеже двадцатого и двадцать первого столетия, сбывается, правда, скорее всего не по причине «усталости», «старческой дряхлости» новоевропейской культуры или потому, что она вошла в заключительный период развития любой культуры, а именно в период цивилизации. Новоевропейская культура, включившись в процессы, а по многим позициям выступившая катализатором данных процессов, глобализационного тренда, одновременно включила механизм переформатирования, который деконструирует саму эту культуру. В целом процессы современной глобализации перекодируют и благодаря этому «уничтожают» те культуры, которые включаются в этот процесс, производя тотальное культурное, экономическое и политическое выравнивание общего культурного ландшафта.

Подобные процессы не могут не сопровождаться изменениями в том, что можно маркировать как типаж сознания. Возникает новый типаж сознания и новый человек, определяемый современными исследователями Карло Ратти и Мэтью Клодел как «постчеловек»: «Постчеловек, — это создание, рожденное в условиях такой бинарности, в мире цифрового и материального, слитых воедино, где ментальное и социальное существование каждого индивидуума осуществляется, поддерживается и совершенствуется с помощью

технологий»¹. Постепенно «захватывающий» новое отформатированное информационными технологиями глобальное пространство новый «подвид» человека переформатирует саму «биологическую» основу прежнего «подвида» *homo sapiens*: «Если мы, — пророчески заявляет современный исследователь Ю. Н. Харари, — когда-нибудь сумеем изъять из нашего организма смерть и боль, то затем, мы уже, очевидно, сможем перенастраивать этот организм, как нам заблагорассудится и тысячей способов управлять нашими органами, эмоциями и разумом. Можно будет приобрести мощь Геракла, чувственность Афродиты, мудрость Афины или, если нашла такая блажь, безумие Диониса. До сих пор человечество развивалось, совершенствуя внешние устройства. В будущем его развитию послужит усовершенствование человеческого тела и разума или прямое сращение с орудиями и инструментами. Апгрейд людей в богов может идти одним из трех путей: биоинженерия, киборг-инженерия и инженерия неорганических существ»². В этой ситуации тотального изменения, как реальности, так и обживающего, проживающего, конституирующего эту реальность человека, одновременно происходят перекодировки и изменения структур сознания, что с необходимостью затрагивает ту модель временения, которая свойственна новоевропейской культуре. И это вполне закономерно: могут ли сохраняться прежние модели временения, когда возникла новая виртуальная реальность и цифровой мир Интернета, все больше и больше замещающий в нашей жизни прежнюю «материально-объективную» реальность, свойственную доинформационной эпохе? Полагаю, что вопрос риторический.

Процесс перекодировки новоевропейской культуры и соответствующего ей типажа сознания/постсознания постчеловека пока не завершен, но уже сегодня мы можем зафиксировать довольно значительные сдвиги и изменения в том, как проживает, осмысливает, чувствует время современный житель глобализационно пропаханного мира.

Временение современного жителя мегаполиса определяется во многом той ролью, которую играет ныне виртуально-цифровая среда Интернета. Дело в том, что и в своей производственной, социальной и повседневной жизни человек с необходимостью об-

¹ Ратти К., Клодел М. Город завтрашнего дня: сенсоры, сети, хакеры и будущее городской жизни. — М., 2017. — С. 102.

² Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. — М., 2010. — С. 55.

ращается к медиальной виртуально-дигитальной среде, которая уже является безальтернативным «посредником» любого нашего жеста, намерения, действия, желания и т. п. Все «пропускается» через виртуально-дигитальный мир, который перекодирует любое наше действие в согласии со своими «правилами игры» и моделями конституирования той реальности, которая может быть определена как пост-, смарт-реальность. Уже давно этот мир не является «копией» и «подручным средством», но выступает «законодателем», который перекодирует прежнюю доинформационную реальность в новую пост-, смарт-реальность. Соответственно, те модели времени, конституирования временного горизонта, которые являются моделями временения виртуально-дигитального мира, инфицируют как окружающий нас жизненный мир, так и, что является самым главным, сознание человека, который этот мир обживает. Время Интернета — вечное и дискретное время, оно кардинально отличается от той живой длительности, в котором жил человек доинформационной эпохи. В этом времени нет привычных ритмов, нет чередования дня, ночи, времени работы и времени отдыха, времен года, в нем нет различия «пути туда» и «пути обратно». Все погружено в «безвремя», в котором сущие не изменяются, не стареют, не истлевают и т. п., но где все мгновенно заменяется на другое, столь же мгновенно-вечное сущее. Иными словами, те экзистенциальные характеристики, которые являлись конститутивными для «доинформационного» способа временения, для его символических ценностей и т. п., не имеют ныне конститутивного значения и смысла.

Известная фраза, которая поначалу шокировала: «Доброго времени суток», — отражает эту полнейшую индифферентность в отношении различения прежде естественных ритмов и символических значений. Время ныне не среда, в которой происходят постепенные процессы, «апорийное» движение, но пустая, ничем с аналоговой реальностью не связанная, среда. В ней происходят лишь чередования «чистых различий» бинарного кода. В этой виртуальной вселенной все, что было раньше разнесено во времени, оказывается соседствующим в одном и том же вечном мгновении: создание Вселенной и ее гибель, возникновение жизни и вчерашний инцидент на станции метрополитена одномоментны. Значимость же события определяется количеством лайков, просмотров, ссылок и т. п. И, один из существенных моментов, в ситуации уже не плюральности, но отсутствия намека на истину, — нет места причине и следствию, но есть то, что, подчиняясь динамике моды

как чистых различий, на мгновение номинируется на значимость и ценность, чтобы через определенный промежуток времени уступить другому событию или интерпретации, которые также будут заменены из горизонта сиюминутного интереса и внимания. Сегодня похолодало — пожалуйста, будем говорить о новом ледниковом периоде и приводить научные доводы, данные и т. п. в пользу этой концепции. А вот завтра выглянуло солнце, потеплело — и на потребу дня будут востребованы теории о глобальном потеплении и т. п. В этом отношении время дигитально-виртуального мира не имеет ни перспективы, ни реального Прошлого, оно тотально ограничено, хотя в каждом «временном» кластере проходит бесконечность прошлых, настоящих и будущих событий, которые полностью фундированы в мгновение текущего момента и им определяются.

Соответственно этой диспозиции выстраивается и временение современного постчеловека, который, конечно, еще использует модели доинформационного общества, однако они испытывают существенный прессинг со стороны времени виртуально-дигитального мира, а потому претерпевают существенные перекодировки. Конечно, современный постчеловек в своем сознании сохраняет еще рудименты прежних эпох. Это относится и к проживанию времени. Оно не столь однородно-пост-информационно хотя бы потому, что многие жители глобализационного мира родились и, соответственно, «дрессировались» прежним доинформационным миром. Но все же наличествует и тот тренд, в согласии с которым мы все больше и больше живем в дискретном, рваном, лишенном прежних символических отсылок времени чистых различий. И в соответствии с этим временением выстраивается и наше Прошлое и наша Память. Мы все больше и больше помним не «реальное» Прошлое, а виртуально-дигитальное Прошлое, которое столь же вечно-мгновенно, как и Настоящее и Будущее, которые, в сущности, ничем не отличаются от этого Прошлого. Мы все больше и больше помним лишь раскладку на клавиатуре, которая обеспечивает нам выход во вневременье современного поствремения.

***Память и культурное наследие:
от античного памятования к постреальности***

Режимы памятования теснейшим образом связаны с тем, что номинируется на статус культурного наследия. Конечно, сама тематизация феномена культурного наследия дело не такое уж далекое:

проблематизация, фиксация и научный осмотр значимости культурного наследия в его нынешнем понимании одновременно нашей новоевропейской культурной традиции. Но подобно тому, как, несмотря на то, что тематизация культуры как таковой относится к XVII–XVIII столетиям, мы можем говорить о феномене культуры с момента возникновения человека, так и в отношении культурного наследия, несмотря на его «позднюю» фиксацию мы можем говорить о феномене культурного наследования применительно к «доисторическим» временам. В самом деле, что фактически означают титулы «культурное наследие» и «культурное наследование»? В той или иной культуре, в том или ином социуме, народе, даже племени, выделяют то, что необходимо сохранять и традировать. В этом отношении культурное наследование — это важнейший элемент и инструмент конституирования той целостной реальности, которую мы можем маркировать как культуру.

Однако непосредственно то, что маркируется или без тематизации номинируется на подобный важнейший для культуры топос — культурное наследие, — выстраивается исходя из основных диспозиций каждого культурного образования, т. е. фактически по-разному. Несмотря на общие черты различных культур или культурных образований, они обладают своей ярко выраженной индивидуальностью и неповторимостью. Соответственно, институт культурного наследования везде различен, как и те ценности, которые он призван сохранять и передавать грядущим поколениям. В одной культуре будут наиболее ценны, например, в средневековой культуре Европы, религиозные установления и идея спасения, тогда как в другой, также, например, новоевропейской культуре, пришедшей на смену средневековой культуре, более значимыми будут представляться идеи индивидуальности, труда, научного прогресса и т. п. В соответствии с этими, доминирующими, обладающими абсолютной и неоспоримой значимостью ценностями и выстраиваются конкретные институты, инструменты, прописанные и неписанные регламенты, обеспечивающие их традирование, т. о. и будет происходить процесс номинирования и функционирования инстанций, призванных осуществлять, сохранять и транслировать культурное наследие.

Несмотря на то что подобных институтов мы можем наблюдать или исследовать на материале исторических фактов или свидетельств довольно много, все же остановимся на некоторых наиболее типичных институтах, по двум важным для данной статьи резонам. Первая причина: попытаться проанализировать текущий

момент и ближайшее будущее подобных культурных механизмов. Вторая причина: выявить связь институтов культурного традирования в современности с режимами памятования и конституирования временного горизонта.

Начнем со второй причины, а именно, — со связи и соответствия режимов памятования и выстраивания временного горизонта и инстанций и института культурного сбережения и традирования. Рассмотрим бегло те же историко-культурные блоки, которые были проанализированы в данной статье. Эти блоки, которые суть историко-культурные образования, связанные с определенными типами сознания, следующие: мифологическое сознание/культура, религиозное средневековое сознание/культура, новоевропейское сознание/культура и постсовременность информационной культуры.

Анализируя мифологическое сознание и соответствующие ему культурные образования, мы отмечали приоритет зоны Прошедшего, получающей свое алиби от сакральной зоны, зоны божественного. Мифологическое сознание, образно говоря, идет по направлению к Будущему, не то чтобы постоянно оглядываясь, но «спиной вперед», постоянно обращаясь к сакральному, которое в своих постоянных вторжениях в профанность Настоящего, перекодирует его смысл в «уже свершившееся» с точки зрения вневременности божественного. Подобная конфигурация временения вызывает особый режим не только Памятования, но режимы ожидания Будущего: цикличность античного времени и предопределенность божественного фактически центрируют происходящее, прошлое и грядущее на повтор уже случившегося. В согласии с этой временной диспозицией и выстаиваются зоны культурных приоритетов: это зона сакрального и зона Прошлого. Культурное наследование (не забудем, что этот титул не использовался в античности) и соответствующие институты традирования несли на себе отпечаток зон сакрального и уже прошедшего. Сказания, мифы, бесконечные родословные, ритуализированные практики во всех сферах жизнедеятельности — это то, каким образом мифологическое сознание и культура маркировали зоны культурной значимости и ценности. Не случайно один из «предшественников» современного музея (от которого он и получил свое имя) — это античный мусейон, сохраняющий в сакральном топосе не менее сакральные предметы. Надо сказать, что религиозное сознание, функционирующее по сходным канонам временения, во многом сходным образом фиксировало свои подлежащие традированию институты и обыкновения. Авто-

ритетность и неизменность писаного канона (Библия) дублировалась реликвариями с останками разного рода святых и мучеников и средневековой иерархией, основанной на линии наследования. Приоритетность сакрального для средневекового сознания и культуры в отличие от того, что номинируется в наше время, можно проиллюстрировать достаточно красноречивым примером затрат на строительство Сент-Шапель в XIII веке в Париже. Витражное чудо было возведено специально для хранения реликвий, вывезенных из Константинополя, главной и святейшей из которых был «Терновый венец», когда-то обагрённый кровью Спасителя. Затраты на строительство собора составили 40 000 ливров, тогда как сам «Терновый венец» Людовик Святой, инициировавший строительство Сент-Шапель, приобрёл за 135 000 ливров: прекрасный пример ценностных координат того времени!

Однако когда возникает другая модель временения, а именно — новоевропейское временение, — дело кардинально изменяется. Как мы уже указывали, примерно в эпоху Возрождения возникает (а начиная с Нового времени становится доминирующим) центрация горизонта временения на зону Будущего. В согласии с этой временной диспозиции выстраивается и то, как себя понимает сам новоевропейский человек (проект, экзистенция), и то, как он относится к Прошлому. Прошлое получает свой смысл из Будущего, а потому и культурное наследование ориентировано, прежде всего, на грядущее. В этой ситуации нет тех «абсолютных» ценностных ориентиров, которые укоренены в Прошлом, все в той или иной степени подчинено идее прогресса и развития, а потому возможны новации в тех сферах, которые ранее бережно сохранялись и традировались почти в неизменном виде: образование, промышленность, экономика, социальные институты и т. п. Этот режим и обеспечивал, в том числе, значимость таких институтов традирования, как классический тип музея: музей — это инструмент сохранения ценностей минувших эпох, которые служат вполне внятным потребностям воспитания, обучения, наконец, манифестации власти, стремящейся получить дополнительную «порцию» легитимности, конечно, в большей степени ориентируясь на собственное Будущее. А возникновение новых форм музейной активности (от музеев современных достижений науки до музеев разных курьезных феноменов) лишь подтверждает то соответствие режимов временения и Памятования режимам культурного наследия и традирования: традируется и сохраняется лишь то, что получает свою ценность из Будущего.

Перейдем теперь к первому нашему резону, а именно, обратимся к текущему моменту, ко времени, которое можно маркировать как постсовременность. Мы уже указывали, что на данном этапе становления постинформационной реальности не все так однозначно и определено: процесс лишь начинает свое развертывание, а потому современная модель временения и Памятования хранит в себе диспозитивы и конститутивы доинформационного мира и соответствующего ему сознания. Однако возникают и новации, которые формируют постепенно другую конфигурацию сознания и реальности. Прежде всего, новации возникают из-за возникновения новой виртуально-дигитальной реальности медиального пространства Интернета. В этой ситуации мы можем зафиксировать определенные изменения во временении и Памятовании: время становится дискретным, приоритет во временной разверстке отдается «вечному» точечному Настоящему, подобно монаде Лейбница не имеющему «окон», в другие временные горизонты, которые фактически также представляют собой это же самое Настоящее, но по разным причинам находящееся вне зоны непосредственности текущего мгновения. Динамика течения и взаимосвязи времен замещается в этом новом виртуальном мире динамикой чистых различий и «перебирания» бинарного кода как единственной логики этого мира. В этой ситуации с необходимостью «мутирует» прежняя модель памятования и, соответственно, того, что подлежит традированию и сохранению. Короче говоря, для новой реальности постинформационного общества нет иной значимой ценности, нежели ценности текущего мгновения и его сохранения, конечно, в фарватере бесконечных алеаторных, но не сущностных мутаций. Ценность прошлого для этого мира сомнительна или экзотична (и тем самым вписана в мгновенный интерес Настоящего), а проективность горизонтов Будущего выстраивается как череда ничего не значащих, но также экзотичных катастроф, говорящих скорее о сиюминутных проблемах, нежели о некоем перспективном видении временной динамики. При подобной диспозиции те ценности, которые в недавнем прошлом и ныне номинируются на культурное наследование, будут, без сомнения, подвергаться эрозии и деконструкции. Конечно, это не будет происходить как «тираноборческий», эпатажный или революционный процесс (хотя и этого будет предостаточно), но, чаще всего, — тихо и незаметно, через замещение и перекодировку как самого человека, так и его императивов.

Однако не все так «ужасно» и «плачевно»: культура и сознание — довольно сложные «образования». И в сознании, и в культуре много зон и моделей выстраивания и конституирования, которые сохраняются от прежних эпох и оказываются неспособными элиминировать очередной «писк» текущего момента. Но, все же, учитывая тотальность и динамику современных процессов глобализации и виртуализации реальности, не стоит их недооценивать: культурное наследие нуждается как в постоянном научном внимании, так и не в меньшей мере — в постоянном общественном сохранении.

Статья подготовлена в рамках проекта, поддержанного РФФИ N 20-011-00616.

Д. Л. Стивак

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДОВАНИЕ И ЕГО МОЛЕКУЛЯРНО-БИОЛОГИЧЕСКИЕ И ГЕНЕТИЧЕСКИЕ КОРРЕЛЯТЫ

Человек представляет собой биосоциальное существо: он одновременно принадлежит как природе, так и культуре. Развитие и функционирование человека как биологического организма происходит под управлением ряда сформировавшихся в ходе эволюции программ, большая часть которых передается по наследству. Формирование и существование его же как социального существа происходит под управлением совокупности выработанных в ходе развития общества программ, большая часть которых передается в ходе воспитания и в меньшей мере образования, и, таким образом, простой передаче от предков к потомкам не подлежит.

Как следствие, генезис и механизмы природного и культурного наследования являются качественно различными. Вместе с тем в силу сложной организации организма и психики человека между ними сложились многочисленные косвенные, иной раз довольно далекие, но тем не менее весьма действенные связи, учет и дескрипция которых входят в число фундаментальных проблем современных наук о культуре — как, впрочем, и наук о человеке. Цель настоящего очерка состоит в том, чтобы пересмотреть полученные в пределах данной, недавно сформировавшейся и достаточно активно изучающейся предметной области, результаты *sub specie culturologiae*, и наметить наиболее конструктивные направления дальнейшей ее разработки.

Материальным носителем наследственности человека является его геном, состоящий из 23 пар хромосом, содержащихся в ядре клетки, а также митохондриальной ДНК, содержащейся вне ядра, в органеллах эукариотических клеток. Под сокращением ДНК в современной науке понимается дезоксирибонуклеиновая кислота, макромолекула которой обеспечивает хранение, поддержание и передачу генетической программы развития и функционирования человека — как и, разумеется, любого живого организма. Каждая хромосома состоит из линейной последовательности генов, каждый из которых по-своему принимает участие в обеспечении процесса наследования. Общее число генов в геноме человека оценивается в настоящее время величиной около 28 тысяч; это число подлежит еще уточнению, скорее всего, в сторону уменьшения.

Каждый ген, занимающий строго определенное место (локус) в составе ДНК, присутствует в виде одного из своих вариантов (аллелей), которые могут более или менее сильно отличаться друг от друга. При передаче генетической информации наследуется совместно целый ансамбль аллелей определенных генов, занимающих каждый свое место на данном локусе хромосомы. Указанная совокупность получила в науке название гапloidного генотипа — или, более кратко, гаплотипа¹. Генотип состоит, таким образом, из двух гаплотипов, полученных соответственно от матери и отца.

В числе 23 хромосом, присутствующих в геноме каждого нормального человека, присутствует одна пара, определяющая пол ее носителя. В рамках этой пары у лиц мужского пола наличествует одна «мужская» хромосома и одна «женская», которые обозначаются для краткости соответственно как «Y-хромосома», и «X-хромосома». У лиц женского пола указанная пара содержит две X-хромосомы, то есть данный пол является гомогаметным. В силу того факта, что «мужская» Y-хромосома может быть получена только сыном и только от его отца, восстановление истории ее передачи позволяет реконструировать ход наследования определенного гаплотипа по мужской линии. Что касается митохондриальной ДНК (сокращенно мтДНК), то здесь дело обстоит противоположным образом, поскольку она передается почти исключительно по материнской линии. Как следствие, прослеживание истории ее передачи позволяет с удовлетворительной строгостью реконструировать ход наследования по женской линии.

Определив гаплогруппы Y-хромосомы, преобладающие в каждой конкретной популяции, и особенности организации мтДНК, присущие ее членам, ученые получают своего рода минимальный набор, позволяющий с удовлетворительной точностью, определяемой имеющимся к настоящему времени весьма впечатляющим набором методов обработки данных, созданным в рамках популяционной генетики, а также молекулярной антропологии, оценить меру ее генетического своеобразия, степень и даже пример-

¹ *Сингер М., Берг П.* Гены и геномы. Т. 1–2. — М., 1998 / Текст: непосредственный; *Янковский Н. К., Боринская С. А.* Геном человека: научные и практические достижения и перспективы // Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. — 2003. — № 2. — С. 1–18. — URL: https://www.rfbr.ru/rffi/ru/journal/o_13390#1 (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный; *Курчанов Н. А.* Генетика человека с основами общей генетики. — СПб., 2009 / Текст: непосредственный.

ное время расхождения с родственными популяциями, и целый ряд прочих параметров, существенно важных для восстановления пройденных и нередко забытых либо переосмысленных в народной памяти, а иногда и обильно мифологизированных, этапов ее развития.

Набор объектов исследования, конечно, отнюдь не исчерпывается указанными двумя феноменами. В качестве примера можно указать на так называемый главный комплекс гистосовместимости (сокращенно ГКГС) — область генома, ответственную за выполнение целого ряда задач: от определения оптимального брачного партнера до поддержания необходимого уровня иммунитета, который в последнее время стал также активно использоваться в исследованиях биологического (природного) наследования.

Вместе с тем указанный выше «минимальный набор» является вполне достаточным для первоначальной делимитации проблем и перспектив и в целом уже дал ряд нетривиальных и в общем весьма полезных результатов. В частности, это касается генетических характеристик русского народа. Рассмотрим их, следуя логике, намеченной в предшествующем изложении.

В общем и целом не вызывает сомнения, что в генофонде русского народа определяющее место принадлежит гаплогруппе R1a1. Само это обозначение является чисто условным: оно принадлежит номенклатуре основных разновидностей Y-хромосомы, передающейся, как мы помним, исключительно по мужской линии. Гаплогруппа R1a1 доминирует на территории европейской части России, Украины и Белоруссии, внося, таким образом, решающий вклад в безусловное генетическое единство трех великих восточнославянских народов. К указанному ареалу примыкает и генофонд западнославянских народов — в первую очередь, поляков и словаков.

Приводить статистические данные, подтверждающие намеченную таким образом картину, мы здесь эксплицитно не будем — в первую очередь, потому, что конкретные результаты работающих на данном материале научно-исследовательских коллективов, представленные вниманию научной аудитории уже достаточно давно, пока различаются довольно существенно, что зависит и от охвата тестируемого населения, и от методики обработки полученного генетического материала. Вместе с тем наиболее общие закономерности в данной сфере уже выяснены с удовлетворительной надежностью. В качестве их иллюстрации сошлемся на карту, представленную на сайте одного из регулярно обновляемых, специализированных

интернет-ресурсов, которая представляет географическое распространение на европейском континенте гаплогруппы типа R1a1¹.

Знакомясь с материалом ресурсов типа представленной карты, мы можем заметить, прежде всего, что основная территория распространения гаплогруппы R1a1 заполнена неравномерно. В участках, которые можно в предварительном порядке назвать ядерными, вероятность встретить носителей указанной гаплогруппы превышает 40%, а в некоторых регионах — и 50. Сюда следует отнести меридионально протянувшуюся полосу, соединяющую центральную Россию с западной Белоруссией, а также восточной и центральной Польшей.

Далее, есть и регионы, где встречаемость указанной гаплогруппы снижается. Как уже выяснили ученые, в этом случае она уступает место гаплогруппам, характерным для соседних народов, с которыми русские более или менее интенсивно смешивались на протяжении своей долгой истории. Например, у поморского населения Русского Севера заметно повышена доля гаплогруппы N1с, весьма четко выделяющей на карте Европы популяции финно-угорского происхождения².

Надо признать, что сказанное порождает больше вопросов, чем дает ответов. К примеру, историческая глубина генетического анализа оказывается весьма значительной. Раз дело обстоит таким образом, естественно было бы получить новые данные о генетических коррелятах возникновения древнерусского государства на базе двух центров, а именно, новгородского и киевского, если ставить задачу в очень условной и не претендующей на точность формулировке. Есть и другие вопросы, не менее интересные и содержательные. Оставляя их рассмотрение до следующей, посвященной более детальному рассмотрению этого материала обзорной работы, мы переходим к краткой характеристике закономерностей организации генетического материала, передающегося по женской линии, то есть митохондриальной ДНК. Соответствующая географическая карта представлена на уже упомянутом выше, достаточно профессионально выполненном и поддерживаемом интернет-ресурсе².

¹ Eupedia map of haplogroup R1a-CTS 1211. — URL: https://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_R1a_Y-DNA.shtml (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

² Eupedia map of mtDNA haplogroup J. — URL: https://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_J_mtDNA.shtml (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

Знакомясь с материалом карт данного типа и сравнивая их содержание с географическим распространением гаплогрупп по патрилинейной Y-хромосоме, о которых мы уже коротко сказали выше, можно заметить, что в рамках материнских линий наследования (мтДНК) не выделяется какой-либо доминирующей гаплогруппы, как мы это видели на материале отцовских линий (Y-хромосомы). Если там в полосе, условно характеризованной нами как ядерная, вероятность обнаружения гаплогруппы типа R1a1 превышала 40 %, то здесь речь идет о величине почти в три раза меньшей. Следовательно, для большей части восточноевропейской славянской популяции и, в частности, русского народа, по линии мтДНК присуще не преобладание одной гаплогруппы, а сочетание 2–3 таковых.

Далее, в пределах исторического ареала расселения как восточных (русских, украинцев и белорусов), так и западных славян (поляков, словаков, чехов), особенно резких внутренних границ в распространении указанной гаплогруппы мтДНК не наблюдается — так же, как и четкой границы, разделяющей романо-германский мир запада европейского континента и славянский мир Восточной Европы. Как замечают специально занимавшиеся этим вопросом Б. А. Малярчук и М. В. Деренко, «по отцовским линиям русское население отличается в значительно большей степени, чем по материнским. Так, коэффициенты дифференциации FST Y-хромосомы составляют 3,1 %, в то время как мтДНК — лишь 0,42 %, т. е. различаются почти на порядок. Примечательно в этих коэффициентах еще одно: по Y-хромосоме у русских они существенно ниже, чем в Европе в целом (там их величина достигает 7,04 %), а по митохондриальным линиям не отличаются (0,42 % и 0,41 %)»¹.

Как следствие данной закономерности, женская часть «русского мира» в генетическом отношении располагается гораздо ближе к населению Западной Европы, чем его мужская часть. В других отношениях они сходны: к примеру, линии мтДНК, доминирующие у азиатских народов, не являются ни преобладающими, ни характерными для жителей центральной России, однако, по мере приближения к Уралу, их доля в русском генофонде повышается в несколько раз, что говорит о процессе достаточно активного взаимодействия русских с представителями как тюркских, так и финно-угорских народов Волго-Уральского региона. Мы уже отмечали сходную тенденцию применительно к гаплогруппам по Y-хромосоме.

¹ Малярчук Б. А., Деренко М. В. Структура русского генофонда // Природа. — 2007. — № 4. — С. 21–28 / Текст: непосредственный.

Подчеркнем, что речь здесь идет именно о народах, волею судеб веками непосредственно соседствующих с русскими. Как показывают специальные исследования, ордынская оккупация XIII–XV столетий не привела к существенному влиянию на генетику русского народа со стороны собственно монгольского генофонда, хотя косвенно, через другие народы, стронутые с места монгольским нашествием, определенное влияние, несомненно, оказала¹.

Уже приведенные выше достаточно схематичные примеры позволяют прийти к выводу, что как общие закономерности организации генофонда отдельных популяций, так и их характерные признаки представляют собой сферу особых, молекулярно-генетических коррелятов историко-культурного наследия соответствующих народов. Следует подчеркнуть, что речь здесь идет именно о коррелятах, относящихся к двум принципиально различным сферам, а именно: миру природы, с одной стороны, и миру культуры — с другой. Как справедливо отметил в недавней статье В. А. Тишков, «генетики получают данные о преемственности генетических комплексов или разрывах в этой преемственности, генетическом дрейфе, эффекте первопоселения, адаптации к меняющейся природной обстановке, однако они не могут судить о духовной жизни людей, их сознании и самосознании, особенностях языков и процессах перехода с языка на язык. Именно поэтому, пытаясь внести вклад в изучение истории человеческих коллективов, генетики должны поддерживать контакты с представителями смежных дисциплин, которые занимаются теми же проблемами, но с опорой на собственные материалы и подходы»².

¹ *Haihua B., Xiaosen G., Dong Z. et al.* The genome of a Mongolian individual reveals the genetic imprints of Mongolians on modern human populations // *Genome biology and evolution*. — 2014. — Vol. 6. — No. 12. — P. 3122–3136. — URL: The genome of a Mongolian individual reveals the genetic imprints of Mongolians on modern human populations — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный. Ср.: *Hellenthal G., Busby G., Band G. et al.* A genetic atlas of human admixture history // *Science*. — 2014. — Vol. 343. — No. 6172. — P. 747–751. — URL: A genetic atlas of human admixture history — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

² *Тишков В. А.* От этноса к этничности и после // *Этнографическое обозрение*. — 2016. — № 5. — С. 16 / Текст: непосредственный. Ср.: *Белик А. А.* Культурология: Антропологические теории культур. — М., 1998 / Текст: непосредственный (в особенности конструктивен для нашей темы материал главы 2 раздела III, с противопоставлением нативизма и эмпиризма в контексте онтогенеза).

Вполне признавая как обоснованность данного тезиса видного отечественного этнографа, так и его конструктивность для сравнительно-сопоставительного изучения природного и культурного наследия человечества, нужно заметить, что в развитии человеческого общества постоянно возникают своего рода «контактные зоны», где взаимные отношения генетических предрасположенностей, с одной стороны, и культурных практик — с другой, являются особенно тесными, а иногда и переплетенными почти неразрывным образом.

Приведем содержательный пример, сформулированный известным отечественным генетиком С. А. Боринской на примере еды, но вполне применимый и для других областей жизни: «Очевидно, что пищевые традиции народа и генетические факторы взаимодействуют. Употребление той или иной пищи становится возможным лишь при наличии определенных генетических предпосылок, а диета, ставшая традиционной, действует как фактор отбора, влияя на частоту аллелей и распространение в популяции наиболее адаптивных при таком питании генетических вариантов»¹.

Опираясь на примеры такого рода, разумно будет предположить, что, повторяясь в жизни членов данной популяции бесчисленное количество раз, такие «петли обратной связи», начинающиеся в области генотипа, получающие подкрепление в области бытовой культуры и оказывающие далее более или менее сильное обратное воздействие на структуру гаплотипа (выбор исходной точки в данном случае является совершенно условным), формируют своего рода сферу коэволюции, — хотя, разумеется, не приводят к стиранию границы между природой и культурой. Последняя оговорка является существенной, поскольку, перенося концепт коэволюции, выдвинутый исходно применительно к сосуществованию биологических видов в рамках биоценоза, в область особенно интенсивного взаимодействия природы и культуры, мы признаем их принципиальное различие. Что касается таких замкнутых контуров («петель») обратной связи, то их функционирование становится мощным фактором наследования.

Напомним, что в биологии коэволюция, если говорить очень схематично, означает согласованное развитие двух или нескольких видов, сосуществующих в рамках единой экосистемы, причем перестроения в структуре конституирующих признаков одного вида с необходимостью отражаются в изменениях соответству-

¹ Боринская С. А. Генетическое разнообразие народов // Природа. — 2004. — № 10. — С. 37 / Текст: непосредственный.

ющих признаков другого (или других) видов и, в свою очередь, отражают структурные или функциональные перестроения в них. Соответственно сказанному, применительно к сфере взаимодействия генофонда и культурных практик, мы можем определить коэволюцию как их взаимно согласованное развитие, подчиняющееся закономерностям, которые специфичны для каждой из указанных двух областей, но при этом проявляют черты существенного сходства (аналогичности). Стоит оговориться, что последний термин употреблен нами *more biologico*, где гомологию принято противопоставлять аналогии: первая означает сходство, обусловленное общим происхождением, вторая — сходство, следующее не из родства, а чаще всего из близкой функциональности.

Делимитация «контактной зоны», в которой коэволюция генетического наследия человека и его культурного наследия проходит достаточно интенсивно, представляет собой самостоятельную научную задачу. Многое здесь еще остается неясным. Вместе с тем (в первом приближении и без претензии на научную строгость) к ней можно отнести культурные технологии добычи и использования природной энергии, необходимой для выживания (одежда, жилище, передвижение), добычи, производства и потребления продуктов питания (земледелие, животноводство, кухня), борьбы с болезнями, прежде всего инфекционными (гигиена, медицина), репродукции (продолжение рода, выращивание потомства), а также необходимые для решения этих задач способы социокультурного взаимодействия.

При ознакомлении с этим списком, на первый взгляд, может показаться, что он применим в полной мере скорее к далекому прошлому, в любом случае — к культуре традиционного общества. Такое впечатление было бы безусловно обманчивым. В качестве содержательного примера достаточно указать на эпидемию коронавируса, в ходе которой довольно быстро выяснилось, что наибольшие шансы на выживание (или, по крайней мере, на более позднее заражение) имеют люди, последовательно применяющие простейшие навыки жизнеобеспечения¹.

Конструктивность научного изучения данной «контактной зоны» как предмета теоретической культурологии и базовые стра-

¹ Ср.: Плещенко В. И. Между традициями и виртуальной реальностью: эпидемия коронавируса как катализатор изменений в культурной сфере // Культурологический журнал. — 2020. — № 2. — URL: http://cr-journal.ru/rus/journals/504.html&j_id=43/ (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

тегии ее освоения последовательно разрабатывались в наших работах, опубликованных в течение последних пяти лет. Как мы подчеркивали с самого начала, оно продолжало разработку одного из фундаментальных концептов этой науки, обычно определяемого как жизнеобеспечение. На современном этапе развития отечественной культурологии данный концепт по справедливости возводится к трудам Э. С. Маркаряна. Как писал около 40 лет этот выдающийся советский исследователь, «непосредственный процесс экологической адаптации общества к природной среде происходит путем ее соответствующего социально-организованного территориального освоения, которое выражается в *поселениях* и образующих их *жилищах*, путем производства необходимых для поддержания жизни людей *пищевых продуктов* и *одежды*. Эти элементы культуры могут быть интегрированы благодаря общему понятию «культура жизнеобеспечения»¹.

Нужно заметить, что, вводя последний концепт в число опорных понятий теории культуры, Э. С. Маркарян отнюдь не приравнивал его к материальной культуре. Как он сразу же подчеркнул в тексте цитированного раздела, «важно иметь в виду, что удовлетворение материальных и духовных потребностей представляет собой интегральный процесс, в ходе реализации которого элементы материальной культуры очень часто могут выполнять функции духовной культуры и наоборот. Поэтому исследователя КЖ (культуры жизнеобеспечения. — Д. С.) не должно смущать то обстоятельство, что поселения, жилища, одежда, пища выполняют определенные функции элементов духовной культуры»².

В ходе дальнейшей разработки данного концепта сфера его употребления следовала общей тенденции к некоторому сужению. К примеру, И. М. Быховская, рассматривая соответствующую проблематику в рамках проблемного поля «Культурные основания и культурологические смыслы социальных практик», уделила основное внимание «культуре здоровья» и базовым для нее «здоровьеориентированным практикам». Впрочем, при этом было указано, что «культура здоровья» представляет собой «один из жизнеобе-

¹ Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры) / Под ред. С. А. Арутюнова, Э. С. Маркаряна. — Ереван, 1983. — С. 35–36 / Текст: непосредственный (курсив автора).

² Там же. С. 37.

спечивающих компонентов существования человека культурного», с чем нельзя не согласиться¹.

В концепции А. Я. Флиера жизнеобеспечение рассматривается как существенная, однако ограниченная по охвату составляющая системы обычаев, которые, наряду с нравами и ментальными стилями, составляют образ жизни людей. В состав этого концепта ученый включил «домостроительство, организацию интерьера жилища, приусадебное сельское хозяйство, кулинарные предпочтения, типологию одежды, “домашнюю” медицину и санитарно-гигиенические нормы жизни, формы и специфику осуществления дальних переездов, общую степень оседлости и пр.»². Следует оговориться, что ряд понятий, в первом приближении включенных нами в состав культуры жизнеобеспечения («распределение ролей и функций в семье, положение женщины, культура интимных отношений, нормы воспитания и социализации детей, отношение к старшему поколению семьи, допустимые источники внешнего дохода, типичные формы проведения досуга»³), располагаются в типологии указанного автора под рубрикой жизненного уклада, также входящего в число составляющих сферы обычаев.

Существует также тенденция рассматривать жизнеобеспечение на правах первой по времени и значению и, так сказать, базовой функции культуры. «Первой универсальной функцией [культуры. — Д. С.] надо считать защитную. Она состоит в том, что при помощи искусственно созданных орудий и приспособлений — орудий труда, лекарств, оружия, транспортных средств, источников энергии — человек неимоверно увеличил свои возможности приспособления к окружающему миру, подчинения себе сил природы»⁴.

В более общем плане концепт жизнеобеспечения продолжает весьма плодотворную интуицию, высказанную Л. Уайтом, — одним из признанных классиков культурологии (и, по всей видимости, создателем самого этого термина — в свою очередь, впрочем, про-

¹ Основы культурологии / Под ред. И. М. Быховской. — М., 2005. — С. 444 / Текст: непосредственный (курсив автора).

² Флиер А. Я. Культурология для культурологов. — М., 2000. — С. 115–116 / Текст: непосредственный.

³ Там же. С. 116.

⁴ Кравченко А. И. Культурология. — М., 2003. — С. 39 / Текст: непосредственный.

должившего на материале английского языка, посредством этого греко-латинского макаронизма, соответствующий немецкий термин (*Kulturwissenschaft*), введенный в начале XX века В. Оствальдом). Как мы помним, в поздних трудах этого выдающегося американского теоретика акцент по принципиальным соображениям был перенесен с символических функций культуры на ее адаптивные свойства. Указанные соображения следуют из «закона Уайта», согласно которому первичная функция культуры состоит в добычании и применении энергии, необходимой для жизнеобеспечения человеческого общества, а ее эволюция, в конечном счете, прямо связана с увеличением его энергообеспеченности, в широком смысле последнего слова¹.

В рамках смежных по отношению к культурологии наук концепт жизнеобеспечения наиболее содержательно и последовательно используется отечественными этнологами и археологами. К примеру, в недавно вышедшей обзорной статье Р. М. Сатаев подчеркивает его конструктивность для целей научного описания в пределах указанных дисциплин и находит возможным и целесообразным акцентировать обоснованность более раннего определения отечественного этнографа В. И. Козлова, рассматривавшего «жизнеобеспечение человека на индивидуальном и групповом (этническом) уровне как процесс удовлетворения жизненно важных материальных и духовных потребностей индивида и группы путем адаптации к природной и социально-культурной среде обитания, и путем развития компонентов культуры, обеспечивающих успешность этой адаптации и всего процесса этнического воспроизводства»².

Нужно отметить, что для указанного исследователя представлялась вполне корректной мысль о сложной взаимообусловленности и взаимозависимости биологических и культурных аспектов жизнеобеспечения, ключевая для нашего исследования. Как подчеркивал

¹ *White L. A. Energy and the evolution of culture // American anthropologist. — 1943. — Vol. 45. — No. 3. — P. 335–356 / Текст: непосредственный.*

² *Сатаев Р. М. Использование понятий «жизнеобеспечение», «бытовая культура» и «культура повседневности» применительно к изучению обществ исторического прошлого // Этнографическое обозрение. — 2018. — № 1. — С. 74 / Текст: непосредственный (курсив В. И. Козлова), со ссылкой на статью: *Козлов В. И. Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты // Этническая экология: теория и практика. — М., 1991. — С. 26 / Текст: непосредственный.**

В. И. Козлов в другом месте цитированной выше статьи, «биологическое жизнеобеспечение не только побуждает социально-культурную деятельность, но и регламентируется в той или иной степени социально-культурными, в том числе этническими параметрами и установками»¹.

Список смежных дисциплин, использующих концепт жизнеобеспечения, легко продлить — в первую очередь, в сторону психологической теории. Так, О. И. Даниленко подчеркнула конструктивность данного понятия в рамках «жизнеобеспечивающей подсистемы культуры», включенной, в свою очередь, в состав ключевых факторов формирования и поддержания разрабатываемой указанным теоретиком «психологии душевного здоровья»².

Содержательно близкая проблематика разрабатывается в рамках психологической науки так же под термином «жизнеспособность». Оговоримся, что в базовом определении А. В. Махнач речь идет исключительно о сфере психологии личности: «Жизнеспособность человека мы определяем как “индивидуальную способность человека управлять собственными ресурсами: здоровьем, эмоциональной, мотивационно-волевой, когнитивной сферами, в контексте социальных, культурных норм и средовых условий”»³. Вместе с тем дальше по тексту указанной работы автор отмечает полную применимость ключевого для него понятия «жизнеспособности» и на материале психологии «больших групп»⁴, что теоретически допускает и выход на уровень общества в целом, а также присущей ему «культуры жизнеспособности». Степень пересечения/совпадения таковой с культурой жизнеобеспечения составляет предмет особой работы.

¹ Козлов В. И. Указ. соч. С. 16.

² Даниленко О. И. Индивидуальность в контексте культуры: Психология душевного здоровья. — СПб., 2008. — С. 126–128 / Текст: непосредственный.

³ Махнач А. В. Жизнеспособность человека как предмет изучения в психологической науке // Психологический журнал. — 2017. — Т. 38. — № 4. — С. 5 / Текст: непосредственный (внутренняя цитата дана по источнику: Махнач А. В., Лактионова А. И. Жизнеспособность подростка: понятие и концепция // Психология адаптации и социальная среда: современные подходы, проблемы, перспективы. — М., 2007. — С. 294 / Текст: непосредственный).

⁴ Там же. С. 10.

На основании сказанного следует утверждать, что выделение в составе культуры особой сферы, связанной с жизнеобеспечением, в рамках которой контакт и взаимовлияние с биологическими и средовыми факторами является особенно интенсивным и глубоким, представляется вполне обоснованным и конструктивным с точки зрения как культурологии, так и ряда смежных с ней дисциплин — в первую очередь, этнографии и психологии.

Возвращаясь к молекулярно-генетическим коррелятам культурного наследия, нужно признать, что за последние несколько десятилетий исследователям удалось получить достаточно впечатляющий массив данных, требующих углубленного культурологического осмысления. Этому не приходится удивляться: филогенетическое древо современного человечества, восходящее к «митохондриальной Еве», было реконструировано А. Уилсоном в середине 1980-х годов, что произошло, по меркам современной генетики, довольно давно¹. Что касается «Y-хромосомного Адама», то соответствующая генеалогия была восстановлена в основных чертах Д. Томсоном и его коллегами несколько позже, к началу двухтысячных годов².

Терминологические сочетания, приведенные нами выше в кавычках, следует считать метафоричными и потому, скорее всего, неудачными. В настоящее время в научный обиход входят термины, более точно передающие суть дела, а именно: «наиболее близкий [к нашему времени. — Д. С.] общий митохондриальный предок» (mitochondrial Most Recent Common Ancestor, сокращенно mt-MRCA) и, соответственно, «наиболее близкий общий Y-хромосомный предок» (Y-[chromosomal] Most Recent Common Ancestor, сокращенно Y-MRCA). Что же касается глубины генетической реконструкции, то она переходит границу 150 тысяч лет — и это, скорее всего, не предел. Оставляя, как было уже сказано, более подробный разбор культурологических аспектов этих открытий на

¹ *Cann R., Stoneking M., Wilson A.* Mitochondrial DNA and human evolution // *Nature*. — 1987. — Vol. 325. — No. 6099. — P. 31–36. — URL: Mitochondrial DNA and human evolution — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

² *Thomson R., Pritchard J., Feldman M.* Recent common ancestry of human Y chromosomes: evidence from DNA sequence data // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. — 2000. — Vol. 97. — No. 13. — P. 6927–6929. — URL: Recent common ancestry of human Y chromosomes: evidence from DNA sequence data — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

долю особой статьи, мы обратимся в заключение настоящей работы к описанию предметного поля, делимитация и систематическая разработка которого началась совсем недавно, а ее перспективы пока остаются обозримыми лишь фрагментарно.

Речь пойдет о теломерах — довольно своеобразных массивах повторов ДНК, занимающих место на концевых участках хромосом. Теломеры вовлечены в процесс биологического наследования весьма косвенным образом, поскольку выполняют по преимуществу защитные функции, каждая относительно своей хромосомы. При каждом делении клетки, теломеры немного укорачиваются — сжимаются, так сказать, наподобие шагреновой кожи. Эта закономерность, получившая в современной науке наименование «концевой недорепликации», рассматривается в настоящее время на правах одной из наиболее вероятных причин биологического старения. Включив в свой арсенал достаточно точные методы измерения длины теломер, молекулярно-биологическая наука получила в свои руки весьма эффективный инструмент, позволяющий предсказать как скорость старения, так и ожидаемую продолжительность жизни¹.

При изучении динамики длины теломер, выяснилось, что она представляет собой не постоянную величину, но может изменяться в зависимости от внешних условий. Прежде всего, было выяснено, что неблагоприятные внешние условия, в особенности так называемый «жизненный стресс» (life stress), возникающий в безысходных в социально-психологическом отношении ситуациях, приводит к довольно быстрому укорочению теломер и, соответственно, ускоренному старению организма².

Следуя этой логике, разумно было бы ожидать, что улучшение условий жизнедеятельности человека могло бы при определенных условиях приводить к противоположному результату, то есть к увеличению длины теломер и замедлению старения. Изучив то, как влияет принятие элементов здорового образа жизни — от здорового

¹ Анисимов В. Н. Молекулярные и физиологические механизмы старения. — СПб., 2003 / Текст: непосредственный; Блэкбери Э., Эпель Э. Эффект теломер: Революционный подход к более молодой, здоровой и долгой жизни. — М., 2017 / Текст: непосредственный.

² Epel E. S., Blackburn E. H., Lin J. et al. Accelerated telomere shortening in response to life stress // Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA. — 2004. — Vol. 101. — P. 17312–17315. — URL: Accelerated telomere shortening in response to life stress — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

питания до физических упражнений — на организм практически здоровых людей, ученые пришли к выводу, что эффект такого рода, хотя и довольно слабо выраженный и, по всей видимости, нестойкий, безусловно, присутствует¹.

Как следствие, в распоряжении ученых оказался своего рода датчик, позволяющий оперативно замерять, какое влияние на длину теломер оказывает определенное физическое или духовное воздействие и, соответственно, является ли оно целесообразным с точки зрения продления жизни организма, или нет². В этих условиях нам показалось вполне корректным предложить идею эксперимента, в котором определялось бы, какое влияние на длину теломер человека оказывает восприятие его культурного наследия. Такой эксперимент был задуман и проведен нами на базе Института мозга человека имени Н. П. Бехтерева РАН, при участии специалистов Института цитологии РАН и при всемерной поддержке со стороны Института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.

К участию в эксперименте в качестве респондентов были привлечены около 60 практически здоровых молодых людей и девушек, учащихся вузов Санкт-Петербурга, носителей городской русской культуры. Генеральная совокупность респондентов была разбита нами на три равных по численности группы, одна из которых прошла аудиокурс традиционной для ее членов музыки, вторая — нетрадиционной, а третья, контрольная — аудиокурс звуков природы. Если говорить более точно, первая группа слушала записи популярной европейской и русской классической музыки, вторая — записи существенно отличавшейся от нее как в ладотональном, так и в тембровом отношении, так называемой дизайнер-музыки,

¹ *Puterman E., Lin J., Blackburn E. et al. The power of exercise: buffering the effect of chronic stress on telomere length // PLOS ONE. — 2010. — Vol. 5. — № 5. — P. 1837. — URL: The power of exercise: buffering the effect of chronic stress on telomere length — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.*

² Более детально с положением дел в данной предметной области можно ознакомиться по материалам обзорных работ: *Lansdorp P. M. Stress, social rank and leukocyte telomere length // Aging Cell. — 2006. — Vol. 5. — P. 583–584. — URL: Stress, social rank and leukocyte telomere length — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный; Спивак И. М., Михельсон В. М., Спивак Д. Л. Длина теломер, активность теломеразы, стресс и старение // Успехи геронтологии. — 2015. Т. 28. — № 3. — С. 441–448 / Текст: непосредственный.*

синтезированные в лабораториях компании «АйЭвейк Текнолоджиз» (США) на основе концепции одного из ведущих теоретиков в данной области, психолога Э. Томпсона, и любезно предоставленные им для нашего исследования. Во всех трех случаях продолжительность аудиокурса была одинаковой (две недели, по полтора часа в день).

Прослушивание проводилось совместно (всеми членами каждой подгруппы) в специально подготовленной аудитории. Забор небольшого количества крови (5 мл), необходимого для молекулярно-биологического исследования, проводился как непосредственно до начала аудиокурса, так и сразу же после его окончания. В том же режиме было проведено и исследование психологического состояния респондентов при помощи ряда методик, входящих в состав стандартного психологического инструментария. В ходе исследования были соблюдены все нормы современной научной этики. Так, все респонденты заполнили специально подготовленную форму информированного согласия.

Результаты данного исследования уже были в необходимых подробностях представлены как в виде статей в профессиональных научных журналах, так и докладов на национальных и международных конференциях¹. Это позволяет нам привести его результаты выборочно, сосредоточив внимание только на тех аспектах, которые имеют особое значение для тематики настоящей работы.

Основной результат проведенного исследования представлен в наглядной форме на *рис. 1*. Как можно видеть по его материалам, для группы, прошедшей аудиокурс, основанный на музыкальных стимулах, принадлежавших сфере культурного наследия респондентов (на *рис. 1* она обозначена как группа 2), наиболее характерным было увеличение длины теломер (желтый столбец): в данной

¹ Спивак Д. Л., Уразова А. С., Захарчук А. Г., Спивак И. М. Психологические аспекты культурного наследования и их молекулярно-биологические корреляты: новые данные // Культурологический журнал. — 2018. — № 2 (32). — URL: Психологические аспекты культурного наследования и их молекулярно-биологические корреляты: новые данные (cr-journal.ru) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный; Spivak I., Urazova A., Zakharchuk A., Spivak D. Perception of traditional / Non-traditional music and its influence upon life expectancy: preliminary report. Article 1: Telomere length // International Journal of Cultural Research. — 2018. No. 1 (30). — P. 198–208. — URL: № 1 (30) 2018: Биография как феномен культуры — Международный журнал исследователей культуры (culturalresearch.ru) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

группе, оно решительно преобладало, а вероятность укорочения теломер была близка к минимальной. Эта закономерность выступает наиболее рельефно при сравнении с данными, полученными для контрольной группы (на *рис. 1* она обозначена как группа 1). Как можно видеть, положение для контрольной группы было диаметрально противоположным: наиболее распространенным процессом здесь было укорочение теломер (синий столбец), а вероятность их удлинения была близка к минимальной.

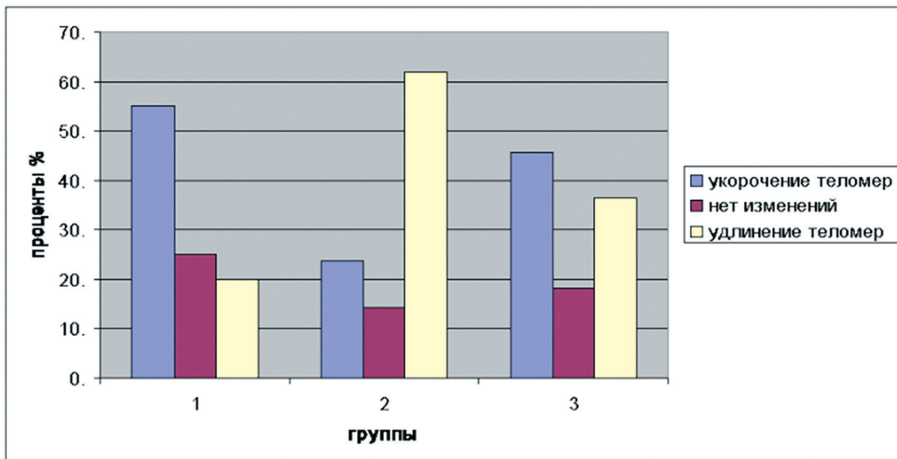


Рис. 1. Изменение длины теломер в результате прохождения аудиокурсов разного типа
 Примечания к рис. 1: ось абсцисс – группы: 1 – прослушивание звуков природы; 2 – прослушивание музыки, принадлежащей сфере культурного наследия респондентов; 3 – прослушивание музыки, не входящей в данную сферу. Ось ординат – проценты от общей численности каждой группы. Цвета гистограмм: синий – укорочение длины теломер, красный – без изменения, желтый – удлинение длины теломер.
 Ошибка измерения не превышала величину 0,05.

Что касается группы, прошедшей курс нетрадиционной музыки, то ее показатели занимали место близкое к промежуточному, между двумя остальными группами, что на *рис. 1* видно достаточно четко. Как показала оценка статистической достоверности различий между тремя исследованными группами, проведенная нами при помощи специальных методик, а именно непараметрического теста Крускал – Уоллеса, и анализа *post hoc* по тесту Данна, качественно различаются между собой по длине теломер, причем очень четко (на уровне ниже 0,05), лишь контрольная группа (обозначенная на *рис. 1* как группа 1), и группа, прослушавшая курс традиционной музыки (группа 2). Что же касается группы 3, то она отличалась, конечно, как от группы 1, так и от группы 2, и на *рис. 1* это хорошо

видно, но в статистическом отношении эти различия были не достоверными.

Таким образом, оперирование компонентами своего культурного наследия приводит к достаточно быстрым и позитивным изменениям в системе биологического жизнеобеспечения организма, представленной в нашем эксперименте маркерами ожидаемой продолжительности жизни, — теломерами. Сделав данный вывод, следует сразу же оговориться, что быстрые и позитивные изменения являются, по всей вероятности, преходящими и обратимыми — по крайней мере, без достаточно регулярного по времени и сильного по размеру подкрепления, так что их обнаружение стало возможным лишь благодаря применению новых высокотехнологичных методик обработки материалов эксперимента (в первую очередь, полимеразной цепной реакции в режиме реального времени), и что, наконец, восприятие музыкального текста представляет собой лишь небольшой фрагмент культурной деятельности в целом.

Все это так, но научный эксперимент и заключается в постановке достаточно простого по замыслу эксперимента на небольшом, но репрезентативном материале, корректной обработке и интерпретации его результатов, а также в дальнейшем движении от частного к общему, а в идеале — *a realibus ad realiora*. В данном случае научные требования к постановке эксперимента и дескрипции его результатов, как мы понимаем, были соблюдены, что позволяет нам рассматривать его ключевые результаты как корректные и конструктивные.

Конструкция эксперимента снимает, кстати, и некоторые существенные методологические вопросы, главный из которых состоит в том, не слишком ли просто мы переходим от восприятия музыки к оперированию элементами культурного наследия при интерпретации результатов эксперимента. На это можно ответить, что многообразные внешние звуковые сигналы, от треска дров до шума леса, сопровождают жизнь человечества с незапамятных времен, но для того, чтобы стать частью культурного наследия, они должны быть переосмыслены в рамках одной из созданных им знаковых систем, ключевой из которых в данном случае является музыка. В соответствии с этим положением культурологической теории мы и говорим, что группа, прослушивавшая традиционную музыку, воспринимала объекты культурного наследия, а группа, слушавшая звуки природы, — нет (хотя спонтанные ассоциации, опосредованные жизненным опытом членов контрольной группы,

должны были возникать и у них, но в разрозненном, несистемном порядке).

По результатам психологического тестирования, также включенного в программу нашего исследования, следует утверждать, что признаков внутреннего напряжения у респондентов, слушавших традиционную музыку, не возникало: их психологическое состояние было скорее расслабленным и комфортным (данный эффект прослеживался и по данным исследования электрической активности мозга в диапазонах как быстрых, так и сверхмедленных процессов)¹. Это неудивительно, поскольку восприятие и опознавание привычных текстов не требует особых усилий и, соответственно, затрат сил (или энергозатрат, как сказал бы приверженец школы Лесли Уайта).

Роль последнего компонента не следует преуменьшать. Ведь если знакомая музыка не входит в число составляющих культуры жизнеобеспечения, то возникающее в результате ее восприятия состояние психологического комфорта, оптимальное для выполнения задач жизнедеятельности, к ним, несомненно, принадлежит². Как следствие, высказанное нами выше предположение о вероятности коэволюции систем, включенных в обеспечение как культурной, так и биологической жизнедеятельности, получает подтверждение и на достаточно новом и необычном материале маркеров долголетия — теломер.

Еще один круг вопросов возникает применительно к группе наших респондентов, прошедших курс нетрадиционной для них музыки. Как мы помним, по индексу изменения длин теломер они располагались примерно посередине между группой, прослушавшей традиционную музыку, и контрольной группой (это легко просматривается по данным *рис. 1*). Ничего более определенного тут сказать нельзя, поскольку статистические различия между нею и остальными двумя группами не достигают порога статистической достоверности. Можно предположить, что для восприятия непри-

¹ Спивак Д. Л., Пустошкин Е. А., Шемякина Н. В., Хесина А. А., Нагорнова Ж. В., Захарчук А. Г., Спивак И. М. Психологические механизмы восприятия культурного наследия и их мозговые корреляты (на примере музыки). Часть 1. Психическое напряжение и диапазон ЭЭГ // Вопросы культурологии. — 2016. — № 2. — С. 33–43 / Текст: непосредственный.

² Ср.: Крюков С. Н., Левченко М. А. Живая музыка в контексте стрессовладания // Культура и цивилизация. — 2019. — № 4–1. — С. 46–53. — URL: 7-kryukov-levchenko.pdf (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

вычной музыки нужно затрачивать больше усилий, поскольку приходится распознавать непривычные мелодические ходы и тембры. Ценой этого с высокой вероятностью могла бы стать повышенная нагрузка на биологические системы, обеспечивающие оптимальную жизнедеятельность, не исключая и теломер. Однако все это пока остается предположениями, поскольку данные основного эксперимента оснований для них не дают.

Для того чтобы прояснить положение дел в данной области, нами было предпринято дополнительное исследование проб крови респондентов, которыми мы располагали. Дело состоит в том, что набор маркеров долголетия отнюдь не ограничивается теломерами. Не меньшую важность имеет особый фермент, получивший в науке название теломеразы. Оба они, собственно, тесно связаны и, как принято говорить, работают в паре.

В случае если длина теломер проявляет тенденцию к снижению ниже определенного критического уровня, активность теломеразы возрастает, что позволяет замедлить темп этого снижения, стабилизировать его, а при определенных условиях — и повернуть вспять. Последний механизм, компенсаторный по своей сути, получил в науке особое название «обратной транскрипции». Поскольку основные полученные на этом материале данные уже были пред-

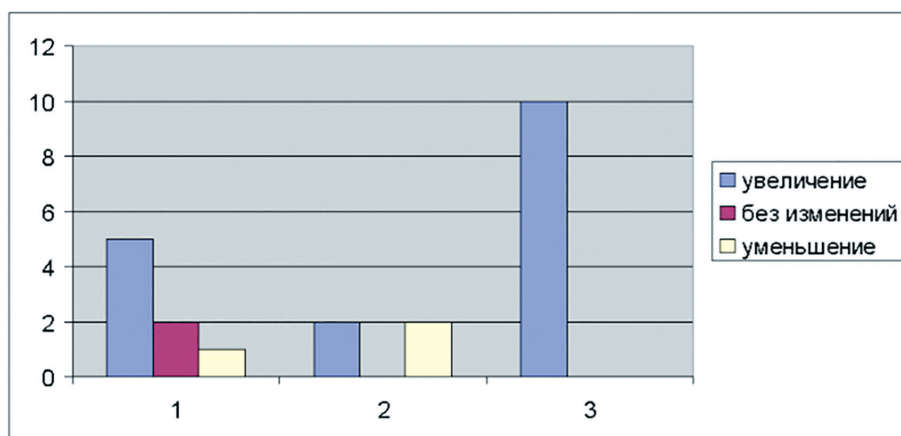


Рис. 2. Изменение активности теломеразы в результате прохождения аудиокурса нетрадиционной музыки

Примечания к рис. 2: ось абсцисс — подтипы членов группы, прошедшей аудиокурс нетрадиционной музыки: 1 — лица, у которых произошло удлинение теломер в результате прохождения аудиокурса; 2 — длина теломер осталась без изменений; 3 — произошло укорочение теломер. Ось ординат — количество респондентов.

Цвета гистограмм: синий — увеличение активности теломеразы, красный — без изменений, желтый — снижение. Ошибка измерения не превышала величину 0,05.

ставлены научному сообществу с удовлетворительной полнотой¹, мы можем сосредоточиться здесь только на группе, слушавшей нетрадиционную музыку.

Как можно видеть по данным *рис. 2*, для большинства респондентов группы, слушавшей нетрадиционную музыку, присуща одна, безусловно доминирующая среди респондентов данной группы тенденция. Она состоит в том, что при укорочении длины теломер происходит повышение активности теломеразы. Тенденция эта, вне всякого сомнения, является довольно сильной: при обработке всего массива полученных данных средствами непараметрического теста Крускал — Уоллеса, а также анализа *post hoc* по тесту Данна, выясняется, что различия группы, слушавшей курс непривычной музыки, как от контрольной группы, так и от группы, слушавшей традиционную музыку, являются статистически достоверными.

Наиболее правдоподобная интерпретация данной, доминирующей тенденции, состоит в том, что прослушивание непривычного музыкального текста потребовало у большинства наших респондентов дополнительного напряжения, связанного с перестройкой стереотипов восприятия. Оно было не критическим, однако достаточно сильным, чтобы инициировать процесс укорочения теломер. Как только это укорочение набрало силу, началась активизация теломеразы, потенциал которого был потрачен на стабилизацию длины теломер. Сказанное означает, что при восприятии музыкального текста, не принадлежащего полю культурного наследия респондентов, была задействована особая молекулярно-биологическая стратегия совладания со стрессом, которую можно условно обозначить как «укорочение теломер — активация теломеразы — стабилизация длины теломер».

Надо признать, что выделение последней стратегии несколько усложняет нашу интерпретацию полученных результатов. По об-

¹ *Спивак Д. Л., Уразова А. С., Захарчук А. Г., Спивак И. М.* Психологические аспекты культурного наследования и их молекулярно-биологические корреляты: новые данные // Культурологический журнал. — 2018. — № 2 (32). — URL: http://cr-journal.ru/rus/journals/438.html&j_id=35) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный; *Spivak I., Urazova A., Zakharchuk A., Spivak D.* Perception of traditional / Non-traditional music and its influence upon life expectancy: preliminary report. Article 2: Telomerase Activity // International Journal of Cultural Research. — 2018. — No. 2 (31). — P. 228–239. — URL: Perception of Traditional / Nontraditional Music and its Influence upon Life Expectancy: preliminary Report. Article 2: Telomerase Activity (elibrary.ru) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

щему мнению специалистов, взаимодействие двух наблюдавшихся нами маркеров старения и долголетия чаще всего следует более простым стратегиям типа «активация теломеразы — удлинение теломер», или «снижение уровня активации теломеразы — укорочение теломер». Как ясно из предыдущего изложения, первая из этих стратегий разворачивается обычно при благоприятных условиях, а последняя — при неблагоприятных. С этими положениями нельзя не согласиться.

Вместе с тем в последнее время появилось несколько публикаций весьма авторитетных научно-исследовательских коллективов, где утверждается, что реакция человеческого организма на стресс может быть, в сущности, гораздо сложнее и многообразнее, чем это могло представляться вначале. В одних случаях реакция на стрессогенное воздействие действительно может сводиться к подавлению активности теломеразы и, соответственно, к укорочению теломер, в других же, напротив, к ее активации, задействуемой именно с целью защиты теломер от концевой недорепликации¹. Эффект этого рода мы, по всей видимости, и могли наблюдать на нашем материале.

На основании сказанного представляется возможным сформулировать следующие основные выводы:

- молекулярно-генетические корреляты культурной истории человечества весьма многочисленны и разнообразны. Наиболее значительным потенциалом, позволяющим уточнить и дополнить закономерности культурного наследования, обладает корпус как синхронных, так и диахронических данных по матрилинейной митохондриальной ДНК, а также по патрилинейной Y-хромосоме;

¹ *Zalli A., Carvalho L., Lin J., et al.* Shorter telomeres with high telomerase activity are associated with raised allostatic load and impoverished psychosocial resources // Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA. — 2014. — Vol. 111. — No. 12. — P. 4519–4524. — URL: Shorter telomeres with high telomerase activity are associated with raised allostatic load and impoverished psychosocial resources — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный; *Deng W., Cheung S., Tsao S. et al.* Telomerase activity and its association with psychological stress, mental disorders, lifestyle factors and interventions: a systematic review // Psychoneuroendocrinology. — 2016. — Vol. 64. — P. 150–163. — URL: Telomerase activity and its association with psychological stress, mental disorders, lifestyle factors and interventions: A systematic review — PubMed (nih.gov) (дата обращения: 01.02.2022) / Текст: электронный.

- молекулярно-биологические корреляты культурной деятельности также содержат немаловажный потенциал, позволяющий весьма существенно продвинуться в разработке ключевых закономерностей культурного наследования. Значительной конструктивностью в данной области обладают, прежде всего, методики, позволяющие работать с такими маркерами долголетия, как длина теломер и активность теломеразы;
- выделение в рамках культуры особой подсистемы жизнеобеспечения, которая связана с биологическими факторами настолько плотной сетью многообразных и разноуровневых паттернов взаимодействия и взаимовлияния, что в ряде случаев они переходят на уровень коэволюции, представляется вполне обоснованным и целесообразным в рамках теории культуры — в первую очередь, по части фундаментальной проблемы соотношения природы и культуры.

Благодарность

Настоящее исследование было выполнено при финансовой поддержке РФФИ, в рамках научного проекта № 20-013-00121 А.

Н. А. Хренов

ИСКУССТВОЗНАНИЕ КАК ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ: ИТОГИ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Почему осознание значимости культуры в науке происходит столь поздно?

Всем известно суждение Л. Уайта о том, что открытие культуры когда-нибудь может быть приравнено к самым великим открытиям в истории человечества. Л. Уайт убежден, что с появлением понятия «культура» в науке открывается совершенно новое явление. «Однако предназначение человека на этой планете не сводится только к изучению галактик, расщеплению атома или открытию нового чудодейственного препарата. Социо-политико-экономические системы — короче говоря, культуры, внутри которых живет, дышит и размножается род человеческий — во много раз важнее для будущего человека. Мы только начинаем понимать это. Но можно ожидать, что в будущем наступит время, когда научное осмысление таких культурных процессов, как полигамия и инфляция, будет считаться столь же значимым, как и определение размеров далеких звезд, расщепление атомов или синтез органических соединений. “Открытие” культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрической теорией Коперника или открытием клеточной основы всех форм жизни»¹.

Л. Уайт констатирует, что это открытие произошло поздно, т. е. в XX веке. Поздно происходит не только научное осмысление открытия культуры, но и само это открытие. Не кажется ли странной такая ситуация? Человечество существует в культуре не только сотни лет, а тысячелетия, но оно этого вплоть до нашего времени не знало. Человек вдруг спохватился, задумался и ответил на вопрос, почему, сталкиваясь в истории с самыми экстремальными ситуациями, он все же выживал и продолжал существовать. Наше время, к сожалению, не освобождает нас от экстремальных ситуаций. Интерес к культуре в наше время к этому имеет отношение. В связи с этим обсудим два конкретных вопроса, требующие обстоятельного

¹ Уайт Л. Наука о культуре // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. — СПб., 1997.

разговора. Вообще-то, эти вопросы уже не задают. Кажется, что все уже известно. Это не совсем так. Иногда полезно снова и снова задаваться вопросами, на которые, казалось бы, ответы давно даны. Какие это вопросы? Первый вопрос: почему все-таки открытие культуры произошло столь поздно? Второй вопрос: почему в этом открытии культуры Россия в стороне не оказывается? В XX веке она выдвигается на одно из первых мест в осмыслении культуры. Имеется в виду, конечно, вторая половина столетия. Но и раньше, еще во второй половине XIX века, если иметь в виду Н. Данилевского, опередившего во многом О. Шпенглера¹, она в этом вопросе не только не отставала, но подчас первой ставила вопросы, касающиеся этой проблематики. Ведь идеи Шпенглера позднее появятся не без влияния Данилевского.

Легче ответить на второй, а не на первый вопрос. Но, если углубляться в эти вопросы, то они между собой связаны. Тем не менее попробуем сначала ответить на второй вопрос. Россия обсуждает вопросы, связанные с культурой во второй половине XX века потому, что в первой половине XX века пережила разрушительный период, связанный с революциями и войнами. В разрушении она, пожалуй, опередила другие страны. Тут срабатывает такая закономерность: раз культуре нанесен урон, раз она разрушена или возникает чувство, что она исчезает, возникает необходимость понять ее смысл, миссию, ее предназначение в мире, то, какие задачи она призвана решать. Это в России и произошло. С эпохой оттепели в Россию приходит и пробуждение культурологической рефлексии. Но это объяснение еще невозможно считать полным.

Почему же в России разрушительный процесс принял столь беспрецедентные формы? Потому что это касается уже менталитета, сознания русского человека. Хотели воплотить в жизни утопический комплекс. Ни один народ в XX веке не решился на реализацию утопии, а в России решились. Почему? Откуда пришла эта идея, и как случилось так, что она охватила целую страну? В данном случае, конечно, можно говорить о том, что в традиционной, или доиндустриальной культуре, она являлась слагаемой ментальности русского человека, мечтавшего о Беловодье, куда пытались уйти люди, не вынося в своей истории тяжести империи. Специалист по традиционной и фольклорной культуре К. Чистов собирал следы

¹ Хренов Н. Концепция культурно-исторических типов Н. Данилевского: проект новой науки или имперский комплекс // Мир культуры и культурология. — СПб., 2017–2018. — С. 81–110.

такой ментальности и изложил это в своей книге¹. Да, этот комплекс избавления, связанный с утопическим пространством, который выходил в сознание вместе с великой русской литературой XIX века, с появлением выдающихся писателей, которых Н. Бердяев называл «духами русской революции»², многое определил в том, что в реальной истории произойдет.

Многое, но не все. Во многом, культура в этом регионе становится предметом постоянного внимания еще и в силу необходимости русскому человеку постоянно возвращаться к своей идентичности, уточнять, проверять, а то и радикально ее изменять, как это было сделано еще в XVII веке, когда заимствованные из Византии традиции, казалось, навсегда уходили в прошлое, и Россия прописывалась на Западе, находясь под воздействием распространяющейся по всему миру вестернизации. Казалось бы, проблема идентичности в России решена. Но это только казалось. Казалось до тех пор, пока не появятся евразийцы, открывшие восточные корни русской культуры, и в этом Россия пытается разобраться на протяжении всего XX века. А что касается Запада, то, как уже показало отечественное искусство на рубеже XIX–XX веков, в иных случаях оно поворачивалось спиной к Западу, а лицом опять же к Востоку³.

Впрочем, с прекраснородушием по поводу западной «прописки» русских было покончено еще в начале 70-х годов XIX века, когда появилась непонятая в момент публикации книга Н. Данилевского «Россия и Европа». С появлением на Западе философского бестселлера О. Шпенглера идеи Н. Данилевского стали более понятными. Но две мировых войны в XX веке прояснили вопрос о взаимоотношениях между Россией и Западом, хотя и не прояснили окончательно вопрос о коллективной идентичности русских людей. В эпоху большевистской империи этот вопрос решался с помощью не культуры, а идеологии. По сути, идеология заменяла культуру. Такое замещение имело колоссальный эффект: это помогло объединить самые разные нации, этносы и религии. Но эта ситуация не могла

¹ *Чистов К.* Русская народная утопия (Генезис и функции социально-утопических легенд). — СПб., 2003.

² *Бердяев Н.* Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. — М., 1990. — С. 55–89.

³ *Хренов Н.* Русская культура на перекрестке Запада и Востока. Россия как подсознание Запада. Восток как подсознание России // Искусствознание. — 2013. — № 3–4. — С. 110–148.

сохраняться долго. Ближе к концу XX века крах большевизма и вообще идеи социализма возвращал к проблематике идентичности снова. Хотя евразийская тема в начале XXI века вновь стала предметом обсуждения, все-таки возникла необходимость в обретении коллективной идентичности русских уже с помощью культуры. Вот это, пожалуй, и стало значимым аргументом того, почему в России культурологическая рефлексия стала столь значимой.

Однако каким бы соблазном для современной России Восток ни представлялся, и какие бы объяснения существовавшей идентичности ни находились в большевизме, все же в России, в конечном счете, победила не ориентированная на прошлое традиция романтизма, хотя она здесь и была очень сильной, о чем свидетельствует деятельность славянофилов. Все же, в конечном счете, здесь победила традиция, принесенная в мир мировосприятием модерна, а она связана с ориентацией на будущее. Это обстоятельство и свидетельствует, что вестернизация для России — не пустой звук. Самое серьезное явление для обретения в последние столетия коллективной идентичности в России и вообще для русской истории и культуры — это ассимиляция здесь идей Просвещения или, если выражаться языком Хабермаса, идеи модерна. Русская революция вдохновлялась революцией французской, а французская была следствием философии модерна. Вместе с идеями модерна в Россию пришло то, для чего здесь уже была разрыхлена почва, а именно утопизм в его социальной форме, что, конечно, определяло и художественный опыт. Решающую роль в прорыве утопического комплекса в русской культуре сыграли все же идеи модерна, чему удивляться не приходится. Начиная с XVIII века, с увлечения Екатерины II философами Просвещения, идеи модерна начинают распространяться в России. Сначала — в виде пока еще не переведенных трактатов и многочисленных рефератов, в которых идеи, изложенные в этих трактатах, излагались, а потом уже в переводах.

Вместе с философией модерна в России начал распространяться дух вольтерьянства, который консерваторы пытаются пресечь, но и более серьезное явление, которое в последнее время принято обозначать как «модерн». Отмежевание от прошлого как основа нового мировоззрения нанесло культуре колоссальный урон. Роль культуры в жизни народов казалась несущественной. Вместе с духом модерна в Россию приходит утопия в новой форме. Правда, она приходит неузнанной и воспринимается самой передовой философией и даже наукой. Возможно, у иных народов, например, восточных, имелся сильный иммунитет против распространяющегося

по всему миру духа модерна, но Россия как раз являлась страной, оказавшейся весьма восприимчивой к всякого рода утопиям, что, например, превосходно проанализировано в книге А. Строева¹. Но дело не только в легковерии русских людей, и не только в том, что, как отмечал С. Булгаков, в России политическая идея принимает религиозную форму, провоцируя вспышку фанатизма. Философ отмечал, что в духовном облике русской революционной интеллигенции имеются черты религиозности².

Дело еще и в том, что модерн пришел в Россию в форме марксизма, а марксизм и в самом деле принимал здесь форму религии. Поскольку же это так, то утопический комплекс хотя в марксизме в первой половине XX века и не ощущался, поскольку марксизм большевики считали единственно верной научной системой, но все же оказывался значимой составляющей марксизма. Хотя, может быть, следовало бы это отношение между марксизмом и модернизмом повернуть в сторону модернизма. Позволил же себе Ф. Джеймисон эту мысль сформулировать так: «...Марксизм тоже можно считать одной из версий модернизма — а, может быть, и единственной»³. Это мировосприятие модерна связывало жизнь с будущим и радикально отмежевывалось от прошлого в любых его проявлениях. Но пик в развитии этого мировосприятия завершился вместе со Второй мировой войной. Постепенно нарастает кризис социалистической идеи, а вместе с ним начинается изживание утопии и возвращение из будущего в реальную историю. Это обстоятельство провоцировало интерес к культуре и возникновение науки о ней.

Любопытно, что, обращаясь к русской революции 1917 года, мы склонны рассматривать ее, абстрагируясь от внешнего контекста. Между тем многие ее смыслы понятны лишь в том случае, если ее рассматривать на фоне мировосприятия модерна. Постепенно становится очевидным, что утопию невозможно реализовать в жизни, а если пытаться это сделать, то это приводит к разрушительным последствиям. Так, Ф. Джеймисон пишет: «...Утопическое мышление — хотя внешне оно и кажется благотворным, если не просто неэффективным, — в действительности является опасным и ведет

¹ Строев А. Авантюристы Просвещения. — М., 1998. — С. 55.

² Булгаков С. Героизм и подвижничество // Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М., 1993. — С. 305.

³ Джеймисон Ф. Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма. — М., 2019. — С. 668–816.

помимо всего прочего, к сталинским лагерям, к Пол Поту и (недавно переоткрытым по случаю двухсотлетия) массовым “убийствам” Французской революции (которые сами тут же возвращают нас к вечно живой мысли Эдмунда Бёрка, первым предупредившего нас о насилии, которое неминуемо проистекает из гордыни людей, вознамерившихся переделать и преобразовать органическую ткань наличного общественного порядка»¹.

Таким образом, возвращение во второй половине XX века отвергнутого прошлого стало точкой отправления для культурологической рефлексии в России. Здесь возникает психологический нюанс, который тоже следует принимать во внимание при выявлении причин возникновения в России науки о культуре. Как уже отмечалось, дело еще и в проблемах, возникших в результате кризиса марксистской идеологии и вообще социалистической идеи. Коллективная идентичность русских в связи с распространением утопизма в первой половине прошлого столетия основывалась исключительно на идеологии. Но во второй половине столетия это основание было поколеблено. Необходимо было выстраивать коллективную идентичность заново, а это могло происходить не на основе идеологии, а на основе культуры. Поэтому возрождение разрушенной в результате революции и ее сакрализации в России культуры было неизбежностью. Это обстоятельство во многом тоже объясняет, почему во второй половине XX века культура в России становится исключительным предметом внимания. Казалось бы, все встает на свои места. Однако современная Россия оказывается между поверженной идеологией, переставшей воздействовать, и пока еще невосстановленной в реальной жизни культурой. Страна оказывается в затянувшейся переходной ситуации, а в этой ситуации главную роль начинает играть пропаганда, основывающаяся уже не на идеологии и не принимающая в расчет культуру. Опасная, однако, ситуация.

Однако было бы неверным утверждать, что культура даже в самый разрушительный для нее период не играла никакой роли. Несмотря на вихрь революционного разрушения, продолжившийся в гражданской войне, на идеологический пресс, на обесценивание человеческой жизни, культура не могла исчезнуть совсем. Она существовала на правах коллективного бессознательного. Это обстоятельство во многом объясняет, почему в самых экстремальных ситуациях, имевших место в истории, Россия все же находила в себе

¹ Джеймисон Ф. Указ. соч. С. 652.

силы возрождаться. Таким образом, мы ответили на вопрос, почему проблематика культуры в России имеет исключительное значение, почему в XX веке культуру русские люди открывают первыми и почему в России успешно развивается наука о культуре. Конечно, утверждая так, мы все же преувеличиваем.

Всю эту проблематику следует рассматривать в более широкой перспективе, не сводя ее к особой ситуации, сложившейся в России. Поэтому попробуем углубиться в первый заданный нами вопрос, почему вообще открытие культуры произошло поздно, а именно, в XX веке. Почему этого не произошло, например, в XVII или в XIII веке? Но почему у нас возникает уверенность в том, что культура была открыта именно в XX веке? Она, конечно, была открыта намного раньше. Это не означает, что наука о культуре появилась раньше XX века. Наука-то появилась в XX веке, а вот культурологическая рефлексия возникла гораздо раньше. В. Межуев помогает разобраться в этом вопросе, утверждая, что первые признаки этой рефлексии появляются уже в среде гуманистов в эпоху Ренессанса. Сначала он ставит вопрос о том, кто создал человека, и в зависимости от ответа на этот вопрос он ставит и культуру. «Человек свободен лишь в той мере, — пишет он, — в какой творит сам себя, является результатом собственного деяния. Но в таком качестве он впервые осознал себя лишь на закате Средних веков — в эпоху Возрождения, с которой, собственно, и начинается то, что мы назвали открытием культуры»¹. Ведь это именно гуманисты первыми проявили интерес к разным культурам и, следовательно, возможности их сравнивать. Но, может быть, следующий, еще более заметный шаг в этом направлении сделали философы XVIII века, что В. Межуев также констатирует. Он пишет: «Эпоха Возрождения и Реформации сменяется тем самым эпохой Просвещения, которая, собственно, и открывает собой классическую эпоху в постановке и решении проблемы культуры»².

XVIII век становится веком философии, осознанием ее статуса, ее значимости и предназначения. Философия стала занимать место теологии, давая ответы на все вопросы, о чем свидетельствует опыт издания знаменитой «Энциклопедии». Философы первыми начали приближаться не только к открытию культуры, но и к объяснению ее значимости. Здесь особого внимания заслуживает, на-

¹ *Межуев В.* Идея культуры. Очерки по философии культуры. — М., 2006. — С. 42–408.

² *Межуев В.* Указ. соч. С. 76.

пример, И. Г. Гердер. Но в каких сферах происходило это открытие и осмысление этой проблематики? Отнюдь не в форме специальной науки о культуре, а первоначально в форме других дисциплин — исторической науки, философии и эстетики.

**Являются ли причиной открытия культуры
проблемы самой культуры?**

Пытаясь воссоздать историю культурологической рефлексии, сопровождающей открытие культуры, мы фиксируем парадокс, который не может не удивлять. Историю науки невозможно отделить от разворачивающихся в истории процессов. Парадокс состоит в том, что рефлексия о культуре, так интенсивно начавшаяся развиваться уже в XVIII веке, неожиданно наталкивается на препятствие, и замирает, останавливается. В культурологической рефлексии возникает пауза, которая длится десятилетия, захватывая большую часть XX века. В данном случае в качестве барьера выступает, как может показаться странным, рождающийся новый тип общества, который есть тип индустриального или массового общества. Рождение и первые фазы становления общества этого типа сопровождались оптимистическими настроениями, чего не скажешь о ее последующих фазах, когда возникают тоталитарные режимы. Это не могло не сказаться на отношении к культуре.

Причины колебаний в отношении к этой проблематике лежат за пределами собственно культуры. Поскольку закономерности функционирования общества нового типа необходимо было познать, то к жизни вызывается специально с этой целью еще одна новая наука, а именно, наука об обществе, или социология. Ее бурное развитие в XIX веке объясняется также успехами позитивизма, т. е. естественных наук, которые оказывают воздействие и на существующие гуманитарные науки. Так, например, возникшая в XVIII веке эстетика трансформируется в социологическую эстетику или социологию искусства. Потребность в социологии объясняется необходимостью понять последствия начавшихся процессов распада традиционного общества, миграции населения в города, усилившейся на протяжении XIX века рост городского населения¹. Все это создавало новые, неизвестные дотоле противоречия в общественной жизни, которые необходимо было преодолевать. Возникшие в массовом обществе проблемы представители философии модерна не предсказывали.

¹ Хренов Н. Воля к сакральному. — СПб., 2006. — С. 367–571.

На несколько десятилетий бурное развитие социологической мысли, подстегиваемое возникающими проблемами массового общества, отвлекало от проблематики культуры. Казалось, что культура в становлении индустриального общества участия не принимает.

Более того, складывалось впечатление, что ей и не нужно такого участия принимать. А если допустить, что она должна такое участие принимать, то это может сработать как барьер для становления индустриального общества, что совершенно очевидно, ибо культура возвращала прошлое, а дух времени, возникающий в новом обществе, от него отрекался. Это было реальной и совершенно практической проблемой. Да, индустриальное общество вводит новые закономерности, способные развиваться лишь при условии, что существующие в истории традиции из жизни общества устраняются. Индустриальное общество в своем развитии жертвует традициями, вообще, теми нормами, без которых доиндустриальные, т. е. традиционные общества невозможно представить. Но новое общество от них вынуждено отказываться. Но в этом случае в массовых обществах возникает хаос. Философы модерна еще не открыли значимость психологии масс. Возникающая социология должна была ответить, как в новых обществах преодолеть хаос.

То, что культура как раз и являлась таким мощным средством преодоления хаоса и могла бы это продемонстрировать в новых обществах, никого не интересовало. Да и не могло интересовать. Активизация культуры в этой ситуации, повторим, могла бы лишь стать барьером развития. Все это и приводило к стагнации начавшей развиваться культурологической рефлексии. Такое отношение к культуре оставалось реальным до тех пор, пока не стало ясным, что противоречия нового общества только социология объяснить не способна. Но может ли индустриальное общество, как и вообще любое другое общество, функционировать так, чтобы в его развитии и функционировании не принимала участия культура? Конечно же, не может. Но к этой мысли мы приходим лишь сегодня. Именно на уровне культуры сохраняется принцип преемственности в истории каждого народа. Индустриальное общество пришло в историю вместе с разрывом в этой преемственности. С ним и связан этот разрыв в преемственности культуры. Чем ближе к XX веку, тем последствия этого разрыва становились более очевидными. С этим связано и объяснение причин возникновения тоталитарных режимов в их самых разных вариантах.

Становилось ясным, что социология не может ограничиваться конструированием новых закономерностей функционирования

и что социология не исчерпывает объяснения этих закономерностей. Она должна еще исследовать возникающую в городах массу, психологию ее поведения, что вызывает к жизни еще одну научную дисциплину, которую первоначально будут называть психологией масс, а позднее она будет называться социальной психологией. Как отказать индустриальному обществу в том, что оно демонстрирует в истории прогресс? Да, демонстрирует прогресс. Но почему тогда по мере его становления возникает тоталитарный режим, а вместе с ним происходит и возвращение к имперскому комплексу как психологической проблеме? Это тоже проблема психологии масс и массового общества. Пионером этого направления в науке является Г. Лебон.

Представители модерна XVIII века были убеждены в том, что элита поведет массы и их просветит, а в реальности этого не происходило. Ж.-Ж. Руссо уже ставит вопрос о революции как способе демократизации, и о равенстве между людьми, а масса демонстрирует, как показал Г. Лебон, предрасположенность к изживанию бунта и к блокированию революционной вспышки. Более того, комплекс вождизма без психологии массы понять тоже невозможно. Выступивший против Г. Лебона в этом вопросе З. Фрейд на самом деле не упразднил тезисы Г. Лебона, а углубил их понимание. В этом вопросе модернисты тоже оказались утопистами, поскольку сознание, как и поведение массы, совсем не соответствовали утопическим проектам Просвещения. В конце концов, масса потребовала не тех художественных и духовных ценностей, которые ей могла предложить элита, а совсем иной культуры, и она возникла. С некоторых пор ее называют «массовой культурой».

Так, по мере достижения зрелости массовых обществ, не разрешающих противоречий, а накапливающих их, рождается мысль: так принимает или не принимает культура участие в становлении и функционировании новых обществ? Можно ли без культуры создать что-то принципиально новое? Приходилось уже ставить вопрос, что происходит с обществами, когда имеет место разрыв с традициями, с прошлым, с культурой? Почему по поводу новых обществ возникает пессимизм, вытесняющий оптимизм? Почему возникает то, что Э. Тоффлер называет «футурошоком»? Почему приходит время, когда мы уже опасаемся будущего? Так мы оказываемся ближе к разгадке того, почему в XX веке наконец-то возникает открытие культуры? Получается, что этим открытием мы обязаны не самой культуре. Иначе говоря, культуру человечество открывает не ради самой культуры, не ради того, чтобы ее познать.

Открытие культуры явилось следствием возникших проблем, связанных не с культурой как таковой, а с обществом, которое социология пыталась понять, не соотнося его становление с культурой.

Таким образом, к открытию культуры человечество подвела озабоченность неразрешенными проблемами в возникающем обществе индустриального типа. Проходит время, и человечество оказывается уже в постиндустриальном обществе, а вместе с его становлением наступает и эпоха постмодернизма, т. е. эпоха, когда приходится собирать камни, реабилитировать то, что мировосприятием модерна отвергалось и уходило в бессознательное истории. Но, чтобы эта мысль о жизнестроительной функции культуры возникла, нужно было ждать момента, когда произойдет разочарование в идеях модерна. В России это произойдет в результате разочарования в идеях марксизма, и в социализме в целом. Но если верить Ф. Джеймисону в том, что марксизм — одно из самых серьезных (конечно, еще и по своим последствиям) проявлений модернизма, то именно крах марксизма в его ленинской интерпретации неизбежно подводит к краху всего модернистского мирозерцания, ставшего на какое-то время универсальным.

Способна ли существующая культура помочь разрешить накопившиеся в связи со становлением массового общества противоречия?

Проблема объяснения того, почему в XX веке была открыта культура, оказывается еще сложнее. Она касается уже не только нового общества и возникших с ее появлением проблем, но и самой культуры. От вопроса, что такое культура, необходимо перейти к вопросу, в какой ситуации она сегодня находится. Мы уже должны перейти от вопроса о факторах, способствующих открытию культуры, к процессам, развертывающимся в самой культуре. Какое бы отречение от прошлого и от культуры не происходило в связи со становлением общества индустриального типа, все же даже и в такую эпоху человек не существует в вакууме. Культура не исчезала, она лишь оказывалась на положении коллективного бессознательного. Вообще, ситуацию культурного вакуума представить невозможно. Если бы это случилось, кончилась бы жизнь. Тот тип культуры, что существует в европейской истории и именно поэтому и в истории России, в XVIII веке, когда и возникает проект модерна, достигает в своем развитии самой высокой фазы становления. Судя по всему, в XVIII веке произошло окончательное оформление того типа

культуры, которая возникает с «осени» Средневековья и начала Ренессанса.

Видимо, расцвет философии в эпоху Просвещения следует считать пиком в самосознании культуры этого типа. Этот особый тип культуры П. Сорокин в своем фундаментальном исследовании назовет «культурой чувственного типа»¹. Но, конечно, таким понятием в XVIII веке никто не пользовался. Пик самосознания культуры этого типа необходимо воссоздавать, опираясь на те тексты, что имеются в разных науках и в разных системах интерпретации. Этому типу культуры как раз и соответствовало мировосприятие модерна, суть которого состоит в возвращении к чувственной реальности, ее утверждению и что естественно, ее апологии в науке. Ради познания этой реальности, тоже ведь новой, и возникли эстетика и социология, как и многие другие дисциплины. Разрыв с прошлым — в то же время и разрыв со сверхчувственным, без чего, например, трудно представить себе средневековую культуру, которую так почитали романтики.

С рождением и распространением модерна, оформляющегося в систему в XVIII веке, человечество стало существовать исключительно в чувственном мире. Сверхчувственное было вытеснено в подсознание, хотя в разное время оно время от времени вспыхивает и начинает беспокоить, и особенно в художественной среде. Так, окончательно утверждает себя специфический тип личности, личности действующей, а не созерцательной, обретающей себя в реальности чувственной. Что же касается личности созерцательной, то в западном мире она уходит в прошлое вместе со Средневековьем и продолжает иметь место в восточных культурах. Ведь и само слово «эстетика» переводится как «чувственное познание». Эстетика как наука в ее эксплицитных формах могла появиться лишь в культуре чувственного типа, порвавшей со сверхчувственным миром, составляющим слагаемое всех уходящих в прошлое типов культуры.

Здесь важно, наконец-то, сказать о том, какое влияние три новых науки — эстетика, социология и историческая наука — оказали на возникновение и становление науки об искусстве. По сути, они стали основой возникновения в этот период искусствознания. В начале XX века человечество оказалось в ситуации, когда, например, эстетика и социология, внося свой вклад в познание

¹ *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. — СПб., 2000.

нового общества и культуры, оказались если не в кризисе, то в состоянии застоя. Это состояние В. Бычков определил как выход из культуры. Он обозначил это словом «посткультура»¹. Но о какой же культуре в данном случае идет речь? По сути дела, применительно к каждой исторической ситуации, следует говорить об одновременном сосуществовании разных культурных систем — одной, которая угасает, и другой, которая нарождается и начинает проходить разные этапы своего становления. В этом очень важно отдавать себе отчет, ведь человечество все еще продолжает существовать в культуре того типа, исходная точка которого оказывается в период угасания средневековой культуры. А средневековая культура — это культура идеационального типа. Именно так ее обозначает П. Сорокин, подразумевая под ним синтез чувственной и сверхчувственной реальности, распадающийся в возникающей новой культуре.

В нашем случае, тип культуры, достигающей в XVIII веке апогея в своем самосознании, т. е. культуры чувственного типа, в XX веке начинает угасать, а культура нового типа еще только начинает появляться. Так возникает затянувшийся на десятилетия переходный период. Для того чтобы осознать исключительность момента, логику и ритмы функционирования культуры, необходимо сопоставить с логикой и ритмом развития протекающих процессов — с одной стороны, процессов природных, биологических, с другой — общественных процессов. Собственно, мы уже затрагивали вопрос столкновения между культурными и социальными ритмами функционирования, когда констатировали забвение культуры, которую общественный прогресс вытеснял на периферию, в коллективное бессознательное. Ритмы функционирования общества явно не совпадали с ритмами функционирования культуры — прежде всего потому, что культура сохраняла связи с прошлым, а новое общество ими было вынуждено жертвовать. Это не могло не привести к противоречию.

Более того, это было чревато не просто противоречием, а угасанием культуры. Такая опасность предстает в отрыве элитарных образований от массовых процессов. Кажется, что культура сосредоточивается в элите. Эта культура охватывает лишь узкий круг. Следовательно, это не культура, а только субкультура, или даже в отдельных случаях контркультура, то есть нечто такое, что выходит

¹ *Бычков В. Феномен неклассического эстетического сознания // Вопросы философии. — 2004. — № 10. — С. 61–71.*

за границы существующей культуры и даже ей противостоит, что тоже в истории имеет место. Это очевидно на примере распространения на Западе в XIII веке аверроизма, а вместе с ним и восточного влияния, вытесненного схоластической философией. Элита — это как бы квинтэссенция того, что было в культуре достигнуто. Это ее высшие ценности, результат длительного развития. Но чем совершеннее формы, создаваемые элитой, тем меньше они понятны массе. Создаваемые элитой высшие ценности массы не достигают. Они существуют вне культуры — во всяком случае, какое-то время. Ведь культура, в отличие от искусства, является общезначимой, а значит, массовой реальностью. Ее ценности предназначены для всех, и всеми разделяются. Такова уж природа культуры.

В XX веке это противоречие, которое, как утверждает Шпенглер, будучи неизвестным в античности, достигшим в это время крайнего предела в связи с возникновением и становлением индустриальных, т. е. массовых обществ, не разрешалось. Элитарные ценности масса, как показал еще Х. Ортега-и-Гассет, блокирует. Прогноз модерна не подтверждается, во всяком случае, до настоящего времени. На рубеже XX–XXI веков человечество уже начало ощущать, что массовое общество как творение модерна, с присущими ему утопизмом и разрывом с традициями, оказывается в кризисе. Начинается переход к постиндустриальному обществу, реабилитирующему некоторые присущие доиндустриальному обществу, но им отвергнутые ценности. Вот тогда-то и возникает упование на культуру как на одну из возможностей выведения общества из кризиса. Повторим, интерес к культуре вспыхивает в результате противоречий, не имеющих к культуре отношения, но с ней в реальности связанных, и с помощью ее разрешаемых.

Но, опять же, на рубеже XX–XXI веков человечество в вакууме все же не пребывало. Оно лишь вступило в переходный период, на этот раз развертывающийся на уровне культуры. Исключительностью исторического момента является то, что в наше время кризис испытывает не только общество, но и культура — точнее, та культура, что существует уже несколько столетий, и в границах которой возникает новый тип общества. Проблема заключается в том, что тип культуры, как это имеет место с эпохи Ренессанса, не позволяет разрешить возникшие в массовом обществе противоречия, как бы мы этого ни хотели, и как бы мы ни уповали на культуру как средство разрешения накопившихся здесь противоречий. Собственно, во многом именно это обстоятельство также подвело человечество к открытию культуры и к осознанию ее потенциала.

Но когда это произошло, приходится открывать и то, что не прибавляет оптимизма.

Почему же мы приходим к такому выводу? Что же, значит, наше упование на культуру как на средство, способное разрешить накопившиеся в новом обществе противоречия, было ложным? Да нет, все верно. Эта функция спасительницы за культурой остается. Только мы обращаемся за помощью к культуре в тот момент, когда она радикально перестраивается, чтобы не оторваться от жизни и от человека, и не замыкаться в себе, а точнее, начинает исчезать, чтобы уступить место нарождающейся новой культуре. Существующая культура — это, как уже отмечалось, культура чувственного типа. Это в ней возникает и получает столь широкое распространение массовая или развлекательная культура. Ее волны не спадают — наоборот, они наползают с еще большей силой. Этому способствуют технологии, которые вообще воспринимаются весьма оптимистически, поскольку кажется, что технология способна заменять культуру и разрешать то, что отсутствующая или, точнее, бездействующая культура разрешить не способна.

Все больше становится очевидным, что возникшее в массовых обществах противоречие в границах культуры, в границах культуры чувственного типа не разрешается, это тупик. Здесь возникает и еще один вопрос, который невозможно не задать. Мы все время говорим о противоречиях в становлении массового общества, а следует ли под противоречием понимать лишь то, что возникло в связи с возникновением и становлением только общества — в данном случае, массового общества? Не привело ли вторжение в жизнь общества экономики, промышленности, технологии к отделению от культуры того, что обычно называется цивилизацией, и что уже не только отделяется от культуры, но ей противостоит и умаляет ее значимость, делает ее беспомощной. Опираясь на развитие цивилизации, культура как, прежде всего, духовное образование в этой ситуации сама оказывается уже на положении не ведущей, а ведомой. Развитие цивилизационного начала, неконтролируемого культурой, породило проблемы, возникающие уже на уровне природы.

Получая цивилизационное оформление, культура, функционирующая в формах цивилизации, стала заметно противостоять природе и даже жизни. Так, в забвении оказался изначальный импульс, который и привел к возникновению культуры, импульс, связанный с выживанием и способствующий продолжению жизни на Земле. Сталкиваясь с противоречиями в обществе, мы и сегодня вспоминаем именно об этом первоначальном импульсе и обращаем-

ся к культуре. Лишь в наше время становится понятно, почему же возникает такой интерес к культуре. Это не удивительно, поскольку обращение к культуре имеет место в то время, когда культура, может быть, уже помочь не способна. Но не способна только в той форме, в которой она до настоящего времени пребывала. Так способна или не способна она разрешить противоречия? Чтобы ответить на этот вопрос, логику и ритмы ее развития необходимо сопоставить с другим параллельным рядом, а не только с логикой и ритмами функционирования общества. Ее нужно сопоставить с ритмами биологической эволюции человечества.

Такое сопоставление тем более необходимо, поскольку с некоторых пор в традиционные отношения между биологическими и культурными процессами активно вторгается технология. Если в данном случае ограничиться сферой науки и посмотреть, как в ней в последние столетия развивается исследование этих трех взаимодействующих между собой рядов — биологического, культурного и общественного, то можно прийти к следующему выводу. Процессы биологического уровня развития получают осмысление еще в позитивизме, т. е. в науке XIX века, но вытесняются социальным уровнем, достигшим высокого уровня в XIX веке и начавшим угасать во второй половине XX века. При этом активизация социального уровня разворачивается волнообразно (середина XIX века, первые десятилетия XX века, середина XX века). Угасание социального уровня разворачивается параллельно повышению значимости уровня культуры. Мы находимся на той фазе развития этого уровня, когда он достигает пика.

Проблема заключается лишь в том, что приведение в гармонию отношений между обществом и культурой еще не разрешает всех проблем. В связи с успехами технологии, а также и с возрастанием опасности исчезновения жизни на земле, в результате возможных войн с применением атомного и водородного оружия, не только возникает необходимость в том, чтобы привести в гармонию соотношение логики и ритмов функционирования биологического и культурного рядов. Логика и ритмы функционирования индустриального общества наносят колоссальный ущерб и культуре, и биологии. Например, ставя вопрос о несовпадении культурного и биологического уровней, К. Лоренц приходит к выводу о возможных опасностях как результате несовпадения в их развитии. Более того, исходя из этого несовпадения, К. Лоренц подтверждает некогда сделанное Шпенглером открытие, связанное с одряхлением и умиранием культур, исчерпывающих свои возрастные сроки.

Несовпадение ритмов функционирования биологических очагов жизни и культуры становится причиной неразрешимости и, следовательно, угасания культуры.

Идея смерти культуры, и в частности, западной культуры, некогда посетившая Шпенглера, объясняется несовпадением биологических и культурных ритмов. Так, биологическая эволюция является более медленной, нежели культурная. «Например, — пишет К. Лоренц, — представляется вероятным, что регулярно повторяющаяся гибель высоких культур является следствием расхождения между скоростями развития филогенетически запрограммированных норм поведения, и норм, определяемых традицией»¹. Может показаться, что К. Лоренц неправ, когда он утверждает, что несходство ритмов развития биологических и культурных процессов может привести к острейшему противоречию. Культура развивается быстрее, чем происходит биологическая эволюция, и, следовательно, это становится причиной ее распада и угасания. Но не в этом дело. Причина опасности — в выделении из культуры цивилизации, а также последующем противопоставлении цивилизации — культуре. Культура растворяется в цивилизации. Она сама превращается в цивилизацию и, лишаясь игровой стихии, мертвоет.

Когда же происходит разрыв между цивилизацией и культурой, и поглощение культуры цивилизацией? Это происходит как раз на той стадии истории, когда возникает индустриальное общество, то есть тип общества, развивающийся на основе технологии. Собственно, именно возникновение индустриального общества и дало возможность Шпенглеру назвать этот период в истории мировых культур фазой цивилизации. Цивилизация — это та же культура, но культура, находящаяся в ситуации надлома. Таковы итоги становления индустриального общества. Отступление в сторону шпенглеровской концепции, реабилитируемой К. Лоренцом, — частный вопрос в обсуждении общей и фундаментальной проблематики, которая нас в данном случае интересует. Мы к ней и возвращаемся. Нас сейчас будет интересовать не «закат культур» как следствие расхождения между двумя логиками развития человека и человечества, а положение искусства в контексте этого расхождения, а также способность науки об искусстве это положение осознать.

Но как осознать искусствоведам это острейшее противоречие, объясняющее положение и статус искусства в XX веке, если

¹ Лоренц К. Так называемое зло. — М., 2008.

проблематика естественных наук, да, собственно, и гуманитарных, тем более применительно к искусству, его никогда не интересовала. Позитивизм в его применении к искусству был приговорен еще в эпоху Серебряного века, в ситуации расцвета символизма как художественного направления — иначе говоря, в эпоху возникновения новых форм развития искусства, к восприятию которых общества в начале XX века не были готовы. Постигание этих форм продолжится вплоть до нашего времени. Позитивизм оставался актуальным лишь в таком направлении, что связано с возникновением в XIX веке науки об обществе, и переживающим время от времени периоды то вспышек, то угасания. Это направление обозначается как социология искусства, иногда его называют социологической эстетикой. Во второй половине XIX века эту позитивистскую тенденцию представлял И. Тэн, оказавший колоссальное воздействие на науку об искусстве во всем мире, в том числе, в ее отечественном варианте.

Искусствовед отказывается сопоставлять происходящее в искусстве с тем, что происходит в эволюции природы, и что фиксируется естественными науками. Но эта наша формулировка тоже не совсем точна. Предмет внимания искусствоведа является еще более узким. Он абстрагируется, в том числе, и от культуры, сосредоточивая свое внимание исключительно на художественных направлениях и художественных стилях. Но ведь очевидно, что расхождение, которое имел в виду К. Лоренц, приводит, пожалуй, к самому главному и самому острому противоречию последних столетий: к образованию элиты и элитарной культуры, с одной стороны, и массы — с другой. Когда мы употребляем слово «масса», то это означает и общество. Ведь в последние столетия мы имеем лишь массовое общество, других обществ больше не существует. Иначе говоря, то общество, в котором, как это показали Лебон, Ортега-и-Гассет и другие мыслители, ведущим элементом оказывается не элита, а масса. Порывая с массой, элита замыкается в своей субкультуре, утрачивая механизмы воздействия на массы, неспособные понять те ценности, которые элитой высоко оцениваются. Культура Серебряного века является превосходной иллюстрацией этого тезиса.

Что же в этой ситуации происходит с массой? Совсем не то, что прогнозировалось мыслителями модерна, т. е. просветителями XVIII века. А что? Вместо прогресса, как ключевого понятия модерна, в реальности разворачивался регресс. Количественные масштабы массы, чему способствовали процессы урбанизации

и миграции людей в города, образование скученности в городах, и связанная с миграцией утрата традиционных ценностей обеспечили этот регресс, что не замедлило проявиться не только в искусстве, но и в новом обществе. Ведь феномен вождей в XX веке как раз и иллюстрирует этот регресс в доосевое время. Но феномен вождя — это только частность в общем процессе. Правда, как показал З. Фрейд, это уж не такая и частность, поскольку в этом феномене концентрируется социально-психологическое ядро новой истории. Вождь — это производное от психологии массы. Масса способствует появлению и восхождению вождей, но, в том числе, и появлению тоталитарных режимов. Следует понять, каковы признаки и природа этой психологии.

Кажется, что этот вопрос удаляет нас от проблематики искусства, но это неверно. Ведь один из острых вопросов в искусстве XX века — это восприятие и воздействие искусства. Но восприятие кем? Именно массой. Аудитория искусства в XX веке — это массовая аудитория. Это исключительная ситуация в истории. Искусствовед, конечно, не может не ставить вопросы в этой области. Свою некомпетентность в этих вопросах он вынужден преодолевать с помощью обращения к другим научным дисциплинам. Образованию специфической психологии массы, а именно, той психологии массы, что начинает себя активно проявлять в искусстве с конца XVIII века, т. е. с Великой французской революции, способствуют многие факторы. Будем рассматривать психологию массы в соответствии с принципом историзма. Вообще, в социальной психологии как науке, когда речь заходит о психологии массы, часто фиксируются такие ее признаки, которые не связываются с конкретными историческими ситуациями. Но такие связи следует фиксировать.

Прежде всего, необходимо фиксировать связи не столь даже с социальными, сколько с культурными процессами. Кроме несоответствия биологических, природных процессов и ритмов с процессами и ритмами культуры, мы не случайно выделяем еще третий, и тоже самостоятельный уровень развития, связанный с обществом, — а, если иметь в виду рубеж XIX–XX веков, то с массовым обществом, которое уже само по себе несет на себе печать сохраняющейся на протяжении длительного периода переходности. Возникновение массового общества вообще есть следствие переходности в смене культур. Интерпретация этого явления дана в фундаментальном исследовании П. Сорокина по социодинамике. Смена типов социума в последние столетия — непрекращающийся процесс. Это сфера перманентной переходности. Но что касается истории

культуры, то переходность в этом смысле случается редко. Однако по своим последствиям она превосходит все характерные для социумов формы переходности. В настоящее время наше сознание как раз находится под воздействием переходности этого типа.

***Можно ли толковать современные процессы
с помощью понятия «посткультура»?***

Собственно, тип культуры, который имел место на протяжении нескольких последних столетий в границах мировосприятия модерна — а этот тип культуры П. Сорокин назвал «культурой чувственного типа», — как раз и подошел к тупиковой ситуации. Поэтому данный тип культуры и не способен вывести человечество из того тотального кризиса (несовпадения трех уровней развития — общественного, культурного и биологического), в котором оно оказалось. Кажется, что упование на культуру, как способ выхода из противоречий, в наше время стало напрасным. Что же человечество может вывести из кризиса, и может ли? Обратимся в связи с этим вопросом к известному западному искусствоведу Х. Зедльмайру. Пытаясь разобраться в вопросе кризиса искусства, Х. Зедльмайр, так же, как и К. Лоренц, возвращается к концепции Шпенглера, и вновь ставит вопрос, как выходить из создавшегося кризиса. Если существующие социальные институты, как и социологическая наука, объясняющая их функционирование, бессильны вывести человечество из кризиса, то отсюда еще во второй половине XX века и возникает интерес к культуре.

Возникновение культурологической рефлексии есть результат не всегда формулируемого, и проходящего через сознание, упования на культуру как на спасительницу. Но, как мы стремимся показать, существующая культура оправдать возлагаемые на нее надежды неспособна. Чтобы преодолеть кризис, человечество должно выйти за границы культуры этого типа. Собственно, попытки такого рода связаны с направлениями художественного авангарда. По этому поводу возникают разные точки зрения. Одни утверждают, что человечество сегодня существует в ситуации посткультуры. Другие уповают на виртуализацию, которая будет все больше проникать в жизнь и предстанет чем-то вроде симулякра и культуры, и жизни, и, разумеется, искусства. Судя по всему, в этой визуализации человеческого бытия есть рациональное зерно. Так, по мнению философа М. Кузнецова, виртуализация — позитивный процесс, поскольку она реабилитирует и вызывает к жизни богатейший чувственный

опыт человечества, накопленный в предшествующие столетия, но вытесненный на периферию в эпоху модерна как нерелевантный познавательному процессу¹. Иначе говоря, смысл виртуализации заключается и в том, чтобы реабилитировать опыт успешных угаснуть типов культуры.

Вроде бы и в самом деле налицо позитивные стороны виртуализации. Ведь реабилитируется то, что было из культуры вытеснено на положение коллективного бессознательного. Виртуальная реальность способна восстановить в правах утраченные в результате проекта модерна древние слои мышления. Технологии станут основой последующего развития культуры и, соответственно, искусства. Технологии способны вывести из того тупика, в котором оказалась культура чувственного типа. Что же касается идеи посткультуры, то она тоже объясняет ситуацию, но при этом совершенно освобождает от прогностической перспективы. Она даже способна подвести к оправданию виртуализации, но, по сути, способна объяснить лишь ситуацию переходности, то есть выход из существующей культуры. На самом деле, конечно, речь должна идти о том, что человечество переживает нечто вроде бифуркации, то есть происходящего на уровне культуры перехода. На этот раз радикально пересматриваются все смыслы, которые успели возникнуть на уровне социологии и которые гипертрофировали представления, связанные с модернистскими проектами функционирования общества.

Но радикальные изменения происходят и в самой культуре. Такие изменения были осмыслены и прогнозированы П. Сорокиным, проанализировавшим переходную ситуацию XX века и представившим разворачивавшуюся именно на уровне культуры переходную ситуацию. Согласно П. Сорокину, культуре предстояло радикально обновиться. По сути, речь шла о возникновении культуры иного типа. Тот «закат Запада», что был обоснован Шпенглером, оказался лишь «закатом» культуры чувственного типа, а не Запада как такового, чего так напугались его читатели. Запад, разумеется, продолжит существование, но уже на основе альтернативной культуры. В этом случае, позволительно поставить вопрос: так к какой же культуре сегодня апеллировать, чтобы выйти из того тупика, в котором оказалось не только общество индустриального типа, но

¹ *Кузнецов М.* Виртуальная реальность — техногенный артефакт или сетевой феномен? // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. — М., 2004. — С. 66.

и культура, испытывающая влияние вызванной к жизни в индустриальных обществах цивилизации.

Культура чувственного типа не может способствовать преодолению кризиса, ибо это кризис уже не только индустриального общества, но и самой этой культуры. Значит, приходится обращаться к альтернативной культуре. Но она еще не успела появиться. Именно это обстоятельство и стимулирует развитие теории — и теории культуры, и теории искусства. Это обстоятельство объясняет и наш сегодняшний интерес к культуре. Ведь мы не можем не ощущать, что то, что раньше подразумевалось под культурой, ускользает от определенности, и, следовательно, необходимо давать какое-то новое ее определение — по сути, увидеть в ней то, что с ней ранее не ассоциировалось. Иначе говоря, необходимо выйти из тех представлений о культуре, которые до сих пор господствовали и возникали под воздействием специфики культуры чувственного типа, но при этом не войти в вакуум, обозначаемый с помощью понятия «посткультура».

Традиционное определение культуры исходило из природы культуры чувственного типа, а, следовательно, на нем лежит печать позитивизма, т. е. естественно-научного знания, которое вдохновляло и эстетиков XVIII века — например, И. Канта. Но рождается альтернативная культура или, как ее обозначает П. Сорокин, культура идеационального типа, и, следовательно, нужно пытаться выявить ее природу и, исходя из этого, давать ее новое определение. Может быть, ответ на вопрос, что это за тип культуры рождается, давала лишь русская теургическая эстетика, совершающая поворот от естественно-научного знания и программирующая возвращение искусства в лоно религии. Проблема заключается лишь в том, что эта альтернативная культура новой не является. В истории можно отыскать эпохи и циклы, когда эта культура уже имела место. Невозможно забывать о том, что слово «культура» является производным от слова «культ». Иллюстрацией этой культуры является, например, средневековая культура.

А вот то, что культура, которой еще только предстоит появиться, в истории уже существовала, требует уже серьезных размышлений ретроспективного характера. Ценности рождающейся новой культуры требуют перетряхивания и переосмысления всех уже существующих представлений, сложившихся в искусствознании как «нормальной науке». Больше уже невозможно изучать историю искусства и ее разные периоды в соответствии с критериями культуры чувственного типа. Нужно будет заново открывать и объяснять смысл готики, романтизма, символизма в истории искусства и, что

важно, постигать рождение новой культуры в больших длительностях исторического времени, к чему искусствоведы, прямо скажем, не привыкли. Может быть, с помощью критериев новой науки можно будет наконец-то поставить точку и на попытках осознать смысл художественного авангарда XX века, то есть найти разным его направлениям исчерпывающее объяснение. Ведь на протяжении всего XX века такое объяснение продолжали искать, да так пока и не нашли — и, конечно, не могли его найти, поскольку осмысление есть то, что происходило в соотнесенности с критериями культуры чувственного типа, а авангард, на то он и авангард, опережал рождение культуры нового типа.

Между тем опыт художественного авангарда следовало прочитывать с точки зрения рождающейся культуры, основой которой будет не чувственное, а сверхчувственное. Может быть, знаменитый «Черный квадрат» К. Малевича в этом смысле как раз радикальный переход и обозначает. Но если с этим согласиться, то, следовательно, эстетику, что возникла в XVIII веке, то есть классическую эстетику, исключавшую сверхчувственное, нужно пересматривать. И, наконец-то, вслед за М. Дворжаком надо дать исчерпывающее объяснение средневековому искусству. Конечно, в критике постмодернистов, для которых сверхчувственного тоже не существует, направленной против этой эстетики, есть рациональное зерно, хотя они вопрос о возрождении сверхчувственного, кажется, не ставили. Зато ставили вопрос о возвращении к символическому мышлению в искусстве, которое в культуре чувственного типа успело угаснуть. Но это обстоятельство свидетельствует и об изменениях в эстетике, соотнесенность которой с формами чувственного познания для философов XVIII века была первостепенной. Суждения о возврате к символическим формам мышления можно обнаружить в работах Ю. Кристевой¹.

Разумеется, эстетическую систему, возникшую в XVIII веке, следует пересматривать, хотя это и не совсем точная формулировка. Постмодернисты с таким призывом запоздали. По сути, этот пересмотр уже был совершен А. Лосевым, поставившим вопрос об эстетике как науке о выражении². Чувственные формы, ставшие пред-

¹ Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. — М., 2004. — С. 403–656.

² Лосев А. Две необходимых предпосылки для построения истории эстетики до возникновения эстетики в качестве самостоятельной дисциплины // Эстетика и жизнь. Выпуск 6. — М., 1976.

метом обсуждения в эстетике XVIII века, являются лишь одним из многих вариантов такого выражения. Такая формулировка давала уже возможность выходить за пределы чувственного, поставленного философами XVIII века в основание эстетики. Формы выражения могут быть разными — и чувственными, и сверхчувственными. Такой выход за пределы чувственных форм мышления дает возможность более адекватной интерпретации форм искусства, возникших в культурах, функционирующих на основе сверхчувственного, например, в средневековой культуре и отчасти в античной культуре. Но лосевская постановка вопроса позволяет вернуться также к культурам Востока и давать им адекватную интерпретацию. Ведь до сих пор Восток прочитывался сквозь призму культуры чувственного типа, т. е. эстетику XVIII века, вдохновлявшуюся античным искусством. Между тем еще Гёте призывал перестать подходить к осмыслению искусства Востока с помощью критериев, заимствованных в античности¹.

Что же касается эстетики, возникшей в XVIII веке, то ее следует соотносить исключительно с культурой чувственного типа, в которой происходит интенсивное развитие естественных наук, оказавших влияние и на гуманитарные науки. Что касается альтернативной культуры, т. е. культуры идеационального типа, то в XX веке существует лишь ее возможность. Вот и получается почти по В. Бычкову: мы существуем в посткультуре. Но это совсем не означает, что в этом качестве человечество будет пребывать в будущем. Итак, получается, что наши надежды на культуру не оправдываются. Человечество переживает такой переходный период, который, может быть, ему пришлось переживать лишь в эпоху перехода к осевому времени. Возможно, наше время можно назвать новым осевым временем. Собственно, иногда такие идеи тоже высказываются. Но это такое новое осевое время, которое способно, если оно, конечно, будет реальным, вернуть к доосевому времени, поскольку распечатывает проявления человека, которые культуры, существовавшие в осевое время, запрещали.

Но, если в этой ситуации обратиться к искусству, то и оно, начиная, пожалуй, с кубизма, постоянно возвращает нас в архаику, к той условности, которая, как доказывал еще В. Воррингер, существовала в древних культурах. П. Сорокин обосновывал рождение и становление культуры иного типа, который он называл «культурой идеационального типа». Культура этого типа войдет в но-

¹ Гёте И. В. Западно-восточный диван. — М., 1988. — С. 222.

вые отношения и с обществом, и с природой, и даже с космосом. Не случайно художественный авангард начала XX века был так чувствителен к соотношенности человека с космосом¹. Но это совсем не означает, что эта культура будет принципиально новой. Да и чувство космоса для русской культуры совсем не является новым. В какой-то степени культура идеационального типа окажется возвращением к тому типу культуры, которая в прошлом уже имела место в истории разных народов.

Исчерпало ли себя представление об истории искусства как субдисциплине искусствознания?

Без учета рождающейся альтернативной культуры трудно осмыслить ситуацию, которая к сегодняшнему дню сложилась в науке об искусстве. Еще труднее будет понять, какие формы она может принять в ближайшем будущем. Лишь в соотношенности с процессами становления культуры нового типа может быть осознан опыт современного искусства, в том числе, опыт искусства XX века. Вполне возможно критическое осмысление той методологии, что имела место в истории искусства, как одной из субдисциплин искусствознания. В соответствии с терминологией Т. Куна искусствознание давно уже существует в статусе «нормальной науки». Но в употреблении этого понятия уже ощущается ироническая интонация. Иначе говоря, в этой науке давно определились установки, процедуры, понятия, методы и подходы, что приводит к консерватизму, и даже застою. История искусства сводится исключительно к истории универсальных художественных стилей, будь то романский стиль, готика, классический стиль Возрождения, барокко или классицизм. Однако сами историки искусства, во всяком случае, некоторые, сведением своего предмета лишь к художественному стилю тяготеют.

Кроме того, очевидно, что применительно к современному искусству — например, искусству XX века — такой подход уже оказывается уязвимым. Он не позволяет исчерпывающим образом объяснить некоторые процессы. Здесь в связи с вторжением в традиционную систему видов искусства, возникших на основе технологии (фотография, кино, телевидение), резко фиксируется стирание границ между художественным и нехудожественным.

¹ *Наков А.* Беспредметный мир. Абстрактное и конкретное искусство. — М., 1997. — С. 17.

Но самое главное — это отсутствие в поздних формах искусства универсального художественного стиля, без чего невозможно представить искусство прошлых столетий. В XX веке искусство дробится на множество течений и направлений. Тогда где же и как искать то, что искусство объединяет? Как находить общие закономерности развития современного искусства? Ведь раньше такие закономерности находились в универсальных художественных стилях.

Адекватный анализ сложившейся в XX веке ситуации дает в своей книге Х. Зедльмайр. Ценность его анализа заключается в том, что он пытается в историческом исследовании искусства отыскать те возможности, что возникают в связи с выходом за пределы возникновения, становления и смены художественных стилей. Например, он вспоминает о понятии «художественная воля», предложенном в свое время А. Риглем, и применяемом некоторыми историками искусства. Он также обращается к методологии М. Дворжака, который исходил из формулы Гегеля «История искусства как история духа». «Девиз “История искусства как истории Духа”, — писал он в эпоху позднеэкспрессионистских двадцатых годов, то есть тогда, когда он был произнесен, — очаровывал и действовал освобождаяще. Придуманый, насколько мне известно, Феликсом Хорбом, он стоял в качестве заглавия на появившемся более тридцати лет назад первом томе собрания сочинений Макса Дворжака и казался своего рода обнародованным завещанием. Тогда чудилось, будто на узком пути научной специальности открывались новые дали, будто история искусства обрела большую ценность, а профессия историка — ах, такая сомнительная! — более высокое посвящение»¹.

Сам Х. Зедльмайр предлагает принять во внимание существование на каждом историческом этапе нескольких субкультур, в границах которых возникают художественные и духовные ценности, которые не обязательно соответствуют господствующим в этот период универсальным художественным стилям. В самом деле, ведь историки искусства постоянно сталкиваются с отдельными шедеврами, художественными течениями, даже художниками, отклоняющимися от господствовавшего в какой-то период художественного стиля. Произведение, даже если оно может соответствовать универсальному стилю, все равно может содержать в себе

¹ Зедльмайр Х. Искусство и истина. О теории и методе истории искусства. — М., 1999. — С. 88.

зародыш будущего стиля. В качестве примера, сам Х. Зедльмайр ссылается на Микеланджело. Но оно может возвращать и к тому стилю, который, казалось бы, успел угаснуть. Так, Х. Зедльмайр пишет: «Сохраняя эстетическую замкнутость, образование несет в себе следы своей предыстории и контуры будущих преобразований. Его свойства (по крайней мере, достоверные) понимаются на основании того, что данное состояние достигнуто благодаря уже прошедшему и одновременно является переходом к другим, более поздним состояниям»¹.

Однако все эти возможности еще не разрешают вопроса. Констатируя подобные факты, исследователи все равно возвращаются к исходным установкам искусствознания как «нормальной науки». Представляется все же, что выход имеется. Наука об искусстве как одна из гуманитарных наук не может развиваться обособленно от других наук. Она должна ассимилировать опыт других наук. Этот вопрос каждый исследователь решает по-своему. Очевидно, что в этом случае вопрос не решается. Его решение связано со специальной субдисциплиной искусствознания — а именно, с теорией искусства². Но, к сожалению, несмотря на количественное увеличение теорий в XX веке, эта дисциплина все еще является открытым вопросом. До сих пор не определен ее статус и остаются неясными ее функции. Здесь нельзя не обратить внимание на то, что подобное отношение к теории в искусствознании стало традицией уже давно. Вскользь касаясь этого вопроса, Х. Зедльмайр обращает внимание на заслуги в этом вопросе А. Ригля, пытавшегося такое положение дела изменить. Об этой дурной традиции высказывался в свое время еще Гёте. Х. Зедльмайр приводит его суждение. «Один только шорох теории пробуждал ужас, — писал Гёте, — ведь от нее на протяжении более чем века спасались как от привидения и, имея дело с фрагментарным опытом, только напоследок получали в руки самые общие представления»³.

Сам Х. Зедльмайр по этому поводу пишет: «Убеждение, что в исторических науках теория остается высшей целью научной работы, вместе с Риглем вновь проникло в историю искусства после

¹ *Зедльмайр Х.* Указ. соч. С. 81.

² *Хренов Н.* Эпоха пролонгированной турбулентности: последствия культурологического поворота для трансформации искусствоведческих парадигм // *Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности.* В 2-х т. Т. 1. — Самара — М., 2019. — С. 24–115.

³ *Зедльмайр Х.* Искусство и истина... С. 41.

Гегеля и Вильгельма фон Гумбольдта»¹. После того как на протяжении XX века прокатились волны формализма, структурализма, постструктурализма и постмодернизма, уже невозможно говорить, что теории искусства не существует. Пора уже подготовить исследования становления в искусствоведческой науке теории искусства как самостоятельной субдисциплины. Подобная попытка исследования, касающегося становления истории искусства как субдисциплины искусствознания, была предпринята Ж. Базеном². Это удачный опыт и его следовало бы продолжать и углублять. Однако со стороны отечественных искусствоведов интереса к этой проблематике нет.

Такое же исследование должно быть посвящено и истории теории искусства. Это должно быть что-то вроде «критики», которую в сфере философии позволил себе И. Кант. Параллельно становлению истории искусства, как субдисциплины искусствознания, должна развертываться проверка и самопроверка используемой историками методологии. Это тем более следует предпринять, ведь теория искусства, как и методология истории искусства, как субдисциплины искусствознания в последние столетия были слагаемыми культуры чувственного типа. Ее становление находилось в зависимости от тех критериев, что внедрялись в сознание культурой этого типа. Хотя это никогда не осознавалось и не становилось предметом рефлексии. Переходная ситуация, развертывающаяся на уровне культуры, требует активизации, и именно по части приведения в систему теории искусства. Функцией теории искусства является обсуждение тех методов и подходов, которые искусствознание заимствует в других науках.

В каких? Так, Х. Зедльмайр, например, обращался к психологии и, в частности, к гештальтпсихологии. Его даже иногда называют структуралистом³. Но к открытиям в области этнологии, в частности, к работам К. Леви-Строса, он не имеет отношения. Но вообще, конечно, структуралисты сделали значительный вклад как в обсуждение методологических вопросов изучения искусства вообще, так и в теорию искусства. Но здесь следует иметь в виду

¹ *Зедльмайр Х.* Искусство и истина... С. 42.

² *Базен Ж.* История истории искусства. От Вазари до наших дней. — М., 1994.

³ *Ванеян С.* Между гештальтом и теофанией. Структурный анализ и история духа в творчестве Ханса Зедльмайра // Искусствознание. — 1999. — № 1. — С. 506–552.

всю традицию, столь существенную для становления теории искусства, какой она оказывается в XX веке. Эта традиция началась в самом начале XX века, и связана она была с возникавшим влиянием лингвистики на науку об искусстве. Первоначально это происходит в формализме, в его немецком и русском вариантах. В этом смысле, если иметь в виду немецкий вариант, необходимо упомянуть труды Г. Вёльфлина; и имена В. Шкловского, Б. Эйхенбаума, Ю. Тынянова и Р. Якобсона, если иметь в виду русский вариант.

Сначала казалось, что формализм появился и угас, не имея продолжения. Но с возникновением открытий в этнологии в середине XX века стало ясным, что формализм был предвосхищением структурализма, а, следовательно, формализм — исходная точка структурализма. Становление формализма и структурализма развертывалось под воздействием лингвистики, и прежде всего концепции языка Ф. де Соссюра. Открытия формализма и структурализма сделали реальной новую научную дисциплину — семиотику. В связи с интенсивным развитием теории искусства в XX веке, как веке переходном, закономерно поставить вопрос: можно ли объяснить подъем в теории искусства лишь кризисом культуры чувственного типа и необходимостью этот кризис объяснить, или же в ней можно уже отыскать какие-то идеи, касающиеся становления альтернативной культуры. Последствия разворачивавшейся на уровне культуры бифуркации сделали неизбежностью отыскание мотивировки новых форм функционирования искусства в смежных науках. Наука о культуре к этому имеет прямое отношение.

Затронем лишь одну из тем, заново открытых лишь в результате открытий, сделанных в этнологии. Известно, что значительной заслугой структурализма стало привлечение внимания ученых к мифу. По сути, произошло новое открытие мифа, столь значимого еще для романтизма и символизма. Значение интереса к мифу в гуманитарной науке в середине XX века пока не до конца отрефлектировано¹. Этот вопрос прояснится лишь при соотносительности искусствоведческого подхода с подходом культурологическим и, еще точнее, с выявлением начавшегося становления альтернативной культуры. Но это означает, что от аристотелевской традиции в теории искусства, с чего начинался формализм и что продолжал структурализм, начинается поворот к платоновской традиции. Ведь,

¹ *Хренов Н.* От эпохи бессознательного мифотворчества к эпохе рефлексии о мифе // Миф и художественное сознание XX века. — М., 2011. — С. 11–82.

собственно, само обозначение альтернативной культуры соотносится с понятием, извлеченным из философии Платона.

В структурализме обычно улавливается лишь его позитивистская ориентированность. Но интерес к мифу, наоборот, означает дистанцирование от позитивизма. Позитивистская методология, утверждение которой происходит в культуре чувственного типа и которая выражает суть этой культуры, однако позволяет выявить и осмыслить ядро культуры уже иного типа. Все новые приемы и процедуры исследования заметно продвинули проблематику теории искусства, которая радикально пересматривала свои взаимоотношения с эстетикой. Уже формализм, как известно, сознательно игнорировал эстетику. Разрыв с эстетикой приводил к осознанию самостоятельности теории искусства как субдисциплины искусствознания. В свою очередь, это свидетельствовало о воздействии теории искусства на методологию истории искусства.

***Как объяснить амбивалентное отношение
искусствоведов к методологии, заимствуемой
в смежных научных дисциплинах?***

Ставя вопрос о зависимости современных искусствоведческих подходов от науки о культуре, мы, однако, отдаем себе отчет в амбивалентном отношении искусствоведов к существующим в других науках методам и к их перенесению в сферу изучения искусства. С одной стороны, искусствовед проявляет интерес к новой методологии; с другой — он ее опасается. Почему? Искусствознание как гуманитарная наука исходит из первостепенной ценности индивидуальности в искусстве. Поэтому естественно, что его не могут не пугать подходы, которые индивидуальностью жертвуют — во всяком случае, индивидуальность оказывается не на первом месте. Становится естественным то, что искусствовед критически относится к позитивистским теориям. Сфера гуманитарного знания — это все то, что связано с личностными и индивидуальными ценностями.

Что же касается культурологии, то здесь также существуют проблемы. Ведь, касаясь искусства, культуролог исходит, прежде всего, из своего предмета, т. е. культуры, а не из личности. Правда, при этом он, конечно, не выводит личность за скобки и не может от нее абстрагироваться. В этом случае следует разбираться в том, в каких отношениях находятся между собой культура и личность. Эта неудобная для искусствоведа ситуация обсуждается А. Крёбером,

когда он собственную методологию сопоставляет с той, которую в свое время предложил Шпенглер, и признает, что в отдельных аспектах он со Шпенглером солидарен. Согласие со Шпенглером у А. Крёбера возникает по поводу отношения к индивидуальному фактору в исследованиях культуры. В вопросе о первостепенной значимости не личности, а культурной модели А. Крёбер солидарен со Шпенглером. «Такая установка, — пишет он, — предполагает, что искомым является понимание истории, в котором акцент ставится на культуре как таковой, абстрагированной от того переплетения личных биографий и индивидуальных поступков, в котором нам даны эмпирические явления культуры. Такой подход не расходится с моим: он не только законен, но оправдан и плодотворен... Индивиды не были для меня самоцелью: они рассматривались не как личности, а как мерило развития культуры. Шпенглер же обращается к индивидам лишь спорадически, используя их главным образом в качестве примера или иллюстрации. Но в подходе к индивидам как к историческому материалу наши взгляды совпадают: по существу, личности предстают в наших исследованиях как индикаторы явлений культуры»¹.

Это суждение позволяет понять, почему, несмотря на готовность и необходимость заимствовать новую методологию, а также сохранить приверженность традиционным методам исследования искусства, искусствоведы постоянно возвращаются к ранним методам искусствознания — в частности, к многотомному сочинению по истории искусства Д. Вазари. Оно и понятно, когда индивидуальность художника для искусствоведа является первостепенной ценностью, то возвращение к биографическому методу, к «жизнеописаниям» художника, что является предметом рассмотрения Д. Вазари, становится неизбежным и для искусствоведа перманентным. Но это совсем не означает, конечно, что в этом случае культурологический подход для искусствоведа не имеет значения и что культуролог вместе с водой выплескивает и ребенка.

Так мы подходим к самому существенному заключению, а именно, к существованию науки об искусстве в ситуации, когда в системе наук активизируется наука о культуре. Что может предложить историку искусства культурология? Способна ли она ориентировать историка искусства на открытие и объяснение тех процессов в искусстве, которые исчерпать проблематикой художественных стилей невозможно? Вернемся в связи с этим к критическому ана-

¹ *Крёбер А.* Избранное: Природа культуры. — М., 2004. — С. 764.

лизу методологии, используемой в истории искусства как субдисциплине. Один из таких анализов проделан Х. Зедльмайром. Для него наиболее уязвимым методом в исторических исследованиях искусства оказывается понимание историком времени. Несмотря на следование в исторических исследованиях принципу историзма, само понятие времени в истории искусства оказывается наименее осмысленным. Но эта уязвимая сторона исторических исследований касается и теории искусства, и, может быть, в первую очередь теории искусства. «Подобно любому иному историческому событию, — пишет Х. Зедльмайр, — произведение искусства принадлежит историческому времени, но в то же время выбивается из историчности и оказывается внеисторическим, сверхисторическим временем. Это основополагающее наблюдение и образует главный парадокс исторического рассматривания искусства, но предполагает тем самым и некую теорию времени. Без теории времени невозможна ни теория истории и социума, ни теория произведения искусства, ни история самого искусства»¹.

Что же в связи с этим предлагал Х. Зедльмайр? Чтобы разрешить эту проблему, он предлагал обратиться, в частности, к философии. В самом деле, в философии, начиная с рубежа XIX–XX веков, интерес ко времени возрастает. В исследовании времени философия науки об искусстве опережает. Но, как советует Х. Зедльмайр, искусствовед должен усвоить то, что философы открыли в проблематике времени. Обратим в связи с этим внимание на то обстоятельство, что в философии много внимания обращается на недостаточность при исследовании истории исходить лишь из принципа линейности, значение которого было гипертрофировано под воздействием того восприятия времени, что было присуще модерну, разрушительное воздействие которого на культуру мы уже успели зафиксировать. В самом деле, линейный принцип уносил представителей модерна в будущее. Он иллюстрировал идею прогресса, понятого в утопическом смысле. Но здесь важно отдавать отчет в том, на какую именно культуру модерн с его ориентацией на позитивизм оказал разрушительное воздействие. Он оказал воздействие лишь на ту культуру, становление которой происходило приблизительно с XV по XX век. Во всяком случае, так получается в соответствии с концепцией П. Сорокина. А это — цикл становления культуры чувственного типа.

¹ Зедльмайр Х. Искусство и истина. О теории и методе истории искусства. — М., 1999. — С. 173.

Социология, с одной стороны, и эстетика — с другой выражали дух культуры этого типа. Социология и эстетика вошли в качестве слагаемых самосознания в формах науки культуры чувственного типа. Социология позволила осознать социальные формы, возникшие и прошедшие необходимые этапы становления, приблизившие их к переходу в индустриальные общества как наиболее зрелой фазе в истории становления культуры чувственного типа. Что же касается эстетики, то в ней получила выражение потребность разрыва чувственного со сверхчувственным, а, следовательно, разрыва культуры чувственного типа с предшествующими типами культуры. Это означает, что искусство в границах культуры чувственного типа разрывает с мифом. Лишь один Шеллинг продолжал питать интерес к мифу, что объяснимо, поскольку это как раз тот философ, который оказывается близким мировосприятию романтизма¹.

Но ведь традиции романтизма, столь сильные в первых десятилетиях XIX века, не приводили еще к смене типов культуры. Они лишь обещали приход альтернативной культуры. Смена типов культуры произойдет значительно позднее. Как мы уже успели отметить в начале статьи, линия модерна заглушала традицию романтизма. Этот разрыв чувственного со сверхчувственным, также происходящий в ситуации перехода к фазе цивилизации, позволил утвердить примат чувственного во всех сферах жизни. Но достижение в формах социологии и эстетики определенности самосознания культуры чувственного типа уже является свидетельством, что культура этого типа подошла к переходной ситуации, т. е. к постепенному вытеснению этой культуры — альтернативной культурой. Переоценка линейной логики в понимании исторического времени приводит, однако, к реабилитации принципа цикличности в понимании времени, принципа цикличности как альтернативы принципа линейности. Раз затухает мировосприятие модерна, то угасают и его парадигмальные установки — в частности, установки восприятия времени. Собственно, логика смены типов культуры, что была предложена П. Сорокиным, подразумевает соотносительность таких типов культуры с циклами. Переходная ситуация, падающая на XX век, — это была ситуация не только смены типов культуры, но и временных циклов, в границах которых разворачивалось становление культур в истории.

¹ Шеллинг Ф. В. *Философия мифологии*: в 2-х т. — СПб., 2013. Т. 1. — 480 с.; Т. 2.

**Культурологический поворот в науке
и возможность нового прочтения истории искусства**

Из сказанного выше следует, что прежде чем соотносить конкретные произведения искусства с художественными стилями, историк искусства обязан соотнести их с типами культуры и с теми циклами, в границах которых эти типы культуры в своем становлении находились. Такой подход как раз и свидетельствует о том, что наука о культуре предлагает новую логику истории искусства, к которой искусствоведы в разное время, хотя и проявляли интерес, но все же, несмотря на это, она до сих пор здесь трудно прививается. Но сказать об этом интересе со стороны Ф. Шмита в 1920-е годы и В. Прокофьева в 1970-е годы необходимо¹. Собственно, этого вопроса автор настоящей работы коснулся в одной из своих книг². Если иметь в виду циклическую логику истории искусства, то здесь важно соотнести те вспышки в развитии искусства, которые имеют место в границах культуры одного типа, но или уже обещают появление альтернативной культуры — или же возрождают уже угасшие формы и стили, которые никак не соответствуют тому, что имеет место в настоящем. В «нормальной науке» такие вспышки обычно оказываются без внимания. Так, мы проделали такой анализ применительно к символизму как направлению в искусстве рубежа XIX–XX веков³.

По сути, в художественных формах символизм обещает формы, характерные уже для того типа культуры, который П. Сорокин назвал культурой идеационального типа, а для нее было характерно возвращение от чувственного — к сверхчувственному, а значит, и к мифу. Не случайно альтернативную культуру П. Сорокин называл культурой идеационального типа. Ведь слово «идеациональный» происходит от платоновского понятия «идея» или «эйдос». Это свидетельствует о том, что платоновская традиция в альтернативной культуре уступает аристотелевской. Если такие вспышки рассматривать с точки зрения сменяемости циклов, то история ис-

¹ Прокофьев В. Фёдор Иванович Шмит и его теория прогрессивного циклического развития искусства // Советское искусствознание-80. — 1981. — № 2. — С. 252–285.

² Хренов Н. Новая визуальность как проблема культуры. — М. — СПб., 2019. — С. 190.

³ Хренов Н. Шесть тезисов по поводу эстетики русского символизма // Дух символизма. Русское и западноевропейское искусство в контексте эпохи конца XIX — начала XX века. — М., 2012.

куства уже никак не может быть сведена к истории стилей. В этом смысле история прогрессивного развития искусства, соответствующая принципу линейности, утвержденному мировосприятием модерна, не работает.

Как мы убеждаемся, культурология позволяет дать принципиально новую интерпретацию истории искусства. Символизм — это не только предвосхищение культуры идеационального типа. Его признаки можно обнаружить, с одной стороны, в романтизме, а с другой — в средневековом искусстве, к которому, кстати, романтики питали исключительный интерес. Конечно, в какой-то степени история искусства развивается так, что в ней все время возникают новые формы. Но, с другой стороны, в этой истории перманентно возникает регресс, возвращение в, казалось бы, преодоленные эпохи. Этот процесс регрессирования оказывается гипертрофированным в переходных ситуациях, когда возникает неизбежный при смене типов культуры процесс бифуркации. Таким моментом в истории искусства является, например, рубеж XIX–XX веков. С рубежа XIX–XX веков человечество переживает переходный период именно такого типа. Он провоцирует активность наиболее архаических форм культуры и, в том числе, искусства, что требует рассмотрения исторической логики развития искусства в больших длительностях истории.

С этим периодом, пожалуй, не может сравниться ни один из периодов в предшествующей истории. Вытесняются сформированные европоцентризмом поздние уровни развития культуры и актуализируются восточные и византийские традиции, вытесненные историей в бессознательное. Однако тенденция этого рода — тоже не предел. Как констатирует Х. Зедльмайр, время, равно как искусство, пронизывает мощная тяга к бессознательному, к древнему и изначальному, к темному и глухому, к «низу»¹. Все свидетельствует о том, что, устремляясь к первоистокам, человечество словно готовится к приходу с помощью технологий к более тесному соприкосновению органического и неорганического. Такое соприкосновение, видимо, как раз и свидетельствует о разворачивающейся бифуркации. Эту особенность не может не выражать и искусство. «Склонность к неорганическому, — пишет Х. Зедльмайр, — приводит в течение этих двух последних веков к могучему расцвету наук о неживом: физики, химии, астрономии, равнять шаг с которыми биология и науки о духе не могут (часто они незаметно перенима-

¹ *Зедльмайр Х.* Утрата середины. — М., 2008. — С. 156.

ют из области неорганического способа представления). И точно так же порыв к бессознательному, к доисторическому дает расцвет глубинной психологии, исследований первобытных народов, предыстории и ранней истории человека, истории жизни и земли, что сопровождается односторонними, но великими открытиями. Как в искусстве, так и в науке, человека тянет к обнаружению мира, лежащего ниже всего живого, ниже человека, внутри человека — ниже его дневной жизни. Стремление проникнуть в земные недра и глубины морей — побочный симптом подобного, куда более универсального порыва»¹.

Переходность в искусстве провоцирует взрыв архаики, приводит к тому, что искусствовед уже не может ограничиваться анализом какого-то конкретного художественного стиля. Он вынужден анализировать искусство в больших длительностях истории, фиксировать и поддержание в нем преемственности, и возникающие в ней разрывы. Конечно, идея о том, что продолжительность становления и функционирования культуры решается, в том числе, и на биологическом уровне, как это представлено у Шпенглера, бесспорна. Этот вопрос Шпенглер ставил применительно к культуре западного типа. А следовало бы его ставить иначе, как это делал Х. Зедльмайр. Необходимо иметь в виду то обстоятельство, что «закат» западной культуры был всего лишь переходом к альтернативной культуре. Однако западная культура обладает принципиальным несходством с уже некогда существовавшими типами культуры, с которыми ее сравнивал Шпенглер. Поэтому следует все же подходить критически к концепции Шпенглера.

Ни одна культура в прошлом не оказывалась в ситуации, в которой оказалась западная культура. Это становится прорывом к какому-то беспрецедентному уровню в истории культуры, который ни О. Шпенглером, ни П. Сорокиным не был принят во внимание. Ни одна культура в прошлом не имела планетарного распространения. Не отрицая биологических факторов в эволюции культуры — в том числе, ее старения, — Х. Зедльмайр утверждал, что необходимо принимать во внимание и другие факторы. «С помощью тезисов Шпенглера нельзя доказать, — писал Х. Зедльмайр, — что состарившаяся культура не способна обновиться посредством, например, вливания “свежей крови”, или активизации сил отдельных духовных личностей, то есть через религиозное обновление или — а это реальнее всего — посредством активизации обеих зон. Ведь подобно чело-

¹ Зедльмайр Х. Указ. соч. С. 157.

веку, носителю культуры, и сама культура является образованием, принадлежащим одновременно природному миру и миру духовному. И “старение”, понятое, исходя из этого, оказывается не только биологическим понятием (игнорирование этого факта Шпенглером, как мне представляется, приводит к неудаче в его определении Поздней античности). Но, с другой стороны, справедливыми возражениями против Шпенглера еще не доказывается, что возрастная смерть западной культуры исключена или невероятна»¹.

Х. Зедльмайр говорит о факторах, способных помочь осмыслить вопрос о продолжительности культуры и преодолении опасности ее «заката». Выделяя в истории культуры четыре эпохи — первую (предроманика и романика), вторую (готика), третью (Ренессанс и барокко) и четвертую (современную, начавшуюся в середине XVIII века), — Х. Зедльмайр утверждал, что в четвертой эпохе, в западной культуре появляются отсутствующие в предшествующих эпохах закономерности, а главное, возможности. «Но наша культура отличается от всех остальных культур, — пишет он, — не только своей последней стадией. Она отличается от них и своим планетарным распространением, которое наступило уже в третьей стадии и создало благодаря развитию в наше время новых средств коммуникации реальность абсолютной новизны — планету, объединенную посредством техники»².

По мнению Х. Зедльмайра, культура завершает существование до этого в истории изолированных и высокоразвитых культур и открывает возможность возникновения и становления принципиально новой культуры — планетарной. «Она (западная культура. — Н. Х.), с одной стороны, пожалуй, последняя развитая культура “старого типа”, а, с другой — в ее последней специфической фазе, открывается перспектива новой формы культуры. Эта форма культуры предполагает, что в будущем отдельные культуры перекроются мировой культурой неопределенного и неопределимого пока гештальта; и с этой точки зрения подобная форма могла бы представлять собой начало подобной мировой культуры»³.

Таким образом, хотя поправки, предпринятые Х. Зедльмайром применительно к существующим концепциям функционирования культур в больших длительностях, и не являлись исчерпывающими, а главное, единственными, они все же дали возможность соотно-

¹ Зедльмайр Х. Указ. соч. С. 223.

² Там же. С. 225.

³ Там же. С. 226.

сильно возникшую на уровне культуры переходную ситуацию с тем прорывом в гуманитарную сферу технологий, которые не могут не учитываться наукой об искусстве. Хотя ведь очевидно, что взрывной характер технологий не только позволяет какие-то проблемы решить, но и создает новые проблемы. Это стало особенно очевидным в ситуации недавней пандемии, когда процессы образования и коммуникации были введены исключительно в дистанционное русло¹. Некоторые даже утверждают, что пандемия ускорила те процессы, которые нас ожидают в будущем. Но ведь невозможно при этом не отметить, что по мере вхождения в дистанционную коммуникацию начинается и ее отторжение.

Заключая изложение ситуации, в котором автор подводит к необходимости историку искусства использовать культурологический подход, подведем некоторые итоги. Все свидетельствует о том, что искусство эпохи переходного периода в истории культуры выходит за пределы классической парадигмы в истории искусства, что определяла установки искусствоведа в последние столетия. И дело тут не только в технологиях, которые, как показал Х. Зедльмайр, предлагают выход из создавшегося противоречия. Опыт искусства XX века свидетельствует, что художественные стили в том виде, в каком они существовали еще в XVIII веке, уже не существуют.

То, что мы применительно к истории искусства используем в качестве определяющего понятия «художественный стиль», в современном искусстве не работает. Художественные стили дробятся на множество течений и направлений. Сам опыт искусства стихийно выводит исследователя из представлений, сложившихся в «нормальной» науке. К тому же в XX веке рушится и тот высокий статус Автора, что утвердился еще в эпоху Ренессанса, о чем свидетельствуют структуралистские, постструктуралистские и постмодернистские эксперименты. В этой ситуации невозможно не замечать, что разрушаются не только установки классического искусствознания, но перестают работать и те фундаментальные построения, что возникли еще в философии искусства и эстетике.

В самом деле, когда-то искусствоведы еще ориентировались на выстроенную Гегелем историю как историю Духа, о чем, например, свидетельствует концепция истории искусства М. Дворжака, но не только. Как к этой гегелевской парадигме сегодня относиться? Напомним, что у Гегеля история Духа представляет собой последо-

¹ Искусство в контексте пандемии: медиатизация и дискурс катастрофизма : Коллективная монография. — М., 2020.

вательно сменяющие друг друга в истории фазы: символическую, классическую и романтическую. Каждая из этих фаз угасала, уступая место другой. Так выстраивалась в истории искусства логика, что выражала смысл столь любимого с эпохи Просвещения прогресса. Историками искусства этот принцип был взят на вооружение и прекрасно в их сфере работал.

Но что можно сегодня наблюдать в развертывающейся переходной ситуации? Последовательность в смене фаз смещается. В художественном опыте XX века они уже присутствуют одновременно. Такую ситуацию гегелевская схема исключает. Но, что касается XX века, то в нем мы наблюдаем прорыв архаики, то есть мифологических, символических и даже сверхчувственных форм, характерных для ранних стадий в истории искусства. Художественная реальность XX века это, конечно, все еще романтическая фаза, согласно Гегелю, и разные направления художественного авангарда свидетельствуют о том, как трудно современному художнику добиваться той гармонии между формой и содержанием, что была характерна для классической фазы. Трудность и невозможность достижения гармонии возвращала к формам доклассического искусства, к культуре примитива. По сути, применительно к XX веку, речь должна идти о возвращении художественного процесса на самую раннюю фазу. Но ведь искусство XX века в то же время постоянно стремится вернуть и реабилитировать классику, хотя бы в виде неоклассицизма, то есть реабилитировать формы, характерные для классической фазы, в истории становления Духа. Отсюда такой сохраняющийся культ античности, начиная с Ренессанса.

Все свидетельствует о том, что принцип последовательной смены фаз применительно к XX веку уже не действует. Значит, в истории искусства наступает момент, когда необходимы процедуры по идентификации уже не рождающегося нового художественного стиля, а нового типа культуры, что еще в середине XX века сделал предметом осмысления П. Сорокин, вступая в новую для себя как социолога-позитивиста и неизведанную область — в культурологию. Однако то, что Т. Кун назвал «нормальной наукой», мешает в такой подход к истории искусства поверить, понять его позитивный смысл и использовать в исторических исследованиях. Будем надеяться, что со временем этот барьер будет преодолен, и культурология займет свое достойное место в комплексном исследовании искусства.

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Т. А. Пархоменко

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИСТОРИИ, СМЫСЛОВ И ЦЕННОСТЕЙ

Существует распространенное мнение о том, что у России есть лишь два союзника — армия и флот, однако это не так. Самым верным и надежным союзником России была и до сих пор остается культура. Ведь армия и флот — величины переменные, а культура — постоянная, поскольку ее невозможно уничтожить, она является второй природой человека, лежит в основе его исторической и социальной идентичности. Одной из основных функций культуры является восстановление памяти и наследия, то есть того, что в ходе постоянных войн человечества подвергается уничтожению и забвению. Культура, можно сказать, из пепла воскрешает прошлое, инкорпорирует его достояние и богатство в будущее.

Проблема сохранения и использования культурного наследия в России проста и сложна одновременно. Проста потому, что практически все согласны с необходимостью внимательного и бережного к нему отношения, сложна из-за того, что у каждого человека в России свое видение прошлого, свое понимание культуры и того, что нужно сохранять, актуализировать, передавать будущим поколениям. Проблема сохранения и использования культурного наследия обостряется тем фактом, что информационное «содержание» его объектов изменчиво и зависит не только от заложенного в них культурного текста, но и от исторического контекста той или иной эпохи, ее идей, смыслов, ценностей, а также субъектов наследия, которые по-разному интерпретируют одни и те же памятники, факты, события прошлого, и либо актуализируют их, делая частью современности, либо подвергают забвению.

Особенно часто это происходит в кризисные и переломные эпохи, когда значительная часть населения переживает стресс, можно даже сказать, культурный шок от перемен, и ищет спасение в прошлом, но не в реальном прошлом, а мифологизированном, выдуманном, в том прошлом, которое она никогда не видела и не знала. Полагая, что раньше люди были нравственнее, духовнее, чище, жили лучше, чем сейчас, эта группа населения объявляет такое сказочное прошлое незыблемой ценностью и говорит о важности его возвращения вместе с возвратом к традиционному обществу, способному, по их мнению, снизить риски настоящего и избежать угроз будущего.

Но движение истории остановить невозможно, и как дважды нельзя войти в одну и ту же реку, так и невозможно снова оказаться в традиционном обществе, жить по его понятиям и нормам. Бегство, уход в прошлое с идеализированными событиями и залакированными героями типа Грозного или Сталина, чревато национальным расколом и смутой, поскольку наряду с консервативными силами всегда есть новаторы, стремящиеся вперед, а не назад, ценящие прошлое как наследие, а не руководство к действию. Укрыться от современности в якобы «золотом» прошлом не удастся. И история России тому пример: уж как хотел обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев «заморозить» страну и общество, однако кончилось всё революцией. Чтобы не было революций и гражданских войн, нужен широкий диалог по ключевым моментам истории, диалог с прошлым, диалог с историческим наследием, которое является частью национальной культуры народа. Ведь любой памятник — это символ, знак, связывающий прошлое с будущим, и по тому, какие памятники, мемориальные доски, музеи и так далее создаются, а какие уничтожаются, можно определить эпоху и ее будущее.

В современной России этот диалог исключительно широк, можно сказать, безграничен. Ее монументальная политика, направленная на сохранение культурной памяти, охватывает настолько разные исторические фигуры, что отечественный пантеон в полной мере может считаться «храмом всех богов»: памятники установлены князьям Рюрику и Александру Невскому, царям Ивану Грозному, Алексею Михайловичу, Петру I, императорам Александру I, Александру II, Александру III, Николаю I и Николаю II, создателю Советского государства В. И. Ленину, и первому секретарю ЦК КПСС, председателю Совета Министров СССР Н. С. Хрущёву, генеральному секретарю ЦК КПСС Л. И. Брежневу, президенту Российской Федерации Б. Н. Ельцину.

Возведены памятники и многим правительственным чиновникам, например, министру путей сообщения, министру финансов, председателю Комитета и Совета министров царской России С. Ю. Витте, министру внутренних дел и председателю Совета министров П. А. Столыпину, главе Всероссийской чрезвычайной комиссии по борьбе с саботажем и контрреволюцией (ВЧК/ОГПУ) при СНК РСФСР/СССР Ф. Э. Дзержинскому, наркому тяжелой промышленности СССР Г. К. Орджоникидзе, председателю правительства Российской Федерации В. С. Черномырдину и некоторым другим.

Наряду с почитанием государственных и политических деятелей в России, которая на протяжении всей своей истории участвовала во многих войнах и вооруженных конфликтах, всегда устанавливали памятники, памятные кресты, звезды и мемориальные доски крупным военачальникам: царским — А. А. Брусилову, М. И. Кутузову, М. Д. Скобелеву, А. В. Суворову, советским — С. М. Будённому, М. В. Фрунзе, В. И. Чапаеву, антисоветским — П. Н. Врангелю, А. И. Деникину, В. О. Каппелю, А. В. Колчаку, маршалам и генералам Великой Отечественной войны — А. М. Василевскому, Г. К. Жукову, К. К. Рокоссовскому, П. С. Рыбалко и другим.

Благодарно и бережно сохраняется память (в монументах, барельефах, медалях, монетах, названиях улиц и площадей) о мыслителях и философах: западниках и славянофилах (Т. Н. Грановском, В. И. Дале, А. С. Хомякове), народниках и народовольцах (Н. И. Кибальчиче, Н. А. Морозове, С. Л. Перовской, В. Н. Фигнер), социалистах-революционерах (А. И. Герцене, Н. П. Огарёве, Л. Б. Красине, Г. В. Плеханове, Н. Г. Чернышевском), марксистах (К. Марксе, Ф. Энгельсе, В. И. Ленине), анархистах (М. А. Бакунине, П. А. Кропоткине), а в последнее время и монархистах, в частности, И. А. Ильине, которому установлены памятник в Екатеринбурге и мемориальная доска в Москве.

Помнят в России о декабристах (обелиск в Петербурге на месте казни Бестужева-Рюмина, Каховского, Муравьёва-Апостола, Пестеля и Рылеева, мраморный памятник на могиле М. Лунина в Акатуе), о мучениках сибирской каторги и ссылки (памятная доска на сохранившейся стене Акатуевской каторжной тюрьмы, экспозиции в селе Александровский завод, городах Вилуйск, Тобольск, Чита), а также ГУЛАГа (Стена скорби, Соловецкий камень и Государственный музей истории ГУЛАГа в Москве, Соловецкий камень и памятник жертвам политических репрессий в Петербурге, мемориал «Маска скорби» в Магадане, монумент «Узникам Колымы»

на 680-м километре Колымской трассы на Аркагалинском перевале). В 2012 году Фондом науки и православной культуры Павла Флоренского в Сергиевом Посаде состоялось открытие памятника «Пострадавшим в годы гонений и репрессий», который посвящен погибшим священнослужителям и богословам.

Много памятников, бюстов, мемориальных досок, музеев создано в честь творческих деятелей — дореволюционных, советских, эмигрантских и постсоветских: ученых (например, Н. И. Вавилова, В. И. Вернадского, С. П. Королёва, И. В. Курчатова, М. В. Ломоносова, П. П. Семёнова-Тян-Шанского, К. А. Тимирязева, С. А. Чаплыгина), писателей (И. А. Бунина, М. Горького, А. С. Грибоедова, Ф. М. Достоевского, А. И. Куприна, А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева, А. П. Чехова, И. С. Шмелёва и многих других), поэтов (А. А. Ахматовой, А. А. Блока, И. А. Бродского, С. А. Есенина, О. Э. Мандельштама, В. В. Маяковского, М. И. Цветаевой, а также поэтов-шестидесятников, общий памятник которым установлен в Твери: Б. Ахмадулиной, А. Вознесенского, В. Высоцкого, Р. Рождественского, Б. Окуджавы, А. Дементьева), художников (И. К. Айвазовского, И. И. Левитана, В. Д. Поленова, В. И. Сурикова и других), композиторов и музыкантов (М. И. Глинки, А. С. Даргомыжского, С. С. Прокофьева, С. В. Рахманинова, П. И. Чайковского, Д. Д. Шостаковича), режиссеров и актеров (например, К. С. Станиславского и В. И. Немировича-Данченко, Е. А. Евстигнеева, В. И. Качалова, В. Э. Мейерхольда, Ф. И. Шаляпина, М. С. Щепкина).

Удивительная мозаичность присуща топонимике России, отражающей самые разные периоды ее истории и сочетающей, порой, несочетаемое. Так, в Петербурге имперская Английская набережная смотрит через Неву на набережную революционного лейтенанта Шмидта; Дворцовая площадь соединяется Невским проспектом с площадью Восстания и десятью (!) Советскими улицами; напротив площади Растрелли находится площадь Пролетарской Диктатуры; наконец, рядом с Петровской набережной расположена улица Куйбышева, выходящая на улицы Чапаева и Котовского, следом за которыми идет почему-то улица Льва Толстого. А в курортном городе в Сочи параллельно улице Богдана Хмельницкого располагается улица Павлика Морозова, Православная улица выходит на улицу Ленина, а улица Бестужева (Марлинского) соседствует с улицей Карла Маркса.

Диссонантность подобной топонимике очевидна многим, в том числе правительству Санкт-Петербурга, которое, например, в 1994 году убрало большевистское название набережной Красного

Флота, существовавшее с 1918 года, и восстановило прежнее — Английская набережная, в 2014 году вернуло набережной Робеспьера ее первоначальное наименование Воскресенская, а в 2017 году заменило советское название улицы Пролетарской Диктатуры на дореволюционное — Лафонская, данное ей в 1864 году в честь столетней годовщины вступления в должность Софьи Ивановны де Лафон, начальницы Императорского воспитательного общества благородных девиц (Смольного института).

В общем, топонимика, равно как и различные памятники, мемориальные доски, музеи России, наглядно показывает, насколько многофакторной, сложной, разноректорной является ее история и культура. Если рассматривать отечественные памятники и связанный с ними процесс коммеморации как культурный текст, то бросается в глаза его удивительная пестрота, состоящая из разнородных культурных смыслов и ценностей, быть может, даже культурных кодов, формировавшихся в цивилизационно разных регионах России. Однако не все принимают такой плюрализм отечественного «поля памяти» (если использовать выражение Джеффри Олика¹) и считают его в отношении коммеморативных практик, репрезентации исторических фактов, событий и их героев неприемлемым.

В этом состоит основная проблема политики коммеморации и достижения консенсуса в общественном и национальном сознании памяти о прошлом. Примеров его нарушения много, равно как и попыток переоценки культурного наследия в целом. Так, спорной фигурой на Кавказе является царский генерал Алексей Петрович Ермолов, занимавший пост главноуправляющего гражданской частью и пограничными делами в Грузии, Астраханской и Кавказской губерниях. Установленный ему в 1888 году в городе Грозном бронзовый бюст первый раз был уничтожен в 1921 году. Через тридцать лет он был восстановлен, но вскоре взорван, вновь восстановлен и опять взорван, и так раз десять; окончательно памятник А. П. Ермолову в Грозном был уничтожен в 1991 году. При этом в других городах России памятники нашему военачальнику и государственному деятелю, генералу А. П. Ермолову стоят: в Минеральных Водах, Пятигорске, Ставрополе и в Орле, где он был с почестями похоронен.

В июле 2020 года в Адлерском районе Краснодарского края России был снесен памятник русским солдатам, погибшим в Кав-

¹ Олик Д. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. — 2012. — Т. 11. — № 1. — С. 46.

казской войне 1817–1864 годов, установленный 1 июня 2020 года и простоявший чуть более месяца. За уничтожение памятника русским солдатам выступили черкесы, которые двести лет назад в Кавказской войне сражались против России и сейчас взялись за ревизию ее прошлого. Удивительно, что руководство Адлерского района Сочи встало на сторону черкесов и заявило, что памятник русским солдатам, погибшим в Кавказской войне, вносит раскол в общество. Местная власть, таким образом, показала всему миру, что в России можно спокойно уничтожать память о русских солдатах, воевавших за свою родину и отдавать дань тем, кто с Россией активно боролся и сотрудничал с ее врагом — Османской империей, помогавшей кавказским горцам не только словом, но и оружием. Получается, что память о русской воинской славе и доблестных воинах, защищавших свое отечество от разорительных набегов горцев, память и наследие государствообразующего русского народа — титульной нации, не имеет никакого значения по сравнению с памятью малых народов России.

Тогда же Кабардино-Балкарский правозащитный центр предложил снести и убрать из топонимики Северного Кавказа все объекты и названия, связанные с именами российских покорителей Кавказа. А летом 1921 года в Черкесске по требованию депутата Совета Ногайского района Карачаево-Черкесской Республики был демонтирован плакат с изображением русского полководца А. В. Суворова. Одновременно в сибирском городе Тобольске татарская общественная организация «Наследие» потребовала убрать в парке города гранитный крест, посвященный 435-летию со дня гибели казака Ермака Тимофеевича на том основании, что он разжигает межнациональную рознь, забыв, видимо, о том, что в том же Тобольске, а также Сургуте, Иркутске, Томске, Омске, Новочеркасске много лет стоят памятники Ермаку и никому не мешают. А в Астрахани татарская общественность выступает против установки памятника царю Ивану Грозному и строительства историко-культурного центра, посвященного взятию Астрахани, так как это якобы противопоставляет историческую память разных народов и нарушает межнациональный мир.

В общем, вместо того чтобы возводить памятники своим предкам, представители малых народов России настаивают на ликвидации памятников русским национальным героям, не понимая, что на российской земле никто не имеет права запрещать русскому народу ставить памятники своим историческим деятелям. Правда, в 2013 году в Майкопе прошла церемония открытия 20-метрового

монумента памяти жертв Кавказской войны, хорошо названного «Единение и согласие», но относилось это лишь к адыгским племенам, часть которых полтора века назад перебралась в Османскую империю и при поддержке турецких единоверцев-мусульман образовала там антироссийские диаспоры, существующие до сих пор.

Все вышеперечисленные факты говорят о том, что игры с памятью, памятниками и наследием представляют собой нередко довольно опасные прецеденты, нацеленные не просто на переписывание истории государства Российского, а на изменение самой его сути и создание вместо него чего-то другого, пусть даже и под старым названием. В этой связи нельзя не сказать о современной Украине, которая, отделившись от России, заявила о своих «безоговорочных правах на древнерусское “наследство”» (и не только древнерусское), на том основании, что «древнерусская этническая общность (народность) существовала на уровне носителей элитарной культуры и слабо воспринималась рядовым населением (в первую очередь количественно преобладающим крестьянством)», результатом чего и стало появление в дальнейшем трех разных этносов: русского, украинского и белорусского¹. Классиком украинской истории был признан профессор М. С. Грушевский, писавший век назад: «Да, мы старая Киевская Русь, но мы вместе с тем украинский народ, отдельный народ, со своим особым языком, историей, писательством и культурой. Вы Великороссы, причислены также к нашей Киевской Руси, от которой пошло ваше образование и культура, и мы этой исторической связи не отрицаем. Но мы совершенно самостоятельно от вас пережили нашу украинскую эпоху, которая наложила свою последнюю печать на нашу жизнь...»².

За утверждением существования особой «украинской цивилизации», в том числе «цивилизации Киевской Руси»³, последовали трансформация культурных смыслов и ценностей, переформатирование политики памяти, использование истории и культуры в интересах социально-политического конструирования украинской идентичности, разделение общеславянского, общерусского про-

¹ *Иванченко Л. И., Моця А. П.* Проблема древнерусской этнической общности // Восточноевропейский археологический журнал. — 2000. — № 2 (3), март-апрель. [Электронный журнал. — URL: <http://www.archaeology.kiev.ua/journal/>].

² *Грушевський М. С.* Хто такі українці і чого вони хочуть. — Київ, 1991. — С. 112.

³ См.: *Горелов М. Є., Моця О. П., Рафальський О. О.* Цивілізаційна історія Київської Русі. — Київ, 2005.

шлого на «свое» и «чужое», а также ревизия и переоценка всего общероссийского историко-культурного наследия. Истины ради, нужно отметить, что началось все это не с получением Украиной независимости, а значительно раньше среди местных националистов и украинской эмиграции. Стараниями последней, например, в немецком Бад Эмсе на фасаде бывшей русской резиденции, в которой жил Александр II, была установлена памятная доска со словами на немецком языке: «В этом доме русский царь Александр II подписал 30 мая 1876 “Эмский указ”, запрещавший украинский язык и вводивший наказание за его использование. Как знак жизненной силы своей культуры украинское сообщество установило данный мемориал. Бад Эмс, 1976. Всемирный конгресс свободных украинцев»¹. И хотя вскоре эта гранитная доска со стены таинственным образом исчезла, в 2009 году она была восстановлена и торжественно размещена на прежнем месте генконсульством Украины под звуки и слова написанного еще в 1860-е годы украинского гимна «Ще не вмерла Украина».

Проходящая на Украине переоценка прошлого и общероссийского культурного наследия привела к тому, что многие отечественные ученые, инженеры, конструкторы, художники, композиторы, музыканты, писатели, родившиеся в Малороссии, вдруг оказались в списке «самых известных украинцев в мире», например, основоположник учения о биосфере В. И. Вернадский, основатель военно-полевой хирургии в России Н. И. Пирогов, биолог И. И. Мечников, авиаконструкторы И. И. Сикорский и С. П. Королёв, художники И. К. Айвазовский, В. Л. Боровиковский, И. Г. Мясоедов, художник и поэт Д. Д. Бурлюк, композиторы Д. С. Бортнянский и С. С. Прокофьев, наконец, классик отечественной литературы Н. В. Гоголь.

В 2009 году в мире широко отмечалось 200-летие со дня рождения Н. В. Гоголя, более того, этот год по взаимной инициативе России и Украины был объявлен ЮНЕСКО (Организацией Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры) годом Гоголя. Но в ходе празднования обнаружилось, что каждая

¹ «In diesem Hause unterschrieb am 30. Mai 1876 der russische Zar Alexander II. den «Emser Erlass», durch den der Gebrauch der ukrainischen Sprache unter Verbot und Strafe gestellt wurde. Zum Zeichen der Lebenskraft ihrer Kultur setzt die ukrainische Gemeinschaft dieses Mahnmahl. Bad Ems, 1976. Weltkongress der Freien Ukrainer». Цит. по: *Горелик В.* Бад Эмс — город «нашенский» // *Neue Zeiten.* — 2010. — № 03 (105). [Электронная копия: URL: neuezeitung.rusverlag.de.].

из стран уверенно считает классика своим. Россия потому, что он большую часть жизни провел в Петербурге, Москве и за границей, где жил на стипендию русского императора Николая I, писал на русском языке, в своих основных произведениях («Мертвые души», «Петербургские повести», «Ревизор») использовал русские сюжеты, умер и похоронен в Москве, а доводы Украины сводятся к тому, что Гоголь родился в Малороссии на Полтавщине в украинской семье, происходил из старинного казацкого рода, был автором таких сугубо украинских по месту действия сочинений, как «Вечера на хуторе близ Диканьки», «Вий», «Сорочинская ярмарка», «Тарас Бульба».

Словесные аргументы подкреплялись монументальной политикой по увековечиванию Н. В. Гоголя. Памятники, памятные доски, музеи писателя существуют во многих городах России и Украины, а также за рубежом. Например, в Риме еще в 1901 году на доме, где жил Гоголь по улице Felice (ныне via Sistina), русская колония Италии повесила мраморную доску, отреставрированную век спустя, с барельефом писателя, венком и надписью, говорящей о том, что «Великий русский писатель Николай Гоголь жил в этом доме с 1838 по 1842...», а в 2002 году в саду римской «Виллы Боргезе» от имени правительства России был открыт памятник писателю с его словами: «О России я могу писать только в Риме, только так она предстоит мне вся, во всей своей громаде». В свою очередь Украинская республика в 2009 году подарила швейцарскому курортному городу Веве (Vevey) свой памятник Гоголю, который был установлен на северном берегу Женевского озера, где в 1836 году жил Николай Васильевич и сочинял поэму «Мертвые души».

Не менее значимым для Украины и украинцев является литератор, художник, национальный мыслитель Тарас Шевченко, которому в мире на начало второго десятилетия XXI века было поставлено 128 памятников, «призванных репрезентировать украинскость за пределами страны» — в Австралии, Аргентине, Бразилии, Италии, Канаде, Латвии, Польше, США, Франции и других государствах¹. Наиболее оригинально «украинскость» представлена в памятнике Шевченко в Риме, установленным на территории Украинского католического университета имени св. Климента: высеченный из белого мрамора Тарас Григорьевич изображен в римской тоге античным пророком и учителем, прижимающим одной рукой кни-

¹ Фарыно Е. Памятники Пушкину с птичьего полета // Культура и текст. — 2014. — № 2 (17). — С. 48, 57.

гу, вероятно, сборник своих стихов «Кобзарь», а другой, поднятой вверх, явно указывающий на Всевышнего как покровителя и защитника Украины.

Опираясь на общее с Россией наследие, Украинская республика встала на проторенный многими странами путь формирования этнонациональной памяти о прошлом на основе «архитектурной коллективной памяти — материальной, монолитной, хорошо различимой, буквально высеченной в камне», и укрепления государственной независимости «благодаря созданию из “монументальной истории” единой, постоянной и уникальной идентичности»¹. Уже в 1988 году вблизи украинского посольства в Лондоне в связи с празднованием 1000-летия крещения Руси был установлен памятник киевскому князю Владимиру Великому, на круглом постаменте которого указывалось: «St. VOLODYMYR. Ruler of Ukraine 980–1015», то есть, «Святой Владимир. Правитель Украины». Написать о том, что до Киева Владимир Святославович княжил в Новгороде и был древнерусским князем, не сочли нужным.

Удивительная метаморфоза произошла во французском городе Санлисе (Senlis) со статуей Анны Ярославны, дочери Ярослава Мудрого (от брака с Ингегердой Шведской), которая в середине XI века стала супругой короля Франции Генриха I и королевой-матерью будущего правителя Франции Филиппа I. Ее скульптура была установлена в основанном ею аббатстве Святого Викентия (Saint-Vincent) при его реконструкции в XVII веке: королева Анна в полный рост с небольшой моделью этой обители в руках украшала один из порталов монастырского собора. Надпись на постаменте гласила: «Anne de Russie reine de France» («Анна Русская, королева Франции»). Она оставалась неизменной три века, пока в 1996 году при участии посольства Украины скульптура не прошла реставрацию и редакцию пояснительного текста, в результате чего «Анна Русская» превратилась в «Анну Киевскую» («Anne de Kiev reine de France»).

Такое вольное обращение с культурным наследием у многих специалистов, историков, искусствоведов и просто любителей старины вызывало недоумение, что, видимо, заставило украинскую сторону установить в том же Санлисе еще один памятник Анне Ярославне. Он был создан в современной манере и открыт

¹ Олик Д. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. — 2012. — Т. 11. — № 1. — С. 44.

в 2005 году в присутствии президента Украины Виктора Ющенко. Слова на постаменте остались прежними, но для наглядности были выполнены большими прописными буквами, чтобы ни у кого не оставалось сомнения в том, что французская королева Анна киевского происхождения, и никакого другого — «ANNE DE KIEV LA REINE DE FRANCE».

Конечно, стремление к монументальному воссозданию своего прошлого и репрезентации его в мире присуще большинству стран, однако специфика современной культурной политики Украины состоит в том, что она строится на антиисторическом разрыве общероссийского поля памяти, выделении из него лишь служащих развитию украинской идентичности объектов наследия и посприятии всех прочих. Вместе с тем полностью вычеркнуть из культурной памяти украинцев общерусское наследие невозможно, и не только из-за единого генезиса истории и культуры, но и ввиду широкой и многогранной политики коммеморации, которую проводили и проводят за рубежом русские организации, общества и частные лица, сохраняющие память о великих соотечественниках независимо от места их рождения.

В настоящее время в мире сложилась обширная сеть различных объектов культурного наследия, достопримечательностей и мемориальных мест, говорящих о совместной русско-украинской истории в разные периоды прошлого. Это, например, памятники и храмы-памятники, воздвигнутые в честь варяжских князей Рюрика, Олега, Игоря в Швеции и великих князей Владимира Святославовича и Александра Невского в Австралии, Аргентине, Болгарии, Китае, Латвии, Тунисе, США, Франции, это памятники создателям старославянской азбуки и церковнославянского языка Кириллу и Мефодию в Болгарии и Китае, это собрание раритетов древнерусского искусства в Пинакотеке Ватикана, это казачьи музеи и коллекции предметов казачьих полков в музеях Австрии, Бельгии, Болгарии, США, Франции, это, наконец, мемориальные музеи Д. Д. Бурлюка в Нью-Йорке, Н. В. Гоголя в Риме, Н. И. Пирогова в Бохоте под Плевной и так далее.

Как известно, каждое новое поколение, хочет оно того или не хочет, наследует весь багаж прошлого, всю культуру, созданную предками; при этом, оно либо принимает наследство, соглашается с ним, либо отказывается от него. Но тут возникает проблема, которая касается как духовной сферы, так и материальной, даже бытовой, не говоря уже о правовой стороне. Если наследство принимается, то целиком со всеми его плюсами и минусами, при-

обретениями, утратами и долгами, достижениями и провалами, героями и антигероями. Полученное наследство не только обогащает, но и заставляет платить по счетам прошлых поколений, ушедших эпох. А вот этого-то как раз многие, очень многие и не хотят, причем не только у нас, но вообще в мире, это общечеловеческая проблема.

Они отказываются от «неудобного прошлого»¹, не хотят его знать, изучать, жить с ним и отвечать за него. Когда, например, славянофил А. С. Хомяков написал цикл стихотворений «России», «Раскаившейся России», «Суд Божий» и призвал к покаянию «за все грехи былых времен... / за всё, за всякие страданья. / За всякий попранный закон, / За темные отцов деянья...», многие его не поняли, говоря: «то былое, / То старина, то грех отцов; / А наше племя молодое / Не знает старых тех грехов»². Но Алексей Степанович отвечал: «Нет, этот грех — он вечно с вами, / Он в ваших жилах и крови, / Он сросся с вашими сердцами, / Сердцами, мертвыми к любви»³. Хомяков понимал, что забвение «неудобных» фактов и событий чревато их повторением, поскольку не изученные и не выученные уроки прошлого возвращаются, так же как и зло, с которым смирились, на которое закрыли глаза и оставили безнаказанным.

У каждой эпохи, каждой социальной, возрастной, религиозной группы, политической партии, не говоря уже о правящей элите и подвластного ей народа, свое представление об идеале, свои герои и антигерои. То же самое касается ценностей — у всех они разные, поскольку зависят от характера существующих в то или иное время экономических и общественно-политических взаимоотношений их участников, места и значения, которые отводятся и придаются ключевым смыслообразующим концептам — государству, обществу, человеку. При смене отношений и построенных на их основе социальных систем меняются ценности и, следовательно, взгляд на прошлое и его наследие, и не просто меняются, а проводится культурная, в том числе, идеологическая расчистка прошлого. Пространство памяти и культуры пересматривается и перекраивается в угоду потребностей современности, иногда сужается, подобно шагреновой коже, иногда расширяется.

¹ *Эппле Н.* Неудобное прошлое. Память о государственных преступлениях в России и других странах. — М., 2020.

² *Хомяков А. С.* Стихотворения. — Монреаль, 1988. — С. 70–71.

³ Там же. С. 70.

Конечно, не надо, подобно педантичному архивисту, хранить наследство как собрание старых бумаг. Как писал в свое время В. И. Ленин в работе «От какого наследства мы отказываемся», «хранить наследство — вовсе не значит еще ограничиваться наследством»¹; он понимал, что от того, какие государство, общество, человек, культура считаются правильными и верными, зависит отношение к наследию, его разбор и анализ, деление на нужное и ненужное, сохранившее или утратившее свою историко-мемориальную и художественную ценность, актуальное и неактуальное, подлежащее развитию или архивированию. И знаменитый ленинский план «монументальной пропаганды», воплощенный в советском декрете 1918 года «О памятниках Республики», служит тому наглядным подтверждением.

Наследие принадлежит наследникам, но не все наследники радуются всеобщему наследию и готовы либо целиком и полностью отказаться от него, либо начинать выбирать одно, им близкое, и прятать, а то и вовсе уничтожать другое. Культурное наследие, историческое наследие — это своего рода минное поле, конфликтное поле, особенно в переломную эпоху смешения ценностей и смыслов, поэтому оно требует внимательного и осторожного отношения, ибо никогда точно неизвестно, что может вызвать смуту и раскол, как, например, в XVII веке, или революцию, как в веке XX.

Сейчас в России некоторые исследователи, опирающиеся на мировые разработки, пытаются пересмотреть старое, возникшее еще в XVIII веке, определение культурного наследия как совокупности материальных (археологических, архитектурных) и духовных ценностей, имеющих большую историко-культурную значимость для государства и общества. Это понятие окончательно кристаллизовалось в трудах австрийского историка искусств, профессора Венского университета Алоиза Ригля (Alois Riegl), который в 1903 году под грифом возглавлявшейся им Центральной Комиссии по исследованию и сохранению памятников искусства и истории издал работу «Современный культ памятников. Сущность и происхождение»². Она легла в основу концепции государственного использования памятников, гово-

¹ Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся // Полн. собр. соч. Т. 2. — М., 1967. — 1903. — С. 542.

² Riegl A. Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung. — Wien ; Leipzig, 1903 / Русское издание: Ригль А. Современный культ памятников. Сущность и происхождение. — М., 2018.

рившей о важности и необходимости составления и законодательного утверждения единого общегосударственного реестра исторических памятников.

В последней трети XX — начале XXI века началось переосмысление старого, классического понятия культурного наследия как незыблемой исторической ценности общегосударственного масштаба¹. В нем стали видеть сложное, многогранное и, порой, противоречивое явление, связанное с различными социальными, культурными, политическими практиками и институтами, что привело к расширению его толкования и признанию права на существование наряду с общенациональным или «официальным» наследием, также локального, «демократического», «неофициального» наследия, основанного на «неофициальных» знаниях о прошлом². Такой взгляд был обусловлен осознанием ценности и важности не только истории государства, но и народа, не только элитарной, «высокой» культуры, но и культуры простого населения, а также отдельного «маленького» человека, инкорпорированного в контекст культуры и являющегося субъектом истории.

Понятие культурного наследия расширяется как за счет включения в него объектов повседневности разных социальных слоев, так и за счет разрушения монополии государственных институтов на признание того или иного объекта в качестве культурного наследия и передачи этого права с верхнего властного уровня на нижний социальный слой. Современная концептуализация определения «неофициальное культурное наследие» рассматривает его в качестве подвижного, постоянно меняющегося понятия, под которым имеется в виду совокупность всевозможных негосударствен-

¹ Assmann A. Geschichte im Gedächtnis. — München, 2014; Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. — München, 1992; Lowenthal D. The heritage crusade and the spoils of history. — Cambridge, 1998; Samuel R. Theatres of memory. Volume 1: Past and present in contemporary culture. — London, 1994; Мадхаван К. Палат. История и память // Идеи и идеалы. Новосибирск : Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИИХ»; Новосибирский государственный технический университет. — 2011. — № 4. — С. 56–69.

² Alexandra S. Kolesnik, Aleksandr V. Rusanov. Cultural heritage in Russian public memorial practices // Public history weekly. — 2021. — Т. 9. — № 10; Alexandra S. Kolesnik, Aleksandr V. Rusanov. Heritage-as-process and its agency: perspectives of (critical) heritage studies. Препринт. — М., 2020.

ных, неформальных, материальных и нематериальных культурных практик, форм и мест, относимых теми или иными социальными группами к культурному наследию¹.

В России вплоть до середины XX века общество и личность занимали очень скромное место в сохранении и трансляции исторической памяти. Так, Российский архив литературы и искусства был основан лишь в 1941 году, а так называемый «Народный архив» как центр семейной документации вообще стал формироваться только с 1988 года. В XX веке возник и новый подход к возведению памятников, которые ставились и ставятся уже не только правителям, полководцам, великим деятелям, но и простым людям: девушке с веслом, пионеру-горнисту, шпалокладчице в Екатеринбурге, камчатским рыбакам и другим простым людям. Так, в Нижнем Новгороде наряду с величественными монументами «Гражданину Минину и князю Пожарскому», «Героям Волжской флотилии 1918 года», писателю Максиму Горькому, летчику Валерию Чкалову можно увидеть установленные прямо на тротуарах памятники уличному фотографу, юному скрипачу, почтальону, трактирщику, чистильщику обуви.

Сторонники концепции неофициального наследия полагают, что культурные практики людей настолько разнообразны, а прошлое так велико и огромно, что при коммеморации места хватит всем, главное — чтобы отношение к наследию и памяти носило конструктивный, мирный и плодотворный характер. Но многие продолжают стоять на старых позициях «огосударствления памяти» и «расчистки прошлого» в интересах правящих групп, что нередко ведет, как было показано выше, к этнонационализации, политизации и стерилизации памяти и наследия, к стремлению сохранить какой-либо один пласт прошлого и загнать в подполье другой. Например, монголо-татарское иго: кому выгодно утверждать, что его не было вовсе, что наследие Чингисхана имеет для России исключительное значение? Ведь о том, что иго было, писали русские летописи и зарубежные хроники, великие князья и профессиональные историки, но есть немало людей, утверждающих, что никакого ига на Руси не было. Кому это выгодно? Вряд ли русскому народу, в генетической памяти которого ордынское иго — это зло, памяти, закрепленной даже в ряде народных пословиц и поговорок. Попытка примирить народ со

¹ *Alexandra S. Kolesnik, Aleksandr V. Rusanov*. Heritage-as-process and its agency: perspectives of (critical) heritage studies. Препринт. — М., 2020.

злом, выдать зло за добро представляется более чем опасной. Так же как и ныне модные разговоры о том, что Россия не является Европой. Наша страна географически занимает треть Европы, русский народ является одним из крупнейших европейских народов, и вот есть силы, стремящиеся сегодня на словах, а потом, вполне вероятно, и на деле, с помощью оружия выдавить Россию за Урал, превратить ее из евроазиатской державы в азиатскую страну со столицей в Сибири и тем самым очистить Европу от русских, более того, заместить их азиатским населением с совершенно другой культурой. Кому это выгодно, кто мечтает об этом?

В этой связи очень важны слова и дела Русской Православной Церкви, заложившей христианские, европейские основы нашей страны. Крест есть духовный символ России и Европы, и он, возвышаясь на Боровицкой площади возле Московского Кремля, где поставлен памятник великому князю Владимиру — Крестителю Руси, показывает очевидное: Россия была и есть христианской страной, для которой европейское наследие играет первенствующую роль. Об этом же говорят и столицы России — Москва и Петербург со всеми своими, возведенными по лучшим канонам европейской архитектуры, дворцово-парковыми ансамблями, усадебными комплексами, особняками, в которых располагаются библиотеки, художественные галереи, музеи, органы исполнительной и законодательной власти.

В общем, русское историко-культурное наследие вызывает как внутри страны, так и за ее пределами, довольно неоднозначное и противоречивое отношение, что обусловлено отсутствием единого ценностно-смыслового подхода к пониманию прошлого России и мира, которое в восприятии многих людей вульгаризировано, мифологизировано и политизировано. Оно далеко от научного исторического знания и является, говоря словами философа А. А. Зиновьева, ретрологией — «особой культурой, имеющей основной целью и результатом формирование сознания людей и управление людьми путем манипулирования сознанием их» на основе «изобретенного (вымышленного) прошлого <...>, подделанного применительно к интересам людей настоящего»¹.

Все это, однако, не означает, что в России никогда не стремились к поиску исторической истины, который во все времена составлял предмет исследований очень узкого круга специалистов,

¹ *Зиновьев А. А. Фактор понимания. — М., 2006. — С. 478.*

понимавших, что подлинная история является, с одной стороны, своеобразным зеркалом, показывающим через факты и артефакты смыслополагание бытия людей прошлого, а с другой стороны, предстает в качестве символического капитала, служащего современникам опорой в настоящем и стартом для будущего. Стержнем этого капитала является историко-культурное наследие, лежащее в основе конструирования национальной идентичности народа, от понимания и восприятия которой зависит судьба страны.

И. И. Горлова
А. Л. Зорин

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОБЩЕРОССИЙСКОЙ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ¹

Потребность в самоидентификации у людей становится особенно актуальной в периоды внутренней и внешней нестабильности, во времена коренной перестройки экономических и социальных отношений, глубоких и трагичных по своей сути геополитических разломов, в эпоху крушения прежних идеологических и ценностных ориентиров и формирования вместо них новых. Такая ситуация сложилась в мире в настоящее время, и отчасти она связана со специальной операцией, проводимой российской армией на Украине, целью которой является демилитаризация и денацификация этой страны. Данная конфронтация фактически может быть названа войной между Западом и Россией, борьбой цивилизаций, от исхода которой напрямую зависит дальнейшее будущее мировой истории.

Неудивительно, что такое положение вещей вновь обостряет проблему цивилизационной принадлежности России и ставит ребром вопрос о гражданской идентичности россиян. Однако этот вопрос чаще всего дискутируется в социально-политической плоскости и гораздо реже касается социокультурных и цивилизационных аспектов (факторов), которые являются весьма важными (базовыми) для формирования общероссийской гражданской идентичности. Российский народ в XX в. дважды пережил распад своей государственности, что нанесло чувствительный удар по его культурному и духовному коду, приведший к деморализации общества, разрыву единства его истории, отказу от исконных традиций и ценностей, замене их суррогатами, поставляемыми массовой культурой или западными идеологами. В условиях глобальных перемен вопрос, состоящий в первоочередном укреплении гражданской

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Южного филиала ФГБНИУ «Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва» по теме «Укрепление и развитие гражданской идентичности региональных сообществ как составная часть проекта российской государственности».

идентичности, обретает особую значимость, поскольку от этого во многом зависит жизнеспособность Российского государства и судьба населяющих его народов.

Проблемы и трудности, возникающие при изучении общероссийской гражданской идентичности, обусловлены сложностью самого этого феномена, содержащего в себе различные составляющие политического, социально-психологического, историко-культурного и цивилизационного характера, что требует использования междисциплинарного подхода к его исследованию. Это влечет за собой создание и применение новых методов, которые примирили бы друг с другом примордиализм и конструктивизм, показавшие свою односторонность и недостаточность при исследовании феномена идентичности. Поиск новых элементов этой методологии входит в число задач, стоящих перед данным исследованием. Другая задача состоит в том, чтобы не разводить между собой понятия государственной и гражданской идентичности, а искать между ними точки схождения и взаимопроникновения, так называемые «консолидирующие поля». Среди ряда ученых существует убеждение, что гражданская идентичность, в отличие от этнокультурной и даже государственной, не подразумевает единой ценностной шкалы или единой культуры, а значит, она должна быть максимально ценностно-нейтральной. Выяснить, насколько справедливы эти утверждения, является третьей задачей, поставленной в данной статье.

Цель проводимого нами исследования состоит в том, чтобы выявить интегрирующие методологические подходы к изучению общероссийской гражданской идентичности; установить на основе трудов отечественных мыслителей те социокультурные и цивилизационные основы (скрепы), которые влияют на ее смысловое содержание; прояснить специфику трактовки гражданского и государственного компонентов в концепте «гражданско-государственная идентичность»; осуществить критику концепций, в которых гражданская идентичность объявляется ценностно-нейтральной и не подразумевает единого культурного поля или единой ценностной ориентации в рамках государства.

Начать следует с того, что в современной научной литературе, как отечественной, так и зарубежной, существуют два диаметрально различных подхода к трактовке идентичности. Представители первого из них, получившего название *примордиализм*, извлекают идентичность «из внутренней генетической сущности этноса», и утверждают, что она «не выбирается гражданином, а само со-

общество не строится им на тех или иных правилах: гражданин, напротив, оказывается в ситуации предопределенности рассматриваемых принципов и вынуждается к принятию определенной идентичности»¹, а значит, «доконструирование» (или достройка) идентичностей на основе социальных технологий имеет крайне ограниченные возможности. Аналогичной позиции придерживается Й. Зигерт, считающий, что идентичность должна «развиваться только естественным путем без привлечения всякого рода социальных технологий», а «залогом формирования гражданского общества в России является развитие самих людей (граждан) без всякого вмешательства “сверху”»².

Второй подход, оказывающийся прямой противоположностью первого, исходит из того, что идентичность является своего рода конструктом, созданным на основе какого-то проекта. Так, У. Бек, предложивший разделить современную эпоху на первый и второй модерн, утверждал, что если в первом господствуют традиционные представления, связанные с отождествлением национального государства и общества, то для второго характерен переход от национального подхода к космополитическому с заменой национальных государств, обладающих правовым суверенитетом, транснациональными корпорациями. В результате общество становится обществом риска, который принимает глобальный характер. Именно в свете рассмотрения второго модерна, который, по мнению этого автора, присущ актуальному положению дел в мире, утверждается, что «идентичность не предуставляется ни традицией, ни местом проживания или рождения, а формируется, выбирается человеком в процессе собственной жизни»³. При этом возможности конструирования идентичностей оказываются практически неограниченными и реализуются, исходя из потребностей тех или иных субъектов⁴. Таким образом, этнокультурные и цивилизационные основания формирования тех или иных идентичностей

¹ Тимофеев И. Н. Политическая идентичность России в постсоветский период: альтернативы и тенденции : монография. — М., 2008. — С. 35.

² См.: Горлова И. И., Зорин А. Л. Тематизация понятия «гражданская идентичность» в современном социально-гуманитарном познании // Культурологический журнал. — 2021. — № 3 (45). — URL : <http://www.bibliorossica.com/book.html?currBookId=39748> (дата обращения: 17.03.2022).

³ Beck U. The cosmopolitan vision. — Cambridge ; Malden, 2006. — P. 46.

⁴ Handfield-Amkhan A. British foreign policy, national identity and neoclassical realism. — Lanham, 2010. — P. 188.

конструктивистами преднамеренно не учитываются, что может вести к произволу и насилию, когда проблема переводится в практическую плоскость.

Оригинальную попытку выйти из этой методологической дилеммы предпринял в своей книге «Нации до национализма»¹ Д. А. Армстронг, который позиционировал себя не как конструктивист и не как примордиалист, но как *перенниалист*. Вдохновленный социологами П. Бергером и Т. Лукманом, а также антропологом Ф. Бартом, он адаптировал конструктивистский подход к исследованию формирования примордиальных этнических групп как зарождающихся наций, и назвал свою концепцию *перенниализмом*. Ее ключевым понятием становится *patio regennis* (лат. — «вечная нация»), под которой подразумевается постоянно воспроизводящаяся форма социально-политической и духовно-культурной организации всякой исторически сложившейся общности людей. В этом ракурсе культура и традиции, существующие в обществе, рассматриваются как сильный ограничитель конструктивистского творчества элит. Даже если, согласно Армстронгу, принять в качестве аксиомы допущение, что социально-политические и этнокультурные традиции выполняют в обществе лишь пассивную роль, то и в таком случае они в состоянии априорно задавать определенные рамки для конструирования тех или иных идентичностей. В силу этого культурные основания идентичности крайне трудно изменить за короткий период времени, какие бы мощные усилия ни предпринимал занятый конструктивистской деятельностью субъект, ибо общество не механический агрегат, где любая его составная часть может оказаться легко заменимой, но уникальный органический объект, всякое непродуманное вмешательство в функционирование которого способно нанести ему непоправимый ущерб или даже его уничтожить.

Следуя в русле идей Армстронга, А. А. Старостин заявляет, что национально-государственная идентичность (которую в современном научном дискурсе ряд исследователей считают синонимом гражданско-государственной идентичности) «только частично является продуктом политики государства и иных заинтересованных в ее конструировании политических акторов: в основании национально-государственной идентичности находятся сформированные на более ранних этапах развития данного общества объективно существующие социокультурные паттерны, которые зада-

¹ *Armstrong J. A. Nations before nationalism. — Chapel Hill (N. C.), 1982.*

ют своеобразные пределы, ограничения конструирования данной идентичности»¹. Эту позицию полностью разделяют В. В. Бушуев и В. В. Титов², и ряд других авторов.

Безусловно, заслуживает внимания предложенный В. М. Капицыным «идентификационный метод», который «строится на примирении научного реализма (под которым ученый подразумевает примордиализм. — И. Г.) и конструктивизма»³. И, на наш взгляд, этот подход является наиболее взвешенным и плодотворным, потому что, не отрицая роль социального конструирования, он одновременно устанавливает для него границы в виде культурных паттернов и цивилизационных матриц, влияние которых в реальной жизни человеческих сообществ является весьма значительным.

Прежде чем прояснить, в чем состоит специфика общероссийской гражданской идентичности, необходимо совершить небольшой исторический экскурс, в котором, опираясь на труды отечественных философов и социальных мыслителей, установить, каковы характерные черты русской культуры и основанного на ней уклада жизни народа, а также особенности, свойственные российской цивилизации, которая в силу ее географического положения находится на стыке Востока и Запада.

Одним из тех, кто стоял у истоков размышлений об исторической судьбе России и ее взаимоотношений с Западом, был П. Я. Чаадаев, который писал: «Всякий народ несет в самом себе то особое начало, которое накладывает свой отпечаток на его социальную жизнь, которое направляет его путь на протяжении веков и определяет его место среди человечества»⁴. Это высказывание стало отправной точкой

¹ *Старостин А. А.* Методологические аспекты изучения национально-государственной идентичности в современной политической науке // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. — 2013. — № 4. — С. 149–157. — URL: <http://www.metodologicheskie-aspekty-izucheniya-natsionalno-gosudarstvennoy-identichnosti-v-sovremennoy-politicheskoy-nauke.pdf> (дата обращения: 29.03.2022).

² *Бушуев В. В., Титов В. В.* Национально-государственная идентичность в современном мире и роль исторической политики в ее формировании (теоретико-методологический анализ) // Вестник Московского государственного гуманитарного университета имени М. А. Шолохова. История и политология. — 2011. — № 4. — С. 86.

³ *Капицын В. М.* Идентичности: сущность, состав, динамика (дискурс и опыт визуализации) // PolitBook, 2014. — № 1. — С. 9.

⁴ *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма / Сост., вступ. статья и комментарии Б. Н. Тарасова. — М., 1989. — С. 190.

для размышлений славянофилов (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков и др.), которые в ожесточенных спорах с западниками (Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, М. А. Бакунин), утверждавшими, что Россия должна учиться у европейцев и пройти тот же самый путь развития, что и Западная Европа, доказывали, что русская общественная жизнь и русская культура развивались и будут развиваться по собственному пути. Особенность этого пути, по их мнению, связана со спецификой «русского характера» и влиянием Православия, основанного на учении восточных Отцов Церкви. Это — первый исходный пункт славянофильства; вторым исходным пунктом можно считать веру в особое предназначение русского народа, который на протяжении веков несет в себе чистоту христианских идеалов и общинное начало; третий исходный пункт — тезис о синтезе светского и духовного начал в общественной жизни, а также о единстве личного и общественного интереса. Это утверждение становится основой славянофильской антропологии, в которой концепция «целостной личности» выступает антиподом по отношению к идеалу автономной личности, доминирующему на Западе. Именно славянофилы стоят у истоков переосмысления роли западной культуры в мировом историческом процессе; именно они становятся первыми критиками западной цивилизации, обвиняя ее в механистичности, бездуховности, искусственности, индивидуализме, прагматизме и рационализме, в основе которых, по их мнению, лежала «холодность культуры Рима», в противовес «живому трепету Византии», дающему о себе знать в русской культуре.

Продолжателем дела славянофилов стал Н. Я. Данилевский, автор нашедшей в свое время работы «Россия и Европа», написанной под впечатлением Крымской войны и последовавших за нею событий. Являясь ярким противником рассмотрения Запада (западной цивилизации) в качестве венца истории, или некой «общечеловеческой цивилизации», где наблюдается прогресс, постоянное усовершенствование и движение вперед, тогда как Восток представляет собой оплот застоя и окостенения, он утверждает, что никакого единого всемирного процесса развития человеческой истории, где «судьбы Европы, или германо-романского племени, были бы тождественны с судьбами всего человечества»¹, не существует. Вместо единого исторического потока имеют место «культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации». И каж-

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Сост., послесл., коммент. С. А. Вайгачева. — М., 1991. — С. 82.

дый народ, составляющий культурно-исторический тип, «развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особых внешних условиях жизни..., и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу»¹. Важным, по Данилевскому, является и то, что начала цивилизации, свойственные одному культурно-историческому типу, не могут быть переданы народам, относящимся к другому типу, хотя в историческом процессе они могут взаимодействовать и оказывать друг на друга большее или меньшее влияние. Россия, считал автор, представляла собой самостоятельный культурно-исторический тип, и к Европе (в культурно-цивилизационном смысле, а не географическом) не принадлежала. В противовес экспансионистским притязаниям европейцев, готовых поучать другие народы и постоянно осуществлять вмешательство в их дела, русские ведут себя иначе. «Это основывается на следующих свойствах, присущих русскому человеку: на его умении и привычке повиноваться, на его уважении и доверенности к власти, на отсутствии в нем властолюбия и на его отвращении вмешиваться в то, в чем он считает себя некомпетентным»². Стремление подражать Европе, следовать по ее стопам, к чему призывают западники, «лишает нас надежды на самобытное культурное значение, т. е. на великую историческую будущность»³, а всякое поползновение связать историческую жизнь России с жизнью Европы постоянно ведет «лишь к пожертвованию самыми существенными интересами России»⁴. Согласно концепции Данилевского, Запад пережил уже «апогей своего цивилизационного величия», и теперь на очереди стоит возвышение славянства. В этой связи историческая миссия России состоит в том, чтобы осуществить политическое объединение славянских народов, восстановив Восточную Римскую империю и тем самым начав «новую славянскую эру Всемирной истории».

«Учеником и ревностным последователем» Данилевского считал себя К. Н. Леонтьев, автор книги «Византизм и славянство», написанной в период политического безвременья, когда, по образному выражению А. Блока, «Победоносцев над Россией простер совиные крыла». Он (Леонтьев) весьма скептически относится к идее славянского братства, поскольку «все славяне, южные и за-

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Сост., послесл., коммент. С. А. Вайгачева. — М., 1991. — С. 88.

² Там же. С. 487.

³ Там же. С. 469.

⁴ Там же. С. 106.

падные», суть для русских неизбежное политическое зло из-за того, что погрязли в обыденной и пошлой буржуазности. Высшая цель, стоящая перед Россией, не может быть обусловлена соображениями этнического порядка, так как это — задача религиозная. Исходя из данного соображения, Леонтьев политике «славянской плоти» противопоставлял политику «православного духа». России, считает он, уготована другая, гораздо более высокая миссия — создать славяно-азиатскую цивилизацию. Это предопределено самим положением страны, которая уже давно не является чисто славянской державой. Согласно Леонтьеву, «...Россия не просто государство, Россия, взятая во всей целостности со всеми своими азиатскими владениями, — это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности»¹. Особенности этого мира унаследованы во многом от Византии, преемницей которой Россия объявила себя после захвата Константинополя турками. «...Византизм в [российском] государстве значит — самодержавие...; христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей», т. е. православие; в нравственном плане — он отказ «от крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой»².

В общем и целом соглашаясь с циклической моделью исторического развития Данилевского, Леонтьев в то же время гораздо больше подчеркивает его естественно-органический характер. В этой связи он ведет речь о «триедином универсальном процессе», который происходит и в природе, и в обществе. Ему подчинено не только развитие живой природы, но также государственные организмы и целые культурные миры, каждый из которых проходит три стадии своего становления: «1) *первичной простоты*, 2) *цветущей сложности* и 3) *вторичного смесительного упрощения*»³. Европе, зараженной идеями эгалитаризма и демократии, т. е. находящейся на третьей стадии развития, считает русский мыслитель, для полного разложения не потребуется ни варваров, ни какого-то внешнего нападения или вмешательства, коль скоро она заражена духом «безумной религии эвдемонизма». России же, чтобы не впасть в анархию, «нужна внутренняя сила, нужна крепость организации, крепость

¹ *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. Вып. 1 / Сост.: А. Л. Доброхотов, С. Б. Невولين, Л. Г. Филонова. — М., 1993. — С. 326.

² Там же. С. 297.

³ Там же. С. 335.

духа дисциплины». И ради спасения страны от развала, как и ее культуры, и православной веры, Леонтьев считал возможным использование авторитета государственной власти, которая способна выступать в качестве «скрепляющей формы».

Глубокий духовный кризис, спровоцированный Первой мировой войной и Октябрьской революцией, вызвал к жизни появление нового направления русской социально-философской мысли, получившего название «евразийство». Евразийцы заявили о себе выходом в свет в августе 1921 г. сборника статей под названием «Исход к Востоку». В основе разработанной ими концепции, которую весьма условно можно считать монолитной, лежали четыре идеи, определяющие ее парадигму:

- 1) учение об особых путях развития России как Евразии;
- 2) рассмотрение культуры как симфонической личности;
- 3) утверждение общественных идеалов на основе православной веры;
- 4) провозглашение тезиса об идеократическом государстве.

Остановимся подробнее на двух пунктах — трактовке культуры и государственной власти. Поскольку евразийцы не желали видеть в России культурную провинцию Европы, они выдвинули тезис о том, что евразийская культура может быть реализована, исходя из альтернативных ориентаций — как западных, так и восточных, однако акцент при этом ставился на подчеркивании значимости «азиатского элемента» в судьбе страны. Утверждение П. Н. Савицкого, что «без “татарщины” не было бы России»¹, вытекало из его убеждения, будто «татарское» столь глубоко проникло в ткань русской культуры, что его уже почти невозможно отделить от «подлинно русского». В принципе разделяя эту точку зрения, другой представитель евразийства Н. С. Трубецкой доказывал, что основателями русского государства являлись вовсе не киевские князья, а московские правители, которые получали ярлык на княжение от монгольских ханов.

Особое место в евразийстве занимает учение о государстве, разделенном особой властью (идеократия). По мнению евразийцев, для успешного решения возложенных на него задач государству необходимо обладать сильной властью, и одновременно сохранять связь с народом, для чего требуется идеологическая поддержка. «Единая

¹ Савицкий П. Н. Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн : Антология / Ред.-сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. — М., 1993. — С. 123.

культурно-государственная идеология правящего слоя, — пишет Л. П. Карсавин, — *так связана с единством и силою государства, что ее нет без них, а их нет без нее*. Поэтому возражения против единой идеологии являются по существу возражениями против сильного государства, и обратно»¹. И надо сказать, что этот тезис часто подтверждался практикой реальной жизни: достаточно вспомнить ситуацию, сложившуюся в 90-е гг. прошлого века, когда отказ от коммунистической идеологии повлек за собой крах Советского Союза и угрозу распада России. В целом же заслуга русской общественно-политической мысли XIX — начала XX вв. состояла в том, что ряд ее представителей, концепции которых мы вкратце рассмотрели выше, подвергли радикальной и последовательной критике идеологию европоцентризма, заявив о несостоятельности универсальных и однолинейных схем развития исторического процесса, тем самым обозначив для России свой собственный путь развития на основе традиционных ценностей, православной веры и особой роли государства в общественной жизни, что вкупе способствовало формированию на российской почве специфических представлений о гражданстве и гражданственности, о смысле жизни, о ценностных предпочтениях личности и путях ее самоидентификации.

В отечественной гуманитаристике на протяжении двух последних десятилетий активно обсуждается вопрос: присуща ли россиянам гражданская идентичность, и насколько эта идентичность (если она, конечно, существует) соответствует сформировавшимся на Западе образцам? В этой связи часть ученых, относящих себя к либералам европейского толка, настроены весьма скептически. По мнению одних, гражданская идентичность возможна только в развитом гражданском обществе, а таковое в России все еще не существует (С. В. Рыжова); другие полагают, что в российском социуме нет «зрелой гражданской идентичности», поскольку гражданские ценности не занимают приоритетной позиции в ценностной иерархии (М. Ф. Черныш); более примирительную позицию занимает Ю. М. Резник, заявляющий, что «у нас нет гражданского общества, но есть гражданственность и гражданская мораль»². Хорошо, что все-таки что-то есть. Конечно, по сравнению с Западом, где уже

¹ Карсавин Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн : Антология / Ред.-сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. — М., 1993. — С. 201.

² Резник Ю. М. Человек в российском обществе: проблема гражданственности и гражданской идентичности // Философская и правовая мысль [Альманах]. Вып. 5. — СПб. ; Саратов, 2003. — С. 51.

начало реализоваться «всемирно гражданское состояние», о котором мечтал великий кенигсбергский философ И. Кант, Россия находится где-то на задворках истории человечества, вступившего в эпоху глобализации. Но как показал ход исторического развития, восхождение к всемирно-гражданскому состоянию сильно затормозилось ввиду того, что глобализация в последние годы сменилась регионализацией, поскольку ряд стран не пожелали подчиниться диктату США и их союзников по блоку НАТО и жить по их правилам, созданным ими ради извлечения собственной выгоды. Россия, Китай, Индия и некоторые другие государства теперь на первое место ставят свои собственные национальные интересы, развивают гражданское общество на основе идущих из глубины веков культурных традиций и цивилизационных особенностей проживающих на их территориях народов.

С учетом новых геополитических реалий требует переосмысления и вопрос о российской гражданской идентичности и ее особенностях. В этих условиях изобретенные либералами концепции «рабского сознания» русского народа и его «отсталости», а также безальтернативности индивидуализма, являющегося краеугольным камнем западного образа жизни, все больше подвергаются критике. Все чаще указывается, что при формировании российской гражданской идентичности должен учитываться отечественный опыт построения многонационального государства, приниматься во внимание социально-политические и культурно-исторические особенности жизни людей на территории России. И здесь важно отметить, что сама история развития российского общества, традиционные формы управления, культурные особенности его образа жизни обусловили формирование у широких слоев населения довольно пассивной позиции в деле защиты своих гражданских прав и свобод. В отличие от Запада, где важную роль в формировании гражданских инициатив на протяжении веков играла представительная власть и самоуправление городских коммун, а также защита прав личности перед лицом государства и его чиновничьего аппарата, в России, как известно, не прижились города-коммуны, и отсутствовали духовные и рыцарские ордена, а центральная власть носила деспотический характер и подавляла всякие сословные вольности, требуя лишь беспрекословного повиновения от своих подданных. Западное христианство, представленное католицизмом, а затем и протестантизмом, благоприятствовало формированию у индивидов способности к внутреннему созерцанию, что вело к индивидуализации сознания и, в конечном счете, развитию

индивидуализма, который стал источником защиты прав и свобод личности. В России же вплоть до середины XIX в. господствовал общинный характер ведения хозяйства, что в значительной мере сковывало личную инициативу, подчиняло индивида коллективу и делало гражданскую идентичность в своей основе коллективной, коммунальной, соборной. Если для западного человека защита своих политических прав и свобод была и остается приоритетной, то для большей части россиян гораздо более важной является идея служения социальной общности или государству.

Однако можно ли на этом основании называть российскую гражданскую идентичность отсталой (или, как говорили в 1990-е гг., «совковой») и недоразвитой? Если исходить из того, что гражданская идентичность народа обусловлена особенностями его культурного и цивилизационного развития, а основополагающие характеристики культурно-исторических типов, или особых цивилизаций, не передаются от одного народа к другому, то несостоятельной является «идея переноса гражданского общества европейского типа на российскую почву»¹. А значит, любая концепция гражданского общества, претендующая на роль идеальной или универсальной конструкции, окажется несостоятельной в обществах, где не наблюдается ее совпадения с культурными и цивилизационными основаниями, от которых зависит жизнь того или иного народа. Это со всей очевидностью проявилось в России, которую либералы 1990-х гг. пытались перестроить по западным лекалам.

В этой связи представляет значительный научный интерес вопрос о соотношении гражданской и государственной идентичности, как он представлен в западной и отечественной социально-философской мысли. В традициях западной философии и политологии, особенно англо-саксонской, появление государства и его предназначение определяется прагматическими, а точнее, экономическими причинами. Вот что пишет по этому поводу Д. Локк: «...Великой и главной целью объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства является сохранение их собственности»². При таком подходе роль государства ограничивается созданием законов, которые бы регулировали отношения соб-

¹ Кравченко Н. Ю. Цивилизационная обусловленность гражданской идентичности // Социологическая наука и социальная практика. — 2014. — № 4 (8). — С. 91.

² Локк Д. Сочинения: В 3 т. // Ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. — М., 1988. — С. 334.

ственности, препятствуя эгоистическим индивидам, стремящимся к получению экономической выгоды, уничтожать друг друга в войне всех против всех. В остальном индивиды пользуются значительной свободой и неподконтрольны государству. Более того, «ни один человек, ни одна церковь, ни даже государство не могут обладать каким-либо правом покушаться на гражданские свободы и блага друг друга ...»¹. Таким образом, «*сообщество* постоянно *сохраняет верховную власть* для спасения себя от покушений и замыслов кого угодно, даже своих законодателей»², которые порой готовы «осуществлять заговоры» против свободы и собственности граждан. В этом смысле гражданское общество и государство у Локка оказываются обособленными друг от друга; причем первое доминирует над вторым. Функционально, государство существует для того, чтобы соблюдались права граждан, особенно их естественные права на жизнь, собственность и свободу; в противном случае оно утрачивает свою легитимность.

Для западноевропейского общества в отношениях между властью и сословиями характерно наличие взаимопомощи и цивилизованного обмена, безусловное подчинение закону, выступающему гарантом прав личности. На Западе между людьми существовали, помимо «вертикальных», обширные «горизонтальные» связи, строящиеся на основе различных кодексов поведения. Совершенно иначе формировалась идентификационная матрица в Древней Руси, которая заимствовала Православие из Византии, а вместе с ним социально-культурные образцы, в том числе и «вертикальные» связи, то есть отношения подданных к верховной власти, характеризующиеся почти рабской зависимостью низов от верхов. В результате Российское самодержавное государство имело практически неограниченную власть над своими подданными, беззастенчиво вмешиваясь во все сферы их жизнедеятельности, распоряжаясь по своему усмотрению их собственностью и даже жизнью. С другой стороны, у подданных воспитывалось сакральное отношение к государственной власти в лице самодержца и его приближенных. Отношения между народом и верховной властью носили патерналистский характер: государь — это отец, а подданные — его дети. Пиетет к государственной власти существовал не только во времена самодержавия, но и в период советской власти, когда генеральный

¹ Локк Д. Сочинения: В 3 т. // Ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. — М., 1988. — С. 103.

² Там же. С. 349.

секретарь коммунистической партии ассоциировался народными массами с всемогущим правителем.

Такое отношение к государству не могло не сказаться на трактовке гражданской идентичности и ее взаимосвязи с идентичностью государственной. В отечественной литературе по этому вопросу наблюдаются две принципиально различные позиции. Одна состоит в разделении гражданской и государственной идентичности и даже их противопоставлении, что характерно для западной традиции. Так, некоторые исследователи принципиально разграничивают гражданскую и государственную идентичность, наполняя первую смыслом «осознания прав и обязанностей», а вторую связывая с ценностно-культурным компонентом и территориальной принадлежностью. Другие предпочитают говорить о единой гражданско-государственной идентичности, но имеющей два аспекта. По мнению М. Ю. Мартынова и В. С. Пуртовой, общенациональная идентичность возникает лишь тогда, когда в ней сливаются воедино государственная и гражданская идентичности. Но для этого «необходимо “совпадение” государства и общества. Общество должно контролировать государственные институты, а государство — выражать общественные интересы»¹. Аналогично рассуждает Н. А. Галактионова, утверждающая, что «номинация “россиянин” определяет два аспекта: государственный и гражданский. Государственный [аспект] выражается исключительно административным закреплением статуса гражданина страны, который присваивается автоматически (по праву рождения или путем специальных процедур получения гражданства для мигрантов и характеризуется как формализованный, предписываемый извне). Гражданский же аспект подразумевает ценностно-когнитивное наполнение, реализуемое в рамках патриотических чувств, приверженности ценностям страны»². Вот почему Л. М. Дробижева при обозначении специфики российской идентичности предпочитает называть ее «государственно-гражданской», ибо последняя включает в свое содержание «не только лояльность государству, но и отождествление себя с гражданами страны, представления

¹ Мартынов М. Ю., Пуртова В. С. Этническая и гражданская идентичность // Вестник Пермского университета. Политология. — 2013. — № 3. — С. 150–151.

² Галактионова Н. А. Гражданская идентичность как компонент личностной идентичности // Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика. — 2010. — № 1. — С. 12.

об этом сообществе, ответственность за судьбу страны и переживаемые людьми в связи с этим чувства»¹.

Размышления вышеуказанных авторов позволяют сделать вывод о том, что в современном контексте на российской почве понятия «гражданская идентичность» и «государственная идентичность» фактически дают описание единого поля социально-политических и культурно-идеологических процессов, создавая, в конечном счете, двухмерный концепт, в котором составляющие его компоненты существенно изменяют свое значение. Если гражданство рассматривается как некий образ жизни, вырастающий из внутреннего мира человека, как категория, касающаяся не только статуса прав, но и связанной с этими правами практики, то гражданская идентичность оказывается важным измерением государственной идентичности, а именно, ее деятельностным измерением. В таком случае полное разделение гражданской и государственной идентичности (пусть даже оно осуществляется на теоретическом уровне) непременно ведет к тому, что, попадая в сферу социально-политической и управленческой практики, государственная идентичность невольно начинает сводиться лишь к одной ее функции — «формированию легитимирующей картины мира, способствующей сохранению и развитию государственных институтов»². На самом деле, сущность государства находит (точнее, должна находить) свое выражение не только и не столько в производстве законов и легитимном праве на насилие, которое требуется в целях обеспечения их исполнения, но, в первую очередь, в создании социального порядка и формировании более или менее упорядоченных отношений между людьми, входящими в состав социума, то есть государство должно быть государством нации (гражданской общности) и служить ее интересам.

При таком подходе к пониманию государства (т. е. рассмотрении его в человеческом ракурсе) появляется возможность увидеть его за рамками строго административных очертаний, что *«позволяет рассматривать государственную идентичность как связь индивида и государства, основанную на когнитивной и эмоциональной*

¹ Дробижева Л. М. Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся: Ежегодник / Отв. ред. М. К. Горшков. Вып. 7. — М., 2008. — С. 218.

² Рубцова М. В., Санина А. Г. Государственная идентичность как фактор управляемости современным обществом // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2012. — Том XV. — № 3 (62). — С. 94.

привязанности, символических структурах, нормативных представлениях, а также на прозрачной структурированности отношений прав и обязанностей между “ролями власти” и “ролями граждан”»¹. Если государство не сводится к системе институтов, призванных выполнять лишь функции принуждения, то оно предстает (когнитивно и эмоционально) как социальное целое, близкое индивиду (иначе говоря, как государство с человеческим лицом), что делает его близким к понятиям «страна» или «родина». Это и есть то, что раньше было названо «совпадением» государства и общества, которое при правильной государственной политике, возможно, в будущем, благодаря нахождению баланса идентичностей, и станет реальностью. В связи с этим предлагается новый образ власти, посредством которого последняя позиционируется не только как аппарат управления или, в более широкой трактовке, как совокупность политических акторов, но предстает в качестве важнейшего мобилизационного ресурса, гаранта безопасности граждан, силы, организующей и направляющей социально-политические, экономические и культурные процессы. Поиск механизмов взаимодействия гражданского общества и государства на основе так называемой «обоюдной идентификации» в последнее время все больше привлекает внимание отечественных ученых, пытающихся выстроить модели современной типологии взаимозависимости государства и общества. Об этом, например, пишет в своих работах Л. М. Дробужева, предлагающая свой вариант взаимодействия, обозначенный как «позитивная совместимость».

В формировании гражданско-государственной идентичности большую роль играют общая история народа, общая культура и язык, общая шкала ценностей и общий образ будущего, которые объединяют народонаселение, проживающее на какой-то территории, в единое сообщество. Исходя из этого, а также из основополагающих методологических установок, представленных в начале данной статьи, весьма сомнительным представляется утверждение, что формирование российской гражданско-государственной идентичности может основываться на некой «универсальной культуре», якобы возникающей в процессе глобализации и принимаемой всеми народами мира. Такая культура, если бы ее существование и было возможно, вела бы к созданию самосознания космополита,

¹ Закарян А. Г., Обидовский О. В., Санина А. Г. Государственная идентичность выпускников экономических и гуманитарных вузов Санкт-Петербурга // Вопросы образования. — 2012. — № 3. — С. 218.

считающего, что родина там, где может быть обеспечена безбедная и комфортная жизнь. Культура общества потребления, появившаяся в рамках современной западной цивилизации и распространившаяся, прежде всего, благодаря всемирному экономическому доминированию США, на деле универсальной не является, хотя распространяется в широких масштабах под влиянием СМИ, насаждающих определенные жизненные стандарты. Социальные технологии во многом способны моделировать формы общения людей, их стиль поведения и образ жизни, но они не являются всеохватывающими и всемогущими. Важными ограничителями для них становятся специфические культурно-ценностные узы (или скрепы), которые объединяют конкретный народ на всем протяжении его исторического развития и определяют специфику, например, российской, японской или иной социокультурной идентичности, на основе которой затем формируется идентичность гражданская.

Некоторые исследователи выдвигают идею о том, что гражданская идентичность есть своего рода «тонкая пленка», являющаяся «максимально возможным образом ценностно-нейтральной», чтобы стать «источником как толерантности, так и солидарности между общностями»¹, входящими в состав государства; или «представляет собой своего рода надстройку, которая основывается на универсальной нормативной системе (носит публично-правовой характер), сосредоточена на поиске не особенных начал и оснований для общественной интеграции, а максимально общих потребностях, интересах, решениях»². Но может ли быть ценностно-нейтральной гражданская идентичность, если в ее основе лежат, как мы выяснили, культурные паттерны или, если смотреть шире, характерные цивилизационные основания, включающие в себя религию, язык, национальные традиции и социальные институты? Можно ли считать ценностно-нейтральными потребности, интересы и решения, которые существуют не сами по себе, а принадлежат конкретным людям, обладающим своими собственными ценностными предпочтениями? Может ли существовать так

¹ Хомяков М. Б. Идентичность, толерантность и идея гражданства // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Ред. Л. М. Дробижева, И. М. Кузнецов; отв. ред. В. С. Магнус. — М., 2006. — С. 49.

² Буханцова А. В., Кущенко С. В. Гражданская идентичность как ресурс консолидации общества // Идеи и идеалы. — 2015. — Т. 2. — № 2 (24). — С. 114.

называемое универсальное право, создаваемое не неким трансцендентальным субъектом, а вполне реальным законодателем, который, живя в обществе, усвоил существующие в нем представления о справедливости, добре и зле, свободе и ответственности? Учитывая все это, можно сказать, что гражданская, а тем более гражданско-государственная идентичность никогда не может быть ценностно-нейтральной и пригодной для всех времен и народов. С другой стороны, гражданско-государственная идентичность, призванная быть интегральной и стоящей над всякого рода локальными идентичностями, должна в полиэтничном и мультикультурном государстве, каковым является Россия, впитывать в себя из различных культур наиболее сходные и приемлемые всеми членами общества элементы, объединяющие в единое целое многонациональный народ, способствуя тем самым его консолидации и укреплению жизнеспособности. И задача государства состоит в том, чтобы с помощью целенаправленной политики создавать (конструировать) такие условия, чтобы в обществе было возможно мирное сосуществование и плодотворное сотрудничество людей с разными убеждениями и этнокультурными особенностями. Однако в то же время не следует забывать, что у этого конструирования имеются существенные ограничения, налагаемые культурными паттернами и цивилизационной матрицей.

Подводя итоги нашего исследования, важно отметить следующее:

- методологические примордиалистские и конструктивистские подходы к концептуализации понятий этнической и гражданской идентичностей являются односторонними и ограниченными;
- авторы выступают поэтому за интегральный подход, опираясь на концепцию перенниализма Д. Армстронга и идентификационный метод В. М. Капицына. Его основой служит идея культуры и традиции в качестве ограничителя любой конструктивистской деятельности социальных акторов;
- содержательную глубину этому подходу придают концептуальные наработки отечественных философов и социальных мыслителей: раздумья об исторической судьбе России П. Я. Чаадаева, славянофильство А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, «византизм» К. Н. Леонтьева, «евразийство» П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого, Л. П. Карсавина и др.;

- выявлено принципиальное различие подходов к концептуализации понятий «гражданская» и «государственная идентичность» у разных современных авторов: от попыток их принципиального разведения и противопоставления до их максимального сближения и сочленения. Предложена концепция трансформации роли государства и гражданского общества в условиях российской реальности, предполагающая их конечное «совпадение». Ввиду этого роль государства должна заключаться не только в «легитимировании картины мира», но и в создании благоприятных условий для полноценной социализации гражданского общества, которое понимается как некий образ жизни, направленный на служение народу и дальнейшее укрепление его государственности;
- подвергнут критике подход «ценностной нейтральности» и «универсальности» как оснований гражданско-государственной идентичности любого общества в мире, ибо он ведет лишь к космополитическому размыванию национальной культуры и возрастанию сознания ее ущербности и неполноценности. Гражданская идентичность должна базироваться на аутентичном ценностном культурном коде нации, определяющем повседневные практики людей и характер взаимоотношения государства и общества.

Б. В. Марков

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ РОССИИ: НАСЛЕДИЕ И ПРОЕКТЫ¹

Введение

Культурное наследие — это нечто большее, чем вариации универсального духа, который вырастает из общего для всех мира. Значит ли это, что культуры различных народов несоизмеримы? Если они обусловлены географическими, биологическими, хозяйственными и иными факторами, то сохранение культурных и цивилизационных различий возможно в форме не только мультикультурализма, т. е. признания ментальных особенностей других народов, но и мультинационализма, т. е. объяснения их различий не цивилизационными, а природными и хозяйственными условиями, в которых складывался тот или иной этнос.

Конфликты между людьми, сформировавшимися в разных культурных и цивилизационных пространствах, не похожи на дискуссии философов, которые как небожители обитают в райских куцах мирового духа. Межкультурная коммуникация не сводится к обмену информацией и поэтому не исчерпывается рациональными переговорами. Как разумные существа, люди приводят рациональные аргументы в пользу своих убеждений, однако они не достигают цели в том случае, если сомнения и критика затрагивают коренные традиции, базисные нормы, религиозные верования, а также разного рода обыденные вкусы и предпочтения. В мирных условиях существования вполне приемлемым и эффективным является принцип толерантности. Однако в кризисных ситуациях, в частности, в результате роста миграции, возникают конфликты, которые не снимаются мирными дискуссиями и переговорами. Несмотря на глобализацию, территориальные проблемы тоже не только не ослабевают, а наоборот, даже усиливаются. Библейский вопрос, где может преклонить голову Сын человеческий, в постсе-

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

кулярном мире трансформировался в поиски исторической родины. Отвечая на вызовы миграции, культурологи должны разрабатывать методы анализа внерациональных предпосылок конфликта и диалога своих и чужих.

Наше время является ярчайшим примером столкновения этнонациональных, религиозных, культурных, цивилизационных и даже территориальных претензий с процессами глобализации, модернизации, медиализации и монетизации. Проблема в том, что новые технологии охватывают весь мир, но, парадоксальным образом, не объединяют, а разъединяют его, причем даже сильнее, чем во времена колониализма или холодной войны. Не способствует ли реанимация исторической памяти росту конфликтов между народами? В этой связи возникает задача анализа и сравнения либеральных и консервативных концепций цивилизационного развития, а также поиска такой модели межкультурной коммуникации, которая обеспечивала бы мирное сосуществование людей и народов, тесно взаимосвязанных и вынужденных жить открыто по отношению друг к другу. Человечеству снова необходимо найти ответ на вечную проблему, как люди с разными культурными паттернами могут жить вместе.

Либеральные и нелиберальные концепции единства общества

В либеральной концепции привлекает вера в доброту и разумность человека. Истина и моральный закон одинаковы для всех, и именно на основе познания можно выявлять, объяснять и преодолевать различия людей и культур. Если расширить институты либерального образования, то дети приезжих, воспитанные и образованные на европейский лад, будут толерантными. Это допущение опровергается тем, что террористами становятся жители горных деревень, а как раз их дети, получившие европейское образование. Миграционные конфликты нередко заканчиваются не консенсусом, а столкновениями. Если преодолеть противоборство своих и чужих посредством диалога (беседы) не удастся, то остается исключать и изолировать тех, кто не вступает в диалог. Поэтому чужих размещают в лагерях беженцев или в городских гетто, где уровень жизни отличается от того, который рекламируется массмедиа. Эти решения, конечно, трудно назвать толерантными.

С культурно-антропологической точки зрения элиминация культурных различий представляется неприемлемой. Это заставля-

ет искать более глубокие причины конфликтов, чем непонимание, которое, согласно либеральным верованиям, преодолевается образованием. Глубинные мотивы различий между культурами раскрываются консервативными мыслителями, считающими, что наиболее важные социальные и культурные паттерны формируются жизненным опытом, который накапливается в процессе приспособления к территории проживания. Так называемая ментальность — это не только идеи, но и привычки, навыки, умения. Они складываются в особый практический опыт, который греки называли «фронезисом». В отличие от идей, он является «респонзивным» в том смысле, что представляет собой сплав человеческих желаний и природных возможностей. Это нерелексивный опыт, который передается от старших к младшим из рук в руки и не подлежит сомнению. Передача такого опыта включает то, что Ницше называл «дрессурой». Воспитание и образование, так или иначе, предполагают насилие, которое, конечно, тяжело переносить, но которое повзрослевшая молодежь оценивает с благодарностью.

Ответ на вопрос, как люди могут жить вместе, во многом зависит от позиции исследователя. Историки объединяют людей коллективной памятью, которая фиксируется в учебниках и способствует патриотическому воспитанию. Наоборот, юристы и моралисты видят в истории «ужасное прошлое». Философы рассчитывают на разум, который объединяет людей независимо от цвета кожи. Эти и другие проекты «всеединства» уже не соответствуют современным вызовам. Идеи, конечно, не вызывают сомнения, но способы, которыми их реализовали, выглядят сегодня либо наивными, либо неприемлемыми. Прежде всего, вызывает сомнение сама конфронтация либеральных и консервативных дискурсов. Если посмотреть на последние модели цивилизационного развития, то наряду с имперскими и либеральными идеями выдвигаются концепции, синтезирующие различные техники производства общества, разработанные представителями разных направлений политической философии. Наиболее ярким примером является эволюция тезиса Ф. Фукуямы о «войне цивилизаций» к сетевому подходу в стиле М. Кастельса¹.

Изучение дискурсов о различии Запада и Востока, России и Европы приводит к открытию, что не только российские, но и европейские теоретики свободы критиковали индивидуализм и автономию личного Я. Например, Кант на первый план выдвигал

¹ *Кастельс М.* Власть коммуникации. — М., 2016.

свободу как условие нравственности, но в качестве закона свободы называл долг, учитывающий права других людей. То, что нам кажется противоречивым, для основоположников Просвещения было последовательным и логичным: человек является членом коллектива, его автономность не означает независимость. Он может поступать свободно, но не должен ущемлять права других людей. Проблема либерализма состоит в том, что при отсутствии общих целей множество индивидов и их ассоциаций придерживаются разных ценностей, которые часто несовместимы. В качестве выхода предлагается опора на разум. Д. Ролз и Ю. Хабермас предложили рациональные модели переговоров, обеспечивающие консенсус¹. Сторонники дециссионизма считают такие модели неэффективными в чрезвычайных ситуациях, когда нет времени на переговоры и требуется волевое решение. Классический консерватизм — это не просто продолжение легенды о Золотом веке, а мировоззрение, предполагающее ответственность сильной личности в ситуации неопределенности. Государство своим авторитетом и властью объединяет людей, направляя их усилия на достижение общей цели. Благодаря этому они чувствуют себя звеньями одной цепи и подчиняются постановлениям правительства.

Относительно вялая дискуссия либералов и консерваторов о «тоталитаризме» в XXI веке превратилась в ожесточенную полемику, причиной которой стали глобализация и миграционные процессы. Началом стала работа Э. Саида, который обвинил европейское востоковедение в культурном империализме². Можно напомнить одиозную работу немецкого исследователя Тило Саррацина³, которая вызвала бурные дискуссии в массмедиа. Саррацин утверждает, что лояльная политика в отношении чуждых культурных, социальных и религиозных паттернов поведения приведет к уничтожению европейской культуры. За это автора упрекали в расизме и нетолерантности. Можно напомнить о работе Т. Ванханена, который исследовал причины неприязни и недоброжелательности между коренными жителями и мигрантами⁴. Эти работы привели к рекультивации старого наследия, прежде всего, трудов

¹ Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы. Исследования относительно категории буржуазного общества. — М., 2016.

² Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб., 2016.

³ Саррацин Т. Германия. Самоликвидация. — М., 2012.

⁴ Ванханен Т. Этнические конфликты: их биологические конфликты в этническом фаворитизме. — М., 2014.

немецкого теоретика права К. Шмитта¹, английского политического мыслителя Х. Чемберлена², американца Ф.-П. Йоки³. В качестве альтернативных авторов можно выделить, например, М. Оукшотта⁴, П. Штомпку⁵ и З. Баумана⁶. П. Штомпка настаивает на принятии конкретного Другого, но считает, что глобализация губит доверие. З. Бауман утверждает, что теоретики общества не дают четких ответов на вопросы на проблему «Я» — «Другой». Но сам факт этих дискуссий он рассматривает как условие возможности межкультурного диалога.

Методология исследования культурно-исторической памяти

Задача аналитической культурологии состоит в том, чтобы понять, по какому сценарию пишутся сами сценарии. Обычно срабатывает двоичный код бинарного мышления. Одни предполагают, что сетевое общество будет либеральным и демократическим, приведет к исчезновению многих бюрократических институтов и монополий, к освобождению от вертикальных зависимостей, ибо каждый будет жить «своим умом». Другие, наоборот, утверждают, что человек утратит свободу и окончательно растворится в сети. Во-первых, сетевое общество превращается в «общество надзора», а человек — в «признающееся существо». Во-вторых, социальные сети, возникавшие как протест против ангажированной журналистики, постепенно коммерциализируются и политизируются, становятся полем информационных войн. Став монополистами, они отказывают в праве свободного выражения мнения пользователями и поддерживают дискриминацию.

Сторонники новой архаики видят выход из сетевого капитализма в возвращении к традиционным ритуалам сборки общества, но на самом деле их рассуждения являются всего лишь производством интеллектуальных продуктов, т. е. не событиями, а перформансами. Теории общества, предлагающие возвращение к архаичным прак-

¹ Шмитт К. Понятие политического. — СПб., 2016.

² Чемберлен Х. С. Основания XIX столетия. — В 2-х т. Т. 1. — СПб., 2012.

³ Улик Варандж (Френсис Паркер Йоки). Imperium. Философия истории и политики. — СПб., 2017.

⁴ Oakeshott M. On human conduct. — Oxford, 1991.

⁵ Штомпка П. Доверие — основа общества. — М., 2012.

⁶ Бауман З., Донскис Л. Текущее зло: жизнь в мире, где нет альтернатив. — СПб., 2019.

тикам, поддерживают технологию управления, основанного на использовании медиастрашилок, и не выполняют функцию эмансипации. Общество — это не только результат договора между людьми, но, прежде всего, исторически сложившаяся и вместе с тем искусственная, по сравнению с природой, среда обитания. Элементом общественного пространства является совокупность архитектурно, технически и символически обустроенных социальных контейнеров, где приняты те или иные нормы поведения, и в ответ на одни действия люди ожидают других. Общественное пространство отличается от геометрического наличием культурной символики. Различаются экономическое и моральное, приватное и публичное пространства, а также пространства развлечения и отдыха — кафе, городские парки, центры отдыха, клубы и т. д. В каждом из них существует своя «разметка», в соответствии с нею складываются свои коды поведения. Благодаря этому каждый знает, каким образом окружающие будут реагировать на те или иные действия. В каком-то смысле это похоже на игру, например, в шахматы. Причем правила поведения во многих пространствах являются неписаными. В случае, когда соблюдение порядка является особо значимым, вывешиваются инструкции. Благодаря этому общественная жизнь протекает более или менее нормально.

Сталкиваясь с ценностными предпочтениями других, мы подвергаем их верификации. Однако высказывания о ценностях отличаются от высказываний о фактах. Первые предполагают признание, вторые действуют независимо от него. Поступки человека определяются как материальными причинами, так и ценностными установками. В науках о культуре учитываются ценности, идеи и цели, на основе которых исторические деятели принимали те или иные решения. Вопрос в том, означает ли такая отнесенность к ценностям допустимость их оценки современными моральными или иными критериями?

Ценности не универсальны, но и не индивидуальны, они формируются внутри сообщества и выступают как нормы и коды поведения. Если нет единого универсального и, тем более, абсолютного знания, остается коммуникативная модель, согласно которой каждый имеет право заявить свое мнение, выбор которых опирается на факты, аргументы и ценностные установки общества. В нормальном состоянии общества люди имеют время и возможности неторопливо дискутировать на тему соотношения фактов и ценностей. Однако в чрезвычайной ситуации политики полагаются на свое «чутье» или «интересы народа», а решения принимаются на основании неких

«самоочевидных истин» без участия экспертов. К сожалению, эти решения не всегда соответствуют времени. Поэтому задача когнитивной культурологии видится в аналитике своеобразных «слепых зон» символического пространства, т. е. не обсуждаемых традиций, верований, настроений, интересов.

Общество — это сложное системное целое, которое не подчиняется человеческим чаяниям. Анализ сложившихся дискурсов приводит к выводу, что от принципиального различия материальных и идеальных процессов не так-то легко освободиться, чтобы снять дилемму, одни занимают позицию материализма (бихевиоризм, механистическая психология, психофизический редукционизм, экономический детерминизм), другие, наоборот, выносят за скобки «реальность» (феноменология). Перспективным представляется респонзивный подход, понимание общества не как вещи, субстанции, а как отношения. Благодаря смене установки можно в ходе анализа альтернативных теорий собрать и обобщить определение социальной реальности, выбрать эффективные техники ее анализа.

Этногенез и цивилизационный процесс

Современные попытки осмысления единства мировой истории вызваны повсеместным распространением науки, техники, образования, завоеваний демократии и свободы (против этого не может протестовать ни одна самобытная культура) и учитывают недостатки прежних абстрактных схем. История — это не однолинейный процесс, а скорее «дерево», его ветви — разнообразно направленные процессы, многие из которых оказываются тупиковыми, забытыми, но иногда получающими неожиданное развитие. И хотя культуры рождаются и умирают, переживают стадии расцвета и приходят в упадок, есть нечто универсальное, что заимствуется новыми культурами из старых, вот почему сегодня так важна проблема традиции и новации. Сегодня многие протестуют против техногенного освоения природы и организуют разного рода «зеленые» движения, которые становятся интернациональными, что свидетельствует о единстве современного мира. Однако гораздо реже замечают разрушение культурной почвы, т. е. традиций, представляющих собой опыт проживания людей на определенной территории.

Поскольку в древности количество людей зависело от количества пищи, истребительные войны поддерживали определенный биоценоз. Согласно мнению Л. Н. Гумилёва, этносы, которые не создают новый культурный ландшафт, а приспосабливаются к природе,

при взаимодействии с культурными пришельцами превращаются в паразитов или в обслугу¹. Наоборот, этносы в творческой фазе развития ассимилируют завоевателей, в результате чего возникает новый молодой народ, соединивший разные способы освоения ландшафта. Этносы — автономные образования, они не сливаются ни с природными ландшафтами, ни с другими этносами. Даже если мыслить их наподобие организмов, взаимодействие их с внешним окружением опосредовано разного рода фильтрами и защитными системами — границами, в том числе и символическими. Каждый этнос формирует своеобразную ментальность, от которой во многом зависит его выживание.

Возникает сомнение, можно ли сегодня говорить о роли этносов в мировой истории, существуют ли они сегодня, а если существуют, то в какой форме себя проявляют? Другой вопрос, можно ли переносить представления этнологов и антропологов о доисторических этносах на современность? Если в прошлом этносы действительно были связаны с природными условиями, с экологическими нишами и ландшафтами, то в современном обществе они существуют как символические формы, наподобие мифов. Действительно, поиск идентичности нередко завершается открытием «корней», но очевидно, что это скорее литературный, а не естественно-исторический продукт. Настораживает тот факт, что этнос как вторичный миф часто приводит не к литературным, а практическим действиям. Возникает подозрение, что этнос не остался в прошлом, а каким-то образом продолжает существовать и определяет ход истории. К этому предположению приводит современное «переселение народов», которое происходит под влиянием уже не столько климатических и географических, сколько геополитических факторов.

В так называемых постимперских исследованиях Россия представляется как нецивилизованная «тюрьма народов». Своеобразие отношений русских с малочисленными народами состоит в том, что их количество не только не уменьшилось, как в Америке, а наоборот увеличилось. Колонизация Севера и Сибири сопровождалась культурными обменов, в результате которых сохранялись национальные особенности и религиозные верования, но при этом складывался общий менталитет. Ф. М. Достоевский говорил о «всемирной отзывчивости» русского народа, а В. С. Соловьёв мечтал о всеединстве, в котором православный «народ-богоносец» будет служить другим людям. Сегодня, когда обнаружались риски нашей

¹ Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л., 1989.

отзывчивости, более реалистичным представляется проект Данилевского. Его можно назвать полицентристским. Это название отражает появление новых тихоокеанских экономических центров, своеобразии которых состоит в использовании культуры как «мягкой силы» геополитики. Каждый народ имеет право верить в свое предназначение, однако его вклад в развитие мировой культуры будет зависеть от того, насколько он будет воспринят другими народами.

Прошедшее столетие показало, что Европа уже не является культурным, экономическим и военным центром глобализации мира. Ее место занято США с их евроатлантическим и тихоокеанским доминированием. Между тем номос Земли не уходит в небытие. Либеральная конверсия государства лишь обостряет кризис. Относительно мирно живущие под сенью империи народы нередко становятся враждующими соседями. В этой связи представляет интерес тихоокеанский регион как возможный вектор цивилизационного развития. Между прочим, Россия, начиная с XVI века, определяла свое место в мире в рамках полицентризма и развивалась благодаря хозяйственным и культурным обменам с соседями. Поэтому в ее составе судьба малых народов оказалась более благоприятной, чем в европейских колониях.

Даже сегодня реальная миграционная политика стран Запада не соответствует либеральным критериям. Мигрантов и беженцев размещают в специально отведенных местах, где им оказывают гуманитарную помощь. Они уже не возвращаются к традиционному образу жизни и не могут конкурировать с другими видами. При переселении они вынуждены приспосабливаться к новому образу жизни, и теряют себя как этнокультурный тип. Но при нарушении «критической массы» возможен и другой исход. Мигранты создают анклав и постепенно, за счет более высокой рождаемости, захватывают территорию страны, оказавшей им гостеприимство.

Поток мигрантов заставил европейцев отречься от либеральных ценностей мультикультурализма и толерантности. Поэтому реанимировался прежний образ врага. Все пошло по сценарию Шмитта, а не Хабермаса. Кроме того, контроль медиумов коммуникации, управление идеями и желаниями посредством социальных сетей не только объединяет, но и разъединяет людей. Интернет представляет собой многообразие сообществ, которые, в отличие от монад Лейбница, не признают друг друга. Остается вопрос, сможет ли человечество реализовать универалистскую

утопию при условии рискованного признания конфликтности своего и чужого? Сегодня в моде сравнения общества с концентрационным лагерем¹, а также концепции, реанимирующие практики жертвоприношения и насилия². Их авторы забывают о том, что кровавые ритуалы практикуются сегодня лишь в преступных сообществах. Скорее всего, ужасное прошлое, конечно, не повторится. Задача теоретиков в том, чтобы понять характер сложившейся конфронтации, а политиков — искать практические способы снижения конфликтности.

Появление масс, вырванных из народного уклада жизни, превратило людей в плебс, лишенный чувства достоинства, гордости, чести, патриотизма. Необходимо возрождение духовного «аристократизма» — норм поведения, образования, нравственности, выработанных прошлыми поколениями. Нужно затратить большие усилия на воспитание, дисциплину духа и тела, обучение и образование каждого отдельного человека. Постижение истории — решающий фактор этого дисциплинарного процесса, приобщающего к духовной жизни, сдержанному стилю поведения, самостоятельной мысли; прививающего умение усмирять и контролировать свои желания.

Мораль и разум, собственность и право — это весьма прочные скрепы общества, доказавшие свою надежность на протяжении долгого времени. Формально функциональные отношения связывают людей не менее надежно, чем кровнородственные связи. Затухание этногенеза означает освобождение от влияния природных сил, определяющих поступки людей, дает возможность более гармонично выстроить отношения символической и материальной культуры. Несмотря на свою неприспособленность к определенной естественной среде, человек может жить в самых разных и подчас суровых условиях. Благодаря религии люди способны к прощению и состраданию, отказываются от мести. Рефлексия способствует появлению морали. Общество, в котором существует философия, способно критически оценивать само себя и изменяться, чтобы не погибнуть. Для этого необходимо, во-первых, раскрыть трансформацию образа чужого в современных условиях, во-вторых, создать концептуальную модель, позволяющую выстроить взаимовыгодные отношения между различными этносами, живущими в непосредственной близости.

¹ Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — М., 2011.

² Жирар Р. Насилие и священное. — М., 2010.

Стратегия и тактика формирования исторической памяти

Существует множество предложений по части изменения жизни к лучшему. Но, к сожалению, проекты идеального государства либо вообще не принимались во внимание политиками, либо использовались как средство камуфляжа иных целей, либо воплощались в реальности с очень неприятными последствиями. Поскольку попытки построить государство с человеческим лицом оказались неудачными, постольку приходится признать, что государство, общество и рынок — это три разные, несовместимые, конфликтующие системы, которые тем не менее работают в одной упряжке. Хабермас в теории коммуникативного действия представил модель их взаимодействия на основе публичного дискурса. Он пытался скоординировать общество и бизнес на основе публичной дискуссии, после которой бизнес будет заниматься тем, что нужно для развития общества, а общество будет учитывать интересы предпринимателей.

Общественный договор между бизнесом, государством и обществом можно заключить на основе рациональных моральных принципов, но на практике он не выполняется. Производители руководствуются своими технологиями и формируют искусственные желания именно таких товаров, которые они производят. Разумеется, какой-то естественный, антропологический мостик между спросом и предложением есть, но поскольку человек существо широкое, то он форматируется под технические возможности и государственные задачи, в то время как «очеловечивание» экономической и политической подсистем явно либо отстает, либо «прогибается» под элементарные потребности, а не под высшие ценности.

Таким образом, системная модель должна быть усовершенствована и расширена с учетом третьей, духовной ипостаси. Ее носителем является человек, способный к восприятию телесного и духовного внутри себя и, соответственно, к координации внешнего и внутреннего в рамках общества. Можно ли соединить социально-экономическое реформирование общества и культурную традицию? Рыночники считают, что единственным двигателем развития является материальное стимулирование. Но может быть, это преувеличение? На деле приходится подстраивать друг к другу две различные системы, и эта потребность будет постоянной.

Как объединить людей в общественное целое? Эта задача вставала и, так или иначе, решалась в кризисных ситуациях. Когда речь заходит о единстве общества, обычно начинают искать национальную идею. Преувеличение ее роли особенно характерно для рос-

сийской интеллигенции. Чаще всего кризис возникает из-за беспечности, корысти и вырождения правящей элиты, представители которой забывают о народе и занимаются партийными играми. Давая ответ на вопрос «что нам делать сегодня?», следует принимать во внимание имеющиеся экономические, социальные и культурные технологии. Именно от их развития зависит гуманизация жизни. Прежде всего, это относится к технологиям изменения или модернизации общества. В большинстве своем прежние революционные технологии были радикальными и в силу этого весьма «затратными» по отношению к человеку. Попытки напрямую подсоединить экономику, мораль и идеологию приводили либо к утилитаристской этике, либо к утопической экономике. Выход нужно искать в исследовании того, как на практике возможно подсоединение этих систем друг к другу. Между моральными и социально-экономическими требованиями возникают конфликты. Например, при социализме планы социально-экономического развития строились, исходя из технологических возможностей, и не всегда учитывали потребности людей. Но еще хуже ведут себя предприниматели, нарушающие всяческие — моральные, экологические, социальные — нормы там и тогда, где и когда это можно сделать безнаказанно. В последнее время речь идет о разработке модели социально ориентированного предпринимательства. В одних условиях предпринимательство способствует процветанию общества и работает на благо людей, в других — превращается в разновидность криминала. Поэтому контролирующую и регулирующую функцию государства необходимо соединить с инициативой населения, если мы хотим обеспечить устойчивую жизнеспособность общества. Возможен ли парадоксальный с точки зрения логики выход: совместить глобализацию, открывающую перспективу формирования мирового сообщества, с развитием национальной культуры? Очевидно, что гомогенное человечество застынет в безжизненной стагнации. Общая социосфера будет пустой и холодной. Но и отвечать на это замкнутыми национальными государствами тоже бесперспективно.

Современное российское общество является не застойным, а динамичным. Оно не является ни традиционным, ни постмодерным, а переходным, поэтому напряжение является внутренним и пока не прорывается вовне. Среди предлагаемых рецептов развития можно выделить: во-первых, опору на историческую память и культивирование таких человеческих качеств, которые помогали россиянам выстоять в трудные времена; во-вторых, отказ от «ужасного прошлого», смелый прорыв в будущее сетевое общество, где

человеческие качества, социальный капитал будут формироваться свободно и независимо от доминирования государственных институтов. Сравнительный анализ этих моделей будущего России показывает, что развитие сетевого общества приводит не к диверсификации, а к модернизации государственных структур. Примерами служат дискуссии о контроле не только за социальными сетями, но и за движениями автомобилей и товаров в целом. Некоторые участники теледискуссий видели в этом нарушение прав человека. Это противоречие необходимо решать, как неизбежный конфликт свободы, и находить компромисс. Таким образом, речь должна идти о соединении разных моделей. Уничтожение национального государства, как предлагают сетевые активисты, привет к пока еще не просчитанным, но явно негативным последствиям. Это не означает неприкосновенности Левиафана. Наоборот, на изменение социальной реальности должны оперативно реагировать политика, право, экономика, культура и образование. Их модернизация предполагает сохранение и воспроизводство позитивных ценностей прошлого, благодаря которым цифровое общество сохранит человеческий облик.

Время истории опережает время жизни. Утопия сетевого общества как постнационального, постгосударственного и даже постчеловеческого объединения вызывает реактивное чувство протеста против глобализации, стирающей природную и культурную идентичности. Новый этап глобализации мира, наступивший после распада империй и сверхдержав, диверсифицирует национальные государства и одновременно образует новые союзы. Поэтому на распад СССР можно посмотреть с разных сторон. Доставшееся от Союза наследство состояло не только из гигантских промышленных предприятий, но и из советского народа, сохранившего Я-идентичность в единстве с Мы-идентичностью. Поэтому в Союзе малым народам жилось лучше, чем сейчас. Сегодня, несмотря на экономические выгоды содружества независимых государств, местные компрадорские элиты отказываются даже от формального принципа лояльности. Нечто похожее происходит и в Европейском союзе. Будучи экономически и политически более прогрессивным обществом, оно остается расколотым. Национальное чувство не только не растворяется, а наоборот усиливается, особенно под воздействием миграционных процессов.

Судя по тому, что за семьдесят лет СССР не удалось полностью переплавить нации в советский народ, в новой России и в Европейском союзе еще долго придется искать пути интеграции националь-

ного чувства и космополитизма. А когда наступит эра человечества, даже загадывать трудно. Если говорить о ближайшем будущем России, то ни теоретикам, ни политикам не следует предаваться ностальгии. Это не значит, что мы должны отказаться от своего предназначения. Надо понимать, что прежний способ объединения людей, проживающих на этой территории, уже невозможен. Но это и не значит, что нельзя построить новый порядок. Тут тоже два пути: сокращать разрыв между богатыми и бедными, вернувшись к социальному государству; отказаться от сырьевого монополизма, развивать социально ориентированную экономику и таким образом поднимать уровень жизни населения.

Институты наследия

Историческое наследие — это не только совокупность посланий, передаваемых старшим поколением младшему. Современные институты памяти — это высокотехнологичные предприятия, эффективно управляющие желаниями и настроениями людей. Это не только учебники истории, но и музеи, памятники и другие монументальные формы меморизации. Классические музеи — это государственные учреждения, целью которых была демонстрация символической мощи империи и воспитание патриотизма. В отличие от опустевших в цифровую эпоху библиотек, они на подъеме. Но за видимым блеском инсталляций и перформансов нередко скрывается пустота. Музеи превращаются в центры развлечений, куда люди приходят не с целью постижения смысла истории, а для того, чтобы развлечься. Они уже не слушают экскурсоводов, а делают селфи на фоне руин прошлого. В связи с коммерциализацией институтов культурного наследия возникает вопрос, как в атмосфере выставок, инсталляций и перформансов обеспечить возможность встречи человека с высокой культурой.

Другая проблема касается образования, которое всегда было опорой патриотизма и поэтому основой воспитания. Внедрение цифровых технологий коренным образом трансформировало не только процесс освоения знания, но и передачу культурного наследия. С одной стороны, перевод его в цифровой формат открывает доступ к шедеврам, хранящимся в крупных музеях мира. С другой — цифровые двойники, как бы качественно они ни были исполнены, лишены того, что можно назвать исторической аурой, восприятие которой доступно благодаря вовлеченности зрителя в культурный контекст той или иной эпохи. В связи с этим возникает потреб-

ность дополнения цифровых технологий традиционными методами воспитания, основанными на личном общении. Диалог, беседа являются эффективной формой передачи исторической памяти от одного поколения к другому. Говоря в экономических терминах, такого рода инвестиции обеспечивают самый высокий процент роста культурного и социального капитала, величиной которого измеряются современные общества.

Выводы

Практическая реализация как либеральных, так и консервативных проектов в современном обществе оказалась весьма далекой от идеала. Утратилась ценность производительного труда, на место высокой культуры пришла индустрия развлечений, образование утратило воспитательные функции. Аналогично, консервативные идеи в современном обществе процветают в форме национализма. Думается, что было бы разумнее выявить как недостатки гуманизма, который, действительно, выражает интересы «доброевропейца» или «суверенного государства», а не живого, творческого, мечтающего о свободе и справедливости человека, так и антропологические и моральные риски новых технологий.

Мы должны научиться жить с растущими конфликтами, которые возникают по причине отставания психоистории от процесса цивилизации. Такие конфликты были всегда, но люди при этом как-то жили вместе. Следует помнить историю, хранить верность тому, что еще живет в нас, но учитывать ошибки прошлого и двигаться вперед, объясняя протестующим причины их дискомфорта, призывая их совместно обсуждать и преодолевать. Раскрывая сложные, часто невербальные технологии формирования исторической памяти, аналитическая философия культуры будет способствовать освобождению от устаревших стереотипов и архетипов, преодолению resentimentных настроений и формированию новых позитивных ценностей, на основе которых можно жить лучше.

Г. В. Драч

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ РОССИИ В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Цивилизационное самоопределение России, цивилизационный выбор, цивилизационный код — такого рода вопросы во многом стали структурировать дискуссионное пространство современных отечественных исследований (исторических, философских, социологических, политологических и культурологических). Это — один из центральных (если не центральный) вопрос культурного самоопределения страны, исторически присутствующий в российском самосознании, от десятилетия к десятилетию, от столетия к столетию, от эпохи к эпохе (имперской, советской, постсоветской). Мы всё не можем определиться, а если уж определяемся, то обязательно должны этот выбор «выстрадать», как отмечал Ленин в отношении марксизма. Такая устойчивость увеличивает градус дискуссионности — всплывают вечные темы: «умом Россию не понять», Восток — Запад (Россию относят то к Востоку, то к Западу), а иногда добавляют в качестве самостоятельного члена Восток — Запад — Россия и т. д., и т. п. И действительно, культурное и цивилизационное самосознание невозможно без обращения к другому. «В этом смысле культура — всегда некий Корабль Одиссея, совершающий авантюру плавания в иной культуре...»¹ Наблюдается, с одной стороны, тяготение исторических наблюдений к философским обобщениям, с другой, наоборот, — отказ от философских спекуляций или же (что особенно остро) от философско-культурологических подходов (критика цивилизациологии). Но мы приближаемся к конкретизации проблемы: рассмотрению цивилизационной тематики через призму культурологии. Каковы возможности культурологического дискурса, позволяющие не отказываться от цивилизационного подхода (нередко в этом случае говорят и о цивилизационном дискурсе).

Культурологический дискурс

Несмотря на существующие сомнения в рассмотрении словосочетаний «цивилизационный выбор», «цивилизационный код»

¹ *Библер В. С.* От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. — М., 1991. — С. 287.

и т. д. (как и самого понятия «цивилизация») как научных понятий, а мы в этом случае имеем дело скорее с метафорами, они играют по своей сути роль логически эксплицированных понятий. Дело в том, что когда мы начинаем говорить о нравственно-религиозных ценностях и установках (а при обсуждении цивилизационной тематики это становится неизбежным), то вольно или невольно оказываемся в области метафизики и ноуменальности. Выстраивание же логического ряда понятий, как это было сделано Гегелем, становится невозможным, поскольку не ставится задача мирового исторического обозрения. Это обстоятельство и затрудняет логическую экспликацию терминов «цивилизация», «цивилизационный код» и т. д., поскольку, если признавать их понятийный статус, то неизбежна оговорка, что это особые понятия, не укладывающиеся в гегелевскую логическую систему самосознания мирового духа. Обратное для России было бы изначальным включением ее в универсалистско-эволюционную модель.

Собственно говоря, с этого может начаться разговор о разных типах цивилизаций, о цивилизационном выборе России, которая в единстве своих исторических и культурных традиций сформировала современное государство и как государство-нацию, и как государство-цивилизацию. Естественно, что в этом случае необходимо принять во внимание и вопросы полиэтничности русской нации, ее религиозного ядра, прав и справедливости как доминирующих культурных норм и т. д. Такого рода проблемы сообщают теоретическую легитимность цивилизационному вопросу, обязательным условием которого становится его перенесение в пространство культурологического дискурса. В этом случае мы, конечно, не можем уйти от такого рода раздумий, как история России — это история «страны длительной и тяжелой судьбы», вырывающей ее из западного контекста: то, что инициирует его на Западе — богатство и мобильность, в национальном опыте никак не просматриваются в качестве «руководящих жизнеустроительных ценностей». Чрезвычайно важным представляется в этой связи вывод В. В. Ильина, имеющий не только историческую, но и культурологическую глубину и ценность: «Россия вышла из традиционной цивилизации, но не вошла в инновационную»¹. Позволяет конституировать культурологический дискурс и другое положение автора — об аутентичности ориентиров цивилизации и культуры,

¹ Ильин В. В., Ахиезер А. С. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. — М., 2000. — С. 7–8, 24.

с учетом того обстоятельства, что «цивилизация инструментальна, культура гуманистична»¹. Открываются перспективы рассмотрения особенностей цивилизационного развития России: роль и значение властно-имперского начала, выбор самобытных компонентов ее цивилизационного процесса и т. д., что выводит ее за пределы западного самосознания, но позволяет обращаться к культурологическому дискурсу.

Между тем словосочетание «культурологический дискурс» также нуждается в уточнениях. Культурология не могла родиться на основе гегелевского панлогизма, обращение к культурной конкретике знаменовало отказ от гегелевского рассмотрения прошлого с колокольни исторической ретроспективы. Центром продолжающегося до сих пор идейного противостояния становится Шпенглер, в противоположность гегелевскому пониманию всемирной истории как планомерного однонаправленного процесса выдвинувший положение о смертности культур, которые когда-то родились, расцвели и умирали². Однако это, казалось бы, чисто умозрительное положение имело (и имеет) шокирующие последствия: европейское человечество узнало, подобно господину Журдену, что оно говорит прозой. И эта проза жизни — смертность всех культур. А с этим смириться было никак невозможно: Рим вечен (без этой интенции невозможна Европа). Некоторые отечественные авторы до сих пор рассматривают европейское развитие, приведшее к формированию капитализма, как единое универсальное мировое движение. Отдельные народы оказываются на обочине истории и исчезают в глубинах истории, но только не Европа. Однако родилась и не уходит из гуманитарного осознания и другая глобальная тема — кризиса европейского человечества.

Пора обратиться к базовой оппозиции у Шпенглера: культура и цивилизация. Несмотря на противопоставление культуры как жизни и цивилизации как ее упадка, между ними сохраняется глубокая связь. Смерть Запада знаменует судьбу цивилизации, чем иным может быть цивилизация, как ни органически-логическим завершением культуры? Отстаивая понимание их необходимой органической последовательности, Шпенглер формулирует суть вопроса: «у каждой культуры есть своя собственная цивилизация»³.

¹ Ильин В. В., Ахиезер А. С. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. — М., 2000. — С. 19.

² Шпенглер О. Закат Европы. — Ростов н/Д, 1998.

³ Там же. С. 74.

Здесь надо учитывать ряд замечаний, принадлежащих Б. В. Маркову: «Понятие цивилизационного процесса включает в себя не только технические достижения, но и организованность, упорядоченность душевной жизни, выражающейся в сдержанности и дальновидности, самоконтроле и самодисциплине, ответственности и порядочности»¹. В этом случае преодолевается противопоставление культуры и цивилизации, во всяком случае, ставится вопрос об их исторической преемственности на разных этапах исторической жизни европейского человечества. С этих позиций, перефразируя Гераклита, отмечавшего, что «день и ночь — одно», хотя используется два разных слова, можно было бы сказать, что культура и цивилизация — одно и то же. У Гераклита присутствие солнца делает день днем, а его отсутствие — ночью. У Шпенглера — душа (жизнь) создает культуру, ее разрушение, отсутствие — приводит к цивилизации. Впрочем, вопрос гораздо глубже, стоит только обратиться к различению греческой души и римского интеллекта, трактуемых Шпенглером как проявления культуры и цивилизации. Необходимо отметить, что Шпенглер подчеркивает «принципиальную несхожесть и различия между античным (аполлоновским) человеком и западным (фаустовским)»².

Большая смелость (и для современников Шпенглера, и для наших сторонников безоглядных либеральных реформ, убежденных в нескончаемом историческом прогрессе) — назвать жизнь разума, открытий и технического прогресса смертью Запада. Конечно, культура — это весь человеческий мир, начиная с крика новорожденного младенца, техник тела (гигиена), приема пищи, отношений в семье, технологий обработки земли, производства и торговли, но человек как носитель культуры становится им благодаря способности к смыслообразованию. Создание искусственного (мертвого) мира — это изменение мира живого, замещение процессов биоценоза, которые эволюционируют, сменяя друг друга. Искусственное вмешательство человека разрушает естественную среду (радикальные различия аполлоновского и фаустовского человека). Так что цивилизационный дискурс переключается на новые смыслообразующие практики. Но понятие природы остается в этом случае дискурсообразующим. «Каждой культуре свойственен строго индивидуальный способ видеть и познавать при-

¹ Марков Б. В. *Философская антропология: очерки истории и теории*. — СПб., 1997. — С. 256.

² Шпенглер О. *Указ. соч.* С. 24.

роду, или, что то же, у каждой есть ее собственная своеобразная природа, каковой в том же самом виде не может обладать никакой другой вид людей»¹.

Однако прежде чем изменяется природа, изменяется сам человек. Происходит своеобразное перерождение человека, изменение свойств и смыслов его бытия. Конечно, любая конкретно-историческая форма дискурса демонстрирует «безграничный креативный потенциал в отношении феномена смыслопорождения»², но она же испытывает детерминацию со стороны введенных данной культурной традицией ограничений. Как и любой дискурс, она строится на основе самосознания, которое составляет его ядро. Можно заметить, что принятая ранее практика апеллировать к мировому цивилизационному сообществу сегодня разрушается, поскольку такие дискурсообразующие означающие, как прогресс, демократия, равенство, порядок и справедливость, потеряли свои прежние однозначные значения, а такие центральные дискурсообразующие понятия, как природа, культура, гармония, не вернулись на свое прежнее место.

Но это не означает полного исчезновения традиционных пластов культуры. В этом случае речь идет об этнической (народной) культуре, тех элементов цивилизационного космоса, которые играют одновременно роль и этнодифференцирующую (по отношению к другим этносам) и тем самым и этноинтегрирующую (по отношению к собственному этносу)³. Обряды, обычаи, верования, фольклор и, конечно, классическая литература, народные песни и сказания, искусство, живопись, архитектура — это не мир «забытых предков», это способы реакции на внешние воздействия, эмоциональные реакции на внешние и внутренние вызовы, соответствующие им типы поведения и культурной идентификации. Вот почему идет борьба за вытеснение из медийного пространства образцов и моделей традиционной отечественной культуры. В. М. Межуев пишет в этой связи об этнической культуре: «Она продолжает жить и в настоящем, причем в виде не только реликтовых остатков традиционной культуры, но и стихийно создаваемых продуктов устного народного творчества, городского фольклора,

¹ Шпенглер О. Указ. соч. С. 212.

² Можейко М. А. Дискурсивность // Постмодернизм. Энциклопедия. — Минск, 2001. — С. 237.

³ Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. — М., 2006. — С. 31.

новой мифологии и стереотипов обыденного сознания»¹. Гражданская солидарность и отрицание этнического этатизма не означают разрушения культурной целостности, которая может рассматриваться как культурно-цивилизационная, сохранившая тип «традиционной» (передающейся через систему священных символов и текстов (В. В. Меликов) коммуникации. Один из аспектов ее понимания — передача смыслов в системе обычаев, нравов и повседневного поведения, что характерно для дописьменных культур, но сохранилось в культуре современных народов до настоящего времени и позволяет говорить некоторым авторам об особой, кавказской цивилизации, например.

Цивилизационный дискурс, продолжающий культурологический, а не противопоставляемый ему, объединяет ряд сложных ментальных процессов и смыслообразующих конструктов. «Народ, следовательно, становится нацией в силу не просто своей этнической несхожести с другими народами, но наличия у него общей с ними цивилизационной идентичности. Сознание этой идентичности и отличает национальную культуру от культуры этнической»². Остается вопрос о своеобразии (специфике) тех цивилизационных ценностей, на основе которых осуществляется мировой культурологический синтез, да и всегда ли он возможен? Во всяком случае, западный капитализм и советский социализм выступили в виде двух мировых систем и рассматривались и в качестве конкурирующих форм цивилизационного развития. И в одном, и в другом случае в качестве дискурсообразующего выступало понятие прогресса. Другое дело, что вряд ли целесообразно отказываться от опыта социального развития России советского периода, объявляя его «провалом», отрывом от мирового цивилизационного развития и т. д. Представляется, что наша страна не только оставалась актором межкультурных и межцивилизационных взаимодействий, но и во многих отношениях играла роль определяющего фактора мирового цивилизационного развития. Иначе разрушаются самые основания современного цивилизационного дискурса, теряется контекстуальность проблемы, в частности, соотношения многообразных типов общественного устройства, с одной стороны, и западного универсализма — с другой, порождающих «внутреннее поле цивилизационного напряжения» (Б. С. Ерасов).

¹ *Межуев В. М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры. — М., 2006. — С. 33.

² Там же. С. 37.

Цивилизационный дискурс можно рассматривать как некоторую конструкцию исторического сознания, которая служила производству фундаментальных значений социокультурной системы, среди которых первым выступал «прогресс». Цивилизационный дискурс возможен как своего рода пространство дискурсообразующих означающих, включающее основные его темы (материки) и коррелирующие с ними течения (направления мысли): прогресс, всемирная история, Запад и Восток. В то же время, как допускал М. А. Можейко, «тайна рождения смыслов, а в этом и состоит глубинная истина европейского дискурса, чревата опасностью «забвения бытия». Однако основная трудность, по нашему мнению, состоит в том, чтобы при описании цивилизационного развития не элиминировать системные значения и роль этноса. Но европейский цивилизационный дискурс, в котором в качестве дискурсообразующих означающих выступают значения и смыслы европейского культурного опыта, не соответствует традиционным этнокультурным процессам. Если учитывать, что понимание дискурса (начиная с Ф. де Соссюра) включает в себя непосредственное диахроническое общение как средство человеческой коммуникации, то цивилизационный дискурс можно рассматривать как некоторую конструкцию исторического сознания, которая служила производству фундаментальных социокультурных значений, среди которых первым выступал «прогресс», отделяя Запад от традиционных культур с их идеями циклического существования. Речь, по мнению ряда авторов, может идти уже о ранних этапах социальной эволюции. Американский исследователь У. Мак-Нил уже по отношению к древнему Среднему Востоку говорит о «культурном взаимообогащении народов, живших в разных географических зонах», но усматривает в этом «взаимообогащении» (на память приходят мировые цивилизационные экспонаты, собранные в Британском историческом музее) «преодоление культурных различий» и «цивилизационное восхождение Запада»¹.

Как же в этом случае осуществляется культурный поворот, ознаменовавший начало европейской цивилизации? Мы возвращаемся к греческому самосознанию свободы и патриотизма в борьбе с завоевателями (персами). По своей сути — этническому самоопределению и борьбе за независимость. Здесь и происходит развитие культуры, оказавшей влияние на европейский мир, — создание

¹ Мак-Нил У. Восхождение Запада: История человеческого сообщества. — Киев; М., 2004. — С. 24.

мира искусства, литературы, философии и науки. Выход в сферу всеобщего, логики и онтологии был связан с отказом от мифа, но не от языка, категориальный потенциал которого использовался древнегреческими философами. Апелляции М. К. Петрова к профессиональной практике европейских средневековых теологов подчеркивают исторические различия, делающие невозможным в европейское Новое время естественное для греков отождествление лингвистического, логического и онтологического. Хотя усматривается и влияние традиционного типа культуры на образ Бога, пишущего Книгу Природы¹. Существующее многообразие подходов и определений культуры не освобождает от необходимости осмысления ряда ее фундаментальных проблем как единой и универсальной — самосознания и самосохранения человеческого опыта взаимоотношений с природой. Этому служили и традиционные системы сохранения знания, базирующиеся на отождествлении образа (Бога) и вещи, и европейский логический универсализм. За многообразием определений понятия «культура» кроется многомерность самого феномена, его онтологическое многообразие. Цивилизация в этом смысле — продолжение культуры, исторический путь ее носителя, соответствующий его самоопределению, а самоопределение — сохранению способа жизни, соответствующего историческому опыту и характеру народа.

Другое дело, что не всякое самосознание становится фундаментом ведущего дискурса (метадискурса), формирующегося на основе доминирующих дискурсивных практик. Развитое европейское самосознание включает в себя дискурсивные практики государственной жизни, науки и философии, искусства и религии, формирующихся в процессе исторического развития, и дополняется метадискурсом единой прогрессирующей цивилизации — от первобытных народов к «современному прогрессивному человечеству». Однако такие дискурсивные практики не принадлежат истории тех народов, которые не прошли путь европейского развития или оказались насильно втянутыми в них в качестве колоний европейских стран. Что и осознается сегодня в движениях ВЛМ, возрождении забытых религиозных движений и т. д. Все большую остроту приобретает вопрос о том, что традиционные культуры теряют свою самобытность под напором унификации и стандартизации нового глобального мира.

¹ Драч Г. В. М. К. Петров об интеллектуальной революции XVII века // Вопросы философии. — 2019. — № 1. — С. 117–125.

В этом контексте разговоры о «футурошоке» и безграничном изменении окружающей среды становятся нескончаемым культурологическим дискурсом. Н. Д. Кондратьев в свое время пришел к ряду выводов, которые не потеряли своего культурологического значения и сейчас. Понимание человека как существа природного недостаточно, ведь, строго говоря, человека как продукта природы мы не можем выделить, но и понимание его как продукта культуры требует пояснений. «Человек есть прежде всего продукт космического и органического развития»¹. В общественную жизнь он вступает и затем участвует в ней, обладая теми способностями и свойствами, которые сложились и складываются у него в процессе этого развития. Очевидно, анализируя общество и общественную жизнь, мы должны иметь в виду эти способности и свойства. Конечно, условия общественной жизни «налагают на психо-физическую организацию человека свой и весьма глубокий отпечаток». Поэтому человек, как мы его знаем, есть продукт не только природы, но одновременно и культуры. Но, далее следует важнейшее замечание Н. Д. Кондратьева: «Хотя влияние общественных условий жизни на психо-физическую организацию человека и значительно, и глубоко, но не безгранично... В этом смысле природа ставит как бы максимальный и минимальный пределы для культуры, для влияния общественных условий на человека и соответственно для амплитуды хода самой общественной жизни»². Сегодня становится все более очевидным тот факт, что дальнейшее развитие современной цивилизации указывает на его уже обозначившиеся пределы, поставленные перед биологическими параметрами человеческой природы.

Современная ситуация

Сохранение культуры рассматривается сегодня как вопрос о самосохранении и выживании человечества, возможности и пределов безудержного роста неорганической среды обитания. Современная культура подчинена развитию машинно-индустриальной цивилизации, крайне деструктивному, как подчеркивал Э. С. Маркарян, типу мирового цивилизационного развития. Нарастающее противоречие между человеком и природой не может оставаться неза-

¹ Кондратьев Н. Д. Основные проблемы экономической статистики и динамики (Предварительный эскиз) // Социо-Логос. Выпуск 1. Общество и сферы смысла. — М., 1991. — С. 75.

² Там же. С. 75–76.

меченным, в то время как базовая функция культуры — адаптация к природе. Культура и общество выступают «сложными адаптивными системами». «За последнее время в литературе широко используется идея коэволюции человека и биосферы с целью указания на необходимость органического включения человеческой деятельности в естественные процессы природы»¹. Дискурсообразующим выступает понятие «адаптации», включающее в дискурс эволюции машинно-индустриальной цивилизации необходимость воспроизводства динамики живых систем, что при современных темпах загрязнения мирового океана, атмосферы, угрожающих темпов изменения климата и т. д., и т. п. превращается в утопию. Но утопия обнажает цивилизационные императивы эпохи, среди которых — самоорганизация органических систем с целью сохранения человечества. Маркарян допускает, что в процессе генезиса машинно-индустриальной цивилизации (а это произошло только в Европе) и дальнейшего развития (распространения по всему миру и доминированию Запада) была допущена «серьезнейшая эволюционная ошибка».

Возникают вопросы сравнительно-типологического изучения культур и цивилизаций, которые, в свою очередь, предполагают изучение динамики культурных традиций, рассматриваемых в качестве инструментов социокультурной эволюционной самоорганизации. В этом случае цивилизации рассматриваются не только в исторической ретроспективе, не только «по вертикали», но и «по горизонтали». Разнотипность мировых цивилизаций получает права легитимации, мир становится многополярным, приобретающим права на самостоятельное развитие. Становятся необходимыми сохранение культурного наследия, национальных традиций и ценностей, а значит и исторического опыта взаимодействий между этносами внутри страны и с другими культурами и цивилизациями за ее пределами. Для России весьма значима смысловая насыщенность классической русской поэзии и литературы, искусства и науки, открывающих единое культурное и гражданское пространство страны.

Взаимоотношения человека с природой необходимо рассматривать как процесс саморегулирования, базовый в культуре, но именно здесь произошли необратимые изменения, характеризующие «культурный переворот» в Древней Греции. М. К. Петров

¹ Маркарян Э. С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. — М. — СПб., 2014. — С. 469.

обращался к вопросам регулирования отношений человека с природой как процессов согласования и рассогласования (обратной и прямой связи) и отмечал в этой связи: «Структура регулирования и есть, собственно, структура однозначного детерминизма. Иными словами, долапласовский детерминизм не есть нечто изначально находимое в природе, но лишь достигаемое с помощью процессов, связанных в единую, гибкую систему регулирования»¹. М. К. Петров еще в 1959 г. интерпретировал общество с позиций кибернетики как сложную самоорганизующуюся систему. В. С. Стёпин писал в послесловии к изданию его диссертации: «Кибернетический подход к объектам как саморегулирующимся системам включал идею, согласно которой воспроизводство таких систем предполагает наличие особых информационных структур — программ регуляции, обеспечивающих системный гомеостаз»². Культура как сложная саморегулирующаяся система взаимодействия с природой предполагает многообразие видов и типов саморегуляции и информационного обеспечения. Соответственно, выделяются две возможные константы гомеостаза: объективная (характерная для традиционных культур) и субъективная (научная). Во втором случае гомеостаз достигается совместными усилиями науки и техники, изменяющих свойства самого объекта ценой постоянного изменения природы. Второй путь — путь европейской цивилизации.

Нарастающие изменения — путь экспоненциального роста — ставят вопрос о других типах эволюционного развития. Не линейного, а циклического, соответственно, обращающегося не к изменению внешней среды, а внутреннего мира человека, но этот путь предполагает преодоление европоцентристской системы взглядов и отказ от «аксиологической» трактовки культуры, которая предполагает деление культур на «развитые» и «отсталые», «культурные» и «некультурные», «высшие» и «низшие». В этом случае подвергается сомнению сложившийся за последние столетия и широко распространенный взгляд на способ существования европейских народов как на эталон культуры. На первый план выносятся вопросы о соотношении культуры и природы, а у человечества в качестве лишь средства, а не цели существования начинает выступать наличие неорганических систем как вспомогательных механизмов. Э. С. Маркарян преодоление аксиологической трактовки культуры

¹ Петров М. К. Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода. — Ростов н/Д, 2015. — С. 44.

² Там же. С. 371.

включает в культурно-цивилизационный дискурс, а принцип адаптации человека к природе доводит до уровня императива выживания современного человечества.

Между тем нарастающий вал мрачных прогнозов будущего и надвигающего апокалипсиса свидетельствует о неспособности современного гуманитарного знания выработать оптимистический сценарий. Современный цивилизационный дискурс, переросший в идеологию неолиберализма, встречает противодействие и переосмысление, одно из ярких проявлений которого — акселерационизм. Акселерационизм как система взглядов левых мыслителей на всё ускоряющиеся темпы социокультурного развития, революции производства и безграничного потребления — одно из тех понятий, которое демонстрирует, во что превращается идея прогресса в современном инновационном мире. Проблема состоит в том, что беспрестанное и безостановочное ускорение не приводит ни к чему, кроме новых катаклизмов (экономических, политических, культурных), бессмысленного и беспощадного разрушения системы культуры как матрицы жизни и выливается в нарастающий хаос. Обратимся к идеям «Манифеста акселерационистской политики», в котором констатируется, что капитализм катализирует всё ускоряющееся движение «в никуда», невозможное без революционных преобразований технологий производства, коммуникаций и массового потребления.

Франко Берарди, характеризуя ускорение (акселерацию) как суть капиталистического роста, пишет: «Поезд гиперкапитализма уже не может быть остановлен, он мчится все быстрее и быстрее, и скорость нашего с вами хода более ему не соответствует. Единственная стратегия, таким образом, основывается на ожидании того, что поезд в какой-то момент потерпит крушение и что траектория капитализма приведет к подрыву его собственной внутренней динамики»¹. Отсюда следуют, увы, безрадостные перспективы истощения природных ресурсов и поиск их новых источников, угрозы финансовых кризисов, безработицы и голода и т. п. Да и восторги по поводу свободного рынка несколько поутихли. Где он, этот никем не контролируемый рынок, и свободная конкуренция? Но мы ощущаем лишь движения локального горизонта. Вернемся к глобальному цивилизационному дискурсу, который сегодня звучит так: «...человек в конечном счете устраняется как простая обуза на

¹ *Берарди Франко «Бифо»*. Проблематизируя акселерационизм с точки зрения тела // Логос. Акселерационизм. — Том 28. — С. 123.

пути к абстрактному планетарному разуму, который конструирует сам себя из отдельных фрагментов всех прошлых цивилизаций»¹.

Однако такого рода цивилизационный дискурс вполне способен обеспечивать порядок современного мира, посылать сигнал — требование «правильного поведения», адресованное другим странам и народам. В. В. Мионов прозорливо замечал, что человечество оказывается сегодня в новом коммуникативном пространстве, которое раньше предполагало диалог (даже между разными социально-политическими системами), сегодня же взаимодействующие культуры оказываются внутри агрессивной коммуникационной среды. Единое мировое производство, подчиненное господству транснациональных кампаний, борющихся за сохранение мирового господства, определяет социальные и культурные трансформации современного мира. Мощность интеллектуального развития, достигнутая в развитии наукоемких технологий и мировых информационных систем, приводит не только к «детерриториальной субъективации», то есть саморазрушению человека, но и к неконтролируемой трате ресурсов земли и к экологической катастрофе. Такова цена за ускорение мирового экономического развития, поскольку открываются перспективы не для развития национальных экономик, а для контроля дозированного вхождения в мировые экономические процессы, где каждому уже отведено свое место. «Поезд гиперкапитализма» направляется твердой рукой мирового финансового контролера. Не удивительно, что происходит тем самым и разрушение равного для всех коммуникационного пространства и надвигается потеря смыслового единства, на смену которому приходит производство симулякров, фейков, что во многом объясняется, как показал Джеймисон, распространением перформативных практик позднего капитализма.

Обратимся к обобщающей картине современного «цивилизованного человечества», которую создает Конрад Лоренц, биолог, забивший тревогу в связи обозначившимися биологическими пределами человека в его взаимоотношениях с природой как внешней средой и как его собственной природой². Выше уже было отмечено, что Н. Д. Кондратьев указывал на пределы воздействия культуры

¹ Уильямс Алекс, Шрничек Ник. Манифест акселерационистской политики // Логос. Акселерационизм. — Том 28. — С. 10.

² Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. — М., 1998. — URL: <https://www.modernproblems.org.ru/science/111-faults.html?showall=1> (дата обращения: 27.02.2022).

на человеческую природу; К. Лоренц показал, что эти пределы уже стали определяющим фактором поведения человека, так что в этой связи он использует формулировку: «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества». Среди них выделим тепловую смерть чувства. Современный человек, а в природе действует двойственный механизм выработки рефлексов (удовольствие и страдание), позволяет приводить в разумное соответствие желанную цель и необходимые для ее достижения затраты. Человек стремится оградить себя от страданий или приумножить удовольствие (порок). Смерть чувств — результат развития технологий уклонения от страданий и увеличения удовольствия. Ученый предупреждает о генетическом вырождении, опасности разрыва с традицией и т. д. Человек порвал пуповину его связи с природой, но его эволюционное преимущество состоит в наследовании приобретенных свойств. При этом традиция, консерватизм, сохранение старых знаний и схем поведения и т. д. более важно, чем приобретение новых, но современное общество отказывается от традиции как основы культуры. Во многом с этим связано и генетическое вырождение. И причина не только в абсолютном доверии к рациональному знанию. Человек — гуманное существо (только в клетках и в человеческом обществе существует реакция «возмущения» асоциальным поведением отдельного представителя). Но современное общество склонно сочувственно относиться к асоциальным индивидам, виня в их аномалии себя, а не врожденное уродство.

Специалист в области этологии, лауреат Нобелевской премии К. Лоренц рассматривал поведение животных и человека как функцию биологической системы, обязанной своими формобразованиями историческому процессу ее развития. У животных — в истории вида, у человека — в истории культуры. Важно здесь обращение к фактору познания. Как ни вспомнить Аристотеля с его бессмертным положением «Все люди от природы стремятся к знанию». Важно и другое — в таком стремлении реализуется механизм приобретения знания живым организмом (в том числе и человеком) для применения данных о внешнем мире для ориентации в нем. Но современная ситуация внушает тревогу — человек может верить также в ненаучные и недоказуемые положения, а если они навязываются через СМИ и сетевые сообщества, то человек не только живет в иллюзорном мире, но и теряет способность здоровых физиологических реакций на внешнюю среду. Отметим, что это особенно становится очевидным при тотальном погружении человека в виртуальную среду. Манипуляции сознанием, бездоказа-

тельные утверждения, «клиповое сознание» (кстати, и вымывание традиционных образов русских сказок из мультфильмов и навязывание однозначных действий и реакций, которые не успевают осмысливаться). В массовый процесс грандиозных шоу, «фабрики звезд» и т. п. включается всё больше людей. Как следствие — массовое оболванивание и тотальные заблуждения, потеря базовых биологических ориентаций (половой идентификации, в частности). Обновление, инновация, акселерационизм, с одной стороны, и биологические пределы человека, экология (вне), генетика (внутри) — с другой, таковы реалии «нового бравого мира».

Лоренц делает ряд важнейших выводов, которые существенно дополняют идеи Петрова, позволяющие провести различие между традиционными культурами и цивилизацией Запада. Для органических систем, саморегулирующихся с помощью циклов гомеостаза, характерно многообразие. Из этой посылки исходят оба автора. Благодаря отрицательной обратной связи (традиционные культуры) сохраняется устойчивая связь человека с внешней средой. Во внешнем воздействии с целью изменения социальных значений и самих природных процессов (в том числе и производство живых существ, включая человека) нет необходимости. Функциональные отклонения в ту или иную сторону легко устраняются. Дело в том, что, хотя в природе существует множество такого рода циклов, положительная обратная связь в природе не существует, присутствуя лишь там, где наблюдаются нарастающие процессы саморазрушения. Многие ученые и общественные деятели говорят и пишут о серьезной патологии, о тупиковости западного цивилизационного развития и т. д.

Но не все потеряно. Клаус Шваб — основатель и бессменный президент Всемирного экономического форума в Давосе предлагает оптимистический сценарий дальнейшей перекройки этого, еще недостаточно переустроенного мира¹. Но каковы перспективы? Заглянем вместе с автором в открываемый четвертой промышленной революцией «бравый новый мир» с его биотехнологиями, цифровой культурой, новыми видами энергетики и, главное, постчеловеком. Источники прорыва, называемые автором, достаточно очевидны: прогрессирующая конкуренция, воспитание лидера, инклюзивность интеллектуальных ресурсов. Акторами прорыва выступают оперативные, преуспевающие конкуренты, имеющие доступ к глобальным цифровым платформам. Собственно, в этом и видятся успехи

¹ Шваб К. Четвертая промышленная революция. — М., 2016.

развития, маркетинга, продаж и дистрибуции. Однако, признаёт автор, создается новая, опасная ситуация, состоящая в том, что четвертая промышленная революция делает принцип «победитель получает все» доминирующим в отношениях между странами и внутри них. Ситуация меняется качественно: страны и народы выталкиваются за пределы цивилизационного развития, в то время как их естественная среда обитания (национальные зоны проживания) оказываются разрушенными, что провоцирует нестабильность нового (уже наступающего) мира, социальные напряжения и конфликты. Неприятные сюрпризы сулит сочетание цифрового, физического и биологического миров. И этом случае можно было бы говорить об уже сегодня осуществляемом преодолении природных ограничений — в социально контролируемых актах половой идентификации, форм брака и семьи, разрушении традиционных систем религии и морали, распространении насилия, неумном гедонизме и т. д. И вместе с этим повторить: для чего все это?

Можно было бы обратиться к описанию западной цивилизационной парадигмы, перехода от модерна к постмодерну и трансмодерну. Но речь идет, скорее, о некотором социально-рецептурном знании глобального порядка, когда полнейшая эмансипация индивида, выводящая его за пределы не только социальных, но биологических ограничений, в то же время наделяет его владением новейших социальных технологий нового миропорядка и ставит вопрос о его способности обходить контроль общества и государства. Собственно, подобные попытки и предпринимаются в различного рода «коллаборациях», НКО и т. п.

Уже сегодня, и Клаус Шваб открыто об этом заявляет, могут создаваться параллельные государству структуры, которые смогут транслировать (а значит и контролировать?) политические идеи, (не)соблюдение законов и вообще принципов справедливости. Такого рода структуры берут на себя роль обличителей власти. Ряд авторов обосновывают радикально либеральные идеи о бездарности русской власти. Возникает вопрос: когда сторонники такого рода взглядов входили во власть или намеревались в нее войти, власть автоматически переставала быть бездарной? Впрочем, что говорить об общественной жизни, если четвертая промышленная революция превращается в часть нашей личной жизни (те же спроектированные существа вместо рождения ребенка, к чему уже сделаны первые шаги).

Доминирование искусственной среды далеко опережает прогнозы, допускаемые в западном цивилизационном дискурсе, ба-

зирующемся на идее прогресса и эмансипации личности. Скорее, это напоминает антиутопии в стиле Замятина. Но разрушение пределов биологической природы человека угрожает врожденным предрасположенностям человека к способности различать прекрасное и безобразное, добро и зло. А это весь человеческий мир, если внимательно прочесть диалог Платона «Пир». И все-таки основная идея Платона — идея справедливости: лучше терпеть несправедливость, чем самому быть несправедливым. Идея закона, равно обязательного для всех, прав и достоинства личности вошли в основание европейской цивилизации, агональной по своей специфике с ее установками на успех и победу. Но каков сегодняшний мир и сохраняет ли он веру в прогресс и процветание? Было бы уместным назвать в этой связи имена Джеймсона (современный мир как имитация подлинности) Делёза и Гваттари (капитализм и шизофренические процессы). Безудержная социальная эмансипация ведет к сужению гуманистического содержания человека. Молодой Маркс, в чем-то следуя Шиллеру, если принимать позицию Саннвальда, видел антропологические издержки уже раннего капитализма в угрозах целостности человека, но мы говорим о позднем капитализме. И если говорить о капитализме как оборотной стороне проекта «модернити», начинающегося с XVII века, с его ценностями «человека агонального», то для нас остались издержки агональности. Среди них синдром Александра Македонского — стремление покорить весь мир, слишком тесный для агональной личности. Да и способность человека агонального оценивать мир только с позиций «сила — слабость» дают о себе знать. В этом случае никакое соглашение не становится возможным, ибо согласие на него уже свидетельствует о слабости, на которую разменивается сила (мы никогда не разменяем нашу силу на вашу слабость). У агонального человека превалирует способность (и готовность) влиять на происходящие события и контролировать их¹.

И все-таки вывод, объединяющий понимание европейской и российской цивилизации, да и любой цивилизации, состоит в том, и в эпоху постмодерна это стало самоочевидно, что сами инструменты смыслообразования не могут не расцениваться как цивилизационные устои и конструкты. Неустойчивые и саморазрушающиеся? Но таков и мир, в котором одни цивилизации (одна цивилизация) заявляют о своем праве наказывать всех, кто не соответствует их

¹ Gouldner A. W. Enter Plato: classical Greece and the origins of social theory. — New York, 1995. — P. 110–115.

ценностям, другие вынуждены оправдываться и доказывать, что они этим ценностям соответствуют и потому с самого начала проигрывают развернувшееся состязание. Смыслообразующие ценности и смыслообразующий дискурс превращаются в основание цивилизации. «В самом деле, во всех характеристиках цивилизации всегда присутствует прямое или косвенное указание на речь (согласие, гласность и т. п.) Цивилизация в своих элементарных, а потому и наиболее существенных формах создается уже простым проговариванием некоторых тезисов, формул, клише даже безотносительно к тому, в какой мере проговаривающие их люди действительно в них верят»¹. Неслучайно вербальные конструкты «перестройка», «гласность» имели такое разрушающее значение. Мы привыкли видеть за внешними феноменами сущность, которая чаще всего воспринималась как истина, добро и красота. Но оказалось, что сокрушительный либеральный удар и являлся самоценностью. Разрушение плановой экономики даже ценой собственного саморазрушения стало декларируемой и вовсе не скрываемой ценностью отцов-реформаторов. Мир реконструировался на наших глазах и с потерей смыслов мы теряли реальность — воздух, которым дышим, землю, на которой живем, право на жизнь, поскольку нам доказывают, что у нас эти права не соблюдаются. Провозглашенные в перестройку как некие конститутивы «нового мышления» конструкты нового культурологического дискурса уже сложились, и дискурсообразующее значение имели западное лидерство и понятая таким образом демократия.

Изменение парадигмы — цивилизационный выбор

Россия как многонациональная страна с многовековой историей сложнейших межкультурных отношений, экономических, политических и культурных коммуникаций и военного противостояния, создавшая собственную культуру как систему межэтнических взаимодействий и религиозной толерантности, собственный идейный мир — литературу, поэзию, философию, собственную систему образования и науки и собственный образ жизни выступает как самостоятельная цивилизация. Однако реформы 1990-х и курс на вхождение страны в систему западной цивилизации поставили под вопрос цивилизационную самостоятельность России. То, что не соответствовало

¹ Юдин Н. Л. Русская цивилизация и праздник // Будущее России: стратегии философского осмысления. — СПб., 2011. — С. 348.

западным («общечеловеческим») ценностям, подлежало осуждению и покаянию, но достаточно быстро обнаружилось, что без собственного культурного и цивилизационного самосознания Россия как самостоятельная держава существовать не может.

Выделим два проекта (модели) цивилизационного самоопределения. Первый принадлежит крупному западному историку А. Д. Тойнби. Рассмотрим лишь один сюжет, который может пролить свет на сложившуюся ситуацию. Речь идет об открывшемся пространстве взаимодействий с Западом и о влиянии цивилизации (Западный мир) на примитивный мир. Не будем себя обманывать, но именно в качестве представительницы такового рассматривалась наша страна. Другое дело, что признавалась возможность трансформации государственных институтов и политических практик по единым западным образцам. Однако Тойнби допускает и другой сценарий взаимоотношения цивилизации с окружающим ее кольцом буферных обществ: «Если такое отношение между растущей цивилизацией и окружающими примитивными обществами считается нормальным, то после надлома цивилизации и вступления ее на путь распада происходит коренной сдвиг»¹. Если социальное влияние растущей цивилизации можно уподобить солнечному свету, то лучи распадающейся можно сравнить с радугой, образующейся в результате дифракции. Собственно говоря, все это наблюдалось в последние десятилетия, если можно так выразиться, через призму мультипликации, что вполне характерно для нашей эпохи победившего акселерационизма.

Вторую модель можно найти в работах видного американского социолога и культуролога Алвина Гоулднера. Как социолог он прославился своим анализом бюрократии. В последние годы о Гоулднере пишут именно как о «создателе новой современной теории общества», общества массового потребления (В. Л. Обушенко). Хорошо зная марксизм и во многом под влиянием идей Франкфуртской школы, он продолжает критику современного западного общества и господства буржуазии, основанного на «непрямом правлении». Собственно, перед нами еще одна модель западной цивилизации, позволяющая раскрыть современные механизмы самоопределения в условиях технической революции. Если западное общество является результатом индустриальной революции и демократического переустройства политической жизни, то сегодня, как общество массовое, оно «испытывает воздействие “mass media” и происходящей “культурной революции” как мощного фактора влияния на массовое сознание посредством про-

¹ Тойнби А. Д. Постижение истории. — М., 1991. — С. 355.

изводства недорогих продуктов культуры»¹. О биологических аспектах происходящего мы писали выше, ссылаясь на Лоренца.

Можно вспомнить и Ортегу-и-Гассета, который задает, в сущности, неустаревающий вопрос: «Откуда пришли эти толпы, которые заполняют сейчас историческую сцену?» Причину он усматривает в развитии техники и либеральных преобразованиях, отношении к которым стало вопросом цивилизационного развития России. Заслуживает внимания его замечание: «человек-масса» в состоянии лишь пользоваться результатами цивилизации, но он теряет возможность идентификации вследствие разрушения традиционной культуры. В этом контексте, наверное, уместна следующая цитата: «Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушала все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно она разорвала пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его “естественным повелителям”, и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного “чистога-на”. В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой»².

«Человек-масса» потерял прежнюю культуру (прежде всего, культуру стыда), но новой (культура вины), требующей внутреннего самосознания, не приобрел, и стал удобным объектом манипуляций с его сознанием, что и замечает Гоулднер. Но Гоулднер не менее интересен тем, что реконструирует агональные основания античной культуры, позволяя увидеть социокультурные особенности европейской цивилизации. Реалии античной культуры «оживают» и рассматриваются им как человеческие достижения в борьбе за славу и личный престиж и подразумевают личную ответственность, личное право на гражданские решения, что и является греческим наследием в европейской культуре. Но оказалось, что

¹ Драч Г. В. Агональность в культуре: история и современность // Фундаментальные проблемы культурологии. Том «Теория и методология современной культурологии». — М. — СПб., 2009. — С. 18.

² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Собр. соч. — Т. 4. — М., 1955. — С. 426.

России слишком поздно копировать западный опыт, разрушать собственную экономику (хотя это спорный вопрос — могла ли Россия иначе интегрироваться в мировую экономику), систему образования (либеральные реформаторы ставят себе это в особую заслугу), здравоохранения и науки.

Уже в конце XX века обнаружилось, что Россия не только не соответствует либеральным ценностям, но и вообще идет не по тому пути. И настолько серьезно не соответствуем, что наши западные партнеры ставили нам в пример «успешные, демократические» реформы в Ираке. Не будем развивать эту тему, догонять можно вечно¹. Надо остановиться и осмотреться, и тогда мы увидим, что находимся совсем в другой эпохе, «эпохе постмодерна», с ее недоверием к «метанарративам», к социалистическим (социализм с «человеческим лицом») и либеральным иллюзиям («права человека» сразу и по западному образцу). Если XIX век породил уверенность в универсальности и всеисильности разума, то век XX развеял в прах иллюзии о законах исторического развития. Выводы же о «конце истории» и «триумфе либерализма» сменились размышлениями о «крахе либерализма» в качестве определяющей геокультуры современной мир-системы. Видимо, надо отдавать себе отчет в том, что цивилизационное самоопределение России — это, не в последнюю очередь, проблема рефлексивная, свидетельствующая о необходимости осмысления ее теперешнего состояния на фоне и в контексте происходящих в мире глобальных изменений «знакового мира».

Суть проблемы, вызвавшей глобальные изменения, — трансплантация науки в инокультурную среду. В ряде стран, не относящихся к индустриально развитым, произошла успешная трансплантация науки в инокультурную среду. Если еще в середине прошлого века такое казалось невозможным, то сегодня, в частности, для ряда стран Юго-Восточной Азии — это свершившийся факт. Наука как новый тип отношений к природе — господства над природой — привела к созданию искусственной среды. Но начиналась она только в Европе как разрушение священнодействий в отношениях с природой и отрицания духовной ценности природы. Последнее было характерно для традиционных культур и сохраняется в них и поныне. Нам уже приходилось писать о том, что каждая культура — это целостный космос, в котором слиты человек, исторически окружающая его природа и боги. Природа и боги (Бог) формируют сакральное пространство

¹ *Драч Г. В.* Модернизация России: pro et contra // Будущее России: стратегии философского осмысления. — СПб., 2011. — С. 106–115.

культуры, социальную психологию этноса, национальный характер и те отношения, которые сложились в обществе как нормы и образцы поведения, освященные традицией. Но в этом же сакральном пространстве проявляется интегрирующая роль культуры при формировании единой системы художественных и познавательных ценностей и социальных норм и образцов поведения. Цивилизация выступает как продолжение культуры, а допущение мирового цивилизационного единства не исключает своеобразий ни для Запада, ни для Востока, но только Европа создала современную науку с ее техническими достижениями и высоким уровнем потребления. Еще в середине прошлого века страны, не имеющие науки, хотя и рассматривались как «развивающиеся», не имели шансов на достижение индустриальных успехов, сопоставимых с развитыми странами. Однако восточные страны «усвоили» научный опыт, произошла «трансплантация» науки в иную культурную среду, и там, где национальная культура показала свою жизнеспособность, наука была адаптирована и вошла в систему образования и производства.

Сегодня мир стал иным и такие страны, как Китай, Индия, Япония, Южная Корея, ставшие на путь модернизации, не отказываясь во многом от традиционной культуры, становятся активными игроками в пространстве современного экономического и политического (с разной долей участия) развития. Европа (и в этом смысле наиболее значимо выражение — Запад) породила науку в процессе радикальных социокультурных изменений. Россия, где трансплантация науки осуществлялась еще в XVIII веке при Петре I, оказалась втянутой в эти процессы, следуя или противодействуя им. В этом случае можно говорить о трех культурных событиях в истории европейской цивилизации (Возрождение, Просвещение, научно-техническая революция), которые оказали большое (иногда определяющее) влияние и на социокультурное развитие России. В какой степени это влияние стало органическим фактором российского цивилизационного развития? Этот вопрос требует самостоятельного рассмотрения, но отрицать результативность российского и советского просвещения, формирования и развития образования и науки было бы неправильным.

Требующееся сегодня осмысление культурного и цивилизационного самоопределения может быть связано с понятием «человекоразмерность», которое получило права гражданства в работах В. С. Стёпина и М. К. Петрова. В этом случае в полной мере учитывается субъективная, человеческая сторона вопроса в корреляция генной и культурной эволюции. Появление системы социальной

памяти и социального кодирования свидетельствует о разрушении системы биологического кодирования¹. В этом случае можно говорить о человеческой размерности как совокупности социальных практик, необходимых человеку для налаживания преемственного существования в условиях коллективного воздействия на среду и «неспособности человеческого биокода решить задачу специализированного видового кодирования новых поколений в коллективную деятельность»². Человеческие качества, культурные особенности лежат в основании цивилизационных различий. Системы образования, науки, искусства, политики и производства, здравоохранения и медицины демонстрируют некоторую тональность и цивилизационную человекоразмерность. Культурные миры обнаруживают свою рукотворность. «Ресурс выживаемости этноса, его инновационный потенциал, предопределен базовой системой ценностей. Шанс на выживание и развитие как отдельный этнос, так и человечество в целом имеют лишь в том случае, если способны генерировать и защищать природо- и жизнеспасающие императивы. Утрата этой способности и есть исчерпанность ресурса выживания и потенциала обновления, и как следствие, ассимиляция и гибель культуры»³. Культура бытийствует как алгоритм и способ очеловечивания, она находится на пересечении индивидуального «я» и коллективного «мы» как код, символ, система ценностей, которые человек передает от поколения к поколению, делая возможным самосозидание культуры.

Речь должна идти о специфике российской цивилизационной традиции, эти традиции и сыграли свою решающую роль в модернизации Японии, Китая и т. д. В этом случае, как справедливо отмечает А. Н. Ерыгин, открываются возможности «взаимной допустимости, дополнительности и внутреннего цивилизационного диалога православно и либерально ориентированных исторических практик и соответствующих течений русской мысли». Как он отмечает далее, «неудача либерализации страны в опыте ее радикалистского решения, исключавшего толерантность в отношении к восточнохристианской

¹ *Lumsden C.J., Wilson E. O.* Genes, mind, and culture. The coevolutionary process. — Cambridge, Massachusetts, London, 1981.

² *Петров М. К.* Регион как объект системного исследования. — Ростов н/Д, 2005. — С. 37.

³ *Драч Г. В.* Размышления об этносах и этническом многообразии в современном мире (на материалах I Международного Конгресса по этнокультуре, г. Грозный) // Научная мысль Кавказа. — № 1. — 2015.

традиции, резкое усиление цивилизационного негативизма в процессе осуществления социалистического варианта модернизации, традициональная “пустота” целого ряда современных попыток реформирования и преобразования советской системы в либеральном направлении — все это явная симптоматика исторического тупика для России, если только не снизить напряжение, порождающее противостояние и “раскол” даже сегодня, когда “следы” цивилизационной традиции подверглись существенной эрозии»¹. Необходимо «толерантное совмещение» традиционных ценностей с общими нормами цивилизационно-исторического мирового развития, по крайней мере, с учетом требований мировой экономики. А здесь интересы России не могут не учитываться.

Трудно предлагать готовые рецепты, но может быть востребована идеология умеренного консерватизма, предполагающая положения о культуре как ядре цивилизационного мира, об этносе как субъекте (а не объекте) цивилизационных отношений, целостности и символическом и смысловом единстве государства и общества. Все это способствует охранению единого культурного пространства страны и ее культурного наследия. Конечно, не уйти от вопросов о культурных ценностях, формирующих цивилизационный облик России: брак, семья, половая идентичность. Традиции православия показали свою стойкость и жизнеспособность. Необходимы, конечно, дополнительные пояснения к модели государство — цивилизация, но тот цивилизационный мир, который формируется традиционной культурой (культурами) России, конституируется и фундируется устойчивостью государства. Пожалуй, главное здесь — избавиться от попыток идеализации западной демократии, капитализма и колониализма. Движение БЛМ в Америке, по нашему мнению, — это осознание трагизма колониализма и рабства, которые принес капитализм народам традиционных культур. И с этим надо считаться. Мировой цивилизационный процесс (от капитализма к коммунизму или наоборот) не является имманентным основанием культурного развития, ибо это результат взаимодействия (диалог, переходящий в силовое воздействие). Критика советского прошлого не может быть односторонней и уничтожающей, ведь без прошлого нет будущего. Левый, социалистический сектор общественной жизни должен быть сохранен. Демократия предполагает разновекторность политиче-

¹ *Ерыгин А. Н.* Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьёв, Б. Н. Чичерин): Ч. I. — Ростов н/Д, 2004. — С. 36.

ских сил. Критика Маркса (зачастую вульгарная), зачистка левого фланга открывают пространство для пропаганды таких персонажей, как Троцкий и даже Нестор Махно. В то время как марксизм всегда оставался пространством мирового коммуницирования, а за рубежом были и сохраняются кафедры марксизма.

Российские реалии предполагают преемственность с прошлым, не разрыв и ущербность, а историзм и достоинство личности, уважение к собственной истории пассионариев, преодолевающих время. Выбор России как государства-цивилизации во многом состоялся, ему соответствуют ее образы как православной, русской и российской цивилизации, которые не стоит разделять и противопоставлять. Современные национальные культуры и государства испытывают мощное унифицирующее давление глобализации, подкрепляемое политическими и военными методами. В этом отношении Россия, сопротивляющаяся процессам конструирования однополярного мира, не представляет собой исключения. Видимо, и для нее первая задача — сохранение культуры как исторической данности, как отношений, которые апробировались и были приняты в многонациональном российском обществе. Как нормы, освященной традицией, и социального опыта, осуществляемого каждым поколением не только путем освоения предметного мира, навыков и приемов технологического отношения к природе, но и культурных ценностей и образцов поведения. Поэтому вызывают опасения распространенные сегодня попытки пересмотреть культурную историю страны, дать оценку событиям истории с позиций ретроспективы, вычеркивая целые периоды как сплошные провалы и «черные пятна». Многонациональная культура страны развивалась вопреки политическим режимам и неизжитый в современных радикальных течениях любого лагеря и направления «большевизм» был для нее страшной бедой, но не меньшей бедой было бы для нее копирование чужого опыта и жизнь по чужим лекалам.

* * *

В центре современного цивилизационного дискурса и проблем самоопределения России остается вопрос о сохранении ее культурного и научного наследия. Преодолевается ли в историческом развитии локальность отдельных культур, и какие социокультурные события позволяют говорить о том, что эта локальность Россией преодолена? Россия никогда не была локальной цивилизацией.

Ее постоянные межкультурные взаимодействия с Востоком делали ее мировой державой, а культурные связи с Западом становились частью ее культурного опыта. Цивилизационные отличия России предполагают широкое поле ее природных и антропологических отличий и свойств, религиозный и мировоззренческий опыт ее народов. Конечно, цивилизационные признаки невозможно не видеть и в развитии городской культуры и промышленности, транспорта, и в других признаках и показателях современного общественного развития, включая образование и науку, здравоохранение и социальное обеспечение и т. д. В таком случае говорят о том, что данная культура вошла в современное общечеловеческое цивилизационное пространство. Культура России, продуцирующая ее цивилизационные особенности, находится на пересечении амбивалентных устремлений — сохранить историческое своеобразие, этический и эстетический потенциал и влиться во всепланетарное пространство научного, промышленного и торгового взаимодействия. Отсюда и идея многомерности культуры, и полиморфизм цивилизаций как нечто производное от культурной многомерности. В этом случае идея человекоразмерности культуры оказывается особенно востребованной. Эта идея позволяет пролить свет на современное понимание проблемы «кризиса цивилизации», как проблемы соотношения культуры (культур) и цивилизации (цивилизаций). Ведь сегодня поставленную Шпенглером проблему соотношения культуры и цивилизации и «Заката Запада» можно рассматривать лишь как «входной билет» в пространство культурологического дискурса.

И. В. Малыгина

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИТАРНЫХ ПОРАЖЕНИЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Дискурс глобализма на протяжении двух последних десятилетий служил универсальной концептуальной рамкой, внутри которой разворачивались многочисленные объяснительные модели социокультурных процессов конца XX — прожитого отрезка XXI вв., включая сложные трансформации культурной идентичности. Но сегодня приходится признать, что данная исследовательская оптика утрачивает свой эвристический ресурс прямо пропорционально возрастающему пониманию исчерпанности надежды человечества на последовательное движение к единому миру. И, если еще недавно «в воздухе витали» предчувствие истощения внутренних ресурсов глобализации, ощущение ее инерционного, вынужденного «самоделывания»¹, то тектонические сдвиги, произошедшие в мире на фоне сложных «надукраинских» событий, позволяют говорить о завершении проекта глобализации, хотя, безусловно, потребуется время, чтобы столь значительный процесс был осмыслен и артикулирован во всей совокупности необходимых признаков. Пока же данное дискурсивное поле разворачивается преимущественно в военно-политической и экономической проекциях, вокруг проблем смещения мировых центров силы, перераспределения ролей экономических и военных лидеров, изменений в расстановке ключевых игроков на геополитической карте. При этом культурные поражения глобализации остаются фигурой умолчания. Между тем реверсивные механизмы, запущенные внутри глобализационных процессов, на наших глазах оформились в две ярко выраженные тенденции, которые позволяют зафиксировать векторы социокультурной динамики на ближнесрочную перспективу.

Первая тенденция заключается в переформатировании коммуникативных процессов, в серьезном кризисе диалоговых стратегий и утверждении монологического диктата как новой «нормы» международного и межкультурного взаимодействия.

Вторая, не менее очевидная тенденция, свидетельствующая об исчерпанности идеи глобального мира, угадывается в резком сме-

¹ Пелипенко А. А. Штрихи к портрету постсовременности // Вопросы социальной теории. — М., 2009. — Том III. Вып. 1 (3). — С. 318–339.

щении «красных линий» в международном взаимодействии в символическую сферу — сферу культуры. Она проявилась, в частности, в демонстративной манифестации рядом стран коллективного Запада и постсоветского пространства отказа от символов и образов общей истории. Данные процессы в своих крайних формах разворачиваются вокруг наследия советской эпохи и итогов Второй мировой войны и сопровождаются конструированием нового исторического нарратива в той самой логике «монологического диктата». Результатом становится нивелирование конвенциональных критериев исторической правды, инверсия образов «своих» и «чужих», стремление к узурпации самой Победы над фашизмом, выраженное не только в риторике, но и в новой мифологии и постоянно умножающихся практиках «культуры отмены». Наиболее одиозные из них связаны с разрушением и осквернением памятников и обелисков — «пунктов фиксации» культурной памяти (Я. Ассман), фиксирующих знаковые события не только для России и государств постсоветского пространства, но и для народов Европы.

Борьба с памятниками культурного наследия — известное и, к сожалению, широко распространенное явление в мировой истории, отечественной в том числе. Это особая форма дискурса, или, в лексике Е. В. Петровской, «символическая борьба, осуществляемая посредством очень ясного — насильственного — высказывания»¹. В рамках этого дискурса происходит концептуализация коллективного опыта народа путем его изъятия из историко-культурного контекста, интерпретации и реинтерпретации знаковых событий прошлого, обладающих конвенциональным значением и формирующих образы идентичности культурного сообщества.

Как эмоционально окрашенные символы памятники культурного наследия реализуют функции социальной консолидации, маркируют границы «своего» и «чужого» культурного пространства и поэтому первыми подлежат разрушению в ситуациях «столкновения идентичностей», поскольку, как отмечает А. Л. Зорин, идентификационная функция памятников актуализируется в моменты их возведения и разрушения: «памятники выходят из зоны невидимости и становятся заметны, вызывая восторги, агрессию и желание их защищать»².

¹ Война с памятниками происходит там, где все уже готовы воевать с людьми. — URL: <https://snob.ru/selected/entry/98333/> (дата обращения: 15.05.2022).

² Там же.

Известный призыв «забыть о прошлом», провозглашенный в конце XIX в. французским богословом Э. Ренаном как необходимое условие переустройства мира по национально-государственному принципу, вновь оказался востребованным в ситуации очередного переформатирования мирового порядка на фоне «украинского кейса 2022». Доступ к обладанию вожделенными «транснациональными» идентичностями для ряда государств, расположенных, преимущественно, в Восточной Европе, оказался возможным через буквальное развоплощение, политику «беспамятства», деконструкцию исторического опыта и конструирование новых культурных и ментальных границ. Позволю себе допущение, что война с памятниками культурного наследия — это не просто одна из деструктивных форм выражения идентичности, но и явление, лежащее в одном поле с различного рода экстремизмами. Сложно в этом смысле не согласиться с тезисом О. В. Аронсона, согласно которому «война с памятниками происходит там, где все уже готовы воевать с людьми»¹.

Смещение конфликтов в сферу культуры, культурного наследия и традиционных культурных ценностей позволяет говорить о глубинных изменениях, происходящих в постглобальном мире, о необходимости выработки объяснительных моделей не только самих этих сдвигов, но и стимулируемых ими явлений и процессов, не лежащих непосредственно в поле культуры и никогда прежде не рассматриваемых как обладающие культурной онтологией, например, экстремизм и терроризм. Глобализация, по сути, «обнулила» всю историю развития представлений о культуре как о системе со сколько-нибудь устойчивым ценностно-смысловым ядром, как о символическом универсуме, который, при всей своей динамичности, прежде всегда имел вполне определенную пространственную локализацию и очевидные субъектные референции (этносы, нации, религиозные общности и другие).

В современном мире подобные представления о культуре становятся всё менее адекватными новой реальности хотя бы потому, что мировой порядок, который два последних века был организован по национально-государственному принципу, поддерживался императивом «одна нация — одно государство» и предполагал совпадение политических и культурных границ, — остался в прошлом. Наци-

¹ Война с памятниками происходит там, где все уже готовы воевать с людьми. — URL: <https://snob.ru/selected/entry/98333/> (дата обращения: 15.05.2022).

ональные государства заметно потеряли в статусе доминирующих игроков глобальных процессов, «сдавая» или осознанно делегируя эти функции военным блокам, экономическим союзам, транснациональным корпорациям, международным религиозно-политическим движениям и т. д.

Если перевести осмысление этих процессов в антропоцентрический, человеко-соразмерный залог, это означает, что национальное государство, и шире — любая этнокультурная общность «после глобализации» утрачивают и статус «единицы выживания» (Н. Элиас), и пространства формирования базовых идентичностей (этнических, национальных, конфессиональных).

К описанным процессам добавим почти неограниченное влияние массовой и цифровой культуры, которые, по существу, предстают как смысловой эквивалент глобальной культуры — транснациональной и космополитичной по своей сути; вспомним, что при всей «усталости» постмодерна, а именно он во многом служил противовесом глобализационным трендам последних десятилетий, «современная культура по-прежнему удерживает в себе постмодернистские интенции ризомности, деконструкции и игры, усложняя процессы самоопределения индивида»¹.

В итоге усредненный постглобальный человек, которому «на заре» глобализации было обещано некое всеобщее мировое сознание и чувство причастности общечеловеческой цивилизации и культуре, «на выходе» предстает как субъект, лишенный сколько-нибудь надежной референтной группы (общества), мимикрирующий под запросы и стандарты множества реальных и виртуальных культурных миров и информационных потоков, ни к одному из них то ли не желающий, то ли уже не умеющий «природниться» по-настоящему. Постглобальный человек — не просто продукт глобализации, он в свою очередь, продуцирует адекватную самому себе культурную реальность, которая не вписывается в систему координат, заданную «дуалистической революцией» и основанную на важности различения сакрального и профанного, сущего и должного, своего и чужого. Зона комфорта постглобального человека — «цивилизация без святых и героев»². Эта метафора, насколько выразительная, на-

¹ *Малыгина И. В.* Идентичность в пространстве посткультуры // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. — 2019. — Вып. 13 (829). — С. 174.

² *Кутырёв В. А.* Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма // Век глобализации. — 2009. — № 2. — С. 93.

столько и безутешная, при всей ее лаконичности представляется важным штрихом к описанию ценностного ландшафта современной западной цивилизации с ее установками на модернизационный вектор развития и абсолютизацией либерально-демократических ценностей.

И здесь самое время вспомнить, что далеко не все человечество оказалось вовлеченным в процессы глобализации. Помимо евро-атлантической цивилизации и примыкающих к ней культурных ареалов, а также отдельных регионов мира, которые успешно конкурируют в модернизационной гонке и продолжают наращивать темп социокультурной, экономической и технологической динамики, в мире остаются народы, сопротивляющиеся глобализации и тотальному трансферу западных «либерально-демократических ценностей», продолжающие культивировать традиционный образ жизни. Эти народы демонстративно манифестируют собственную культурную идентичность и заявляют о намерении защищать ценности традиционной культуры от наступления западной цивилизации вплоть до самых радикальных форм.

В последнее время тема традиции, казалось бы, пережившая апогей научного интереса еще в 1960–80-е гг. прошлого века, снова оказалась востребованной и, в том числе, в контексте дискурса глобалистики, «рассыпавшись» на множество сюжетов, связанных с осмыслением роли, статуса, функций культурной традиции в современном мире. Заметная актуализация рефлексии на тему традиционных, устойчивых оснований культуры, по всем признакам не исчерпавшей еще ресурс постмодернистского релятивизма, свидетельствует, прежде всего, о том, что как бы ни существовал в культуре человек — в гармонии ли с ее базовыми ценностями и установками, или в неизбывном конфликте с ними и стремлением вырваться за «флажки», — он не может существовать вне системы координат и нуждается хотя бы в относительной стабильности. Что же касается культуры как пространства смыслов и значений, то ее пределы и кризисы обнаруживаются именно там, где традиционные, устойчивые смыслы и значения утрачивают качество конвенциональности.

Время показало, что культура оказалась самым непредсказуемым и плохо управляемым игроком в сценарии глобального проекта: чем пластичнее становились территориальные и государственные границы, тем больше нарастала плотность культурных границ, тем настойчивее они смещались в ментальное пространство и выстраивались вокруг идентичностей.

Позволю себе предположить, что некоторые проблемы, доставшиеся нам от глобализации как проекта модернизационного (экономического, политического, технологического) по своему первоначальному замыслу, невозможно решить без понимания их глубинных культурных причин. В числе таких проблем — рост латентного напряжения или открытое «столкновение идентичностей» на границах культур и цивилизаций, актуализация традиционализмов и экстремизмов различного толка, возрождение нацизма, появление международного или «глобального» терроризма.

Феномен терроризма, в том числе вопросы о его природе и исторической устойчивости, стимулируют постоянный исследовательский интерес. Вместе с тем генезис и природа терроризма и сегодня представляют собой открытую проблему, а сам термин в процессе оформления его семантических границ был не единожды переосмыслен. Совершенно очевидно, что на сегодняшний день террористические атаки опережают не только политические решения и силовые реакции, но и научную рефлексию.

Тем не менее большинство исследователей едины в оценке сущности терроризма как насилия или угрозы насилием, направленных на достижение или продвижение определенной политической цели¹. Не удивительно поэтому, что и меры борьбы с терроризмом сегодня разворачиваются, преимущественно, в политическом и силовом поле и едва ли могут считаться достаточными.

Глобализационные процессы, во многом определившие контекст рубежа XX–XXI веков, в определенном смысле явились триггером «нового» — международного или религиозного (исламского) терроризма. Сегодня стало общим местом признание невозможности преодоления глобальной угрозы, связанной с деятельностью транснациональных террористических организаций, без координации усилий политических элит на международном, региональном и национальном уровнях, без поиска дополнительных ресурсов в борьбе с этой формой мирового зла. При этом культурный контекст международной террористической угрозы до сих пор остается маргинальной темой в дискурсе глобализма, объектом внимания немногочисленных исследователей.

В числе первых отечественных ученых, предложивших принципиально новый взгляд на терроризм, был российский философ В. А. Кутырёв, который квалифицировал современный терроризм

¹ Хоффман Б. Терроризм — взгляд изнутри. — М., 2003. — С. 5.

как крайнюю, деструктивную форму сопротивления культур и народов, сохраняющих приверженность традиционным, в том числе религиозным, ценностям, — тотальному наступлению той самой технологизированной, индифферентной к «святым и героям» западной цивилизации¹. В соответствии с данной концепцией причиной появления «нового» или международного / глобального / исламского терроризма явилось столкновение двух принципиально разных типов социокультурной динамики, условно — традиционности и модернизации.

Таким образом, в культурологические исследования возвращается дихотомия «традиция — модернизация» не единожды переосмысленная как в западных исследованиях, так и в отечественной традициологии. При всем различии теоретических подходов к интерпретации взаимоотношений традиции и модернизации, утвердившихся в это время, общим для них стал отказ от взгляда на традицию как «явление отмирающее, не способное ни реально противиться современным формам жизни, ни сосуществовать с ними»². Таким образом, была провозглашена «презумпция невиновности» традиции, а традиционные институты, культурные формы и способы мышления перестали маркироваться как препятствие модернизационному тренду социального прогресса.

Однако сегодня дихотомия «традиция — модернизация» вновь оказывается в зоне повышенного внимания исследователей, стимулируя появление новых модусов ее проблематизации, в том числе в связи с обозначением границы между традицией и традиционализмом, запросом на выявление глубинных причин современного терроризма как «побочного продукта» глобализации. А разворачивается этот конфликт чаще всего на оси «Восток — Запад», поскольку, при всем многообразии Востока и неоднородности Запада, эти цивилизации стали символами, в первом случае, — традиционности с его силой обычая, а, во втором, — модернизации и последовательного рационалистического преодоления традиции. И именно в плоскости Запад — Восток обнаруживают себя самые глубокие разломы современного мира. Запад исторически формировал свой собственный культурный образ на противопоставлении Востоку.

¹ *Кутырёв В. А.* Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма // Век глобализации. — 2009. — № 2. — С. 96.

² *Лурье С. В.* Традициология Маркаряна Э. С. Отличие от западных теорий традиции // Культура и образование. — 2015. — № 4 (19). — С. 7.

В своем широко известном исследовании «Ориентализм» Эдвард Саид пишет: «Восток — это не просто сосед Европы, но ее “культурный” соперник, а также один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого»¹. И, усиливая внимание на сложной диалектике культурно-цивилизационных парадигм Запада и Востока, добавляет: «европейская культура выиграла в силе и идентичности за счет того, что противопоставляла себя Востоку как своего рода суррогатному и даже тайному “Я”»².

Казалось бы, в ситуации глобального переплетения народов и культур эта вечная оппозиция может считаться преодоленной, а известная максима Р. Киплинга утрачивает безусловность и объективность. Никогда прежде западные и восточные культуры не сосуществовали так плотно, не проникали с такой легкостью в сопредельное культурно-цивилизационное пространство и не прорастали так уверенно на противоположном цивилизационном полюсе³.

Однако на рубеже XX–XXI вв. феномен глобального терроризма в очередной раз актуализирует тему вечного, трудного и по-прежнему незавершенного диалога двух равновеликих цивилизаций — Запада и Востока, как будто бы и сошедших со своих мест, но по-прежнему продолжающих наращивать потенциал взаимного непонимания и доказывать превосходство собственного цивилизационно-культурного выбора. В поисках возможностей разрешения этого противоречия современные аналитики предлагают различные сценарии, в том числе достаточно одиозные. Можно услышать, например, что назрела необходимость *целенаправленного преодоления* традиционных моделей социокультурной динамики. Аргументация такова: во-первых, они малоэффективны по своим результатам, а, во-вторых, становятся слишком опасными в формах своего противостояния социальному прогрессу. Подобная точка зрения отражает довольно распространенную на Западе позицию, согласно которой единственная возможность «приобщить» восточные народы к цивилизации, — включить их в эту модель, желательно в версии «глобализационного лидера», то есть в американской версии.

Сценарий не новый, он во многом повторяет установки эпохи колониального раздела мира и, как прежде, тяготеет к «монологи-

¹ Саид Э. Ориентализм. — М., 2006. — С. 8.

² Там же. С. 12.

³ Малыгина И. В., Ярошенко Н. Н. Традиция и идентичность в сценарии глобального проекта // Культура и образование. — № 4. — С. 11.

ческому диктату», поскольку основан на логике господства-подчинения, а потому эгоцентричен, авторитарен и деспотичен¹.

«Запад с его давними миссионерскими традициями <...> полагает, что не-западные народы должны перенять западные ценности демократии, свободного рынка, контролируемого правительства, прав человека, индивидуализма, господства права и затем должны воплотить все эти ценности в своих институтах, <...> но в не-западных культурах преобладает другое отношение к этим ценностям: от широко распространенного скептицизма до жесткого противодействия. То, что для Запада — универсализм, для остальных — империализм»².

В этой системе координат выстраивает свою концепцию генезиса современного терроризма А. Я. Флиер, отмечая, что именно покушение на сакральные чувства причастности человека культурной или религиозной традиции со стороны модернизированного западного общества лежит в основе большого числа террористических акций, которыми отмечен прожитый отрезок XXI века. Данное обстоятельство дает основание идеологам терроризма квалифицировать свои преступления «как движения борцов за культурные ценности традиционализма, на которые покушается социальный и технологический прогресс, представляемый ныне западной цивилизацией»³. Можно предположить, таким образом, что процесс столкновения культур и цивилизаций, в достаточной мере осмысленный и не единожды в различных контекстах артикулированный в рамках современных научных исследований, на данном этапе социокультурной динамики оборачивается столкновением *культуры* и *цивилизации*, при этом особой модальностью данного конфликта вновь оказывается дихотомия «*традиция*» — «*модернизация*».

Охарактеризовав период конца XX — первого десятилетия XXI века как «эпоху восстания традиционалистов», А. Я. Флиер рассматривает американскую трагедию 11 сентября 2001 года и значительную часть более поздних масштабных террористических атак

¹ Каган М. С. Горизонты и границы диалога в истории культуры: философский анализ // Избранные труды в VII томах. Т. 1. Проблемы методологии. — СПб., 2006. — С. 222.

² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М., 2014. — С. 282.

³ Флиер А. Я. Будущее возврату не подлежит (о перспективах развития традиционной культуры // Культурологический журнал. — 2010. — № 1. — URL: https://www.cr-journal.ru/rus/journals/4.html&j_id=2 (дата обращения: 01.03.2022).

как события «культурные» в своей глубинной основе. Данный вывод ученого опирается на его понимание историко-культурной динамики как естественного движения народов по пути социального прогресса и модернизации.

Процессы урбанизации и индустриализации привели, как отмечает А. Я. Флиер, к ослаблению социальной базы традиционной культуры, каковой является крестьянская община и сельскохозяйственные производители. Совершенно очевидно, что глобализация с ее выраженными модернизационными установками придает ускорение этим процессам, в частности, сокращая число традиционных культур¹ и долю носителей традиционного образа жизни в составе населения постиндустриальных государств. Как результат, «традиционная народная культура как особый социальный тип культуры заканчивает свое историческое существование. <...> Но, сходя с исторической арены, <...> сопротивляется натиску индустриальной, еще больно кусается в ответ, особенно там, где она еще сохраняет свою социальную актуальность»². По мере ускорения темпов модернизации и перехода от индустриального общества к постиндустриальному формы сопротивления традиционной культуры становятся всё более ожесточенными и принимают варварские формы фундаментализма и терроризма.

Глобальный, международный или «исламский» терроризм стал крайней формой этого противостояния в конце XX–XXI вв., если учесть, что самые крупные (по числу жертв) и резонансные теракты, произошедшие в этот период времени, имеют выраженный религиозный подтекст³. Безусловно, религиозный терроризм не является смысловым эквивалентом исламского. Религиозная доминанта так же отчетливо выражена в действиях христианских фундаменталистов («Свободная христианская армия» в США), буддийских («Движение 969» в Мьянме) или японской секты «Аум Синрике».

¹ По данным ЮНЕСКО, около 2,5 тыс. языков из 6 тыс. существующих сегодня в мире находятся в зоне риска и в ближайшее время могут исчезнуть, увлекая за собой и соответствующие традиционные культуры.

² Флиер А. Я. Будущее возврату не подлежит (о перспективах развития традиционной культуры // Культурологический журнал. — 2010. — № 1. — URL: https://www.cr-journal.ru/rus/journals/4.html&j_id=2 (дата обращения: 01.03.2022).

³ Rapoport D. The four waves of rebel terror and September 11 // *Anthropoetics*. — 2002. — Vol. 8. — No 1. — P. 1–19.

Вместе с тем невозможно отрицать, что именно исламистская ветвь религиозно мотивированного терроризма получила наибольшее распространение в XXI веке, воплотившись в таких международных структурах, как «Аль-Каида», ИГИЛ, «Боко Харам», «Аш-Шабаб» и др., запрещенных в России и многих других странах. Стремление к легитимации и самопрезентация этих организаций в мировом сообществе выстраивалась на идее «защиты» культурной традиции, основанной на идеологии ислама. А. Я. Флиер отмечает в этой связи: «во всем мире именно ислам сегодня является главным идеологическим основанием сопротивления традиционной среды социальному развитию обществ по индустриальной модели — вплоть до военно-террористического»¹. Это отнюдь не означает, что неприятие социального прогресса заложено в «генетическом коде» ислама или является его неотчуждаемой чертой.

Иной подход к интерпретации религиозной природы современного терроризма предложил А. П. Назаретян. Известный российский философ и психолог, посвятивший ряд глубоких исследований культуре и культурной динамике, назвал в качестве главной потенциальной причины религиозного терроризма специфику религиозного сознания как такового, независимо от конфессиональной принадлежности его носителя. «Человек с религиозным или квазирелигиозным (идеологическим) сознанием, делящим людей на “своих” и “чужих”, легко становится объектом манипуляции»². В этой связи сама природа религиозного сознания в его психологическом и даже физиологическом аспектах должны стать объектом пристального изучения, без чего «не понять мотивацию современных “воинов Аллаха” и “героев”-самоубийц. Широковещательные заявления, будто теракты совершают приверженцы “ненастоящей” религии, тогда как “настоящая” такого не допускает, — самообман. <...> Если перед нами не ряженый, не политик-конъюнктурщик, “пиарящий” себя со свечкой перед телекамерами на потребу доверчивым избирателям, и не философ-доброхот с рассуждениями о “трансцендентальных силах”, а человек, истинно верящий <...>, то при определенных условиях *превратить его в живую бомбу* —

¹ Флиер А. Я. Будущее возврату не подлежит (о перспективах развития традиционной культуры // Культурологический журнал. — 2010. — № 1. — URL: https://www.cr-journal.ru/rus/journals/4.html&j_id=2 (дата обращения: 01.03.2022). — С. 4.

² Назаретян А. П. Терроризм, религия и задачи современного воспитания... С. 142.

технологически элементарная задача». В таком отношении, — заключает автор концепции, — «различия между иудаизмом, христианством, исламом и прочими религиями второстепенны»¹. Не учитывать данный фактор в исследованиях терроризма — равносильно тому, чтобы попросту «закрыть путь к серьезному пониманию предмета»: терроризма вообще и «шахидизма» в частности².

Таким образом, и А. Я. Флиер, и А. П. Назаретян с различиями в системе аргументации, но все же акцентируют, во-первых, социокультурную обусловленность современного терроризма, а, во-вторых, допускают (при соответствующих гипотетических изменениях вектора социокультурной динамики) возможность актуализации фундаменталистских настроений и в иных социокультурных и конфессиональных пространствах.

Тот факт, что сегодня они в наибольшей степени проявляются именно в исламском мире, объясняется, по мнению А. Я. Флиера, недостаточно активными и успешными процессами урбанизации и капитализации в данном культурном ареале. Как результат, именно здесь сложились наиболее благоприятные условия для сохранения традиционной культуры, а значит, и социальной базы воспроизводства экстремизма и фундаментализма³.

А. П. Назаретян не дает столь однозначного объяснения исламскому «оттенку» современного международного терроризма, но, следуя логике автора концепции, можно предположить, что его следует искать в более высоком на сегодняшний день уровне религиозности исламского мира по сравнению с ареалами распространения иных религий, прежде всего, христианским Западом.

Соглашаясь с выводами А. Я. Флиера о «культурной» природе терроризма, мы тем не менее не можем согласиться с тем, что данный феномен — следствие исключительно социально-экономического поражения в модернизационной и технологической гонке «социальных аутсайдеров», иначе как быть с Саудовской Аравией и тем, что Усама бен Ладен принадлежал к семье саудовских миллиардеров?

Дополнительные основания для подобного сомнения дает появление феномена, который в современной международной террористической риторике артикулируется в терминах «европейского» или

¹ Назаретян А. П. Терроризм, религия и задачи современного воспитания... С. 142.

² Там же. С. 141.

³ Флиер А. Я. Будущее возврату не подлежит... С. 4.

«доморощенного» джихадизма (homegrown jihadism), и проявляется «в мотивах, характере и формах террористической деятельности мусульман, родившихся или долгое время живущих в европейских странах и, как правило, там же совершающих теракты»¹. Нередко повышение уровня террористической активности связывают с активными миграционными процессами, особенно масштабными в последнее десятилетие. В результате страны Западной Европы, в недавнем прошлом довольно однородные по своему этническому и конфессиональному составу, сегодня отличаются высокой степенью этнического и конфессионального разнообразия. Особенно быстро происходит увеличение количества мусульманских общин, преимущественно, в наиболее благополучных с точки зрения экономического и социального развития европейских государствах. По прогнозам демографов, стабильное увеличение численности мусульман в Европе будет продолжаться, причем не только за счет массовой иммиграции, но и в силу высокого уровня рождаемости в мусульманских семьях, поощряемой государственными социальными программами. На фоне значительной деформации системы семейных ценностей коренных европейцев изменения культурного и конфессионального ландшафта стран Евросоюза становятся особенно заметными.

Принципиально важным представляется и тот факт, что, пользуясь социальной поддержкой принимающей страны, подавляющая часть мигрантов-мусульман не стремится к культурной интеграции, образуя в крупнейших городах Западной Европы мусульманские анклавные во многом в силу социальных и культурных границ, которые выстраивают как сами мигранты, так и принимающее сообщество. Одновременно культивируемые в странах Западной Европы принципы либеральной демократии — свобода слова, вероисповедания, объединений — создают дополнительные возможности для беспрепятственного распространения исламского радикализма.

Это позволяет говорить о том, что модернизация, урбанизация, социальные свободы — необходимые, но недостаточные условия нивелирования социальной базы воспроизводства традиционалистского мировосприятия, а, соответственно, и причин воспроизводства терроризма. Добровольное перемещение носителей «незападной» культурной традиции и ментальности в пространство благополучной урбанизированной и капитализированной Западной

¹ Прошин Д. В. Дэвид Рапопорт, терроризм четвертой волны и европейские джихадисты // Наукові праці. Політологія. — Випуск 236. — 2014. — Том 248. — С. 88.

Европы, доступ к экономическим и социальным преимуществам западной цивилизации отнюдь не привели к ожидаемой плавной интеграции мигрантов в социально-политическое и культурное пространство западного постиндустриального общества.

Поражение политики мультикультурализма, глубокий миграционный кризис, охвативший Европу, свидетельствуют, скорее, о сбывшемся прогнозе «разорванных стран»¹, объединивших на одной территории «носителей» разных культурных, конфессиональных и цивилизационных идентичностей.

Украинский исследователь Д. В. Прошин, анализируя природу доморощенного/европейского джихадизма, интерпретирует его (со ссылкой на западных аналитиков) как результат, «внешнюю рамку» социальной отчужденности мусульманского мигрантского сообщества. Она вызревает постепенно, с одной стороны, на фоне растущего сомнения в перспективах достижения экономического равенства с представителями принимающего европейского сообщества, непреходящей ксенофобии в отношении европейских мусульман, а кроме того связана с отсутствием в Западной Европе «влиятельных политических сил исламского толка (возможно, подобных христианско-демократическим партиям), которые могли бы интегрировать мусульман в социально-политические системы западноевропейских стран и придать недовольству многих потенциальных джихадистов законный, конструктивный характер»². При этом Д. В. Прошин ставит под сомнение значение культурной или религиозной идентичности в этих процессах, аргументируя свою позицию индифферентностью значительной части европейских мусульман (в том числе из числа доморожденных джихадистов), в отношении не только «братьев по вере», но и базовых ценностей ислама. Они ведут образ жизни типичного молодого европейца «со свойственными ему развлечениями, дурными привычками и излишествами»³.

При всей ясности позиции авторов, мы, все же, видим за описанными Д. В. Прошиным процессами четко фиксируемые состояния переформатирования или кризиса идентичности.

Фактор идентичности в связи с проблемой терроризма акцентируют и представители исламского мира. В рамках экспертного обсуждения природы терроризма и способов борьбы с ним, состояв-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М., 2014.

² Прошин Д. В. Дэвид Рапопорт, терроризм четвертой волны и европейские джихадисты... С. 89.

³ Там же. С. 90.

шегося в 2016 году в Москве, шеф бюро турецкой телерадиокомпании «Турция» Барыш Мутлу отметил, что значительное повышение уровня исламизации Турции после прихода к власти Эрдогана никак не способствовало возвращению европеизированного турецкого общества к традиционным установкам ислама, не стимулировало решения важных социальных проблем — коррупции и социального неравенства. «Ползучая исламизация» не привела ни к введению цензуры, ни к запрету алкоголя. Одновременно, со ссылкой на социологические исследования, турецкий эксперт указывает на факт значительной поддержки террористической организации ИГИЛ (запрещенной на территории РФ) со стороны турецкого общества, акцентируя внимание на факторе идентичности в ее мотивации: «10 процентов турецких граждан одобряют деятельность “Исламского государства”, а примерно 20 процентов прямо его не поддерживают, но сочувствуют. <...> И когда Россия обвиняет Турцию в поддержке ИГ, примерно половина турецкого населения охотно это признает: «Почему бы и нет? Они наши братья, это такие же мусульмане, что и мы»¹.

Понятно, что в мотивации террористических атак сплелись многие факторы, которые проявляются прецедентно и симульганно в каждом отдельном случае. И всё же, по нашему глубокому убеждению, в качестве важнейшей причины появления глобального терроризма как «культурного» по своей природе феномена следует рассматривать фактор идентичности.

Традиционализм, выраженный в форме терроризма, — это деструктивная форма манифестации культурной идентичности.

Концепт идентичности оказался чрезвычайно востребованным современным научным и публицистическим дискурсом как едва ли не универсальный «объяснительный принцип» социально-гуманитарных проблем современного мира и самых глубоких его разломов, доставшихся нам «после глобализации». Именно идентичность зачастую становится тем пределом, той границей, на которой разворачиваются глобальные конфликты современного мира.

Анализируя феномен массового насилия с позиций культурологии, А. Я. Флиер в качестве его наиболее значимого фактора называет «отстаивание культурной идентичности»². Выше мы уже

¹ США не создавали «Исламское государство». Эксперты о борьбе с международным терроризмом. — URL: <https://lenta.ru/articles/2016/02/02/isil/> (дата обращения: 15.05.2022).

² Флиер А. Я. Культурные основания насилия... С. 520.

ссылались на данную позицию ученого, убежденного в том, что защита культурной идентичности — гораздо более веская причина для начала новой мировой войны с применением ядерного оружия, чем политические или экономические мотивы. Причем «не только для мусульманских фанатиков, но и для либеральных христиан, и для прагматичных конфуцианцев. Если человечеству и суждена новая общепланетарная война, то <...> вероятнее всего по культурным причинам»¹.

В этом контексте тезис современного французского писателя, этнического ливанца Амина Маалуфа, согласно которому множество преступлений в современном мире совершаются от имени или во имя идентичности, оказывается не просто фигурой речи.

В перечень таких преступлений уже навсегда войдет трагедия сирийской Пальмиры, разрушение и разграбление крупнейшего и, наверное, наиболее значительного явления мирового культурного наследия на Ближнем Востоке. Город, хранивший архитектурные памятники античной цивилизации на Ближнем Востоке, в 2015 году демонстративно, перед объективами видеокамер, уничтожался боевиками ИГИЛ — запрещенной в России террористической организации.

События в Пальмире, а немногим ранее — уничтожение христианских храмов в Алеппо, акты вандализма в музее иракского Мосула, где так же демонстративно уничтожались монументальные ассирийские и парфянские скульптуры, а действия боевиков ИГИЛ транслировались всему миру посредством интернет-каналов, позволяют зафиксировать появление и стремительное разворачивание новой тенденции в деятельности международного экстремизма: сублимацию террористической активности в символическое пространство и выбор культуры в качестве нового важного стратегического объекта².

Разрушение памятников мирового культурного наследия уже имели место в новейшей истории, достаточно вспомнить уничтожение талибами в Афганистане двух гигантских статуй Будды (Бамианских статуй) как символов языческой культуры и подлежащих уничтожению, по мнению талибов, уже по одному этому основанию культурной инаковости.

¹ Флиер А. Я. Культурные основания насилия... С. 520.

² Малыгина И. В., Малыгина А. В. «Синтез войны и театра»: социально-гуманитарный дискурс о природе терроризма // Вестник РГГУ. Литературоведение. Языкознание. Культурология. — 2020. — № 8. — С. 21.

И все же трагедия Пальмиры — это отдельно стоящее явление, и не только в силу масштабов разрушения. Утрата, связанная с разрушением памятников и артефактов Пальмиры, лежит в символическом поле. Это зеркальный ответ, адресованный «культурному чужому» — коллективному «бездуховному» Западу, посягающему на сакральные ценности традиционной культуры, основанной на идеологии ислама. В сценах демонстративной расправы с объектами культурного наследия, имеющими сакральное значение для всего западного мира, вышедшего из Античности и христианства, содержится символический жест, публичная демонстрация идентичности, адресованная цивилизации «безбожников, атеистов и агностиков». Идеологи террористических организаций очень точно определили «зону сакрального» современной западной культуры — символы ее общего рождения и культурной памяти.

Итак, международный терроризм — явление «культурное» по своим глубинным причинам, деструктивная форма манифестации приверженности культурной традиции и культурной идентичности, в значительной степени обусловленное спецификой нынешнего этапа культурной динамики, прежде всего глобализацией и шлейфом ее гуманитарных поражений.

Такая трактовка, отличающая именно культурологический подход, не допускает и минимальной степени оправдания терроризма; она лишь позволяет вывести обсуждение данной проблемы за рамки политологического дискурса в широкое междисциплинарное поле; продемонстрировать, что решение вопросов о предотвращении террористической угрозы как таковой и выведение ее из актуальной повестки должно находиться в сфере внимания исследователей культуры.

Важный аспект данной проблемы выделяет Б. Гройс, отмечая, что значительные изменения, которыми отмечена современная культура, породили новые способы и формы репрезентации войны в целом и терроризма, в частности, тенденцию к эстетизации и театрализации данных феноменов. В отличие от порядка, сложившегося в классической культуре, в границах которого удел воина — сражаться, а славу и высокий статус героя в коллективной памяти народа обеспечивал художник, в постглобальной культуре воин делегирует функции медиатора современным медиа. С их помощью военное событие или террористическое преступление оказывается запечатленным непосредственно в момент его совершения, концептуализируется и тиражируется посредством медиатехнологий в соответствии с целями террориста. Террорист сегодня

не готов зависеть от неподконтрольных интерпретаций, не согласен довольствоваться отсроченным во времени эффектом: «акты террора теперь совпадают по времени с их документацией и репрезентацией... Приводя в действие взрывной механизм, современный воин или террорист одновременно приводят в действие и медийную машину»¹.

Выводы, сформулированные Б. Гройсом, актуализируют представления о терроризме как «синтезе войны и театра», как спектакле, основанном на страхе и разыгрываемом публично с конкретными политическими целями; как форме драматизации абсолютно неприемлемого вида насилия, направленного против случайных жертв, не являющихся субъектами принятия политических решений, которых добиваются организаторы теракта². Работа Бориса Гройса была издана за два года до событий в иракском Мосуле и сирийской Пальмире 2015 г., задолго до текущих событий в Украине, которые стали подтверждением данных выводов автора концепции.

Очень трудно удержаться от аналогий.

Возможно, уничтожение памятников советского наследия и война в области культурного наследия за Великую Победу в современной Украине и странах Восточной Европы уступают по масштабу разрушениям Пальмиры, но символическое значение этих актов для российской культуры и идентичности вполне сопоставимы.

Соглашаясь с тем, что локализации экстремистских движений можно добиться с помощью политических и военных методов, но «культурно их победить нельзя»³, важно вскрывать глубинные причины традиционализмов и экстремизмов всех мастей. Без этого невозможна выработка проактивных мер по сдерживанию и контролю деструктивных форм манифестации идентичности и моделирование образа общего будущего человечества.

¹ Гройс Б. Политика поэтики. — М., 2013. — С. 335.

² Combs C. Terrorism in the 21st century. — New Jersey, 1997. — P. 8.

³ Флиер А. Я. Культурология 20-11. — М., С. 522.

А. Л. Казин

ВОЛЯ К ИСТИНЕ И ВОЛЯ К ВЛАСТИ: КЛЮЧЕВЫЕ ВЕКТОРЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

В сегодняшнем тревожном мире становится все больше оснований полагать, что история культуры (если не история вообще) движется сверху вниз, по нисходящей. В то время как либералы-прогрессисты радуются новым технологиям, консерваторы указывают на опасности технического прогресса — от атомной бомбы до превращения человека в киборга, от которого веет преисподней. С очевидностью это проявляется в интернете: бесконечный рост информации при отсутствии смыслового кода для ее расшифровки ведет к общественной шизофрении в точном смысле этого слова.

Не менее показательные процессы идут, например, в философии: говорится о говорении, пишется о письме, а это явное свидетельство того, что современному философу по существу нечего сказать об истине, бытии и свободе. Подобное снижение наблюдается и в искусстве: от классики через модерн к постмодерну, в рамках которого мы встречаемся с тотальной симуляцией, игрой в искусство под знаком ничто¹. Можно предположить, что происходит процесс естественного старения (остывания) человеческого мира, уже осуществившего в прошлом главные свои достижения и теперь просто доживающего оставшийся век под разговоры о гуманизме и процветании. Собственно, ничего другого нам священные книги народов и не обещают, особенно одна из них под названием «Откровение св. Иоанна». Однако уместен вопрос — идет ли дело о фатальном, предопределенном исчерпании/истощении мировой цивилизации, или о ее ложном ценностно-смысловом выборе? И можно ли что-то еще изменить? Попытаемся разобраться в этом на материале нашей собственной, православно-русской цивилизации и культуры.

Если проследить перемещение точки власти — реального ценностного ядра цивилизации — в России, то придется признать, что ни культура, ни государственность как таковая, ни даже хозяйственно-экономическая сфера не стали у нас реальными центрами силы, хотя те или иные периоды русской истории можно охарактеризо-

¹ Подробнее об этом см.: *Казин А. Л. Событие искусства. Классика, модерн и постмодерн в пространстве русской культуры.* — СПб., 2020. — С. 241.

вать как попытку закрепления подобных центров. Известно, что православная Русь не пережила Возрождения, Реформации и Просвещения в той аутентичной форме, в которой это происходило в Европе, — именно по этой причине культура и государственность являлись у нас скорее разновидностью духовного (идейного) производства, чем собственно интеллектуально-знаковым или юридическим механизмом. Петр Великий стремился к осуществлению российского варианта абсолютизма по принципу «государство — это я», однако, несмотря на насилие и связанные с ним жертвы, петербургская монархия воспринималась и Церковью и народом как продолжение православного соборного царства. И петербургская монархия и русский коммунизм выступают в нашей цивилизации как разновидности *идеократии*, то есть как превращенные формы энергии ее духовного источника.

Примем в качестве исходного положения *волю к истине* и *волю в власти* как два ключевых энергетических вектора культуры/цивилизации. При этом под *истиной* мы будем понимать духовно-онтологический исток (он же идеал) данной цивилизации, а под *властью* — собственно человеческий (антропологический) ее вектор, направленный на достижение и воплощение доступного ей идеала. В таком плане *история русской культуры/цивилизации предстанет перед нами как драматическое взаимодействие между сакральными (истинными) и антропоцентрическими (властно-волевыми) ее гранями* — от символического богоподобия в классике до богоборческого вызова в позднем модерне. Иначе говоря, главные события русской творческой и социальной жизни суть не что иное, как *узлы обороны* духовно-онтологического (классического) ядра отечественной культуры от нападения модерна, а потом и постмодерна, вплоть до сегодняшнего дня.

Начав формироваться примерно с X века, со времен Крещения Руси Владимиром Святым и определения ее некаатолического цивилизационного статуса Александром Невским, указанное ядро вобрало в себя благословение прп. Сергия Радонежского, укрепившего духовную энергетику народа в условиях иноземной оккупации, и легло затем в ценностное основание Московского царства, раздвинувшего границы Руси до Тихого океана. Подчеркну, что все сказанное происходило в пространстве классической парадигмы, когда отношения между теоцентрическим и антропоцентрическим полюсами культуры развиваются по ценностной вертикали.

Первым *модернистским* испытанием ключевой вертикальной оси нашей культуры явилась цивилизационная революция Петра

Великого, попытавшегося в политических интересах Империи переобратить (инверсировать) упомянутые полюсы. Заслуга Петра — освоение западных наук и технологий (в чем обычно и видят главное его достижение), однако — вопреки собственной полупротестантской идеологии — император «переформатировал» отечественную интеллигенцию (сначала по-немецки, потом по-французски, потом по-английски), оставив почти нетронутым многомиллионный православный народ. *Дворянство стало европейским, а народ остался русским*, и как раз такая двойственность позволила сохранить фундаментальную для нашей страны классическую религиозную и культурную установку, хотя и породила в дальнейшем взаимное непонимание и даже вражду. У нас не было католичества, не произошло и реформации с ее индивидуализмом и деизмом; это точно соответствует словам Пушкина, что «Россия никогда не имела ничего общего с остальной Европою; тут нужна другая мысль, другая формула»¹.

Кстати, о Пушкине. По словам Герцена, на реформы Петра Россия ответила явлением Пушкина. По существу, это означает, что при всей своей влюбленности в Петра Пушкин объективно совершил культурную контрреформацию, наполнив жанрово-стилевые формы западного модерна традиционным (классическим) русским содержанием. Зрелое художественное мышление Пушкина как бы усыновило Петербург России, показав Европе, *что свободный гений может быть не только на стороне Люцифера, но и на стороне Творца*. Пушкинское мирознание восстановило нарушенное восемнадцатым столетием диалоговое соотношение между элитарным «верхом» и народным «низом», сделав возможным гениальный XIX век с его Лермонтовым и Гоголем, Тютчевым и Тургеневым, Мусоргским и Чайковским, Толстым и Достоевским, Киреевским и Данилевским, Леонтьевым и Соловьёвым.

Следующим *модернистским* вызовом классической структуре российской цивилизации стал Февральский переворот 1917 года. В феврале семнадцатого страна, несмотря на войну, находилась на материальном подъеме, и, по подсчетам Менделеева, через три десятилетия Европа имела бы у себя единственную сверхдержаву — Российскую Империю. Однако, вопреки прагматике, онтологическое ядро русского мира не поддавалось рыночному давлению. Марксистско-ленинская теория, например, трактует Февральскую

¹ Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10 т. — Т. 6. — М., 1962. — С. 324.

революцию как типичный буржуазно-демократический переворот, когда «верхи не могут, низы не хотят», и происходит сброс надстройки по всем правилам смены общественных формаций. Однако власти долгожданных либерально-демократических сил в лице Временного правительства хватило едва на девять месяцев. «Всемогущая» рука рынка не вылепила из России умеренной буржуазной республики по примеру союзной Франции, и эта «непредсказуемая» страна, в которую можно «только верить», пошла совсем другим путем, неприемлемым для просвещенной Европы.

В этом пункте я рискую задеть предрассудки и «правых», и «левых». Уже по ходу февральских событий и сразу после них в стране началось уничтожение глубинного русского Логоса. Как партийный проект «прогрессивного блока» и масонских лож, Февраль был не только политическим, а мировоззренческим антимоноархическим переворотом, в котором участвовали даже великие князья. Имперская элита нравственно сгнила и перестала соответствовать внутренней потребности России в духовно авторитетной власти, защищать которую императору пришлось чуть ли не единолично. Однако, отодвинув старую элиту, Февраль не дал стране новой. Генеральный секретарь Верховного совета ложи «Великий Восток» России министр Керенский со своей компанией на эту роль не годился. Буржуазный модерн в 1917 году не вписался в экзистенциальный архетип русского народа, который предпочел модернизироваться другими способами, сохраняя при этом верность своей традиции, — на этот раз в официально атеистической форме «коммунистической империи».

В итоге к октябрю 1917-го года победил не белый (наследственная монархия) и не желтый (рыночная демократия), а красный проект. Он-то и оказался главным социально-культурным продуктом Серебряного века — *Третьей модернизацией*. Как шутливо заметил Андрей Белый в своих «Воспоминаниях», первым делом после 1917 года в стране «победившего материализма» исчезла материя. Со своей стороны, «крестьянский имажинист» Сергей Есенин также не пожалел свою родину:

*Крепкий и сильный,
На гибель твою,
В колокол синий
Я месяцем бью.*

Это строки из поэмы «Иорданская голубица», написанной в июне 1918 г., через полгода после «Двенадцати» Блока и почти

одновременно с поэмой Белого «Христос воскрес». Художники и мыслители русского символизма видели в совершающемся при их участии революционном процессе *возможность софийного преобразования национального бытия*. Александр Блок описал это в статье «Интеллигенция и революция»: «Что же задумано? *Переделать все*. Устроить так, чтобы все стало новым; чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью»¹. Русский Логос в глубине оставался неизменным на протяжении почти тысячи лет — в отличие от европейского *ratio*, приобретшего к началу XX века статус универсального средства построения зоны комфорта с симулятивной религией, декоративными монархиями и мозаичной рыночной культурой. В такой идейной перспективе Владимир Соловьёв с его софиологией оказался, в сущности, главным представителем *верующего разума*, и, в то же время, *зачинателем целого этапа интеллектуально-художественной, и, в определенной мере, также социально-политической жизни России*. Соловьёвская символическая София и русский коммунистический проект связаны теснее, чем это представляется *однозначно белому или однозначно красному их* толкованию. У них есть общие, причем давние исторические корни. Приходится признать, что классическая русская Симфония Бога, царя и народа оказалась искажена петровской западнической реформой, а затем февральской буржуазной революцией — *но не убита!* Духовный накал и красота петербургской России происходили именно от усилий ее избранных представителей сохранить согласие ее теоцентрического и антропоцентрического полюсов. «Отойди от меня, буржуа, отойди от меня, сатана!»² — записал Блок в дневнике, и эту «молитву» могли бы повторить за ним многие из тех, кто превратил Третий Рим в Третий Интернационал.

Вопреки жесткому иудейскому креационизму, где падший человек наказан экзистенциальной пропастью между ним и Творцом, и, в отличие от неоплатонизма и герметизма, где мир и Бог, в конечном счете, одной природы («что вверху, то и внизу»), *«отчленившая» Россия стремилась — вопреки закону, чудом — пережить воскрешение в пределах наличной истории*. Не небо опустить на землю, как это сделало западное христианство (и римское, и особенно

¹ Блок А. Интеллигенция и революция // Блок А. Собрание сочинений : В 8 т. — Т. 6. — М. ; Л., 1962. — С. 12.

² Блок А. Дневник за 1918 год, 26 (13) февраля // Блок А. Собрание сочинений : В 8 т. — Т. 7 — М. ; Л., 1963. — С. 328.

протестантское) а, наоборот, землю возвысить до небес. Об этом — у Сергея Есенина:

*Зреет час преображенья,
Он сойдет, наш светлый гость,
Из распятого терпенья
Вынуть выржавленный гвоздь.*

*И из лона голубого,
Широко взмахнув веслом,
Как яйцо, нам сбросит слово
С проклевавшимся птенцом.
(1917)*

Сакральный смысл национального коммунизма очевидным образом представлен на страницах «Чевенгура» Андрея Платонова (1927), герои которого — в согласии с учением о богочеловечестве Владимира Соловьёва, теорией общего дела Николая Фёдорова и концепцией лучистой энергии Циолковского/Чижевского — постепенно освобождаются от тяготы своих грешных и смертных тел. На вопрос об «ихней идеологии» председатель соответствующей комиссии отвечает: «Ее у них нету. <...> Они сплошь ждут конца света...»¹. Это не еретический гностицизм и не декадентская танатология — это мечта о Новой Земле, где господа уступят место товарищам, а те, в свою очередь, станут братьями и сестрами. Эту землю — Китеж, Беловодье, Третий Рим — на Руси искали всегда. Нашу культуру и историю первой половины прошлого века делали люди, по-своему верившие в вечную жизнь. В определенном смысле Октябрь 1917 года явился искуплением его Февраля, а Великая Отечественная война — искуплением Октября. Именно благодаря удержанию сакрального единства Россия смогла победить в середине XX столетия оккультный нордический рейх и первой выйти в космос.

Последний по времени *модернистский* — и *отчасти уже пост-модернистский* — вызов теоцентрическому ядру русской культуры был предъявлен в конце 1980-х — начале 1990-х годов в виде либеральной перестройки, «нового февраля». Структурно оба «февраля» совпадают вплоть до деталей, начиная с лозунгов демократии и свободы, предательства властных элит и кончая очередным изданием «сексуальной революции». Правда, в отличие от «перво-

¹ Платонов А. Чевенгур. — М., 1989. — С. 100.

го» февраля 1917 года, «второй» продолжался не девять месяцев, а почти десять лет, и последствия его, особенно в области мировоззрения, культуры и информации, мы переживаем до сих пор. Президенту В. В. Путину многое удалось вернуть на свое родовое место в отечественной цивилизации, от имени Бога в поправках к Конституции до признания семьей союза мужчины и женщины, что является «красной тряпкой» для нынешнего передового класса. Однако в целом ситуация тревожная. Прав был Иван Ильин, когда писал, что самое печальное начнется на Руси после падения советского коммунизма: «Без любви русский человек есть неудавшееся существо. Цивилизующие суррогаты любви (долг, дисциплина, формальная лояльность, гипноз внешней законопослушности) — сами по себе ему мало свойственны. Без любви он или лениво прозябает, или склоняется к вседозволенности. Ни во что не веруя, русский человек становится пустым существом, без идеала и без цели»¹. На диалекте постмодерна такое состояние определяется как «*жить никогда, писать ниоткуда*» — таково, во всяком случае, характерное название книги М. Тлостановой, где границы постфаустовской вселенной описываются именно как *а-топия, безместность, безвременность*². Со своей стороны, петербургский искусствовед А. А. Бобриков квалифицирует ситуацию постмодерна как *машину для производства пустоты*. «Ненужность искусства — достаточность демонстрации самого пространства галереи — говорит об обожествлении самой институции, уже не нуждающейся в художнике, делающей художником куратора или владельца галереи, то есть распорядителя пространства, <...> производящего и продающего пустоту. Никаких сказок про ведьм, только деньги, менеджеры, коммерческие технологии — и пустота как товар»³.

Если привести наиболее успешные примеры производства и продажи пустоты в нынешней словесности, то можно назвать два имени: Виктор Пелевин и Владимир Сорокин. Оба они — талант-

¹ Ильин И. А. О русской идее // Наши задачи: статьи 1948–1954 гг. — Т. 1. — М., 2008. — С. 439.

² Тлостанова М. Жить никогда. Писать ниоткуда / Текст: электронный. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/granitsa-i-bezgranichnoe-semioticheskiy-diskurs-knigi-m-v-tlostanovoy-zhit-nikogda-pisat-niotkuda-postsovetskaya-literatura-i-estetika>. (дата обращения: 25.12.2021).

³ Бобриков А. А. Пустота как аттракцион. Манипуляции с отсутствием, небытием, недеянием и другими «отрицательными» понятиями в модернистском и постмодернистском искусстве // Временник Зубовского института. — 2018. — № 4 (23). — С. 24–25.

ливые «производители слов», за которыми либо пустота, либо откровенная постмодернистская насмешка над классическим и даже модернистским сознанием. Особенно это касается второго названного писателя, в романе которого под названием «Роман» главный герой (тоже по имени Роман), поначалу представленный как персонаж «почти тургеневской» любовной идиллии на лоне русской природы середины XIX столетия, под конец сюжета крошит топором всех пришедших к нему на свадьбу гостей и родственников. В другом своем романе «День опричника» Сорокин описывает Москву XVI века исключительно как кроваво-сексуальную оргию, доводя до предела «национальную психопатологию». Что касается Пелевина, то его роман «Чапаев и пустота» самим названием свидетельствует о смысле (вернее, бессмыслице) революции и гражданской войны в России: пустота и есть пустота. Пелевин, подводит под нее, правда, нечто вроде «необуддистского» основания по формуле: мир — это анекдот, который бог рассказал самому себе. Приверженность постмодерна пустоте в таком плане неизменна. Так, доктор философии Г. Тульчинский прямо утверждает, что «вещи, тела, стихи... — все это сгустки замкнувшегося на себя континуума, распаковки ничто. Семантический континуум, на котором распаковываются смыслы — тот же физический вакуум, порождающий элементарные частицы»¹, — так выражаются постфилософы. Сегодняшний человек постмодерна — это *человек ничто*, постчеловек.

Однако в России и постмодерн в определенной мере «свой», со свойственными ей парадоксами. В отличие от Запада, в основном уже определившегося, и в отличие от Востока, которому в известном смысле не надо определяться (ритуал всегда равен себе), России как срединной цивилизации материка, сочетающей в себе динамику Европы и устойчивость Азии, *постоянно приходится делать судьбоносный выбор между волей к истине и волей к власти*, между классикой, модерном и постмодерном. Либералы и марксисты у нас надеются на то, что траектория прогресса ведет мир от низших форм к высшим, чтобы однажды привести его в совершенное состояние — к «концу истории» по Фукуяме, или к торжеству коммунизма по Марксу. В отличие от них, теоретик консервативной революции А. Г. Дугин предлагает, наоборот, «запрячь в историческую работу» сам постмодерн, подобно тому, как древние богатыри заставляли пахать землю Змея Горыныча. Он предлагает принять «вызов постмо-

¹ Тульчинский Г. Л. Феноменология зла и метафизика свободы. — СПб., 2018. — С. 184.

дерна, освоить его формальную структуру, с готовностью поместить в чудовищный язык глобализации радикально иное содержание, уходящее корнями в глубины преמודерна, в Традицию. Это значит не просто отстаивать старое, но отстаивать Вечное»¹. Вряд ли такая стратегия имеет шансы на успех в постхристианской Европе, но в России она имеет шанс по мере ее включенности в сохранившееся наследие православия, отвергающего как хилиастический оптимизм (утопическую веру в прогресс), так и устрашающую трансгуманистическую эсхатологию. История предстает противоречивой борьбой двух неравных, но огромных могуществ. Ее финальный смысл лежит за пределами мира сего. Прав итальянский мыслитель Джорджо Манганелли, когда устами одного из своих персонажей говорит, что мы не замечаем, что конец света уже наступил, поскольку сам этот конец «порождает некоторое время, в котором мы пребываем, и это время исключает для нас опыт конца»².

Еще радикальнее высказываются некоторые современные петербургские писатели-«фундаменталисты». В романе П. Крусанова «Голубь белый» основные персонажи — художники, ученые, философы, музыканты — в финале как бы держат ответ перед Богом (вернее, перед его посланцем *желтым зверем*) за то, как они жили и что творили. Оправдания бесполезны: Зверь всех убивает. Но характерны сами эти оправдания. В них звучит сомнение в праве и даже необходимости бесконечного (в плане гегелевской «дурной бесконечности») *творчества* перед лицом Абсолюта, и уж, во всяком случае, не остается не только модернистской гордыни, но даже и постмодернистской игры. «Я так и думал, так и жил», — говорит главный герой. «Стремился не соперничать с Творцом, а претворять с Ним вместе замысел, прислушиваясь к изначальной ноте, чтобы случайно не сляпать, не осквернить тональность и тоже сделать красоту... Все уже создано, и в этом рае просто нужно было жить, не отделяясь от него дурным умом и порожденной в муках творчества помойкой. Все, что портачит соблазненный разум, — скверна»³. В эпилоге романа герои все-таки «воскресают» — правда, совсем в других оболочках и в других мирах, но это уже произвольная авторская «отмазка»: основной сюжет заканчивается аннигиляцией.

¹ Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. — М., 2009. — С. 50.

² Агамбен Д. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к римлянам. — М., 2018. — С. 95–96.

³ Крусанов П. Ворон белый. История живых существ. — СПб., 2012. — С. 212.

Так или иначе, роман «Голубь белый» разворачивает перед читателем картину *завершения вавилонской башни атеистической цивилизации*. В качестве альтернативы писатель предлагает смерть и трансцендентное воскрешение героев, отказавшихся играть в постмодерн, то есть в *игру с нулевой суммой, игру в ничто*. Так, «модернизм, достигший стадии постмодерна, от апологетики всего изменчивого, инновационного перешел к апологетике виртуального. Виртуальные игры выступают высшей и последней стадией развития модерна как идеологии “неустанных перемен”. Перед современным человечеством стоит выбор: либо оно, азартно “заигравшись” с виртуальным, окончательно разлучит себя с космосом и устремится к самоликвидации, либо на новом витке вернется к великой традиции, а вместе с нею — к реальному миру и к реальной ответственности перед ним»¹. У нас есть возможность это сделать.

Завершая статью, замечу, что, вопреки атакам модерна и постмодерна, православно-русская цивилизация *сохранила себя* на протяжении более чем тысячи лет своей христианской истории. Более того, она продолжает оставаться собой и в нынешнем постхристианском, а отчасти уже и антихристианском мире. Четыре отмеченных нами волны модернизации (включая современную «постмодернизацию») не справились до сих пор со своей задачей — уничтожения ее теоцентрического ядра, ее воли к истине. Русская религиозно-культурная воля продолжает ориентироваться в большей степени на истину, чем на власть как таковую, особенно на власть темных начал трансгуманистического порядка (рыночное общество, информационное общество, постчеловеческое общество и т. д.). Именно по этой причине мы до сих пор являемся альтернативой той «цивилизации вечера» (Abendland) которая стремительно мчится ныне в комфортабельный ад.

¹ Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодерна. — М., 2005. — С. 47–48.

В. Н. Бадмаев

ФИЛОСОФИЯ ЭТНОСА И УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ КАЛМЫЦКОГО ЭТНОСА)¹

Сегодняшнее обращение к этнокультурной проблематике, несмотря на ее перманентную актуальность, обусловлено кардинальными изменениями современного мирового социокультурного ландшафта. Современный мир вступил в сложный период, который характеризуется ускорением, усложнением своего развития, появлением принципиально новых вызовов глобального характера. В этих условиях актуальной представляется задача философского осмысления этих вызовов, придания определенной упорядоченности сложным социальным процессам.

В условиях нестабильности настоящего, неопределенности и неизвестности будущего, актуализируется обращение к тем устойчивым элементам культурных моделей, которые обычно описываются как традиционные (этническая культура, религиозные ценности и др.) Традиционные установки, модели, ценности нуждаются в определенной адаптации к изменившейся социальной реальности, которая кардинально меняет характер целостности социального бытия современного мира и наши представления о роли в нем этнического фактора и ценности этнокультурного многообразия в мире.

Актуальность исследования этнических аспектов социального бытия обусловлена наличием множества нерешенных проблем в современном мире — проблемы сохранения этнокультурной идентичности и культурного многообразия, кризиса мультикультурализма, обострения и конфликтов в межэтнических отношениях и т. д. Этнотипы создают свою традиционную материальную и духовную культуру, ценности, традиции, формируют определенные социальные отношения, систему социальных коммуникаций, которые испытывают влияние (а порой вступают в конфликты) усложнившегося современного мира.

В этой ситуации осознается необходимость переосмысления наших прежних, давно устоявшихся представлений о феномене этноса, к чему подталкивает сам характер стремительно изменяю-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и МОКНСМ в рамках научного проекта № 20-511-44006 «Философия монгольских этносов».

щейся, ускоряющейся и усложняющейся социальной реальности. В данном контексте особенно важным представляется философское осмысление этнической проблематики, этнических аспектов социального бытия.

Проблема философско-культурологической рефлексии этноса — задача чрезвычайно сложная, в первую очередь, в силу гетерогенности самого феномена этноса, и масштабности имеющегося историко-эмпирического материала. Этническая проблематика, как показывают современные споры в отечественной и зарубежной общественной мысли, относится к числу постоянных вопросов, которые всегда остаются востребованными временем. Сегодня идет интенсивный поиск новых форм отношений между людьми различных этнокультурных общностей, подходов к вопросам национальной политики. В данном процессе методологически важна разработка современной социально-философской концепции этноса, этнической идентичности и этнокультурной политики.

Следует отметить, что постоянные дискуссии о сущности этноса не означают слабости научно-теоретических подходов или отсутствия практического опыта в решении этнических вопросов, хотя и эти моменты и могут иметь место. Суть дела, видимо, состоит в самой природе этого сложного и специфического феномена, в сложности и наукоемкости рассматриваемого вопроса.

Как известно, понятие «этнос» претерпело значительную трансформацию в ходе своего исторического развития. И сегодня его смысл многозначен. Споры о природе феномена этноса выходят далеко за пределы теоретической рефлексии и обусловлены необходимостью решения конкретных задач национально-государственного устройства. За всеми концептами и дискурсами о природе феномена этноса скрываются вполне определенные и жизненно важные для развития народов вопросы¹.

Конечно же, в развитии философской мысли актуализация проблем, их осознание играют важную роль, поскольку они дают импульсы новому философскому поиску, определяют новые аспекты философской рефлексии относительно, казалось бы, уже заданных и ставших обычными вопросов. Этнос как объект исследования находится в центре внимания многих социально-гуманитарных наук — этнологии, социологии, психологии, культурологии, полито-

¹ *Бадмаев В. Н.* Национальная идентичность: дискурс и социальная практика. — Элиста, 2002. — 112 с.

логии и т. д. Есть отдельные направления исследований и области знания — этнопсихология, этноэкономика, этносоциология, этнокультурология и др.

Вообще в современной социально-гуманитарной науке фактически нет общепринятого определения этноса. Оставляя за кадром продолжающиеся дискуссии по поводу определения данного понятия и даже призывы отказаться от его использования, отметим, что следует согласиться с мнением Ю. Д. Гранина, что понятия «нация» или «этнос» могут быть «продуктивно использованы в междисциплинарных концепциях большой степени общности. Тем более не следует квалифицировать их как “фиктивные понятия”, созданные исключительно в процедурах культурной репрезентации социального мира»¹. Обратимся в этой связи к определению, которое приводится в «Новой философской энциклопедии»: «Под понятием “народ” или “этнос” в смысле этнической общности понимается группа людей, члены которой имеют одно или несколько общих названий и общие элементы культуры, обладают мифом (версией) об общем происхождении и тем самым обладают как бы общей исторической памятью, могут ассоциировать себя с особой географической территорией, а также демонстрировать чувство групповой солидарности»².

Вместе с тем необходимо отметить, что указанное определение не акцентирует внимания на ценностных аспектах бытия этноса и этнических процессов. Здесь больше виден объективистский научно-этнологический подход. Одно из отличий науки от философии, как известно, заключается в том, что наука абстрагируется от проблемы ценностей и ценностных суждений. А идентичность человека с определенной этнической общностью реализуется, прежде всего, через интериоризацию им ценностей, представлений, норм, образцов поведения, образующих ее культуру. Исторически сложившиеся культуры этнических и социальных общностей представляют собой главный источник, из которого личность черпает жизненные смыслы, образующие основу ее самосознания, духовное содержание ее бытия.

Этническая принадлежность рассматривается как одна из сторон связи личности с обществом, как отражение в ее структуре

¹ *Гранин Ю.* «Нация» и «этнос»: эволюция подходов и интерпретаций в философии и науке XVIII–XX столетий // Вопросы философии. — 2015. — №. 7. — С. 5–16.

² Новая философская энциклопедия. — 2-е изд., испр. и доп. — М., 2010.

социальных особенностей данной этнической общности. Необходимость осмысления роли этноса в современном мире детерминирует поиск новых философско-методологических подходов к анализу социального бытия этноса. Прежде всего, следует заметить, что понятия «философия этноса», «этнофилософия», «этнософия» уже используются в современной научной и философской литературе.

Философия этноса обращена на поиски глубинных предельно-бытийных оснований этнических процессов и явлений, на раскрытие сущности этнического в социальном бытии. Следует отметить возрастающий интерес в отечественном научном дискурсе к проблемам философии этноса, к формированию такого исследовательского направления, как этническая философия, этнофилософия¹.

Так, в рамках V Российского философского конгресса «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 25–28 августа 2009 г.) был проведен Круглый стол «Философия этноса и этнофилософия», где обсуждались такие вопросы, как: «дисциплинарная структура философии этноса и дисциплинарная принадлежность основных подходов в изучении этноса; соотношение философии этноса и этнофилософии; соотношение этнософии и этнопсихологии; специфика этнических образов мира и национально-философских традиций в истории мировой философии; роль этносов в развитии цивилизаций; методология комплексных междисциплинарных этносоциальных исследований»².

¹ Актуальные проблемы становления и развития этнофилософии // Материалы Международной научно-практической конференции. — Чебоксары, 2015; *Бадмаев В. Н., Манджиев Н. Ц., Уланов М. С.* Духовная культура калмыцкого этноса (опыт этнофилософского исследования). — Элиста, 2012; Духовная культура этноса. Материалы Круглого стола, посвященного 40-летию кафедры философии и культурологии. — Элиста, 2012; Методологические проблемы этнофилософии: материалы Международной научно-практической конференции, 25–26 октября 2010 г. — Чебоксары, 2010; *Рыбаков С. Е.* Философия этноса. — М., 2001; Этнофилософия адыгов: от мифа к логосу : Материалы Круглого стола, посвященного 75-летию доктора философских наук, профессора Ханаху Руслана Асхадовича / Науч. ред. Л. А. Делова. — Майкоп, 2016.

² *Попков Ю. В.* Философия этноса и этнофилософия // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : Философия. — 2009. — Т. 7. — № 4. — С. 140.

Как отмечает В. В. Петрова, «этнофилософия есть дисциплина, состоящая из: а) народной мудрости, функционирующей как концепт, образный символ и отражающей бытие, отношение этноса к миру и к самому себе и проявляющейся в устно-поэтическом творчестве как произведение-вещь, объект изучения и идеал; б) “этнического объекта”, пребывающего в этническом сознании и функционирующего как концепт и его значение; в) отношения к обозначаемой концептом вещи, который направлен как на конкретный, так и на нереальный объект»¹.

Здесь следует уточнить, что, обращаясь к тематике этнического аспекта социального бытия, мы не будем касаться разграничения терминов «философия этноса» и «этнофилософия», и остановимся на проблемно-постановочных аспектах избранной темы. Философия этноса — это не просто комплекс знаний о феномене этноса и этнического. Она включает такие направления исследования, как: этнос как философская проблема; философское осмысление этноса как специфического социального феномена; философия этноса как одна из дисциплин в «энциклопедии философских наук». Условно можно выделить следующие аспекты формирования философского знания об этносе:

- теоретико-систематический: построение универсальной (в философском смысле оснований-универсалий) философской теории этноса; создание целостного, комплексного, синтетического знания об этносе, объединяющего как узкоспециализированные исследования разнообразных аспектов жизнедеятельности этносов, так и общефилософские суждения относительно онтологических, гносеологических, аксиологических оснований этнического бытия;
- методологический: философия этноса как общая методология «наук об этносе», обеспечивающая должный философско-теоретический уровень обобщения эмпирических сведений об этносе;
- институциональный: формирование отдельного самостоятельного философского направления, наряду с философией права, культуры, религии, искусства и др.

Понятно, что выделенные уровни носят взаимосвязанный характер. Так, институциональная самоидентификация филосо-

¹ *Петрова В. В.* Язык, фольклор и мировоззрение как концептуальные основания этнофилософии // Историческая и социально-образовательная мысль. — 2015. Т. 7. — № 7. Ч. 2. — С. 153.

фии этноса в качестве отдельной научной дисциплины, концептуализация этнофилософского знания выступает в качестве одной из важнейших методологических проблем, а от ее решения зависит, в конечном счете, признание или непризнание факта ее существования. И, конечно, это актуализирует вопросы о границах проблемного поля и предметного пространства, релевантной методологии, возможностях сочетания разнонаправленных эпистемических стратегий в изучении этноса и этнических процессов сквозь призму философской исследовательской программы.

Здесь мы бы хотели выделить некоторые теоретико-методологические вопросы, которые, на наш взгляд, важно учитывать при обращении к проблематике философии этноса.

Во-первых, важность диалога и взаимодействия философии этноса с этнологическими исследованиями, когда эмпирические знания об этносе вписываются в общемировоззренческую проблематику, а универсальные философские модели не превращаются в метафизические спекуляции и основываются на теоретических результатах наук об этносе и конкретно-исторических фактах этнической истории.

Во-вторых, трудно говорить, конечно, об универсальной философской теории этноса, учитывая все многообразие этносов, этнических общностей в мире, богатство их культур и традиций, сложность и неоднозначность их историй и социального опыта. Это ни в коем случае не какая-то их универсализация, сведение к одному общему знаменателю (теоретическому, метафизическому, спекулятивному). Вместе с тем, как отмечал В. С. Стёпин: «В сложном калейдоскопе культурных феноменов каждой исторической эпохи можно выявить их основания, своего рода глубинные программы социальной жизнедеятельности, которые пронизывают все другие феномены и элементы культур и организуют их в целостную систему. Реализуясь в деятельности, они обеспечивают воспроизводство сложного сцепления и взаимодействия различных ее форм и видов... Они являются предельно обобщенной системой мировоззренческих представлений, которые формируют целостный образ человеческого мира. В связи с этим возникает вопрос о структуре таких представлений, способа их бытия, формах, в которых они реализуются. Такими формами являются мировоззренческие универсалии культуры, категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт, в системе которых человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит

в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта»¹.

Исходя из данной методологической установки, можно предположить, что философия этноса должна быть ориентирована на познание мировоззренческих универсалий культуры, которые отражают менталитет, сознание, идентичность этносов, их видение мира, их бытие в целом. Здесь необходимо отметить, что современные философские дискуссии относительно универсалий сопровождаются их критикой (в том числе, критикой европоцентризма), связанной с тем, что на Востоке «универсализм часто воспринимается как теоретическое обоснование культурного неокOLONИализма, как попытка навязать ценности западного мира именно потому, что они обладают якобы универсальной значимостью»². То есть, при обращении к философии этноса важно признавать множественность культурно укорененных философий, важность межкультурной философии и диалога философских традиций Востока и Запада.

В-третьих, этносы, этничность обычно рассматриваются в социальном, культурном или психологическом аспекте. Вместе с тем предлагаются новые подходы к их исследованию. Так, А. Шажинбат предлагает рассматривать этническую проблематику в контексте философско-антропологического знания. Обращение к «человеческой природе» этноса помогает обнаружить его глубинные основания. «Введение в контекст этнических исследований философского определения “человеческой природы” как совокупности стойких черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа и присущих человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса, значительно расширяет и углубляет процесс этнических исследований»³.

Этнокультурная проблематика, рассматриваемая социогуманитарными науками, нуждается в философском осмыслении. И дело здесь не только и не столько в необходимости комплекс-

¹ *Стёпин В. С.* Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. — М., 2001. — С. 15–16.

² *Степанянц М. Т.* Проблема универсалий в дискурсе философов Востока XX века // Универсалии восточных культур. — М., 2001. — С. 43.

³ *Шажинбат А.* Этнос как философско-антропологическая проблема : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. — М., 2015. — С. 11.

ного, междисциплинарного подхода к анализу проблем этноса. Эмпирическим результатам исследований проблем этноса важно придать большую философскую оснащенность, философскую фундированность, философскую рефлексивность. Знания об этносах не должны сводиться только к регистрации этнокультурных традиций. Знания об этносах без их философского обоснования могут превратиться всего лишь в сумму эмпирических сведений, а философский анализ позволяет понять глубинные, внутренние механизмы этнических процессов, проникнуть в сущность самого феномена этничности.

Анализ современных дискуссий по проблемам философии этноса показывает как актуальность данной проблематики, так и необходимость специальных работ, решающих задачу уточнения терминологического аппарата, исследовательской методологии, предметного содержания философии этноса. Философское исследование этноса делает возможным понимание закономерностей развития не только конкретного этноса в конкретных историко-культурных обстоятельствах, но и выявление неких общих тенденций социального бытия этносов. В данном контексте обратимся к истории и культуре калмыцкого этноса.

Калмыки — потомки кочевников, средневековых ойратов Джунгарии (ныне — Синьцзян-Уйгурский автономный район Китайской Народной Республики). Истоки ойратской самобытной культуры уходят своими корнями в историю древних народов Центральной Азии, Тибета и Индии. Именно эта принадлежность к кочевой, номадической культуре стала, на наш взгляд, одним из определяющих факторов, своего рода культурно-исторической детерминантой в идентичности и этнической истории калмыцкого народа.

В начале XVII века калмыки, совершив трансконтинентальный (ставший и трансцивилизационным) переход из Азии в Европу, вошли в состав Российского государства, заселив степи Южного Предуралья, Поволжья и Северного Кавказа. В результате было образовано Калмыцкое ханство, в границах которого сложилась особая монголоязычная народность на ойратской этнической основе — калмыки.

При этом в монголоязычном мире калмыки идентифицируются как «оторвавшаяся» часть, осколок большого азиатского цивилизационного континента. Это единственные представители традиционной буддийской культуры на Юге России и на европейском континенте в целом. Их конфессиональная и этнокультурная

идентичность выходит за пределы российского цивилизационного и социокультурного пространства. Как же в данном контексте идентифицировать калмыцкий этнос, совершивший транскультурный, трансцивилизационный переход из Азии в Европу и ставший единственным буддийским народом на европейском континенте — как этнос, утративший свою исходную культуру, или приобретший новую идентичность?

В данном плане калмыки предстают не как «этнос без культуры», а как «этнос между культурами», создавший и сохранивший свою самобытную (пограничную) культуру. «Феноменальность» позиционирования калмыков, которые, будучи восточным (по антропологии, менталитету, языку, религии, культуре) народом, проживают в Европе на границе между большим христианским миром с одной стороны, и мусульманским — с другой, может быть рассмотрена, на наш взгляд, в контексте теории транскультурализма.

Как известно, понятие транскультурации, впервые предложенное кубинским антропологом Фернандо Ортисом в книге «Кубинский диалог табака и сахара» (1940) для описания сложных феноменов взаимодействия различных компонентов в культуре Кубы, связанное с «категориями асимметрии, динамизма, борьбы, сложности и творчества, но никогда не подразумевающего полное смешение до неразличимости культурных явлений», позволяет исследователям описывать процессы в зоне контакта принципиально несхожих культур. Транскультурация подразумевает включение не одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение нескольких культур, курсирование между ними и особое состояние культурной потусторонности — не там и не здесь, или и там, и здесь, в зависимости от индивидуального переживания этого состояния. Транскультурация основывается на «культурном полилоге, в котором, однако, не должно происходить полного синтеза, слияния, полного культурного перевода, где культуры встречаются, но не сливаются, сохраняя свое право на “непрозрачность”»¹. Иначе говоря, необходимо признание не только права на различие, но и права на «непрозрачность», понимаемую не как закрытость внутри непроницаемой авторитарной культуры, но как утверждение своей особой сущности в рамках собственной уникальности. «Непрозрачности» могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться в различные

¹ Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия. — М., 2008. — С. 17.

«кросскультурные узоры». Чтобы понять это явление, необходимо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов.

Категория транскulturации позволяет выстроить модель общероссийского цивилизационного поля, основанную на признании равных прав за различными культурными и конфессиональными общностями. Она обеспечивает максимальное сохранение самобытности и возможность структурной адаптации народов к единому общероссийскому социокультурному пространству, выявление конструктивных принципов взаимодействия различных этнонациональных, конфессиональных и социокультурных групп, в ходе которого и возникает определенная степень взаимопонимания и принятия другого. Данная модель предполагает идею строительства многонациональной, поликультурной общности на основе дуальной (не взаимоисключающей) идентичности (как культурно-этнической, так и государственно-гражданской), что представляется нам наиболее конструктивным и перспективным в решении задачи строительства и укрепления российского государства. Вспомним формулу «симбиоза» народов у И. А. Ильина: «я римлянин, и притом галл», «я русский, и притом калмык»¹. Эта формула сложной, многомерной этнической и политической идентичности предусматривает стратегию постепенной деэтнизации государственности и деэтнизации этничности, не ставя под сомнение существующий институт этнотерриториальных автономий. Здесь подразумевается, конечно же, не становление некоей обезличенной, по существу наднациональной общности, а обретение такого духовно-психологического состояния народов России, при котором их принадлежность к сообществу граждан единого российского государства будет играть все большую роль.

Следует отметить, что калмыки имеют свои исторические традиции собственной письменности, системы и институты обычного права, буддийской религии, самобытной кочевой культуры, этнософии, что обуславливает необходимость фундаментального философского осмысления истории и культуры калмыцкого этноса.

В XVII веке с утверждением у калмыков буддизма тибетской «желтошапочной» школы Гелуг получают развитие культура, право, научные знания. Ведущая роль в распространении буддизма среди калмыков принадлежала буддийскому монаху Зая-пандите Намкай Джамцо (1599–1662), получившему образование в Тибете.

¹ Ильин И. А. Путь к очевидности. — М., 1993. — С. 245.

те. В 1648 г. Зая-пандита создает ойрат-калмыцкую национальную письменность тодо бичиг — «ясное письмо» (ее также называют ойратской, зая-пандитской, старокалмыцкой) и начинает активную деятельность по переводу буддийских сочинений с тибетского и санскритского языков, заложив тем самым фундамент для развития письменной традиции в истории и культуре калмыцкого этноса¹. С буддизмом у калмыков также связано формирование институтов обычного права. Одним из главных правовых регуляторов у ойрат-калмыков был «Цааджин-Бичик» или «Ик Цааз» — монголо-ойратские законы, принятые в 1640 году. В научной литературе данный законодательный памятник известен под такими разными названиями, как «Степное уложение», «Монголо-ойратские законы 1640 г.», «Ойратский устав взысканий» и т. д. Монголо-ойратские законы 1640 г. ставили своей целью упрочение внутреннего единства ойрат-калмыков и распространение буддизма среди широких народных масс.

В этой связи можно выделить следующие ключевые направления философского дискурса культурно-исторической специфики калмыцкого этноса.

На направления хозяйственной жизни калмыцкого народа большое влияние оказали географические условия (фактор «месторазвития»). Обширные степные пространства Приволжья, Дона и Северного Предкавказья благоприятствовали скотоводческому хозяйству. Главным видом производственной деятельности калмыков выступило кочевое скотоводство. Именно со скотоводством была связана территориальная организация традиционной жизнедеятельности калмыцкого этноса.

Напомним, что этносы обладают собственной идентичностью, уникальной совокупностью культурных характеристик, в основе которых лежит локализация этносов в определенном географическом пространстве. Что касалось кочевников, то их локализация произошла в отличной от оседлых народов форме. Сложилась целая система взаимоотношений человека с природой, основанная на признании законов развития окружающей природы, необходимости их учета в хозяйственной деятельности, понимании степи как живого организма, без которого было немислимым само существование кочевника.

¹ История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: В 3 т. / Отв. ред. К. Н. Максимов, Н. Г. Очирова. — Т. 3. — Элиста, 2009.

Обратимся также к рассуждениям известного представителя калмыцкой интеллигенции в российской эмиграции «первой волны», одного из активных сторонников евразийского движения доктора Э. Хара-Давана: «Кочевой быт обусловлен не дикостью или варварством данного народа, как принято думать, а есть совершеннейшее приспособление к почвенно-географическим условиям степи, не пригодной для земледелия. Быт этот сопряжен с чисто скотоводческим хозяйством. Скотовод вынужден менять пастбище, вытравив подножный корм в данном месте. Перекочевывать должен со своими стадами как природный кочевник великой евразийской степной полосы, простирающейся от Волги до Китайской стены и гор Маньчжурии, так и американец в прериях далекого Запада. Вот почему великая евразийская степь около 3000 лет (за этот период обозрима для нас ее история) обуславливает чисто скотоводческий кочевой образ жизни народов ее населяющих»¹.

Калмыки-кочевники не только сумели адекватно приспособиться к суровому, уникальному характеру степи, но и создали богатую, самобытную культуру, основой которой служило кочевничество как наиболее приемлемая в этих условиях форма хозяйствования, социального взаимодействия, гармоничного сосуществования природы и человека. При этом кочевничество, номадизм калмыков необходимо рассматривать не только как вид хозяйствования, но и как социокультурные детерминанты, паттерны формирования идентичности этноса. Калмыки-номады не только ввели в хозяйственный оборот степи Евразии, но и в силу своего мобильного образа жизни объективно играли важную коммуникационную роль в трансляции различных культурных моделей и идей, распространяя их как среди оседлых, так и кочевых народов. Одной из форм выполнения кочевниками этой миссии, возложенной на них исторической судьбой, было их участие в хозяйственно-культурных связях между народами региона Юга России.

Отметим, что номадизм характеризует не только особая система производства, но и специфическая система социальных отношений и общественной организации. Хозяйственную культуру скотоводов-кочевников можно рассматривать как один из путей выхода человечества из первобытного синкретического состояния, как основу, определившую развитие самобытной номадической культуры. Хозяйственно-культурный тип кочевого скотоводства стал практиче-

¹ *Хара-Даван Э. О кочевом быте // Эренжен Хара-Даван и его наследие : сборник статей и материалов. — Элиста, 2012. — С. 218–219.*

ским фундаментом, культурообразующим фактором, на основе которого происходило развитие национального образа мира кочевника.

Особенности номадического способа бытия выступают как основания ценностной системы этноса. Прежде всего, следует отметить, что определенные, присущие калмыцкому обществу явления — традиционный тип хозяйствования (скотоводство), кочевой образ жизни, религиозные верования (тенгрианство и буддизм) сформировали уникальную систему особого этнософского мировоззрения, где важное место занимали пространственно-временные параметры мира. В рамках этих локусов времени и пространства формировались ключевые парадигмы их духовной культуры. Конструирование времени основывалось не на его линейности, а на одновременном со-бытии прошлого, настоящего и будущего. Это выразилось в эпическом наследии, фольклоре, мифах народа и послужило фактором сохранения национальной идентичности. При этом следует отметить, что указанная «вечность», отсутствие начала и конца истории, вовсе не означают консерватизма, отсутствия процессов движения, изменения.

Для монгольских народов было характерно восприятие времени как постоянно повторяющегося циклического процесса, под которым понималась не только смена дня и ночи, или хозяйственно-кочевых сезонов, но и смена самого жизненного пространства, смена жизненных обстоятельств, экзистенции человека. Кочевника интересует не линейное протекание времени, а то, что происходит в нем, то есть его особая бытийно-смысловая наполненность, связанная с ритмом жизни кочевника.

Как отмечает Л. Л. Абаева, «так называемая “стрела времени” для монгольского этнокультурного пространства представляла собой круг или окружность, которые в идеале внутри своей структуры имели форму спирали, готовую по мере разных социальных причин или свернуться или развернуться»¹. В представлениях монголов Солнце, Луна, Земля — круглые; форма традиционного жилища — юрты — круглая; двенадцатилетняя календарная система была циклична, то есть носила повторяющийся, «круглый» характер. Все жизненное самочувствие кочевников было глубоко связано с осознанием гармонической взаимосвязи мира человека и мира природы. Это ощущение целостной взаимосвязи пронизывало всю жизнь человека, начиная с момента его рождения. Таким образом, в осно-

¹ Абаева Л. Л. Традиционное мировоззрение монгольских народов в локусе времени и пространства // Евразийство и мир. — 2013. — № 1. — С. 58.

ве философии жизни номада находилось понимание взаимосвязи земного бытия с вселенскими, космическими сферами, гармония мира природы и неприродного мира человеческой субъективности, с помощью которой кочевник «соприкасался с вечностью».

Народы России (калмыки, буряты, тувинцы, часть алтайцев), традиционно исповедующие буддизм, являются своеобразным связующим звеном между Россией и буддийским миром, имея двойственную цивилизационную идентичность. Буддизм является неотъемлемой составной частью российской истории и культуры. Проблема «Восток и Россия» как важный фактор развития российской истории и культуры существует более тысячи лет, с момента зарождения русской государственности. Восток для России — важная составляющая самой российской цивилизации.

Буддийские народы России, по своим историко-генетическим, религиозно-культурным характеристикам относящиеся к буддийской цивилизации имеют «свои» центры притяжения, культурно-конфессиональные аттракторы за пределами российского государства, представляя собой интегрированные в Россию фрагменты других локальных цивилизаций (прежде всего, буддийской и монгольской). Их конфессиональная и этнокультурная идентичности выходят за пределы российского социокультурного и цивилизационного пространства. В этой ситуации важным представляется изучение культурных взаимосвязей и этноконфессиональной идентичности буддийских народов евразийского мира. Проблема философского осмысления истории и культуры калмыков как целостности представляет чрезвычайную методологическую важность при анализе идентичности калмыцкого этноса. Он важен не только в контексте культурфилософских размышлений, но и текущего социального бытия народа. Сегодня некоторые групповые и индивидуальные поведенческие мотивации воспринимаются и интерпретируются довольно узко и однобоко и формализованно. Латентно-генетические, архетипно-метафизические духовные основания, заложенные в глубине культуры народа, практически остаются вне пределов познания.

Этническая философия, духовная культура калмыков как целостность настоятельно требует ее всестороннего философско-культурологического рассмотрения. В нем органически должен быть увязан ее концептуальный анализ с мировоззренческими и методологическими тенденциями современного философского и общекультурного дискурса. Естественно, необходима разработка соответствующего понятийно-категориального аппарата проблема-

тики, создание интеллектуального инструментария для серьезного научного описания и ее гармоничной интеграции в общее научное поле. Целостное осмысление этнофилософии, духовной культуры калмыцкого народа важно для решения проблем его современной самоидентификации, а также и для позиционирования относительно глобальных изменений, происходящих в мире.

Философия культуры, с ее богатейшей методологической базой и сформировавшейся исследовательской традицией, позволяет существенно расширить исследовательское поле, корректно применяя накопленные данные самых разнообразных сфер знаний. Философское исследование духовной культуры этноса делает возможным понимание закономерностей развития не только конкретного этноса в конкретных историко-культурных обстоятельствах, но и выявление неких общих тенденций бытия этносов.

О. Ю. Астахов

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТНОГО СОДЕРЖАНИЯ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ВЯЧ. ИВАНОВА

Рассмотрение личностного содержания культуры диктуется логикой понимания фундаментальной проблемы соотношения объектного и субъектного понимания отношения человека к культуре в контексте, с одной стороны, сохранения культурного наследия, обеспечивающего актуализацию кумулятивного содержания через обращение к всеобъемлющим универсальным смыслам, обнаруживающим причастность человека к целому, с другой — реализации ее творческого потенциала, обеспечивающего поиск и открытие новых идей, формирующих ценностные ориентиры развития культуры. В этом ключе значимым является обращение к философии Вячеслава Ивановича Иванова, теоретика русского символизма начала XX века, попытавшегося определить специфику интеграции этих процессов с учетом возможности выявления базиса, обеспечивающего сохранение культуры как устойчивого образования, в котором выражаются ее предельные смыслы в согласовании с динамикой индивидуального жизненного опыта. В связи с этим особого внимания заслуживает проблема толкования философом предельных смыслов культуры в контексте обнаружения Вечности в преходящем.

Эти идеи отчетливо прослеживаются при обращении Вяч. Иванова к характеристике культуры в аспекте ее рассмотрения в отношении к человеку. В «Переписке из двух углов», книге, в которую вошли письма авторов, находящихся в «Здравнице для переутомленных работников умственного труда» с 17 июня по 19 июля 1920 года, М. О. Гершензон обращается к Вяч. Иванову с критикой современной культуры, отягощающей положение человека: «Я не люблю возноситься мыслью на высоты метафизики, хотя люблюсь вашим плавным парением над ними. Эти запредельные умозрения, неизменно слагающиеся в системы по законам логической связи, это заоблачное зодчество, которому так усердно предаются столь многие в нашем кругу, — признаюсь, оно кажется мне праздным и безнадежным делом. Больше того, меня тяготит вся эта отвлеченность, и не она одна: в последнее время мне тягостны, как досадное бремя, как слишком тяжелая, слишком душная одежда, все умственные достояния человечества, все на-

копленное веками и закрепленное богатство постижений, знаний и ценностей»¹.

Утрата личностного смысла культуры осознается автором как трагедия, внешние абстрактные значения опустошают человека, лишают его жизни: «“Культурное наследие” давит на личность тяжестью 60 атмосфер и больше — и иго его, в силу соблазна, есть подлинно — легкое иго; большинство совсем не чувствует его, а кто почувствует и рванется вверх — попробуй он прорваться сквозь эту толщу! Ибо вся она — не над его головой, но в нем самом; он просто сам тяжел, и разве только крылья гения могут поднять его дух над его отяжелелым сознанием»². И не как аналитик, а как живущий человек в культуре, М. О. Гершензон заявляет: «Я не сужу культуру, я только свидетельствую: мне душно в ней»³.

Отвечая М. О. Гершензону, Вяч. Иванов обращается к толкованию культуры как всеобщего и сверхличного образования, однако пафос его рассуждений другой: «И то умонастроение, какое вами в настоящее время так мучительно владеет, — обостренное чувство непомерной тяготы влекомого нами культурного наследия, — существенно проистекает из переживания культуры не как живой сокровищницы даров, но как системы тончайших принуждений. Не удивительно: ведь культура именно и стремилась к тому, чтобы стать системою принуждений. Для меня же она — лестница Эроса и иерархия благоговений. И так много вокруг меня вещей и лиц, внушающих мне благоговение, от человека и орудий его, и великого труда его, и поруганного достоинства его, до минерала, — что мне сладостно тонуть в этом море (“*naufragar mi e dolce in questo mare*”) — тонуть в Боге. Ибо благоговения мои свободны, — ни одно не обязательно, и каждое открыто и доступно, и каждое осчастлививает мой дух»⁴.

Сверхличный характер культуры не указывает на состояние подавленности человеческого духа, скорее, наоборот, — это залог вознесения индивидуального к вечной жизни, дарующей бессмертие, проявляющейся в постоянном стремлении к своему становлению. Поэтому Вяч. Иванов отмечает: «Моя личность бессмертна не потому, что она уже есть, но потому, что призвана к возникновению. И как всякое возникновение, как мое рождение в этот мир, — оно

¹ Иванов Вяч. Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 114.

² Там же. С. 117–118.

³ Там же. С. 116.

⁴ Там же. С. 114–115.

представляется мне прямым чудом. Ясно вижу, что не найти мне в моей мнимой личности и ее многообразных выражениях ни одного атома подобного хотя бы только зародышу самостоятельного истинного (т.е. вечного) бытия. Я — семя, умершее в земле; но смерть семени — условие его оживления. Бог меня воскресит, потому что Он со мною. Я знаю его в себе, как темное рождающее лоно, как то вечно высшее, чем преодолевается самое лучшее и священнейшее во мне, как живой бытийственный принцип, более содержательный, чем я, и потому содержащий, в ряду других моих сил и признаков, и признак личного сознания, мне присущий»¹. В этих высказываниях культура представляется как некое имманентное начало, определяющее подлинную жизнь каждого человека. Поэтому выход за пределы культуры невозможен, и в этом ключе неоправданной является критика символизма в связи с невозможностью отстранения от самого себя². В опыте каждого человека заключен опыт всего человечества, в каждом человеческом лице отражены «лики» всех ушедших и живущих поколений. Соответственно, в этом контексте культура есть «культ предков», то есть вечная память, являющаяся основой любого развития. Поэтому Вяч. Иванов не разделяет призыв М. Гершензона к бегству от культурных смыслов, поработавших человека, он стремится к открытию подлинной жизни духа, отличающейся от рассудочного понимания мира.

В «Переписке из двух углов» отчетливо проявляется проблема определения онтологического статуса культуры. Хрупкость связей, лежащих в основе культурных соответствий, выражается в самом диалоге М. Гершензона и Вяч. Иванова. В категориях платонической философии проблема формулируется Вяч. Ивановым предельно отчетливо: культура лежит как бы между двумя мирами — миром эйдосов и миром чувственных явлений. Она связывает их, превращая исходное двоимирие с учетом разделенности его частей в сущностное единство, в котором культурная память указывает «здешнему» бытию на его высший смысл. Культура не есть само конечное бытие, она есть стремление к истине, благу, что может быть определено как греческая «пайдейя» с ее ориентированностью на процесс воспитания. Такое промежуточное по-

¹ *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 113.

² *Кабанова Л. И.* Русский модернизм: выход за пределы культуры как своего объекта // *Фундаментальные проблемы культурологии.* Т. VII: Культурное многообразие: теории и стратегии. — М., СПб., 2009. — С. 171–177.

ложение культуры затрудняет установление ее бытийного статуса в завершенных категориях, о чем и свидетельствует диалог М. Гершензона и Вяч. Иванова. «Так и в культуре есть сокровенное движение, влекущее нас к первоистокам жизни, — пишет Вяч. Иванов. — Будет эпоха великого, радостного, все постигающего возврата. Тогда забьют промеж старых плит студеные ключи, и кусты роз прозябнут из серых гробниц. Но чтобы скорее дожить до этого дня, дальше и дальше надлежит идти, а не обращаться вспять: отступление только замедлило бы замкнутие кольца вечности»¹.

Движение вперед должно сопровождаться обращением к первоосновам культуры, и именно эта ситуация определяет положение в ней человека. В этом контексте целиком замкнутое на культуре сознание входит в противоречие с религиозным опытом жизни и пониманием бытия. Если для религиозного сознания внеположенность миру достигается путем обретения человеком Бога, то для культурного самосознания этот путь представляется как культурный феномен. Такое культуроцентристское понимание мира находит некую точку культурной вненаходимости, предполагающей расположение на границах культур, что указывает на парадоксальное положение одновременной принадлежности всем и ненахождения ни в одной из них. Вяч. Иванов пытается совместить метафизически ориентированное религиозное сознание и культуроцентристское миропонимание, зазор между которыми характеризовался большим напряжением и остротой конфликта. М. Гершензон призывает автора отказаться от «блужданий в плоскости культуры», однако Вяч. Иванов заявляет о том, что внекультурный выход иллюзорен и сомнителен, так как в культуре не только плоскость, не только горизонталь, но и высокий «горный» путь². Сойти с круга движения культуры — это значит лишиться себя подлинной жизни. Единственно приемлемой формой движения для Вяч. Иванова становится спиралевидность, в которой «горнее» и религиозное обращено к целеполаганию, а культуроцентристское круговое движение обращено к средствам. Поэтому, обращаясь к вопросу положения человека в культуре, Вяч. Иванов пишет: «Мне же думается, что сознание может быть всецело им-

¹ *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 133.

² *Кондаков И. В.* «Вертикаль» и «горизонталь» в культурфилософии Вяч. Иванова // Вяч. Иванов. Материалы и исследования. — М., 1996. — С. 262–273.

манентным культуре, но может быть и частью лишь имманентным ей, частью же трансцендентным»¹. Такое соединение «вертикали» и «горизонталей» сопрягается в рассуждениях Вяч. Иванова с пониманием культурной памяти, способной фундировать бытие в устойчивое образование.

Следует отметить, что в русском символизме память является центральной категорией, ее отсутствие делает невозможным разговор о культурных способах человеческого бытия, о какой бы конкретно-исторической форме культуры ни шла речь. Различия в культурах памяти уходят на второй план перед памятью как универсальным требованием культурного самосознания в целом. Постулатом символистской культурологии является утверждение культуры как человеческой формы памяти, в которой осуществляется божественная перспектива самопознания, открывающая, что человек — Божий сын. По справедливому замечанию А. Дудека, исследователя творчества Вяч. Иванова, «припоминание — это форма анамнезиса, благодаря которому предвечная память души воспроизводит изначальное состояние человеческого сознания. Однако, вследствие богоотступничества человека, забыта информация, составляющая Божий образ в душе. Богоотступник — это человек не помнящий, так как для него не память, но разум становится основной составляющей человечности и морали»².

В обозначенном контексте позиция Вяч. Иванова оказывается близкой Н. Бердяеву, который в «Философии неравенства», сравнивая культуру и цивилизацию, определяет позитивные характеристики развития культуры: «Культура и цивилизация — не одно и то же. Культура родилась из культа. Истоки ее — сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной. Так было в великих древних культурах, в культуре греческой, в культуре средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура — благородного происхождения. Ей передался иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы. Это нужно считать установленным и с самой позитивно-научной точки зрения. Культура — символична по своей природе. Символизм свой она получила от культовой символики. В культуре не реалистически, а символически выражена духовная жизнь. Все достижения культуры по природе своей символичны.

¹ *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 118.

² *Дудек А.* На пути к «внутреннему человеку» // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. — СПб., 2010. — Вып. 1. — С. 56.

В ней даны не последние достижения бытия, а лишь символические его знаки. Такова же и природа культа, который есть прообраз осуществленных божественных тайн. Цивилизация не имеет такого благородного происхождения. Цивилизация всегда имеет вид *ragvenue* (выскочки. — *О. А.*). В ней нет связи с символикой культа. Ее происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура всегда идет сверху вниз, путь ее аристократический. Цивилизация идет снизу вверх, путь ее буржуазный и демократический. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся. Переход от варварства к цивилизации имеет общие признаки у всех народов, и признаки по преимуществу материальные, как, например, употребление железа и т. п. Культура же древних народов на самых начальных ступенях своих очень своеобразна и неповторимо индивидуальна, как культура Египта, Вавилона, Греции и т. п. Культура имеет душу. Цивилизация же имеет лишь методы и орудия»¹.

В этих рассуждениях Н. Бердяев подчеркивает значимость памяти, способствующей аристократическому сакральному развитию культуры, в отличие от цивилизации, обращенной к своим демократическим основаниям. Эта позиция полностью созвучна идеям Вяч. Иванова, который в определении возможности сотворения культуры указывает на необходимость сохранения преемственности, что немислимо без актуализации мировой памяти. В этом ключе культура, отмечает Вяч. Иванов в работе «О веселом ремесле и умном веселии», и есть творчество. «Мы же воображаем, что культура — рассадник духовных овощей, уравниваемые грядки прозаических огородов и все ручное и регулярное и зарегистрированное и целесообразное на своем отведенном и огражденном месте, полный реестр так называемых объективных ценностей и столь же полный инвентарь их наличных объективаций; в общем — скорее дрессура, чем культура, — хотя уже и самое имя “культура” — достаточно сухо и школьно и по-немецки практично и безвкусно, потому что отрицает все самопроизвольное и богоданное и утверждает лишь саженое, посеянное, холеное, подстриженное, выращенное и привитое, — потому что не включает в себе понятия творчества: тогда как то, что мы за отсутствием иного слова принуждены называть культурой — есть именно творчество. Творчество же это знаем мы

¹ *Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства* : В 2-х т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 524–529.

в двух его основных типах: творчества варварского или стихийного, своеначального и самочинного, и творчества преемственного, или культуры в собственном смысле»¹.

В определении роли памяти в осуществлении культуры Вяч. Иванов устанавливает онтологическое, культурно-историческое и социологическое содержание. С одной стороны, память осмысливается им как консервативное начало — начало сбережения и сохранения, без которого невозможно представить культурную форму бытия. С другой стороны, ее необходимо рассматривать как основу творческой деятельности. В этом ключе в его рассуждениях реализуется платоновская идея анамнесиса, открывающая возможность соединения в памяти не только консервативного, сберегающего, но и творческого предназначения, связанного с открытием новых смыслов. Об этом автор пишет в работе «Древний ужас»: «Но есть, говорит Платон, и Память Предвечная (*ἀνάμνησις*): воспоминание души о довременном созерцании божественных Идей. Она — источник всякого личного творчества, гениального прозрения и пророчесственного почина. Ибо творчество совершается в Духе, Он же возвеститель о бытии завершеном, когда окончилось становление и произнесено: “Совершилось”. Он окончательная воссоединительная полнота изначального бытия. И пророческие дары Духа — упреждение бытия последнего — раскрываются памятью о бытии первом»². Память в ее онтологическом смысле выступает для Вяч. Иванова воссоединительным началом: «Как душа, по древнему тайному верованию, должна, чтобы восходить к свету, опять найти ключи Памяти и утолить палящую жажду у озера подземной Мнемосины, — так Памятью воссоединяемся мы с Началом и Словом, которое “в Начале было”»³. В связи с этим человек становится творцом, когда пробуждает живые отношения с сущим и восстанавливает древнюю память мировой души. И в социально-культурных изменениях обращенность к мировой памяти столь же актуальна, поскольку придает подлинный смысл социальным преобразованиям: «Вечная Память — коренная сила и живая кровь всякого общественного в духе зиждательства. Когда мы, забыв о матерях-причинах, с юношескою и слепую ревностью устремляемся к преследованию односторонне понятых, отвлеченных целей и на безымянных и сравненных с землею могилах про-

¹ Иванов Вяч. Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 65.

² Иванов Вяч. По звездам. Борозды и межи. — М., 2007. — С. 270.

³ Там же. С. 271.

шлого мечтаем строить заново во имя потомков, — мы неправо служим потомкам: и вот подрастает поколение детей и отрицанием упраздняет дело отцов. Но те, кто в живом общении с отшедшими почерпают силу, которую передадут потомкам, и неугасимым поддерживают древний огонь на родовом очаге поколений, — те, кто живут для предков и потомков вместе, для оправдания ушедших чаемым свершением грядущих, — на прочном камне возводят стены богочеловеческого храма: эти суть истинные освободители. И если они не охраняют только, но и разрушают, — то разрушают гроба, откуда хотят встать ожившие; и если сокрушают старые скрижали, — рушат заклатья, что в плену смертном держали заколдованную жизнь — и не было ей воскресенья. Ибо они исполнены разумением любви — не к одним видимым ближним, но и к близким незримым. Только живое чувство бессмертия личности делает нашу общественность впервые общественностью в смысле вселенской связи всех живых (у Бога же все живы) и вольно принятой поруки всех за всех»¹.

В этих рассуждениях Вяч. Иванов продолжает идеи всеединства Вл. Соловьёва, о чем пишет в работе «Кризис индивидуализма»: «Недаром же Вл. Соловьёв наставлял нас ощутить и осмыслить живую связь нашу с отцами, — тайну отечества в аспекте единства и преемства. И будущая демократия поймет, что, как в древности, ее надежнейшею основой будет почитание тех, кто, став во времени “старшими”, стали “большими” в силе (μαίores, κρείττονες)»². Однако, как отмечает В. А. Сарычев, Вяч. Иванов медленно двигался от почти проязыческой системы взглядов в направлении теократической доктрины Вл. Соловьёва, и в этом смысле его эволюция была противоположена развитию эстетической концепции А. Белого, в которой фигура Ницше, автора «Заратустры», все более заслоняла собой автора «Трех разговоров» и мистического учения о Вечной Женственности³.

Память соборная, рассматриваемая в традициях Вл. Соловьёва, противопоставляется индивидуалистическому беспамятству. По мнению Вяч. Иванова, культуры в своем развитии проходят органические и критические этапы. В критический период развития культуры происходит нарастание индивидуалистических форм

¹ *Иванов Вяч.* По звездам. Борозды и межи. — М., 2007. — С. 271.

² *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 18.

³ *Сарычев В. А.* Эстетика русского модернизма: Проблема «жизнетворчества». — Воронеж, 1991. — С. 134.

сознания и жизни, примером тому является современная ново-европейская культура, в которой проявляется кризис идеи памяти в связи с нарастанием принципов рационализма. По мнению Вяч. Иванова, «не категорический императив определяет человечность поступка, не разум, но предвечная память, указывающая на запечатленный в душе образ Бога, является основным показателем человечности»¹.

«Раньше категорический императив являлся в аспекте объективно-вселенском, — пишет Вяч. Иванов. — Отныне он предстал духу в субъективно-вселенской своей ипостаси. Прежде человек знал, что должен поступать так, чтобы его действие совпадало с естественно желательною и им естественно признаваемою нормой всеобщего поведения; нравственность сводилась к заповеди: “как хотите, чтобы люди поступали с вами, так и вы поступайте с ними”. Для новой души то же начало принимает уже иное обличие: действуй так, чтобы волевой мотив твоего действия совпал с признаваемою тобою нормой всеобщего изволения. Только в таком (субъективном и волевом) истолковании, при таком опосредствовании формальной этики психологическим моментом заповедь долга может совпасть с заповедью любви (“люби ближнего своего, как самого себя”): ибо здесь речь идет уже не о внешней норме, но о норме волевого устремления и, когда утверждается, как нечто желательное, тожество изволения, не предрешается действие, в котором оно долженствует воплотиться. Индивидуализму дан самую моралью царственный простор; личность провозглашена самоцелью, и провозглашено право каждой личности назначение самоцели. Служи духу, или твоему истинному я в себе, с тою верностью, какой ты желал бы от каждого в его служении духу, в нем обитающему, — и пусть различествуют пути служения и формы его: дух дышит, где хочет»².

Результатом абсолютизации этих установок становится обращение человека к свободе, разъединяющей его с миром, разрушающей гармонию всеединства, поэтому так важно устанавливать и сохранять связь индивидуализма с целым.

«Перенасыщенная новизной духовная жизнь общества разрушает единство индивидуального сознания, человек не в силах больше утверждать, вслед за Р. Декартом, “*cogito, ergo sum*”, он скорее

¹ Дудек А. На пути к «внутреннему человеку» // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. — СПб., 2010. — Вып. 1. — С. 58.

² Иванов Вяч. Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 19.

и лучше поймет “*fiō, ergo non sum*” (“становлюсь, следовательно, не существую”), — пишет С. Г. Сычёва, анализируя принципы реализации идей единства в философии Вяч. Иванова в отношении к античности. — Преодолеть “разрыхление” личного сознания можно на путях религиозной веры и творчества»¹. Хотя индивидуалистическое сознание памятно по-своему, в нем может проявляться самосознание, самоотчет в своих действиях, и память в этом случае служит самособранности, индивидуальной замкнутости. Однако Вяч. Иванов отдает приоритет надличностной памяти как единому мироосновному началу.

Автор предлагает рассматривать в качестве символов двух начал, выражающих различное отношение к памяти, Гамлета и Дон-Кихота. Гамлет символизирует рождение индивидуализма, он оказывается самоцелью для себя. Дон-Кихот олицетворяет единственный пафос соборности, но «не новое действие рождается в нем, а старое воскресает»². Дон-Кихот, как и Иван Карамазов, демонстрирует пример неприятия мира, он бросает вызов «объективно-обязательной истине», полагаясь в своем бунте лишь на себя, на свое понимание ценностей. Рассуждая о роли Дон-Кихота в творчестве Вяч. Иванова, В. Е. Багно пишет: «Поэт проповедовал тем, кто стоит под знаком соборности, отвергнуть демонические потуги и проникнуться глубоким несогласием и бестрепетным вызовом дурной и обманной действительности, с каким противостоял ей Дон-Кихот»³. В целом автор указывает на то, что индивидуализм в своих вариантах проявления реализуется в эпоху Возрождения, и после Шекспира, Сервантеса появляется целая плеяда новых образов, демонстрирующих нарастание индивидуализма: Фауст, Дон-Жуан, Вертер и др.⁴

Анализируя работу Вяч. Иванова «Кризис индивидуализма», А. А. Блискивицкий отмечает, что далее после рассуждений о нарастающих тенденциях индивидуализма автор сразу без всякой аргументации обращается к соборности: «У Вяч. Иванова почти

¹ *Сычёва С. Г.* Плотин и Вячеслав Иванов: идея единства // Известия Томского политехнического университета. — 2012. — № 6. — Т. 321. — С. 89.

² *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 20.

³ *Багно В. Е.* Не вечные спутники Вячеслава Иванова (Сервантес и Кальдерон) // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. — СПб., 2010. — Вып. 1. — С. 12.

⁴ *Титаренко С. Д.* «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. — СПб., 2012.

нет формально-логических аргументов для подтверждения своей концепции, ему сложно подбирать слова, он словно превращается в пророка, который в экстатическом трансе полупоэтическим высоким стилем утверждает неоспоримую истину о мире. Он как бы стремится самым напором, самой энергетикой текста ускорить реализацию сверхчеловеческой истины соборности, не терпя никаких возражений»¹. Таким образом, через особую стилистику происходит столкновение истины разума и истины веры, что создает особый теургический эффект, в котором связи и отношения не очевидны, но иррационально ощутимы как безусловная потребность человека. Эти характеристики стиля созвучны понятию современной теоретической и исторической поэтики — «перформативность лирического дискурса», которое основано на мысли о магической природе стихотворной речи, сформировавшейся на основе заклинаний и имеющей суггестивную природу, что порождает соответствующий звукообраз, демонстрирующий интуитивное чувство невыразимых связей и отношений².

Идеи соборности, всеединства, надындивидуальной памяти открывают Вяч. Иванову природу символического понимания культуры, в которой ориентированность на установление всеобщих связей и отношений поддерживается обращением к героическому началу. Герой — человек, способный пожертвовать собой во имя целого (народа, общества и т. д.). При обращении к истории древних культур принцип героизации является очень важным. Некоторая недооценка врагов и переоценка своих сил создают уверенность в себе. Этой же цели служит сложившийся эпический фольклор, прославляющий деяния славных предков, дающий потомкам образцы для самоидентификации. В итоге на основе потребности в идеализированной завышенной самооценке формируется потребность в надежде, выступающей фундаментом ценностной картины мира, что противостоит базовой негативной эмоции — страху, преодоление которого лежит в основе развития культуры. В архаическом обществе культ героев-предков выступает исходной величиной культурогенеза. Следуя логике рассуждений Вяч. Иванова, это начальная форма социального всеединства, которая перерастает в культуру.

¹ Блискавицкий А. А. О языке философской прозы Вячеслава Иванова // Вестник славянских культур. — 2012. — № 26. — Т. 4. — С. 15.

² Титаренко С. Д. «Ритмическая магия» «Медного всадника» А. С. Пушкина в поэтике Вяч. Иванова и символистов (от эйдоса звука — к стратегиям текстуальности) // Культура и текст. — 2015. — № 3 (21). — С. 104–122.

Религиозно-историческая особенность отношения к герою, отмечает Вяч. Иванов в работе «Дионис и прадионисийство», — это скорбь и плач о нем. Культурное предание начинается с оплакивания героя, его смерть — «нечто большее, чем неизбежный конец любого смертного: недаром герой полубог; за ним были права на бессмертие»¹. В этом плаче героическое начало можно рассматривать как праснову культуры, в которой формируются связи памяти: «Поминки — плач по усопшим; героическое предание естественно сосредоточено на скорбной стороне поминаемой участи, поскольку носителем его служит френос (*thrênos*), обрядовый плач; а таковой долго был единственным хранилищем и проводником былинной памяти. “Много было богатырей до Агамемнона, — замечает весьма точно Гораций, — но они забылись, не оплаканные (*illacrumabiles*), затем что не нашлось про них вещего певца”. В самом деле, место позднейшего эпоса занимала до Гомера поминальная эполира, плачевные “славы” (*klea andrôn*) и уже своды таковых (*simê*). В певцах “слав”, поминальщиках и плакальщицах, недостатка, правда, не было; но выселение в чужие края отлучило и мало-помалу отучило переселенцев от отеческих могил с их поминальными обрядами, и перезабылись старинные славы, а те, что еще помнились, изменились до неузнаваемости во всем, что не относилось к существенной характеристике героя и его участи, в устах поколений, родившихся на чужбине»².

В архаических культурах выделяют два рода объектов религиозного служения: это не подверженные страданию бессмертные боги и сами герои, относящиеся к человеческому роду. Вяч. Иванов отмечает: «Героями называли элины смертных (обычно, впрочем, родных по крови богам, если не прямо от богов рожденных смертными женами «сынов божиих» — *theôn paides*), прославленных необычайными деяниями и участью, на земле претерпевших страдание, по смерти же не утративших индивидуальной силы воздействия на живых, особенно на ближних своего рода и племени и своей страны, имеющих свою сферу владычества в подземном царстве и умноживших собой неопределенно-огромный сонм подземных царей»³. Такая сила воздействия героя на людей начинает определять характер культур в качестве ее универсальной подосновы. Соответственно, культура, лишенная героического предания, оказывается

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. — СПб., 1994. — С. 70.

² Там же.

³ Там же. С. 68.

сомнительной. Поэтому в разных культурно-исторических типах выстраиваются свои формы героизации. Так, например, Ф. Ф. Зелинский указывает на то, что в Средневековье актуализируется героически-подвижническая форма активности, в Возрождении культивируется образ разностороннего, развитого (гармоничного) человека, чьи героические усилия становятся самоцельными¹.

Однако, по замечанию Вяч. Иванова, героический гуманизм завершил свое развитие: «Героический гуманизм умер. Мы ведем бой, как в былях Гомера, за тело героя, уже бездыханного, чтобы не отняли его у нас и не предали поруганию одичалые полчища бесноватых, чтобы нам досталось умастить его, и оплакать, и похоронить, и великолепно восславить на грядущих тризнах...»². Кризисные характеристики гуманизма Вяч. Иванов связывает с нарушением внутренней формы человеческого самосознания. По отношению к личности эта форма оказалась слишком эксцентричной, не связанной с вселенским содержанием, в результате чего происходит нарастание индивидуального начала, губительного самого по себе. Заявляя о положительной неизбежности кризиса гуманизма, автор пишет: «Новое чувство богоприсутствия, богоисполненности и всеоживления создаст иное мировосприятие, которое я не боюсь назвать по-новому мифологическим. Но для этого нового зачатия человек должен так раздвинуть грани своего сознания в целое, что прежняя мера человеческого будет казаться ему тесным коконом, как вылетевшей из колыбельного плена бабочке... Вот почему то, что ныне мы называем гуманизмом, предопределяя им меру человеческого, должно умереть... И гуманизм умирает»³. В связи с этим А. Дудек отмечает: «Чтобы сберечь чувство тождественности в мире случайного, надо оставить “внешнего человека” и перешагнуть границы сознания, управляемого разумом. Ивановским учителем пути к “внутреннему человеку” становится Блаженный Августин, заповедь которого “Transcende te ipsum” — многократно повторяется русским поэтом»⁴.

Как отмечает Н. Т. Абрамова, такое преодоление себя, с точки зрения Августина, связано с доверием «внутреннему взору», т. е. субъективному ментальному состоянию⁵. Августиново воззвание

¹ Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. — СПб., 1995. — С. 231.

² Иванов Вяч. Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 109.

³ Там же. С. 106.

⁴ Дудек А. На пути к «внутреннему человеку» // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. — СПб., 2010. — Вып. 1. — С. 62.

⁵ Абрамова Н. Т. Несловесное мышление. — М., 2002. — С. 3.

«превзойди самого себя» используется Вяч. Ивановым как идея, помогающая переосмыслить положения ницшеанской этики. В интерпретации русского философа не образ «сверхчеловека», а именно идея «внутреннего человека» является разрешением антропологического кризиса современной культуры. Мир современного человека распался на обособленные впечатления. Для отчужденного сознания время и пространство — это изолированные друг от друга формы восприятия мира, описанные еще А. Шопенгауэром. Ощущая неполноту своего существования, человек стремится проверять и подтверждать себя в большом количестве явлений, которые оказываются лишь дискретными и поверхностными элементами хаотического потока. В связи с распадом чувства тождества человек не может сказать о себе «Аз есмь», так как он постоянно находится в процессе становления. Становление в этом ракурсе — признак непостоянства преходящей жизни, оппозиция которой — бытие. Поэтому подлинное становление человека связывается с его бытийным статусом, и в этом ключе «провозглашаемая Вяч. Ивановым соборность является верховной ступенью человеческого самосовершенствования»¹.

Искусственно вернуть человеку самого себя и воплотить идеи всеединства невозможно, игнорируя многовековую память, поддерживаемую принципами героизации, и никакими социальными отношениями эти связи невозможно восполнить: «Это мистическое обобществление совести; это поставление соборности, как некоей новой энергии и ценности, не присущей ни одному человеку в отдельности, на ступень высшую, чем вся прекрасная “человечность” в каждом; этот взгляд на преступника, как на отщепенца, нуждающегося в воссоединении с целым, — это, конечно, не гуманизм»². Парадоксальным образом Вяч. Иванов приходит к выводу о необходимости соединения древней памяти и новых предчувствий: «Тут намечается будущее тех очищений, религиозный смысл которых заключается в приятии индивидуальной воли и вины целым человечеством, понятым как живое вселенски-личное единство...»³. Такое вселенски-личностное начало по Вяч. Иванову становится основанием самоосуществления культуры,

¹ *Потапова Е. Н.* Проблема синтеза искусств в эстетике Серебряного века: символизм и авангард // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. — 2012. — № 3 (47). — С. 231–232.

² *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. — М., 1994. — С. 112.

³ Там же.

представляемой как творчество. В связи с этим оправданным становится обращение автора к символизму как к действенному способу воплощения внутренних смыслов, формирующих онтологический статус культуры во всей ее целостности¹. Такое чувствование культуры дано художнику с цельным мировоззрением, и он способен к пересозданию мира в соответствии с обретенными истинами, пронизанными общими духовными корнями. Эта особенность роднит художника, способного к творчеству как вселенскому преображению, с теургом². В связи с этим А. Пайман пишет: «Иванов считает, что художник сам найдет выход из творческого кризиса благодаря инстинкту самосохранения, который его, как поэта, все же заботит прежде всего. Не может ведь поэт вечно отказываться от языка, художник от предмета, музыкант от тона: но тем не менее, он признает закономерность этих отказов как преодоление отцветшего гуманизма»³.

Таким образом, в этих устремлениях реализуются идеи Вяч. Иванова, связанные с обращением к «моноантропизму», предполагающему преодоление разобщенного сознания в творчестве, открывающем возможности его соединения с подлинной природой смыслов и значений культуры. В этом случае возможно будет преодоление дифференциации современного личного сознания, которое неизбежно вовлекает человека в культивирование своего индивидуализма. По мнению Вяч. Иванова, задача пророка-символиста — через отказ от «индивидуального» создать сверхличностное искусство, знаменующее объективные реальности в культуросозидающей активности.

¹ *Астахов О. Ю.* Видимое и сущее в мифотворческом содержании символизма Вяч. Иванова // Ярославский педагогический вестник. — 2017. — № 1. — С. 312–316.

² *Астахов О. Ю.* Культуротворческий потенциал символического искусства в философии Вяч. Иванова // Идеи и Идеалы. — 2016. — № 2 (28). — Т. 1. — С. 102–109.

³ *Пайман А. У* водоразделов мысли: кризис или крушение? // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. — СПб., 2010. — Вып. 1. — С. 131.

Г. В. Аксёнова

ЗНАЧЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ С. Д. ШЕРЕМЕТЕВА В СОХРАНЕНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ РОССИИ

Член Русского археологического (1869), Русского исторического (1873), Русского географического (1880), Императорского Православного Палестинского (1882), Православного миссионерского обществ (1885), председатель Археографической комиссии (1900), действительный член Императорской Академии художеств (1895), почетный член Академии наук (1904), член Государственного Совета (1900), кавалер орденов Святого Станислава II и I степеней (1870 и 1886), Святой Анны трех степеней (1868, 1875, 1889), Святого Владимира четырех степеней (1872, 1878, 1896, 1916), Белого Орла и Святого Александра Невского (1910), библиофил, историк, автор трудов и научных публикаций по истории материальной и духовной культуры, обер-егермейстер граф Сергей Дмитриевич Шереметев (1844–1918) заработал авторитет «хранителя преданий минувшего»¹. Свое главное предназначение он видел в сохранении исторической памяти и наследия Древней Руси, в распространении знаний по истории древнерусской культуры, и в глазах современной ему молодежи «представал олицетворением связи настоящей и прошедшей жизни»². Он был тем «живым листом, который соединяет старую Святую Русь с современной Россиею...»³.

«Русский душой, беззаветно любящий все родное»⁴, С. Д. Шереметев стал одним из основателей ряда Обществ: любителей древней письменности (1877), Русского генеалогического (1897), ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III (1895) и был учредителем Комитета попечитель-

¹ *Шохин Л. И.* Мемуары графа С. Д. Шереметева как исторический источник // Мемуары графа С. Д. Шереметева. Т. 1 / Сост., подготовка и прим. Л. И. Шохина. — М., 2004. — С. 7.

² Там же.

³ Цит. по: *Стогов Д. И.* Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию. — М., 2012. — С. 543.

⁴ Пятидесятилетний юбилей графа С. Д. Шереметева // Исторический вестник. — 1913. — № 7. — С. 374.

ства о русской иконописи (1901)¹. В числе его детищ, значимых для сохранения отечественного наследия, был журнал «Старина и новизна».

Свои имения, среди которых Кусково, Введенское, Остафьево, Михайловское, Борисовка, Троицкое, Волочаново, Белгородье, кавказские Карданахи и Кучук-Дере, особняк на Воздвиженке в Москве и Фонтанный дом в Петербурге, С. Д. Шереметев превратил в «ценные музеи» и хранилища коллекций произведений древнерусского искусства, «богатейших памятников искусства, собраний предметов старины и старой русской культуры»², книжных собраний, архивов и библиотек. Это были места встреч государственных деятелей, художников, ученых и писателей, здесь разрабатывались планы, направленные на сохранение и популяризацию национального наследия. В этих имениях и домах «деятелями настоящего» была «ярко представлена русская церковная, историческая и художественная жизнь»³.

Выдающиеся представители русской науки и искусства, такие как археолог и искусствовед Н. П. Кондаков, русский филолог и фольклорист М. Н. Сперанский, литературоведы А. Н. Пыпин и Л. Н. Майков, историки С. Ф. Платонов и Д. И. Иловайский, исследователь древнерусского искусства и церковной старины, архивист и краевед В. Т. Георгиевский, историк литературы, археограф и палеограф И. А. Шляпкин, лингвист и палеограф И. В. Ягич, геральдист и генеалог А. П. Барсуков, археограф и агиограф Н. П. Барсуков, пушкиновед, библиограф и издатель П. И. Бартенева, русская художница и иллюстратор Е. М. Бём, скульптор, живописец и иконописец Д. С. Стеллецкий, архитектор и реставратор Н. В. Султанов, в деле изучения отечественного наследия явились главными помощниками С. Д. Шереметева, став его свое-

¹ Заслуги С. Д. Шереметева перед Россией отмечены в журнальных статьях и публикациях, вышедших в связи с его 50-летием и со 150-летием. См.: Пятидесятилетний юбилей графа С. Д. Шереметева // Исторический вестник. — 1913. — № 7. — С. 373–375; Рыхляков В. Н. К юбилею графа С. Д. Шереметева // Известия Русского генеалогического общества. — 1995. — Вып. 2. — С. 104–107.

² Пятидесятилетний юбилей графа С. Д. Шереметева // Исторический вестник. — 1913. — № 7. — С. 373–375.

³ Мусин-Пушкин В. В. Золотой век русской семьи // Шереметевы в судьбе России: воспоминания, дневники, письма / сост. и авт. биографических очерков и комментариев: А. И. Алексеева, М. Д. Ковалёва. — М., 2001. — С. 241.

образной «академией». Их всех объединило желание «искать и находить в нашем прошлом только то, что может быть здоровым корнем для будущего»¹.

С. Д. Шереметев, следуя семейной традиции, способствовал развитию музыкального и певческого искусства в России. Из его имений рекрутировались певческие кадры в известную на всю страну частную капеллу.

Шереметевы способствовали развитию и культуры коневодства. На всю Россию был известен разнообразием пород «имевший чрезвычайное значение в российском коневодстве» Серебряно-прудский шереметевский завод, на котором занимались разведением знаменитых племенных упряжных и верховых лошадей, производством лошадей-«крестовиков» датской породы², и подготовкой их к участию в Тульских рысистых бегах³. Заслугой Шереметевых в коневодстве стало выведение англо-датских каретных лошадей⁴.

Из шереметевской вотчины в Серебряных Прудах начали свой блистательный путь художник-баталист А. Д. Кившенко и педагог-новатор, сторонник «толстовских» принципов построения образования Н. Д. Кившенко⁵.

Путь Сергея Дмитриевича Шереметева (1844–1918) к осознанию «внутренних смыслов» своего служения начался с детских лет. Крестник императора Александра II — он был представителем славного рода, занявшего благодаря своим

¹ *Платонов С. Ф.* Письмо С. Д. Шереметеву. 24 декабря 1907 г. // Платонов С. Ф. Переписка с историками: В двух томах. Том первый. Письма С. Ф. Платонова. 1883–1930 / Отв. ред. С. О. Шмидт. — М., 2003. — С. 108.

² *Ганулич А. К.* Конный завод в Серебряных Прудах // Конный мир. — 2001. — № 6 [электронный ресурс]. — URL: <https://horseworld.ru/modules/AMS/article.php?storyid=153> (дата обращения: 04.03.2022).

³ *Волков А. И.* Край Серебряно-Прудский. — М., 2003. — С. 28.

⁴ *Ганулич А. К.* Указ. соч.

⁵ *Аксёнова Г. В.* «Война и мир» Алексея Даниловича Кившенко // Московский журнал. — 2008. — № 8. — С. 44–53; *Аксёнова Г. В.* От Бейрута до Иерусалима: Палестина в акварелях художника Алексея Даниловича Кившенко (1851–1895) // Московский журнал. — 2011. — № 12. — С. 12–23; *Аксёнова Г. В.* А. А. Суворин и его путеводитель по Палестине // Традиции исторической мысли : Материалы научного семинара памяти профессора В. И. Злобина. — М., 2013. — Вып. 3–4. — С. 39–48; *Волков А. И.* Серебряные Пруды — вотчина графов Шереметевых. — Тверь, 2017.

трудам на благо Отечества особое место в истории государства¹. Его предок Б. П. Шереметев был сподвижником царя Петра I Алексеевича, и его, как успешного полководца, победителя шведов в Северной войне, награжденного орденом Святого Андрея Первозванного, заслужившего чин генерал-фельдмаршала, первым в России возвели в графское достоинство. Его дети — Наталья и Пётр — заложили основы семейной культурно-охранительной традиции, которой будет следовать на рубеже XIX–XX вв., его потомок — Сергей Дмитриевич. Наталья Борисовна названа первой русской женщиной-писательницей². Пётр Борисович как «просвещенный меценат», и его сын Николай, своими «изящными деяниями» способствовали развитию музыкального и театрального искусств и получили известность своей благотворительностью, а Дмитрий Николаевич выступил попечителем основанного его отцом Странноприимного дома в Москве.

Добротное домашнее образование, наряду с семейными преданиями, тщательно оберегаемыми и передаваемыми из поколения к поколению, чтение, занятия историей, долгое и полезное времяпрепровождение в московских подмосковных имениях, способствовали формированию «внутренней потребности» в изучении родной старины³. Формирование подлинного интереса к отечественной истории проходила благодаря чтению трудов Н. М. Карамзина, Н. И. Костомарова, С. М. Соловьёва, Н. К. Шильдера.

Служба в Пажеском корпусе, в Кавалергардском полку, адъютантом цесаревича Александра Александровича, «политические, нравственные и религиозные воззрения которого он полностью разделял»⁴, поездки с наследником по России в качестве сопровождающего способствовали формированию убеждения в том, что

¹ Барсуков А. П. Родословие Шереметевых. — СПб., 1904.

² Долгорукая Н. Б. Своеручные записки княгини Натальи Борисовны Долгорукой, дочери г. фельдмаршала, графа Бориса Петровича Шереметева. — СПб., 1913.

См.: Шереметев С. Д. Приданое княгини Н. Б. Долгоруковой. — [Б.м.] : [б.и.]; Шереметев С. Д. Схимонахиня Нектария: Княгиня Наталья Борисовна Долгорукова, дочь фельдмаршала Шереметева. — СПб., 1913.

³ Мещенина А. А. Историк по призванию (К биографии С. Д. Шереметева) // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. — 2010. — № 2. — С. 45–62. — С. 46.

⁴ Там же. С. 47.

«Россия — страна с собственным, неповторимым путем развития»¹. Участие в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. в составе Рушукского отряда под командованием цесаревича Александра Александровича² только утвердило его в необходимости знания древнерусской истории (не случайно в память императора Александра III графом будет основано в 1895 году Общество ревнителей русского исторического просвещения). Служба губернским предводителем московского дворянства в течение двух трехлетних сроков, с 1885 по 1890 гг., позволила графу, «истинному москвичу по духу»³, еще более проникнуться русской стариной и стать «крупным деятелем в развитии русской национальной культуры»⁴. Государева служба и служение Отечеству привели его к пониманию «главного недостатка государственного организма» — это «отсутствие патриотизма у образованных людей». К числу растлевающих общество начал он отнес «равнодушие к религии, глумление над нею, сомнительное отношение к принципам самодержавия»⁵.

Огромную роль в формировании историко-культурных взглядов С. Д. Шереметева как «последовательного консерватора»⁶, «рьяного охранителя незыблемости монархических начал»⁷, направленных на сохранение национального наследия, сыграла его женитьба в 1868 г. на внучке Петра Вяземского — поэта, публициста, государственного деятеля, друга А. С. Пушкина, владельца знаменитого подмосковного имения Остафьево, связанного

¹ Мещенина А. А. Историк по призванию (К биографии С. Д. Шереметева)... С. 47.

² Шереметев С. Д. Письма с Рушукского отряда 1877 года. — СПб., 1898; Шереметев С. Д. Полковые воспоминания. — СПб., 1898.

³ Шохин Л. И. Граф С. Д. Шереметев о коронации Александра III // Археологический ежегодник за 1997. — М., 1997. — С. 546.

⁴ Мусин-Пушкин В. В. Золотой век русской семьи... С. 241.

⁵ Цит. по: Данилевский А. Обзор фонда гр. Сергея Дмитриевича Шереметева 1829–1920 гг. (Михайловское) // ОР РГБ. Дело фонда № 341. Шереметевы, графы Сергей Дмитриевич (1844–1918), Екатерина Павловна и другие владельцы имения Михайловское. — М. : ОР ГБЛ, 1937. Машинопись. XVII л. — Л. I.

⁶ Белоусова О. В. Граф С. Д. Шереметев в общественной и политической жизни России второй половины XIX — начала XX века : автореферат дис. ... к. и. н. — М., 2012. — С. 7.

⁷ Данилевский А. Обзор фонда гр. Сергея Дмитриевича Шереметева 1829–1920 гг. (Михайловское)... Л. I.

с именем историка Н. М. Карамзина. Значимым событием стало приобретение в собственность в 1898 г. родового имения Вяземских — Остафьево, его трудами приобретшего «поразительное <...> мемориальное завершение»¹ благодаря тому, что «на хорошее старое» было «нарощено столь же хорошее новое»². На назидательно-дидактическую «функцию» этой исторически значимой усадьбы, сформировавшуюся во времена ее принадлежности С. Д. Шереметеву «среди общего крушения культуры»³, в одном из своих писем указал историк С. Ф. Платонов, подчеркнув, что она «красноречиво говорит о том, что было хорошего тогда и что может быть сохранено при хороших условиях теперь из отжившей эпохи»⁴.

В конце 1860-х гг., со времени принятия С. Д. Шереметева членом археологического общества, а затем — исторического, началось его научное и научно-организационное служение Отечеству. Его же научные и архивные изыскания, путешествия по России и внимательное изучение народных традиций и отечественной культуры привело к формулированию идеи сохранения русского народно-исторического сознания и к пониманию необходимости учреждения таких обществ, как любителей древней письменности, ревнителей русского исторического просвещения и призванного сохранить православную культуру изобразительного искусства Комитета попечительства о русской иконописи. Деятельность на этом поприще привела к столь важным результатам, что графа в признание заслуг избрали сначала действительным членом Императорской Академии художеств, а затем — почетным членом Академии наук.

История рода Шереметевых, жизнь и быт его отдельных представителей постоянно находятся в поле зрения исследователей⁵. Немало внимания было уделено и уделяется одному из ярчайших его представителей — С. Д. Шереметеву, который, согласно оценке О. В. Белоусовой, «максимально плотно встраивался в происходившие в стране политические процессы и обретал в них собственную

¹ *Снытко К. В.* Остафьево // Наше наследие. — 1988. — № 6. — С. 145.

² *Платонов С. Ф.* Письмо С. Д. Шереметеву. 11 июля 1908 г. ... С. 120.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ *Барсуков А. П.* Род Шереметевых. — СПб., 1881, 1881–1904. — 8 кн.; *Барсуков А. П.* Родословие Шереметевых. — СПб., 1904.

влиятельную роль»¹. Его научные и писательские труды, деятельность, направленная на сохранение культурного наследия Древней Руси, внимательно изучаются. Публикуются неизданные ранее архивные материалы, осуществляются комментированные издания его работ, исследований, заметок, очерков, не утративших значения до настоящего времени.

Первым значимым из немалого числа материалов, раскрывающих вклад С. Д. Шереметева в сохранение исторической памяти и привлечения внимания к изучению отечественного культурного наследия, является небольшая заметка в «Историческом вестнике» за 1913 г. В ней, помимо многих заслуг графа перед страной, было отмечено, что он «все свои силы в течение полувека посвятил на служение преимущественно отечественному просвещению, стоя во главе целого ряда просветительских учреждений»², что он «оказал весьма ценные заслуги русской науке, русскому искусству и вообще просвещению»³. Нельзя обойти вниманием и каталоги изданий, осуществленных на средства и при поддержке С. Д. Шереметева⁴ и «не стоивших казне ни одной копейки»⁵. Большое значение для раскрытия смыслов жизни и деятельности графа, связанных с сохранением и популяризацией историко-культурного наследия, имеет издание, выпущенное под руководством Х. М. Лопарева, представляющее его библиотеку и характеризующую ее состав⁶.

¹ Белоусова О. В. Граф С. Д. Шереметев в общественной и политической жизни России второй половины XIX — начала XX века : автореферат дис. ... к.и.н. — М., 2012. — С. 6.

² Пятидесятилетний юбилей графа С. Д. Шереметева // Исторический вестник. — 1913. — № 7. — С. 373–375.

³ Пятидесятилетний юбилей графа С. Д. Шереметева... С. 373.

⁴ *Вл. Н-ский*. Издания Общества любителей древней письменности на Всероссийской выставке 1882 года в Москве. — СПб., 1882; Описание изданий Общества любителей древней письменности, основанного в 1877 году, представленных на Всероссийскую промышленно-художественную выставку в 1882 году в Москве. — СПб., 1882; Список изданий графа С. Д. Шереметева. — М., 1901.

⁵ Пятидесятилетний юбилей графа С. Д. Шереметева... С. 374.

⁶ *Лопарев Х. М.* Библиотека графа С. Д. Шереметева: [каталог]. — СПб., 1890–1892. — 2 т. Т. 1 : Собрания Волочановское и В. С. Шереметева в с. Михайловском Подольского уезда Московской губернии. — 1890; Т. 2 : Собрания гр. А. С. Шереметевой и гр. Д. Н. Шереметева в С.-Петербурге. — 1892.

На протяжении нескольких десятилетий XX в. о С. Д. Шереметеве писали как о крупнейшем представителе дворянского сословия, члене Государственного Совета, или упоминали в связи с изучением экономики дореволюционной России. Среди наиболее известных и цитируемых — труды А. Н. Анфимова о крупном помещичьем хозяйстве, Ю. Б. Соловьёва — о самодержавии и дворянстве в период царствования Николая I, А. П. Корелина — о составе и численности дворянства в пореформенной России и др.¹ Немало материалов подготовили и издали сотрудники музеев-усадёб Кусково и Останкино, получивших статус музея в 1918 г. после их национализации².

Начало перестройки, подготовка к празднованию и празднование тысячелетия Крещения Руси, музеефикация сохранившихся усадеб, которые в советское время были отданы под административные и социальные учреждения (детские дома, больницы, дома отдыха и санатории), — все это вместе взятое способствовало появлению первых статей, посвященных таким шереметевским именам, как Остафьево и Михайловское³. После открытия в 1988 г. музея-усадьбы Остафьево — «Русский Парнас», ее сотрудники начали выпускать специальный альманах «Остафьевский сборник» (с 1993 по 2021 гг. увидели свет 13 выпусков).

В 1991 г. увидели свет две статьи, которые ряд современных исследователей называют ключевыми, хотя и узкоспециаль-

¹ *Анфимов А. Н.* Крупное помещичье хозяйство Европейской России (конец XIX — начало XX века). — М., 1969; *Соловьёв Ю. Б.* Самодержавие и дворянство в конце XIX в. — Л., 1973. *Корелин А. П.* Дворянство в пореформенной России 1861–1904: состав, численность, корпоративная организация. — М., 1979.

² Например, см.: *Панкова О. А.* Усадьба Кусково. — М.; Л., 1940; *Шишко А. В.* Кусково. — М., 1955; *Ростовцева Г. А.* Кусково. Регулярный парк музея-усадьбы XVIII в. — М., 1958; *Глозман И.* Кусково. — М., 1958; *Глозман И. М., Тьдман Л. В.* Кусково / Под общ. ред. С. М. Земцова. — М.: Искусство, 1966; *Тьдман Л. В.* Голландский домик / Под общ. ред. И. М. Глозмана. — М., 1968; *Рапопорт В., Глозман И., Тьдман Л. В.* и др. Кусково. Останкино. Архангельское. — М., 1976; *Баранова О. Ф.* Кусково. — М., 1982.

³ *Снытко К. В.* Остафьево // Наше наследие. — 1988. — № 6. — С. 138–146; *Печерский М. Д.* Остафьево. — М., 1988; *Квятковская Н. К.* Остафьево. — М., 1990; Дворянские гнезда России: История, культура, архитектура: Очерки / Под ред. М. В. Нащокиной. — М., 2000.

ными, в исследовании историко-культурного наследия, оставленного нам С. Д. Шереметевым. Их авторами стали Е. И. Македонская и А. И. Алексеева¹. Е. И. Македонская показала масштабы его издательской деятельности в рамках Общества любителей древней письменности и Общества ревнителей русского исторического просвещения. А. И. Алексеева на основе анализа архивных документов «раскрыла новые черты личности, облика» графа, «охарактеризовала его как незаурядного человека»².

К научному наследию, оставленному С. Д. Шереметевым, в 1990-е гг. обратилась М. Д. Ковалёва. В опубликованных статьях, а затем и в ее диссертации было обращено внимание на благотворительную деятельность, на занятия графа генеалогией, дана оценка его историко-краеведческим очеркам, проанализированы исследования, посвященные старой Москве³, показан вклад в российскую культуру⁴. По мнению историка А. А. Мещениной, возможность «раскрыть новые черты в облике» графа, «охарактеризовать его,

¹ *Македонская Е. И.* Сергей Дмитриевич Шереметев как издатель // Книга : Исследования и материалы. — М., 1991. — Сб. 62. — С. 165–171; *Алексеева А. И.* «На достоинствах нравственных, а не на силе...» // Человек. Иллюстрированный научно-популярный журнал. — 1991. — № 6. — С. 136–150; *Алексеева А. И.* Московские родословные: из рода Шереметевых // Москва. — 1992. — № 1. — С. 134–158.

² *Мещенина А. А.* С. Д. Шереметев: деятельность в области организации русской исторической науки конца XIX — начала XX вв. : автореферат дис. ... к. и. н.: 07.00.02 / С.-Петербург. гос. ун-т. — СПб., 2004. — С. 6.

³ *Ковалёва М. Д.* Род Шереметевых в истории российской благотворительности // Странноприимный дом графа Шереметева: два столетия служения отечеству / Авт.-сост. Б. Ш. Нувахов, М. Д. Ковалёва. — М., 1992. — С. 28–30; *Ковалёва М. Д.* Граф С. Д. Шереметев как историк рода // Культурное наследие российской эмиграции. 1917–1940 / Под общей редакцией Е. П. Чельшева и Д. М. Шаховского. — М., 1994. — Т. 1 — С. 455–458; *Ковалёва М. Д.* С. Д. Шереметев и Странноприимный дом // Труды НИЦ «Медицинский музей» РАМН. — М., 1993. — Вып. 5; *Ковалёва М. Д.* Граф Сергей Дмитриевич и Москва // Дворянское собрание. — 1997. — № 6. — С. 208–213; *Ковалёва М. Д.* Очерки и заметки С. Д. Шереметева о русских городах и усадьбах // Остафьево: страницы истории усадьбы и ее владельцев. — Остафьево (Моск. обл.), 1999. — С. 63–70.

⁴ *Ковалёва М. Д.* Граф Сергей Дмитриевич Шереметев. Его вклад в российскую культуру : автореферат дис. ... к. и. н.: 24.00.03 / Научно-исслед. центр «Медицинский музей». — М., 1999.

прежде всего, как незаурядного человека»¹ появилась у М. Д. Ковалёвой благодаря широкому привлечению ею большого круга ранее не опубликованных архивных материалов.

Внимания заслуживают исследования Т. Н. Смирновой, представившей предложенный С. Д. Шереметевым взгляд на усадебную культуру². Важное значение имеют труды А. А. Мещениной, посвященные Обществу ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III, основателем и председателем которого был граф³. О заслугах С. Д. Шереметева как организатора исторической науки написал А. В. Краско, указав и на его роль в развитии генеалогических исследований⁴.

В 1994 г. отмечалось 150-летие со дня рождения С. Д. Шереметева. Этот славный юбилей открыл для исследователей колоссальные возможности: именно с этой даты началась активная публикация как архивных документов, так и научных работ, нацеленных на раскрытие роли С. Д. Шереметева в развитии исторической науки,

¹ *Мещенина А. А.* С. Д. Шереметев: деятельность в области организации русской исторической науки конца XIX — начала XX в. : автореферат дис. ... кандидата исторических наук : 07.00.02 / С.-Петерб. гос. ун-т. — СПб., 2004. — С. 6.

² *Смирнова Т. Н.* Памятники в Остафьево. История создания и художественный образ. — М., 1998.

³ *Мещенина А. А.* Общество ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III (основные направления деятельности) // Петербургские чтения — 97. Петербург и Россия: Материалы Энциклопедической библиотеки. «Санкт-Петербург-2003» / Отв. ред. Ю. В. Кривошеев. — СПб., 1997. — С. 461–475; *Мещенина А. А.* Общество ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III (к вопросу о его практической деятельности) // Тезисы Международной научно-практической конференции «Россия, Восток и Запад: традиции, взаимодействие, новации». — Владимир, 1997. — С. 46–49; *Мещенина А. А.* О бесплатных народных библиотеках Общества ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III // Точка зрения : Межвузовский сборник научных трудов / Сост. А. Ю. Суслов. — Казань, 1999. — С. 46–52; *Мещенина А. А.* Об идее консерватизма в трудах Общества ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III // Запад и Восток: традиции, взаимодействие, новации: Материалы III Международной научной конференции. — Владимир, 2000. — С. 286–289.

⁴ *Краско А. В.* С. Д. Шереметев — русский историк и генеалог // Генеалогические исследования: Сборник научных трудов. — М., 1993. — С. 35–41.

в сохранении и популяризации отечественного историко-культурного наследия. Так, например, на страницах «Археографического ежегодника» за 1994 г. с целью раскрытия значения деятельности графа на посту председателя Императорской Археографической комиссии разместили солидный комплекс материалов: статьи С. О. Шмидта, Л. И. Шохина, А. В. Краско, В. Г. Бухерта и их комментарии к предложенным вниманию читателей ранее не публиковавшимся научным заметкам, находившимся в составе личных архивных фондов¹.

В середине 1990-х гг. историк-архивист Л. И. Шохин обратился к изучению и публикации дневниковых материалов² и эпистолярного наследия³ С. Д. Шереметева. Он же стал первым публикато-

¹ К 150-летию со дня рождения председателя Императорской Археографической комиссии графа С. Д. Шереметева // Археографический ежегодник за 1994 год. — М., 1996. — С. 178–228; Шмидт С. О. Записка С. Ф. Платонова об учебно-литературной деятельности С. Д. Шереметева // Археографический ежегодник за 1994 год. — М., 1996. — С. 178–185; Шохин Л. И. Непубликованная работа С. Д. Шереметева о Смутном времени «Лев Сапега и Фёдор Шереметев» // Археографический ежегодник за 1994. — М., 1996. — С. 185–191; Шохин Л. И. С. Д. Шереметев-историк в своих дневниковых записях // Археографический ежегодник за 1994 год. — М., 1996. — С. 191–222; Бухерт В. Г. Б. Д. Греков в архиве Успенского Тихвинского монастыря // Археографический ежегодник за 1994 год. — М., 1996. — С. 222–226; Краско А. В. Шереметевские чтения в Петербурге // Археографический ежегодник за 1994 год. — М., 1996. — С. 222–226.

² Шереметев С. Д. Из дневника графа С. Д. Шереметева. 1917 г. // Российский архив. — 1995. — Вып. 6. — С. 487–492; «Картина была потрясающая!». Из дневника С. Д. Шереметева о коронации Николая II / Публ. Л. И. Шохина // Отечественные архивы. — 1996. — № 1. — С. 84–90; «Воцарившийся государь ни для кого не был сфинксом» (воспоминания С. Д. Шереметева о начале царствования Александра III) / Публ. Л. И. Шохина // Отечественные архивы. — 1996. — № 4. — С. 56–70; Шохин Л. И. Дневниковые записи С. Д. Шереметева о С. Ю. Витте // Отечественная история. — 1998. — № 2. — С. 149–163; Шохин Л. И. Из воспоминания графа С. Д. Шереметева // Вопросы истории. — 1998. — № 9. — С. 173–174; Шохин Л. И. Дневниковые записи С. Д. Шереметева о П. А. Столыпине // Археографический ежегодник за 2001 год. — М., 2002. — С. 359–370; Шохин Л. И. С. Д. Шереметев о С. Ю. Витте: (по страницам дневника) // Археографический ежегодник за 2004 год. — М., 2005. — С. 400–409; Шохин Л. И. Дневник графа С. Д. Шереметева (1894–1917 гг.) // Памяти Лукичёва : сб. ст. по истории и источниковедению. — М., 2006. — С. 483–492.

³ Шохин Л. И. Архивисты об архивах и историках: из писем И. С. Беляева гр. С. Д. Шереметеву 1892–1917 гг. // Архив русской истории. — М., 1994. — № 5. — С. 152–175; Греков Б. Д. Письма Б. Д. Грекова С. Д. Шеремете-

ром его очерков¹ и малоизвестных трудов по истории Смутного времени в России². Совместно с К. А. Вахом подготовил к изданию трехтомник мемуаров графа, увидевший свет в 2004–2005 гг. в издательстве «Индрик»³.

В 2000-е гг. появилось немало монографических серьезных исследований, касающихся как вопросов воспитания и образования в семье С. Д. Шереметева⁴, так и его деятельности в области орга-

ву // Отечественные архивы. — 1994. — № 3. — С. 81–83; *Шохин Л. И.* Из переписки графа С. Д. Шереметева // Историческая генеалогия. — 1994. — № 4. — С. 20–29; Неизвестное письмо В. О. Ключевского С. Д. Шереметеву / Публ. Л. И. Шохина // Ключевский : Сб. мат-лов. Вып. 1. — Пенза, 1995. — С. 342–343; «Мать мою, родимую Россию, уродуют»: Письма К. П. Победоносцева С. Д. Шереметеву // Источник. — 1996. — № 1. — С. 4–32; *Шохин Л. И.* Письма Н. П. Лихачёва С. Д. Шереметеву // Вспомогательные исторические дисциплины. — СПб., 1998. — Вып. 26. — С. 48–54; «В Вашу любовь к России я твердо верю». Письма С. Ф. Платонова графу С. Д. Шереметеву. 1898–1918 гг. // Исторический архив. — 1999. — № 4. — С. 173–204; *Шохин Л. И.* Переписка графа С. Д. Шереметева о пушкинских материалах в Остафьевском архиве в начале XX века // Археографический ежегодник за 1999 год. — М., 2000. — С. 187–192; *Шохин Л. И.* Отзыв о Н. М. Карамзине и его влиянии на русскую культуру в переписке графа С. Д. Шереметева (1897–1917) // Археографический ежегодник за 2002 год. — М., 2004. — С. 127–132.

¹ «Государь действует твердо и неуклонно...»: Очерк графа С. Д. Шереметева об императоре Александре III / Публ. Л. И. Шохина // Исторический архив. — 1994. — № 4. — С. 196–206; «Только Великая Екатерина окончила период древней Руси»: Заметка графа С. Д. Шереметева по истории России XVIII–XIX вв. // Исторический архив. — 2000. — № 6. — С. 188–199.

² Загадки истории: «Пошлая сказка об убийстве Годуновым царевича Дмитрия»: (Письма Н. М. Павлова С. Д. Шереметеву. 1898–1901 гг.) / Публ. Л. И. Шохина // Источник. — 1996. — № 1. — С. 4–15.

³ *Шереметев С. Д.* Мемуары графа С. Д. Шереметева / Сост., подгот. текста и примеч. Л. И. Шохина. — 2-е изд., испр. — М., 2004. — Т. 1; *Шереметев С. Д.* Мемуары графа С. Д. Шереметева / Сост. К. А. Ваха и Л. И. Шохина; подгот. текста Л. И. Шохина; пер. с фр. К. Н. Соколовой. — М., 2005. — Т. 2; *Шереметев С. Д.* Мемуары графа С. Д. Шереметева / Сост. К. А. Ваха и Л. И. Шохина; подгот. текста Л. И. Шохина. — М., 2005. — Т. 3.

⁴ *Белоусова О. В.* Воспитание графа С. Д. Шереметева (вторая половина 1840-х — начало 1860-х гг.) // Вестник Московского университета. Серия 8: История. — 2014. — № 1. — С. 83–93; *Егерева Т. А.* Религиозный аспект в воспитании графа Сергея Шереметева // XVI Пасхальные чтения: Материалы Международной научно-методической конференции «Гуманитарные науки и православная культура». — М., 2019. — С. 87–97.

низации русской исторической науки¹, его участия в общественной и политической жизни России², в сохранении памятников истории и старины³, в сфере благотворительности⁴, вопросов книгоиздательства и библиофильства⁵, судеб шереметевских усадеб в революционные годы⁶.

Заметную роль в исследовании наследия С. Д. Шереметева в настоящее время играет научный сотрудник музея «Остафьево — Русский Парнас», историк Т. А. Егерева. Ею проанализированы очерки, посвященные русским монастырям и владельческим усадьбам, оха-

¹ *Краско А. В.* «Он жил жизнью, отдаленной от повседневности, погруженный в занятия историей...». П. С. Шереметев // Знаменитые универсанты: Очерки о питомцах Санкт-Петербургского университета. — СПб., 2002. — Т. 1. — С. 252–255; *Мещенина А. А.* С. Д. Шереметев: деятельность в области организации русской исторической науки конца XIX — начала XX вв. : диссертация ... к. и. н.: 07.00.02. — СПб., 2004.

² *Белюсова О. В.* Граф С. Д. Шереметев в общественной и политической жизни России второй половины XIX — начала XX века : автореферат дис. ... к. и. н. — М., 2012.

³ *Тихонова Д. Н.* М. Л. Толстой, С. Д. Шереметев и общество защиты и сохранения в России памятников искусства и старины [Текст] / Д. Н. Тихонова. — Тула, 2014; *Ковалёва М. Д., Шипунова М. В.* Комитет попечительства о русской иконописи (1901–1918): история и деятельность // Вестник Российского государственного гуманитарного университета: Серия «Исторические науки. Региональная история. Краеведение». — 2014. № 17 (139). — С. 70–80.

⁴ *Белюсова О. В.* Благотворительная деятельность графа С. Д. Шереметева в имениях Остафьево и Михайловском // XXI Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. — М., 2011. — Т. 2. — С. 171–173.

⁵ *Белюсова О. В.* Книжные подарки графа С. Д. Шереметева императору Николаю II // Музейные библиотеки в современном обществе: книга как подарок. История и истории: XIII научно-практическая конференция, 19–21 апреля 2016 года : тезисы докладов. — М., 2016. — С. 9–10; *Полунина Н. М.* Коллекционеры России, XVII — начало XX вв.: энциклопедический словарь / Н. Полунина. — М., 2005; *Шавыркина Н. А.* Личная библиотека. Культурно-исторический анализ. — М., 2000; *Мещенина А. А.* К вопросу об издательской деятельности С. Д. Шереметева // Проблема человека: гуманитарные аспекты : сборник научных трудов / Под ред. Г. Л. Микиртичан, А. З. Лихтшангофа. — СПб., 2003. — С. 51–55.

⁶ *Ковалёва М. Д.* Революционный год в жизни графа С. Д. Шереметева // Подмосковный летописец: Историко-краеведческий альманах / Главный редактор С. Ю. Шокарев. — № 3 (57). — 2018. — С. 32–40; *Егерева Т. А.* Усадьбы графа С. Д. Шереметева в революционные годы // Ключевские чтения — 2018. Гражданская война и гражданский мир в исторической судьбе России : сборник / Отв. ред. В. Е. Воронин. — М. : Спутник +, 2019. — С. 423–429.

рактированы особенности музеефикационной работы графа и раскрыто значение его деятельности в Русском историческом обществе¹.

Жизнь и деятельность С. Д. Шереметева, его государственное слежение были нацелены на сохранение и популяризацию культурного наследия России. Библиофильство в роду Шереметевых и в шереметевской семье было всегда в числе основных форм культурной деятельности, нацеленной на сохранение исторической памяти. Популяризации историко-культурного наследия способствовали предпринимаемые им издания книг, публикация книжных памятников и архивных документов, участие в работе учрежденного в 1877 году Общества любителей древней письменности, главной задачей которого стало исследование и издание памятников древнерусской книжности.

В семье Шереметевых одной из важнейших составляющих воспитания было чтение, благодаря которому прививалась любовь к книге, приходило понимание предназначения книжного знания и осознание такого явления как книжная культура. Отношение к книге, передаваемое из поколения в поколение в этой семье, как нельзя лучше отражают два следующих высказывания Н. М. Карамзина: «Чтение и письмо открывают человеку новый мир, — особенно в наше время, при нынешних успехах разума» (1803) и «Обращение с книгами приготавливает к обращению с людьми. И то, и другое равно необходимо» (1803)².

¹ *Егерева Т. А.* Сохраняя память: деятельность графов Сергея Дмитриевича и Павла Сергеевича Шереметевых по музеефикации усадьбы Остафьево // Роль музеев в формировании национальной, исторической и культурной идентичности : сборник материалов всероссийской конференции, 21–22 октября 2019 года, г. Александров. Т. 1 / Сост. М. К. Рыбакова [и др.]. — Владимир, 2020. — С. 166–178; *Егерева Т. А.* Усадьбы графа С. Д. Шереметева в революционные годы // Ключевские чтения — 2018. Гражданская война и гражданский мир в исторической судьбе России : сборник / Отв. ред. В. Е. Воронин. — М., 2019. — С. 423–429; *Егерева Т. А.* Очерки графа С. Д. Шереметева о русских монастырях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20. — Вып. 4. — С. 400–410; *Егерева Т. А.* Очерки С. Д. Шереметева о домовых храмах графов Шереметевых в Петербурге и Москве // XVII Пасхальные чтения : Материалы Семнадцатой международной научно-методической конференции «Гуманитарные науки и православная культура» (Москва, 6–7 мая 2019 г.) / Московский педагогический государственный университет. — М. ; Ярославль, 2019. — С. 189–194; *Егерева Т. А.* Князь П. А. Вяземский, граф С. Д. Шереметев и Русское историческое общество // У истоков российской государственности: Исследования, материалы. — Калуга, 2019. — (Серия «Калужские страницы»). — С. 145–149.

² *Шляпкин И. А.* Похвала книге: [Сборник изречений, цитат, афоризмов о книге]. — Пг., 1917. — С. 69.

Благодаря сложившемуся за столетия семейному укладу, сформировавшимся принципам воспитания и образования, личным и профессиональным интересам сформировалась та книжная, библиотечная, библиофильская и книгоиздательская культура, о которой принято говорить, когда звучит имя Сергея Дмитриевича Шереметева. Истоки библиофильской традиции исследователи видят в деятельности бояр В. П. и П. В. Шереметевых (бывших соответственно отцом и дедом генерал-фельдмаршала Б. П. Шереметева), служивших царям Михаилу Фёдоровичу и Алексею Михайловичу в середине — второй половине XVII в.¹ Сохранились сведения о том, что они часто заходили в книжную лавку, открывшуюся в 1640 г. в Московском Печатном дворе, и приобретали там книги. Так, например, в монографии, посвященной истории личных библиотек, ее автор, историк Н. А. Шавыркина, опираясь на данные письменных источников, указала на факт приобретения В. П. Шереметевым в 1640–1665 гг. «Уложения судных дел» и «Напрестольного Евангелия»².

Все представители этого рода к формированию семейных книжных собраний и библиотек «относились серьезно, профессионально»³, и свидетельством тому, по мнению книговедов, являются «факты приглашения библиотекарей, которым нередко самостоятельно приходилось решать вопросы по комплектованию библиотеки и составлению каталогов»⁴ (к числу наиболее ярких знатоков и управителей шереметевской библиотеки, решавшими и вопросы комплектования, необходимо отнести крепостного В. Г. Вороблевского⁵, И. Д. Корсини, организовавшего абонемент-

¹ Шавыркина Н. А. Личная библиотека. Культурно-исторический анализ. — М., 2000. — С. 136.

² Подробнее см.: Шавыркина Н. А. Личная библиотека. Культурно-исторический анализ... Глава III. Личные библиотеки графов Шереметевых. 3.1. Формирование книжной культурной традиции семьи графов Шереметевых. — С. 136–156.

³ Шавыркина Н. А. Указ. соч. С. 148.

⁴ Там же.

⁵ Н. А. Шавыркина в своей монографии привела следующий пример, связанный с комплектаторской работой В. Г. Вороблевского: «Библиотекарь Шереметевых В. Г. Вороблевский, заказывая в феврале 1788 г. по поручению П. Б. Шереметева книги для его библиотеки, просил Петра Александрова (комиссионера) “взять для него (Вороблевского. — Н. Ш.) («Жизнь Петра Великого» Феофана Прокоповича) и прислать вместе с графскою»». (См.: Шавыркина Н. А. Указ. соч. С. 141.)

ное обслуживание для чтения французских книг, Ф. К. Эльсгольца, Е. Н. Опочинина, Х. М. Лопарева и Н. В. Тимофеева, подготовивших к изданию каталог Михайловской и Волочановской библиотек).

Для Сергея Дмитриевича эта семейная традиция превратилась в одну из важнейших форм сохранения историко-культурного наследия. Ведь уже ко времени его рождения в библиотеке находились драгоценные книги, купленные его предками. Приостановившееся в 1849 г. комплектование материнской библиотеки продолжилось несколько лет спустя, в начале 1860-х гг., под влиянием князя Оболенского, с приобретения томика стихов А. С. Хомякова и с осознанием юным графом того, что «собрание книг не прекратится и в новом поколении»¹.

Начало созданию собственной уникальной книжной коллекции положили «сформировавшийся интерес к книгам историческим и церковным»². Известно, что в середине 1860-х гг. он приобретал книги в книжном магазине Д. Е. Кожанчикова в Петербурге на Невском проспекте, там же оформил подписку на журнал «Русский архив» П. И. Бартенева, выписывал книги из магазина Шторгардта в Берлине. О пополнении своей библиотеки он не забывал в годы Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., даже когда принимал участие в военных действиях в составе знаменитого Руцукского отряда: из «Книжарницы» в болгарском Систово он отправил много приобретенной «всякой всячины на болгарском языке»³.

Упорядочению шереметевского библиофильства поспособствовало приобретение в 1870 г. подмосковного имения Михайловское и обустройство в нем книгохранилища для книг как «непосредственно приобретаемым», так и для «коллекций, доставшихся в наследство или приобретенных»⁴. В Михайловском «собрались» вместе библиотеки В. С. Шереметева, Волочановская библиотека С. В. Шереметева, князя Н. А. Долгорукого, богатая книгами по искусству библиотека Жемчужникова, историческая коллекция Д. Ф. Кобеко⁵, ценнейшие книги из собрания «известного библиофила и библиографа» С. А. Соболевского, а также его «собрание автографов и сочинений по русской древности»⁶. Насчитывавшая

¹ Шавыркина Н. А. Указ. соч. С. 150.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 151.

⁵ Данные приводятся по: Шавыркина Н. А. Указ. соч. С. 151–152.

⁶ Иваск У. Г. Описание русских книжных знаков (Ex-libris). — М., 1905. — Вып. 1. — С. 315.

в нач. XX в. более 80 000 томов, библиотека стала не только уникальным явлением своего времени, но и положила начало масштабной деятельности С. Д. Шереметева, направленной на сохранение историко-культурного наследия.

Помимо библиотеки в Михайловском целенаправленно пополнялись фонды других библиотек, находящихся в Естественно-историческом музее, в Михайловской сельской школе, библиотеке Странноприимного дома, кавказских имениях и т. п. Статус и содержательную направленность библиофильства, связанного с собиранием уникальных книжных памятников и печатных изданий (западноевропейская литература, иллюстрированные издания, Россия, Полоника, Пруссика, Славика, ноты и т. п.), подчеркнул экслибрис, созданный Е. М. Бём в 1902 г. На нем на фоне полка с книгами и свитка с фамильным гербом Шереметевых изображен читающий отрок в боярском платье XVII в. и красных боярских сапожках. Рисунок экслибриса — это некая отсылка к началам истории шереметевской библиотеки, к ее содержанию, к ее принадлежности и предназначению (библиотека работала как общественная: книги выдавались читателям).

О любви к книге, о почитании книжном и о масштабах библиофильства свидетельствуют описания экслибрисов, данные библиографом и историком книги У. Г. Иваском. Помимо «раскрашенного» «книжного ярлыка», созданного Е. М. Бём, он представил и другой экслибрис — «книжный ярлык с гербом Шереметевых, девизом *Deus conservat omnia* (“Бог сохраняет все” — Г. А.) и надписью “Из книг графа Сергея Дмитриевича Шереметева”»¹, гравированный академиком В. А. Бобровым. Описание экслибрисов У. Г. Иваск сопроводил коротенькой заметкой, в которой раскрыл не только источники пополнения знаменитой библиотеки, но и показал миссионерско-просветительское служение ее владельца, который, к примеру, счел необходимым «принести в дар Обществу Любителей Древней Письменности богатое собрание рукописей, приобретенное им от князя Павла Петровича Вяземского»².

Приобретение книг не было самоцелью С. Д. Шереметева как потомственного библиофила и коллекционера. Много покупалось для того, чтобы не утратить, а сохранить уникальные рукописные

¹ *Иваск У. Г.* Описание русских книжных знаков (Ex-libris). — М., 1905. — Вып. 1. — С. 315.

² Там же. С. 315–316.

кодексы и издания, дать возможность ученым различных историко-филологических специальностей изучать русское историко-культурное наследие. Для доступности информации о составе библиотеки краеведом, византинистом, литературоведом, библиотекарем графа Х. М. Лопаревым и был составлен упомянутый выше каталог, представлявший Волочановское и Михайловское собрания. В шереметевских библиотеках управляющий его кавказскими имениями А. И. Маргайтис видел «гарантию от умственного застоя и духовного заплесневения»¹.

Неотъемлемой частью библиотеки были архив и собрание русских гравюр и портретов, ставшие основой для многих трудов и исследований их владельца, создавшего так называемую «Родовую хронику» — так, выше упомянутый А. И. Маргайтис назвал большой раздел составленного им каталога библиотеки кавказских имений, включив него сочинения, «вышедшие из-под художественно-исторического пера С. Д. Шереметева»². Именно таким образом составитель указал на следующую важную форму сохранения и популяризации культурного наследия, а именно на писательские труды, издание книг и публикацию книжных памятников и архивных документов.

Согласно статистическим данным, собранным сотрудниками Российской государственной библиотеки, за десять лет (с 1888 по 1899 г.) он издал 80 сочинений, источниками которых стали «документы собственного архива», материалы путевых заметок и исследований; с 1896 по 1905 г. им были подготовлены 11 выпусков «Отголосков XVIII века»; в целом с 1875 по 1913 г. С. Д. Шереметев опубликовал 92 статьи³ в периодических изданиях, таких как «Русский архив», «Русская старина», «Старина и новизна», «Чтения Общества истории и древностей российских», «Русский Вестник» и пр.

В конце XIX — начале XX в. С. Д. Шереметев опубликовал целый ряд очерков, посвященных истории своих имений: это Михайловское, Кусково и Остафьево, Бобрики и Оленьково, Покровское,

¹ Шавыркина Н. А. Указ. соч. С. 152–153. Описание этого архива было составлено Х. М. Лопаревым, Н. В. Тимофеевым, Н. П. и А. П. Барсуковым и др. и опубликовано с примечаниями П. П. Вяземского и предисловием С. Шереметева в 1902 г.: Описание рукописей князя Павла Петровича Вяземского. — СПб., 1902.

² Там же. С. 153.

³ Данные приводятся по: Шавыркина Н. А. Указ. соч. С. 153.

Борисовка, Ульянка, Останкино, Введенское и др.¹ Он обратился к истории и описанию современного состояния таких русских монастырей, как Желтиков Тверской, Иосифо-Волоцкий, Пафнутиев Боровский, Псково-Печерский, Саввино-Сторожевский, Успенский Лысогорский, Богородицкий Тихвинский, Свято-Троицкая Сергиева и Почаевская лавры². Большое историко-культурное значение имеют созданные им описания древнего Юрьева-Польского, романовских вотчин, московского «Воздвиженского наугольного дома», принадлежащего Шереметевым³. Непреходящий культурно-хроникальный интерес представляют записки, сделанные во время путешествий в Константинополь⁴, по Кавказу, в Новый Афон, по Днепру, по северной Сухоне⁵.

Поводом для написания научно-популярных трудов, посвященных монастырскому строительству, древнерусским городам и святыням, вотчинным семейным владениям и имениям, стали

¹ *Шереметев С. Д.* Остафьево. — СПб., 1889; *Шереметев С. Д.* Кусково до 1812 года. — М., 1899; *Шереметев С. Д.* Михайловское: [Очерк]. — М., 1906; *Шереметев С. Д.* Бобрики и Оленьково: [Очерки]. — СПб., 1889; *Шереметев С. Д.* Покровское: [Очерк]. — СПб., 1891; *Шереметев С. Д.* Борисовка: [Очерк]. — СПб., 1892; *Шереметев С. Д.* Ульянка: [Дача Шереметевых под Петербургом]. — СПб., 1893; *Шереметев С. Д.* Останкино: [Воспоминания]. — СПб., 1897; *Шереметев С. Д.* Введенское: [Очерк]. — М., 1900.

² *Шереметев С. Д.* Псково-Печерский монастырь. — СПб., 1895; *Шереметев С. Д.* Боровский Пафнутиев монастырь. — М., 1897; *Шереметев С. Д.* Иосифов Волоколамский монастырь. — М., 1899; *Шереметев С. Д.* Желтиковский монастырь в Твери. — М., 1899; *Шереметев С. Д.* Саввин Сторожевский монастырь. — СПб., 1891; *Шереметев С. Д.* Св. Троицкая Сергиева лавра: [Очерк]. — М., 1898; *Шереметев С. Д.* Успенский Лысогорский женский общежительный монастырь: [Описание]. — М., 1900; *Шереметев С. Д.* Богородицкий Тихвинский монастырь Курской губернии, основанный фельдмаршалом гр. Б. П. Шереметевым: 1713–1913: По сохранившимся документам домаш. и мест. арх. — М., 1914; *Шереметев С. Д.* Лавра Почаевская: [Очерк]. — М., 1909.

³ *Шереметев С. Д.* Воздвиженский наугольный дом сто лет назад. — М., 1904; *Шереметев С. Д.* Юрьев-Польский и романовские вотчины Смердово и Клины. — М., 1912.

⁴ *Шереметев С. Д.* Константинополь: [Путевые заметки] / [гр. Сергей Шереметев]. — М., 1900.

⁵ *Шереметев С. Д.* Кавказ: [Путевые записки]. 1–2. — М., 1900. — 2 т.; *Шереметев С. Д.* Новый Афон: 1884: [Очерк]. — СПб., 1895; *Шереметев С. Д.* На Днепре: [Путевые заметки]. — СПб., 1893; *Шереметев С. Д.* По Сухоне: [Путевые заметки]. — М., 1900.

многочисленные поездки С. Д. Шереметева по России. Во время этих поездок или по их завершению велась серьезная и кропотливая архивная и исследовательская работа.

Большинство опубликованного материала, например, представляющих историю монастырей и храмов, выстроено по строгому плану: 1) описание самого путешествия и посещения монастыря, итоги визуального обследования, повествование о беседе с настоятелем, с библиотекарями, архивистами, с хозяевами имений и т. п.; 2) работа с сообщенными фактами, сбор документов в библиотеках, архивохранилищах, ризницах и т. п.; 3) короткая справка о публикуемых документальных материалах; 4) собственно публикация архивных документов; 5) определение перспективы исследований. Как видим, С. Д. Шереметев четко выстроил методологию и стратегию исследования, хотя стиль его повествования нельзя назвать строго научным. Примером тому могут служить опубликованные истории Иосифо-Волоцкого и Желтикова Тверского монастырей.

Например, в очерке, посвященном истории Иосифо-Волоцкого монастыря, С. Д. Шереметев, обосновав актуальность темы, связанной с историей монастырского строительства в России, сформулировал общие задачи написания книг о монастырях, структуру и содержание подобного рода исследований, указал на цели изучения церковного наследия и истории монастырского жительствова, на ценность материалов, находящихся в монастырских хранилищах, на необходимость публикации монастырских синодиков, являющихся важнейшим историческим источником. Он сожалел об отсутствии «обстоятельного, подробного описания Иосифова монастыря; то, что имеется, устарело и далеко не отвечает потребности. Доныне в монастыре сохранились многие рукописи и акты, несмотря на перенесение главного книгохранилища и на многолетне равнодушные. Так, показывали мне древний Синодик, в котором немало ценных указаний. По всем признакам следует ожидать пробуждения из этой области, и мы дождемся описания, достойного значения обители»¹.

Описание Желтикова Тверского монастыря включает в себя как очерк о его посещении и беседе с игуменом, так и публикацию важных исторических документов: это «Дело о возобновлении каменного храма», «Опись состояния монастыря на 1764 г.» с под-

¹ *Шереметев С. Д.* Иосифов Волоколамский монастырь. — М., 1899. — С. 8.

робным описанием произведений церковного искусства и церковных книг¹.

Очерк о Пафнутиево-Боровском монастыре предуведомляют два эпиграфа, отсылающие читателя к двум важнейшим историческим документам, в которых содержится информация об обители и к текстам которых обратился С. Д. Шереметев, — это «Книга, глаголемая Большой чертеж» второй половины XVI в. и Житие преподобного Пафнутия Боровского первой половины XVI в.² Повествование начинается с характеристики географического местоположения и рассказа о дороге, ведущей от имения Михайловское в монастырь. Далее следует рассказ о местности, окружающей обитель, с указанием особенностей вероисповедания населения близлежащего Боровска — это старообрядцы. Знакомство автора и читателей с монастырем, его строениями и хозяйством начинается со встречи с «маститым, но юным душою»³ архимандритом Дионисием в конце вечерни. Настоятель после службы сопроводил гостя в ризницу и библиотеку, познакомил с удивительными сокровищами — драгоценными дарами Ирины Годуновой, князей Лыковых, Василия Щелкалова. В описание прогулки по монастырю изящно вписана история его строительства и жизнеописание Пафнутия Боровского, выстроенные как на рассказах архимандрита, так и на материалах, почерпнутых из Жития преподобного.

Очерк о Пафнутиево-Боровском монастыре отличается от описаний других обителей. Это, по сути, небольшая путевая зарисовка человека, который остановился на ночлег, был доброжелательно принят настоятелем, который «с радостью и гордостью» познакомил путника с имеющимися сокровищами, показал монастырские строения и хозяйство и дал возможность поразмышлять о значении и месте преподобного Пафнутия в духовной истории России и о роли Боровской обители в молитвенном стоянии.

Если размышлять о значении этого небольшого очерка с точки зрения осмысления значения понятия «памятник», то необходимо обратить внимание на одно очень небольшое и аккуратное замечание, сделанное С. Д. Шереметевым: «Когда поднимались мы ступенями лестницы, то заметили, что в нескольких местах “ремонт” когда-то произведен был, по многим признакам, с помощью надгробных плит! К этому способу, к сожалению, нередко при-

¹ Шереметев С. Д. Желтиковский монастырь в Твери... С. 3.

² Шереметев С. Д. Боровский Пафнутьев монастырь. — М., 1897.

³ Там же. С. 12.

бегают и донныне, потому что у нас еще мало ценятся памятники, и потому-то погибло и погибает столько остатков старины»¹. Здесь содержится указание на ценность монастырского некрополя как историко-культурного памятника и на необходимость бережного к нему отношения.

Композиционным построением близок к предыдущему очерк о Саввино-Сторожевском монастыре. Это также небольшая зарисовка путешественника, остановившегося на ночлег и размышляющего в ночной тиши о роли настоятеля «отца Галактиона, старца доброго, несколько глуховатого, но бодрого духом»² в сохранении сокровищ и традиций древней обители и в ее созидании. Размышляя об истории монастыря, он рассказывает о посещениях царей Алексея Михайловича и Петра Алексеевича, о портретной галерее государей, которая украшала монастырскую трапезную, о сокровищницах ризницы. Среди представленных в очерке сокровищ — «риза преподобного Саввы, игумена Сторожевского: тафта белая, оплечье шито золотом и серебром с разными шолки; подкладка под всю ризю крашенная; подризник, камка белая, оплечья камка, травки золотые и серебряные на червчетой земле; патрахель и поручи, камка узорчатая; пояс тесма золотая, пряжка и наконечник серебряные позолочены; шесть кистей накищены, шелк зеленый с золотом, варворки жемчужные»³. Дано и описание ковчега, в котором хранилась драгоценная риза основателя монастыря: «Ковчег на Чудотворцево облачение сверху оболочен бархатом червчетым, внутри оболочено камкою зеленою, пробой и петли серебряные, влагалище сафьян зелен»⁴. Перечислены и одежды XVII в., принадлежавшие членам семьи царя Алексея Михайловича.

У С. Д. Шереметева при посещении обители была возможность побывать: сначала в «богатом монастырском архиве», который «почти еще не тронут» и «заброшен», затем — в монастырской библиотеке, в которой сохранились «описи ризницы» 1681 и 1684 гг., письма царю Алексею Михайловичу и его сыновьям, Евангелие 1654 г., Острожские издания XVI в., рукописные книги, содержащие сочинения Отцов Церкви, Синодики и прочее.⁵

¹ Шереметев С. Д. Боровский Пафнутаев монастырь. — М., 1897. — С. 5.

² Шереметев С. Д. Саввин Сторожевский монастырь... С. 9.

³ Там же. С. 11.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 12–13.

Посещение колокольни дало возможность описать колокола, подаренные царем Алексеем Михайловичем, и полностью привести имеющиеся на них записи, рассказать о часах, «привезенных царем Алексеем Михайловичем из Смоленска и подаренных им в монастырь»¹.

Все описание монастыря, монастырских строений и сокровищниц отсылает ко временам царя Алексея Михайловича, особо почитавшего святого Савву, и раскрывает роль государя в развитии этой обители.

Рассказ о «Саввин Сторожевском монастыре» — это одна из возможностей для С. Д. Шереметева обратить внимание научного сообщества на монастырское архивохранилище. «Сколько можно было бы почерпнуть в нем бытовых сокровищ! Чего стоят одни распоряжения царя Алексея Михайловича!» — восклицает автор, указывая на сохранившиеся главные рукописные документы². В очерке, в качестве примера, приведен текст одной из грамот от 13 ноября 1669 г.³

Главный вывод, который автор сделал после посещения обители, состоял в том, что сила государства — в его единении с Церковью, в «добром отношении наших подвижников к нуждам своей родины»⁴.

Целый цикл очерков, посвященных Москве, был создан С. Д. Шереметевым в 1890-х — 1910-х гг.: «Старая Воздвиженка», «Церковь Знамения пресвятой Богородицы на Воздвиженке», «Воздвиженский наугольный дом сто лет назад», «Романов двор на Воздвиженке», «Старая Москва»⁵.

Среди трудов С. Д. Шереметева есть немало биографических зарисовок и очерков, представляющих как членов его рода и семьи, так и выдающихся деятелей Церкви и государства. Необходимо назвать следующие имена героев его произведений: княгиня Наталья Борисовна Долгорукова, Анна Сергеевна Шереметева,

¹ Шереметев С. Д. Саввин Сторожевский монастырь... С. 14.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 16.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Шереметев С. Д. Старая Воздвиженка. — СПб., 1892; Шереметев С. Д. Церковь Знамения пресвятой Богородицы на Воздвиженке. — СПб., 1898; Шереметев С. Д. Воздвиженский наугольный дом сто лет назад. — М., 1899–1904. — 2 т.; Шереметев С. Д. Романов двор на Воздвиженке. — СПб., 1911; Шереметев С. Д. Старая Москва. — М., 1915. — Вып. 1–3.

Василий Сергеевич Шереметев, Михаил Николаевич Муравьев, Пётр Андреевич Вяземский, князь Афанасий Данилович, сын князя Даниила Александровича Московского, князь Василий Иванович Шуйский, Леонид, архиепископ Ярославский и Ростовский, Дмитрий Аркадьевич Столыпин.

Нельзя не отметить написанные им некрологи, являющиеся в настоящее время важнейшим историографическим источником. Среди выдающихся представителей русской культуры, Русской Православной Церкви и государственных деятелей, кому посвящены некрологи — Савва, архиепископ Тверской и Кашинский, писатель и драматург И. Ф. Горбунов, поэт, прозаик и публицист А. А. Голенищев-Кутузов, министр внутренних дел Д. С. Сипягин, коллекционер и библиофил Д. С. Горчаков, сотрудник Главного управления по делам печати Н. А. Агапов, архитектор, реставратор и искусствовед Н. В. Султанов.

Подлинный интерес был выказан С. Д. Шереметевым к событиям Смутного времени конца XVI — начала XVII в. и к личности Лжедмитрия¹. Потребность в глубоком, подлинном знании этой эпохи была столь сильна, что граф не преминул обратиться в августе 1893 г. к В. О. Ключевскому, чтобы тот «поэкзаменовал» его по этому вопросу. «Думаю, что такой экзамен не удался бы при самом приступе к нему, — отвечал известный историк. — Заставить испытателя задавать испытуемому вопросы, на которые первый сам затруднился бы дать ясные и твердые ответы, если бы второй обратился к нему за ними. Испытание само собою превратилось бы в беседу, в которой испытующему пришлось бы больше пополнить свои знания, чем проверять чужие»². Через год, узнав, что граф продолжает работать над темой, Ключевский выразил

¹ Шереметев С. Д. Письма К. Н. Бестужева-Рюмина о Смутном времени (1892–1896). — СПб., 1898; Шереметев С. Д. Царевна Феодосия Фёдоровна. 1592–1594 гг. — СПб., 1902; Шереметев С. Д. От Углича к морю студеному: [Заметка об Иване Пашине и Василии Буторине, свидетелях по делу царевича Дмитрия в 1591 г.]. — СПб., 1904; Шереметев С. Д. Князь Василий Иванович Шуйский. — СПб., 1906; Шереметев С. Д. Заметка по поводу Семибоярщины. — СПб., 1906; Шереметев С. Д. «Тушинцы». — М., 1907; Шереметев С. Д. Духовное завещание князя Дмитрия Мамстрюковича Черкасского / Публ.: Г. С. Шереметев. — М., 1907; Шереметев С. Д. Загадки истории: «Пошлая сказка об убийстве Годуновым царевича Дмитрия»: (Письма Н. М. Павлова С. Д. Шереметеву, 1898–1901 гг.) / Публ. Л. И. Шохина // Источник. — 1996. — № 1. — С. 4–15.

² Шавыркина Н. А. Указ. соч. С. 151.

уверенность, что графу «удастся выяснить много темного в изучаемом вопросе»¹.

О статье «Царевна Феодосия Фёдоровна», посвященной единственной внучке царя Ивана Грозного, сохранился отзыв выдающегося русского историка и источникововеда Н. П. Лихачёва, который отметил, что в этом труде Шереметеву «несомненно удалось внести новые освещения в историю событий, которые трактовались с разных сторон столь много раз, что казалась безнадежной самая возможность новой постановки»².

По распоряжению графа С. Д. Шереметева, предпринятые им издания распространялись среди историков. Вышедшие из печати книги своевременно рассылались и всем членам обществ, попечителем и членом которых он состоял. Многие адресаты, как, например, В. О. Ключевский, получали издания в двух экземплярах: для собственных библиотек и для организаций.

Архитектор Н. В. Султанов — ярчайший представитель неорусского стиля — много и плодотворно сотрудничал с С. Д. Шереметевым, проектируя здания и храмы для его имений³, высоко оценил небольшие по объему работы и очерки С. Д. Шереметева. Он подчеркнул, что его «брошюры — это камешки мозаики, из которых можно будет потом сложить картину русского общества XIX века»⁴.

Библиофильство и стремление к активной публикации архивных документов стали неотъемлемой частью деятельности С. Д. Шереметева в созданном в 1877 г. Обществе любителей древней письменности (ОЛДП). Главную задачу Общества Шереметев как его создатель видел в «...сохранении наших древних рукописей; <...> возбуждении в русском обществе интереса к русской древней литературе, а в среде молодых ученых вызов стремления к изучению памятников...»⁵. Согласно принятому Уставу, главным направлением деятельности Общества стало издание памятников древнерусской письменности и старой печати, «за-

¹ Шавыркина Н. А. Указ. соч. С. 151.

² Там же.

³ Например, см.: Волков А. И. Возвращение домой. — М., 2016. — С. 97–100; Николай Владимирович Султанов: [Ум.] 2 сент. 1908 г.: [Некролог]. — М., 1908; Письма архитектора Н. В. Султанова С. Д. Шереметеву // Исторический архив. — 2003. — № 4. — С. 202–221.

⁴ Из письма Н. В. Султанова С. Д. Шереметеву. Цит по: Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию. — М., 2012. — С. 543.

⁵ См.: Устав Общества любителей древней письменности. — СПб., 1877.

мечательных в литературном, научном, художественном и бытовом отношении»¹.

ОЛДП за время своего активного и деятельного существования реализовало примерно около двухсот проектов². К числу наиболее значимых и признанных научным сообществом факсимильных изданий ученые и коллекционеры-библиофилы относят «Изборник Святослава 1073 года», «Житие святителя Николая, чудотворца Мирликийского», «Житие царевича Димитрия», «Христианскую топографию Козмы Индикоплова», исследования Н. П. Лихачёва о лицевом Житии святых благоверных князей русских Бориса и Глеба, труды Н. П. Барсукова об источниках русской агиографии и П. К. Симони — «по истории и технике книгопереплетного искусства на Руси».

В 1888 г., раскрывая особенности издательской деятельности ОЛДП, секретарь Общества Х. М. Лопарев писал: «По содержанию издания делятся на пять отделов: в состав первого отдела входят рукописи св. Писания с лицевыми изображениями и без оных, отдельные жития святых, пастырские поучения, слова и беседы и другие статьи духовного содержания; второй отдел обнимает учебники старого времени, как то: буквари, грамматики, цифирное искусство, теоретические статьи по разным наукам и искусствам; трактаты по естествоведению, астрономии, медицине, музыке, военному искусству и проч.; третий отдел заключает в себе рукописи географического содержания; четвертый отдел состоит из исторических сочинений и переводов, летописей с лицевыми изображениями, хронографов и проч.; к пятому отделу относятся рукописи, содержание произведения словесности, не исключая и народной, как-то: повестей, легенд, сборников песен и басен, драматических произведений и проч.»³.

Благодаря деятельности членов ОЛДП увидели свет научные описания рукописей князя П. П. Вяземского, монастырей Волоколамского, Ново-Иерусалимского, Саввина-Сторожевского, Пафнутиева-Боровского и Кирилло-Белозерского⁴. Было

¹ См.: Устав Общества любителей древней письменности. — СПб., 1877.

² См.: Лопарев Х. М. Библиотека графа С. Д. Шереметева: [каталог]. — СПб., 1890–1892. — 2 т.

³ Лопарев Х. М. Указ. соч.

⁴ Строев П. М. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввина-Сторожевского и Пафнутиева-Боровского / Сообщ. архим. Леонид; с предисл. и указ. Николая Барсукова. — СПб.,

издано и описание собрания кодексов ОЛДП, составленное Х. М. Лопаревым¹.

«Делом обновления творческих народных сил»² стало для С. Д. Шереметева учреждение в 1895 г. Общества ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III (ОРРИП) и участие в его деятельности. Печатным органом этого Общества был вышеназванный журнал «Старина и новизна». Перед новым обществом были поставлены следующие задачи, нацеленные прежде всего на народное просвещение: 1) собирать и обрабатывать сведения о царствовании императора Александра III; 2) учреждать книгохранилища и читальни; 3) издавать периодические и другие сочинения и сборники по русской истории и соприкасающимся с нею отделам истории всеобщей, а также по церковным, правовым и бытовым вопросам³.

Исследовательская работа, нацеленная на изучение истории русского родословия и распространение знания об этой вспомогательной дисциплине, велась Русским генеалогическим обществом, членом-учредителем, а затем и вице-председателем которого был С. Д. Шереметев. Общество издавало труды и периодические «Известия». В числе увидевших свет был труд «Род Шереметевых»⁴, о котором остался блестящий благодарственный отзыв И. С. Аксакова: «Память о своих предках, чувство рода — доброе чувство, чувство историческое, вполне почтенное, не имеющее ничего общего с какой-нибудь аристократической спесью»⁵.

Грандиозным детищем представителей русской науки и культуры, в числе которых был С. Д. Шереметев, стал созданный

1891; *Никольский Н. К.* Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря составленное в конце XV века: сообщение Николая Никольского. — СПб., 1897; Описание рукописей князя Павла Петровича Вяземского / [Сост. Х. М. Лопаревым, Н. В. Тимофеевым, Н. П. и А. П. Барсуковыми и др. с примеч. П. П. Вяземского; предисл. С. Шереметев]. — СПб., 1902.

¹ *Лопарев Х. М.* Указ. соч.

² *Шереметев С. Д.* Речь председателя Общества, произнесенная 29 января 1906 г. в заседании Совета Общества ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III. — СПб., 1906. — С. 2.

³ Устав Общества ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III. — СПб., 1895. — С. 3–4.

⁴ *Барсуков А. П.* Род Шереметевых. — СПб., 1881–1904. — 8 т.

⁵ Цит. по: *Стогов Д. И.* Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию... С. 543.

в начале XX в. Комитет попечительства о русской иконописи (1901–1918–1921 гг.), занявшийся сохранением исконно русских традиций иконописания и организацией иконописных школ в исторических центрах традиционной русской живописи — в селах Мстёре, Палехе, Холуе Владимирской губернии и в селе Борисовке Курской губернии.

С. Д. Шереметев, Н. П. Кондаков, Н. В. Султанов и В. Т. Георгиевский как активные участники ОЛДП и ОРРИП, осознав после посещения центров традиционного иконописного промысла состояние иконописания, в 1900 г. выступили с инициативой создания Комитета попечительства о русской иконописи, который и был учрежден Высочайшим указом от 19 марта 1901 г.¹ Главную цель Комитета определили как «изыскание мер к обеспечению благосостояния и дальнейшего развития русской иконописи», было обращено внимание и на необходимость сохранения в иконописи «влияния художественных образцов русской старины и византийской древности и установление связи между ней и религиозной живописью в России»².

Граф С. Д. Шереметев сформулировал основное направление деятельности Комитета так: «Только учреждением иконописных школ в местностях, представляющих для этого благоприятнейшие условия, возможно обеспечение дальнейшего движения нашей иконописи»³.

После учреждения Временного положения об учебных иконописных мастерских уже летом 1902 г. открылись учебные мастерские в Палехе, Мстёре и Холуе и в селе Борисовке⁴. Деятельность Комитета в области развития иконописного образования не ограничилась только открытием школ, был открыт класс иконописи

¹ Комитет действовал с 1901 по 1918 гг.

² URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/54302/Комитет (дата обращения: 6.06.2017 г.).

³ РГАДА. — Ф. 1287. Оп. 7. Ч. 2. Д. 4091. Л. 2. Цит. по: *Ковалёва М. Д., Шипунова М. В.* Комитет попечительства о русской иконописи (1901–1918): история и деятельность // Вестник РГГУ. Научный журнал. Серия: «Исторические науки. Региональная история. Краеведение». — М., 2014. — № 17 (139). — С. 74.

⁴ См.: [Георгиевский В. Т.] Доклад об открытии учебных иконописных мастерских в с. с. Палехе и Холуе Владимирской губ., и в с. Борисовке Курской губ. // Известия Высочайше учрежденного Комитета попечительства о русской иконописи. — СПб., 1903. — Вып. II.

и в Московском Строгановском училище. При Донском монастыре создали иконописную палату¹.

Комитет учредил периодические издания, каковыми стали «Известия» и «Иконописный сборник».

Одним из масштабных проектов Комитета, направленных на сохранение и реставрацию памятников архитектуры, стали экспедиции членов Комитета по древнерусским городам, монастырям и церквям.

В 1905–1908 гг., по инициативе Комитета и лично В. Т. Георгиевского, проводились инспекционные поездки в Ферапонтов монастырь, во время которых была обнаружена фресковая живопись в Рождественском соборе, выполненная в 1502 г. древнерусским иконописцем Дионисием. В 1911 г. увидела свет книга В. Т. Георгиевского, посвященная фрескам Ферапонтова монастыря. Также был создан Комитет по восстановлению Ферапонтова монастыря под руководством новгородского архиепископа Арсения.

Одну из важнейших задач в деятельности сначала ОРРИП, а затем и Комитета попечительства С. Д. Шереметев видел в издании Лицевого иконописного подлинника, который бы способствовал сохранению «чистоты и красоты наших православных, религиозных образных представлений»². Было утверждено содержание издания: хронологически оно должно было охватить период от иконоборчества до начала XVII столетия. Первый том, посвященный «Иконографии Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», увидел свет в 1905 г.³

Одной из масштабных работ, предпринятых и реализованных Комитетом, стала выставка икон на Первом Всероссийском съезде художников в Санкт-Петербурге⁴, подготовленная сыном Сергея Дмитриевича, Павлом Шереметевым, и В. Г. Георгиевским. На

¹ РГАДА. — Ф. 1629. Оп. 1. Д. 51. Л. 27 об. Цит. по: Ковалёва М. Д., Шитунова М. В. Комитет попечительства о русской иконописи (1901–1918): история и деятельность... С. 76.

² РГАДА. — Ф. 1287. Оп. 1. Ч. 2. Д. 4075. Л. 3 об. Цит. по: Ковалёва М. Д., Шитунова М. В. Комитет попечительства о русской иконописи (1901–1918): история и деятельность... С. 71.

³ Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник. — СПб., 1906.

⁴ Труды Всероссийского съезда художников (Декабрь 1911 — Январь 1912). — Пг., [1914]. — Т. I; Выставка иконописи и художественной старины: Каталог. — СПб., 1911–1912.

ней были представлены иконы из собраний С. П. Рябушинского, В. М. Васнецова, П. С. Шереметева и др., а также фотографии фресок Протата, сделанные В. Т. Георгиевским в ходе Афонской экспедиции¹.

Итак, деятельные труды С. Д. Шереметева, инициировавшего реализацию масштабных проектов, направленных на сохранение российского культурного наследия, нашли отклик и поддержку лучших представителей русской науки и искусства, государственных деятелей и правительства. Созданные по его инициативе общества и Комитет попечительства о русской иконописи способствовали активизации работы, направленной на охрану отечественного культурного наследия, на раскрытие его содержания и приобщение к делу спасения исторических памятников российской общественности.

Активное участие в работе таких научных обществ, как Русское археологическое, Русское историческое, Русское географическое, Императорское Православное Палестинское, помогало в решении общегосударственных задач, связанных с «сохранением и сбережением архивов и научных сокровищ» и «просвещением народа».

Стараниями С. Д. Шереметева были спасены тысячи книжных памятников, многие церковные и монастырские архивы, произведения древнерусской живописи и религиозные сооружения, опубликованы ценнейшие исторические документы. Всю свою жизнь С. Д. Шереметев следовал завету, оставленному ему его отцом: «Делай добро для добра... Обладая великим именем, не ослепляйся богатством и великолепием во избежание всяких излишеств и удовольствия, но собираемыми с него многочислен-

¹ Подробнее об этом см.: *Аксёнова Г. В.* «Знаток русской старины»: О выдающемся исследователе древнерусского искусства, педагоге, просветителе Василии Тимофеевиче Георгиевском (1861–1923) // *Московский журнал*. — 2017. — № 9. — С. 2–20; *Аксёнова Г. В.* Василий Тимофеевич Георгиевский — исследователь, педагог, наставник. К вопросу об особенностях путешествия по России князя Олега Константиновича // *Константиновские чтения* — 2017. Жизнь, отданная служению России. К 190-летию со дня рождения великого князя Константина Николаевича: Сборник материалов научной конференции 25 октября 2017 года. — СПб., 2017. — С. 150–175; *Аксёнова Г. В.* Труды В. Т. Георгиевского по истории древнерусского церковного искусства (к 160-летию со дня рождения) // *IX Барташевские чтения: Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием, посвященной 75-летию Победы в Великой Отечественной войне*. — Липецк, 2020. — С. 228–239.

ными доходами управляй и распоряжайся так, чтобы одна часть удовлетворяла твоим нуждам, а другая посвящаема была в жертву общей пользы, благу других».

Представленные факты и собранные материалы, раскрывающие особенности жизни и деятельности С. Д. Шереметева, позволяют утверждать, что он был ярчайшим представителем фундаментального культурологического знания. Историко-культурное наследие России он изучал как культурный феномен, благодаря чему он смог указать на актуальные и значимые для настоящего времени культурологические процессы.

Ю. Р. Горелова

ЛАНДШАФТНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ОБРАЗОВ ПРОСТРАНСТВА

Результатом взаимодействия человека с пространством является рождение пространственных образов. Образ города, с одной стороны, определяется особенностями архитектурной и ландшафтной составляющих места, с другой — зависит от ментальной компоненты. Художественные образы пространств, с одной стороны, отражают визуальную картинку реальности, с другой стороны, каждый художник, взаимодействуя с действительностью города, пропускает ее через некий ментальный фильтр своего восприятия. Художественные образы пространств, в способности искусства активно влиять на психоэмоциональную сферу людей, представляют собой мощный ресурс формирования позитивного образа территорий, их брендинга и утверждения позитивной культурной идентичности.

Взаимодействие архитектурной (антропогенной) и ландшафтной (природной) составляющих в городском пространстве является значимым фактором формирования целостной и гармоничной городской среды. «Зеленый наряд» города, кроме очевидной экологической функции, способствует созданию благоприятной визуальной среды, обогащая визуальное пространство города. Кроме того, ландшафтная составляющая является значимым фактором и компонентом культурного наследия, а ландшафтный подход к сохранению культурного наследия, наряду с памятникомоохранительным, в последнее время приобретает все большую популярность и активно востребуется специалистами в силу комплексности понимания наследия.

Значительный вклад в разработку ландшафтного подхода к сохранению культурного наследия внесли труды ученых Института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва. По сути, большинство исследований сотрудников института велось на стыке географии и культурологии и, собственно, культурной географии¹.

¹ *Калуцков В. Н.* Ландшафт в культурной географии. — М., 2008.

При этом работы Ю. А. Веденина¹, Р. Ф. Туровского² и М. Е. Кулешовой³ можно отнести к информационно-аксиологическому направлению, вопросами образных характеристик ландшафта активно занимался Д. Н. Замятин⁴, проблемами мифогеографии и ментальным картам пространства посвящены исследования И. И. Митина⁵, семиотические концепции ландшафта и взаимодействия искусства и ландшафта отражены в трудах О. А. Лавреновой⁶. К настоящему времени, кроме монографических исследований, появились уже и обобщающие труды⁷, и даже — пласт историографических исследований, в рамках которых предпринимаются попытки осмыслить накопленный богатый опыт применения ландшафтного подхода к проблемам сохранения и актуализации культурного и природного наследия⁸.

¹ *Веденин Ю. А.* Очерки по географии искусства. — М.; СПб., 1997. — 224 с.; *Веденин Ю. А.* География наследия. Территориальные подходы к изучению и сохранению наследия. — М., 2018.

² *Туровский Р. Ф.* Культурные ландшафты России. — М., 1998.

³ *Кулешова М. Е., Стрелецкий В. Н.* Формирование и эволюция представлений о культурном ландшафте // В фокусе наследия: Сборник статей, посвященный 80-летию Ю. А. Веденина и 25-летию создания Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия. — М., 2017; *Наследие и современность: десять лет Институту Наследия: информационный сборник.* — М., 2002. — Вып. 10. — С. 313–323.

⁴ *Замятин Д. Н.* Метагеография: Пространство образов и образы пространства. — М., 2004.

⁵ *Митин И. И.* Воображая город: ускользящий Касимов // Вестник Евразии. — 2007. — № 1. — С. 5–26.

⁶ *Лавренова О. А.* Пространства и смыслы: Семантика культурного ландшафта. — М., 2010.

⁷ *Культурный ландшафт как объект наследия / Отв. ред. Ю. А. Веденин, М. Е. Кулешова.* — М.; СПб., 2004.

⁸ *Калуцков В. Н.* Культурное ландшафтоведение как направление междисциплинарных исследований // Культурные ландшафты России и устойчивое развитие. Четвертый выпуск трудов семинара «Культурный ландшафт» / Отв. ред. Т. М. Красовская. — М., 2009. — С. 29–39; *Кулешова М. Е.* Памяти двух десятилетий культурно-ландшафтных исследований // В фокусе наследия: Сборник статей, посвященный 80-летию Ю. А. Веденина и 25-летию создания Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия. — М., 2017. — С. 163–192; *Лавренова О. А.* «В пространствах таятся пространства»: грани научной школы Ю. А. Веденина // В фокусе наследия: Сборник статей, посвященный 80-летию Ю. А. Веденина и 25-летию создания Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия. — М., 2017. — С. 341–358.

Отмеченные выше труды заложили методологические основы настоящего исследования. В частности, мы разделяем мнение Ю. А. Веденина о том, что культурный ландшафт представляет «целостную и территориально-локализованную совокупность природных, технических, социально-культурных явлений, сформировавшихся в результате соединения действия природных процессов и художественно-творческой, интеллектуально-созидательной и рутинно-жизнеобеспечивающей деятельности людей»¹. Соответственно, единство культурного ландшафта определяется такими сферами, как природная составляющая, антропогенная составляющая и рефлексивно-художественная составляющая.

Исходя из этих посылок, в рамках данной публикации мы предпринимаем попытку исследования отражения природно-ландшафтной составляющей городского пространства (в ее взаимосвязи с составляющей антропогенной) в изобразительном искусстве на примере рассмотрения городских пейзажей омских художников.

Природная составляющая визуального образа города реализуется преимущественно через три составляющих: небо, «зеленый наряд» города и отображение водных пространств (в случае с Омском это бассейны Оми и Иртыша).

Природа и город могут сочетаться гармонично, конкурировать либо подавлять друг друга. Условно три данные типа взаимоотношений природы и человека можно обозначить следующим образом: «город вписан в ландшафт» (доминирование либо акцентная роль элементов ландшафта над антропогенными факторами и феноменами); «приукрашенная, прирученная природа» (природные элементы выстроены и скомбинированы в строго задуманном человеком объеме и порядке); третий тип — «конфликт человека и природы» (подавление природной составляющей, дисгармония в отношениях, экологические проблемы).

Первый тип — «город вписан в ландшафт» — характеризуется гармонией природной и урбанизированной составляющих и строится на принципе учета особенностей естественного природного ландшафта, его приоритете. Среди пейзажей, характеризующих доминирование природной составляющей, особое место занимают речные пейзажи Оми и Иртыша. Во многом это обусловлено тем, что река как часть природного контекста наиболее непокорна человеку, ее нельзя игнорировать, менять характер ее расположения

¹ *Веденин Ю. А. Очерки по географии искусства. — СПб., 1997. — С. 9.*

в пространстве. Так, например, в творчестве К. П. Белова «...город подчинен природному целому, растворяясь в единстве трех стихий: земли, неба и воды»¹.

Само наличие реки предполагает рождение выгодных ракурсов изображения. Характеристика Омска как города на реке является одной из ключевых метафор его образного каркаса. Речные пейзажи позволяют художнику отобразить широту равнинного пейзажа, отобразить простор и ширь не только самой речной стихии, но и неба, обеспечивая доминирование естественного пейзажа над рукотворным. Кроме того, водные пространства рек позволяют художникам находить яркие и интересные цветовые решения, неожиданные и выразительные ракурсы изображения городских пространств, необычные изобразительные мотивы.

Следует согласиться с мнением омского искусствоведа Г. Ю. Мысливцевой о том, что художники Омска в своих произведениях отразили «...многомерный, волнующий, запоминающийся образ территории, и реки являются в нем одним из центральных мотивов... Пейзажи панорамные и камерные, эпические и овеянные романтическим пафосом, проникновенно лирические и созерцательно-философские дополняли друг друга, создавая некую общую картину мира, центральной осью которого была река»².

Наличие реки как пространства, заведомо не загроможденного высотными объемами и соответственно визуальными преградами, позволяет художникам выбирать выгодные ракурсы для изображения городских пространств. Характеристика Омска как «города на реке» является одной из ключевых метафор его образного каркаса. Так, многие работы художников, в которых центральное и приоритетное место занимает изображение Оми, Иртыша или места их слияния, называются с использованием самого имени города. Приведем несколько примеров: Либеров А. Н. «Город Омск» (рис. 1); Н. Н. Молодцов «Весенний Омск», С. К. Белов «Летний день в Омске», Б. Н. Николаев «Омск зимний. Эскиз

¹ *Бабикова Т. В.* Городской пейзаж и основные тенденции в решении образа города // Декабрьские диалоги : материалы науч. конф., посвящ. памяти Ф. В. Мелехина. — Омск, 2006. — С. 23.

² *Мысливцева Г. Ю.* Вступительная статья // Реки Сибири и их образы в выставочных проектах. Каталог «Ворота Азии: Иртыш Черный и Белый. Береговая линия. Иртыш и Обь в художественных образах». — Омск, 2005. — С. 28.

картины», В. А. Сафронова «Омское утро», И. А. Санин «Омск осенний» и др.



Рис. 1. Либеров А. Н. Город Омск. 1957 г.

Речные пейзажи занимают значимую часть работ омских художников. Так, например, можно вспомнить произведения Ю. А. Овчинникова «Старый Омск», Н. Н. Молодцова «Ветрено», А. Б. Сапожникова «Речной порт», В. Н. Белана «На реке Оми». Речные мотивы часто встречается в пейзажах А. Ф. Красноперова, Е. А. Крутикова, Г. С. Баймуханова, Е. В. Бобровой, В. Р. Глухих, М. В. Голубева, С. В. Демиденко, Г. П. Кичигина, О. М. Кошелевой, В. В. Кукуйцева и др.

Некоторые из художников отражают реки, используя максимально приближенную к объективной реальности цветовую палитру. В качестве примера здесь можно упомянуть работы А. Ф. Красноперова, О. А. Думской и др. Другие же, напротив, активно применяют собственный «ментальный фильтр», из-за чего все пейзажи, и речные в том числе, окрашиваются в характерные для того или иного художника цвета и определяются излюбленной палитрой того или иного мастера. Так, например, для А. Н. Либерова были характерны пастельные оттенки, серебристо-охристые тона (вспомним его работу «Город Омск», упомянутую нами выше), для Н. Н. Молодцова (рис. 2), напротив, характерно использование ярких чистых, нередко контрастных цветов.



Рис. 2. Молодцов Н. Н. Маршрутки на мосту. 2010 г.

Речные пейзажи позволяют художникам отображать специфику равнинного характера омского ландшафта. Кроме того, речные пейзажи в силу отмеченных выше особенностей предполагают и тот факт, что значительный объем картин занимает изображение неба, что приводит к доминированию в визуальном тексте природно обусловленных, а не антропогенных факторов.

Изображение неба в городских пейзажах также во многом определяет степень урбанизированности ландшафта. Уместно рассмотреть два крайних варианта отображения неба: «мало неба» и «много неба». Картины первого типа («мало неба») эмоционально задают ощущение плотности городского пространства, отсутствия простора и пространства для жизни, ощущение сдавленности и угнетенности.

Одним из художников, для которых характерен выбор этого типа композиции, является Г. А. Штабнов, для многих произведений которого характерна высокая точка горизонта, оставляющая небу лишь незначительную полоску вверху или сбоку, как, например, в картине «Любимый город». Для Г. С. Баймуханова выбор

данного ракурса изображения городских пространств также характерен. В его работах «Полдень» и «Омские крыши» неба практически нет, архитектура занимает все пространство живописного полотна (рис. 3).



Рис 3. Баймуханов Г.С. Омские крыши. 2005 г.

В пейзаже Е. А. Бобровой «Времена города» небо в принципе отсутствует. Все пространство картины занимает многоэтажное здание. Это крайний вариант, когда город полностью занимает все жизненное пространство.

Картины, в которых небо занимает большую часть картины, напротив, наполнены воздухом, создают ощущение простора. Характерные примеры выбора данного ракурса («много неба») часто можно встретить в работах К. П. Белова и А. Н. Либорова (например, уже неоднократно упоминаемая нами работа «Город Омск»). Причем, если у А. Н. Либорова встречаются оба варианта, то в творчестве К. П. Белова тип («много неба») преобладает. Приоритет природно-ландшафтных факторов, характеризующих пейзажное мышление художника, определяет указанный выше приоритет выбора ракурса. В данном случае можно вспомнить работы мастера «Городок Нефтяников», «Иртыш – река Сибири», «Лесоповал на Иртыше» и др. И именно присутствие реки позволяет художнику насытить пространство картины воздухом и светом, создавая чувство простора и широты.

В работе А. В. Старцева «Энергия Сибири» небо занимает практически все пространство картины. В пейзажах Т. Ф. Бугаенко небу

также часто отводится значительная часть живописного полотна (например, «Восход на Соборной площади»). В пейзаже Е. А. Бобровой «Хранимые богом» небо также занимает примерно две трети пространства картины.

Практически все пространство полотна небо занимает в пейзаже А. С. Макарова «После дождя». Это пример максимального проявления данного элемента в городском пейзаже. В рамках этого полотна небо одерживает безоговорочную победу над человеком и городом. Стихия показывает свой масштаб, растворяя в себе всю кажущуюся мощь человеческих проявлений, включая многоэтажную застройку и иные визуальные маркеры антропогенного влияния (рис. 4).



Рис. 4. Макаров А. С. После дождя. 2001 г.

Другой тип взаимоотношений природы и ландшафта основан на приоритете архитектурной составляющей. Как правило, данный тип ярко представлен при изображении центральных улиц и площадей города. Пространство центра пресыщено разнообразными объектами и процессами. Природа здесь робко напоминает о себе в виде подстриженных деревьев, кустарников и газонов, ярких цветочных клумб, в виде фонтанов и др. Гармония достигается приоритетом рукотворного начала. Подчиняясь воле человека,

природа часто четко локализуется границами парков, скверов и бульваров.

Так, например, в работе С. В. Демиденко «Сезон открыт» (рис. 5) мы видим сквер около драматического театра в Омске. Наряд ранней осени проявляет на картине себя ярко и звучно, включая различные оттенки от изумрудно-зеленого до охристо-золотистых тонов, что придает городскому пейзажу особую ясность и праздничность.



Рис. 5. Демиденко С. В. Сезон открыт. 2015 г.

Другой центральный сквер (у Успенского кафедрального собора) отражен в пейзаже Е. А. Лобовой «Дорога к храму». Здесь мы видим, как зеленый наряд гармонично вписан в продуманные людьми пространства. Деревья и кустарники высажены в строго определенных местах, визуальнo оформляя выложенные каменными плитами дорожки, ведущие к открытому пространству перед храмом. Подстриженные деревья и кустарники, высаженные, опять же, в строго определенном человеком порядке, мы видим и в работах Г. С. Баймуханова «Никольский собор», «Омск. На Любинском», «Уходящий день» и др.

Пейзаж С. В. Демиденко «Расцвели» (рис. 6) также отражает зеленое убранство центральной части города — начало Любинского

проспекта — одной из архитектурных жемчужин и, пожалуй, самой визуально выразительной визитной карточкой города. Цветущие кусты сирени не только создают праздничное настроение. Ажурное полотно цветущей сирени по-особому гармонирует с лепными архитектурными деталями и пластикой фасада, создавая яркий образ города.



Рис. 6. Демиденко С. В. *Расцвели*. 2013 г.

Озеленение дворовых территорий также находит отражение в городских пейзажах омских художников.

На картине А. В. Шакенова «Сиреневая весна» изображено пространство одного из омских дворов. Весь второй план картины занят объемом трехэтажного дома, на заднем плане видны многоэтажные дома. Обжитым и уютным делают это пространство кусты цветущей сирени, выступающие визуальным акцентом полотна. Стоит отметить, что А. В. Шакенов практически всегда активно включает ландшафтно обусловленные мотивы в свои городские пейзажи. В данном случае можно вспомнить такие произведения художника, как «Весна», «Красный дом», «Осень», «На Тарской».

Интересно отметить, что часто художники используют такой художественный прием, как изображение города «сквозь деревья». В данном случае деревья и кустарники выступают в роли визуальных преград, помогая создать интересные и необычные художественные образы. Такой художественный прием активно используют, например, А. Б. Сапожников («Драматический театр», «Никольский собор» и «Речной порт»), Г. Г. Пилипенко («Вид на собор» и «Первый снег») и др.

Интересна в этом отношении и работа Г. А. Штабнова («Май»). «Вибрирующая дымка нежной зелени придает всему мотиву какую-то щемящую лирическую интонацию... Используя эффект прозрачности молодой листвы, Г. А. Штабнов пишет двор сквозь ее вуаль»¹.

В некоторых случаях доминирование архитектурной рукотворной составляющей загоняет природу в чрезвычайно стесненные условия, пытаясь уместить красоту в каменные горшки для уличных цветущих растений. В качестве примера здесь можно привести работу уже упоминаемого нами Г. С. Баймуханова «Гостиница «Октябрь»» (рис. 7).

Тема подчиненности и угнетенности природной компоненты в городской среде не столь популярна у омских художников, для которых наиболее характерной является тенденция поэтизации ландшафта. Однако некоторые художники, такие как Г. П. Кичигин, всё же отражают данную позицию в своем творчестве.

На полотне Г. П. Кичигина «Еще один день» мы видим, как в отражениях лужи с ржавой водой виднеются бетонные опоры недостроенного моста. Из одной опоры прорастает небольшое дерево,

¹ Мысливцева Г. Ю. Омск. Растительная составляющая образа города // Сибирский сад — территория мечты : сб. материалов научно-художественного проекта «Омск — Новокузнецк», 2002 г. / Ред. Г. Ю. Мысливцева. — Омск, 2004. — С. 169.

что как бы символизирует то, что борьба между природой и человеком еще не окончена. Голые искривленные ветви деревьев, изображенные в «Новорусском мотиве» того же художника, также являются собой пример несоразмерного дисгармоничного пространства.



Рис. 7. Баймуханов Г. С. Гостиница «Октябрь». 2010 г.

Искореженное дерево помещено в центр композиции пейзажа «На исходе дня» того же автора. На заднем плане виднеются развалины дома, а справа мы видим дедушку, сидящего с коляской.

Картина производит двойное впечатление. С одной стороны, мы видим полный хаос, который символизируют развалины дома, искореженное дерево и беспорядок вокруг. Образ пожилого человека также добавляет очков этому настроению разрушения и печали, сопровождающей разрушение любого материального объекта и феномена, от дома и дерева до человеческой жизни. С другой стороны, образ младенца символизирует некоторую надежду.

Все вышесказанное подтверждает значимость ландшафтной составляющей для создания ярких образов городских пространств. Реки, небо, деревья, цветники и газоны оформляют границы городских пространств, наполняют их, способствуют колористическому обогащению, выступают фоном для архитектурных и арт-объектов, создают видовые точки и перспективы, формируя, таким образом, композиционно-визуальные основы городских пейзажей.

Как объекты наследия, ландшафты обладают таким значимым свойством, как целостность, подразумевающая неразрывное единство природных и культурных компонентов. При этом целостность имеет скорее динамическую, нежели статичную природу, и проявляется как особый историко-культурный контекст развития отношений человека и природного окружения. Говоря о ландшафте как объекте наследия, мы не должны забывать о воспринимающем ландшафт субъекте. В связи с этим, значимым аспектом является и процесс восприятия ландшафта и его отражения, в том числе отражения в искусстве. В заключение необходимо еще раз подчеркнуть, что учет ландшафтной составляющей культурного наследия, понимание ее ценности и неразрывной связи природного и культурного компонентов является необходимым условием обеспечения процессов культурной преемственности и культурного наследования.

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКЕ

О. Н. Астафьева

МОДЕЛИ И ДИСКУРСЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

Теоретики-интеллектуалы и эксперты, политики-практики и управленцы в своих спорах о стратегии социокультурного развития не всегда стремятся найти общий знаменатель в предлагаемом многообразии моделей культурной политики, достичь взаимопонимания разных субъектов культурной политики, оценить по достоинству либо аргументировать уязвимости конкретных позиций и идей, концептуализируемых в философско-культурологических или официальных дискурсах, формируемых в рамках научных/экспертных дискуссий или текстах СМИ.

На наш взгляд, тем самым обществом недооценивается сверхсложность сегодняшней ситуации, прежде всего *смысловая многогранность интерпретативной рамки*, влияющая на достижение целей, определяемых «Стратегией государственной культурной политики Российской Федерации» и национальным проектом «Культура».

Культурологам как активным субъектам культурной политики, чтобы преодолеть «эту полосу торможения» на пути к согласованию целей и диалогу в обществе при разработке моделей и/или формировании дискурсов, необходимо учитывать, как минимум, три фактора в понимании динамики социокультурных процессов и, соответственно, в описании темпоральности современности:

- *историчность процессов* — их вписанность во временные и пространственные координаты прошлого, настоящего и бу-

- дущего (при всей хаотичности, фрактальности, «разрывах»), соединяемые культурной памятью поколений и созданного ими культурного наследия;
- *усложненная повседневность* (включенность людей в новые системы социальной и культурной жизни — реальной и виртуальной, освоение заимствованных практик, которые порой весьма успешно встраиваются в пространство традиции, но порой и/или трансформируя их ценностно-смысловую рамку);
 - *проектирование и продвижение концепций децентрализации в культуре* (репрезентации объяснительных моделей в духе постмодернистских и постпостмодернистских теорий крайнего толка, а также эпатажная демонстрация обществу различий и «оригинальности», разрушающих систему традиционных культурных ценностей, что на практике выливается в «игровизацию» образования, «шоутизацию» политики, «театрализацию» жизни, в отказ от принципов соответствия и гармонии; проявление, к примеру, перформатизма выступают нормой ненормированного, когда чувства опосредованы формой и управляются текстом, когда интерпретация и многозначность смыслов в художественном творчестве рассматриваются как исключительно авторские и др.¹).

Эти факторы в равной степени влияют на три типа культурологических исследований культурной политики — теоретические и прикладные, а также на тексты, образующие дискурсивные линии культурной политики, на которых мы остановимся более подробно в этом разделе.

Дискурсивная линия в теории культурной политики: расширение культурологического инструментария

В пространстве современной культурологии теория культурной политики, с одной стороны, развивается в рамках ее фундаментальной ветви и представляет учение о состоянии, целях и формах воздействия на социокультурные процессы и о категориях, на основе которых выявляются предпосылки и развиваются концепции развития, организующие ценностно-смысловое пространство культуры; с другой стороны — включает в себя огром-

¹ См.: Павлов А. В. Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. — М., 2019.

ный пласт прикладных разработок, обобщающих опыт реализации и направленность социальных действий, соответствующих конкретным концепциям культурной политики, интерпретациям разных областей духовно-практической и интеллектуальной активности в социуме, также включенных в широкую область культурологического знания¹. Несмотря на различие методов оценки теоретических работ (заметим, это доступно в основном экспертному кругу людей, непосредственно занимающихся этой проблематикой) и прикладных исследований, очевидных по конкретным результатам разным слоям общества, в том числе представленных широкому кругу и теоретиков, и практиков), можно констатировать факт, что число «прорывов» в этой области культурологической науки весьма ограничено. В данном разделе мы намеренно отказались от конкретизации и привязки к эмпирическому материалу, ориентируясь на разработку теоретических оснований культурной политики как значимой части поля дискурсивных практик.

На наш взгляд, теория культурной политики прошла несколько *периодов/концептуализаций* как процесса становления ее самостоятельности — от преодоления доминирования идеологизированной объяснительной модели, социально-политических и ведомственных упрощений до образования системного культурологического представления об общетеоретических методологических принципах и базовых понятиях, перспективах проведения научных исследований культурной политики, адекватных тенденциям и динамике социальных и цивилизационных изменений².

Постепенный переход к теоретическому моделированию, проведению культурологической экспертизы, рефлексии над сложными проблемами, поискам параметров порядка и методов управленческого воздействия на нелинейную динамику и проявление кризис-

¹ В отечественной культурологии как области междисциплинарных исследований широко используются результаты прикладных областей гуманитарного знания — философии, права, экономики, политологии, истории, социологии, антропологии, этнологии и др., что позволяет культурологам делать научно-обоснованные выводы и широкие заключения.

² О включении положения о контурах/уровнях культурной политики см.: Астафьева О. Н. Культурная политика: динамика теоретических подходов и фундаментальных концептуализаций // Культурная политика России актуальные аспекты : коллективная монография / Чумаков А. Н., Астафьева О. Н., Деменчиков Э. В. / Под ред. А. Н. Чумакова. — М., 2015. — С. 15–26.

ных ситуаций, в целом – к диагностике и осмыслению усложняющейся повседневности, постепенно смещает исследовательские акценты из сферы аналитики эмпирических артефактов и процессов – к фундаментальным разработкам и раскрытию универсалий культуры.

При этом *прикладные исследования*, дополненные ценностно-смысловой проекцией на различные области социально-гуманитарной деятельности (образовательную, проектную, управленческую, массмедиакоммуникативную, туристическую, предпринимательскую в области креативных индустрий и мн. др.), также становятся профессиональной нишей отечественных культурологов, обладающих системным гуманистически ориентированным мышлением и практико-ориентированными организационными компетенциями, применяемыми в системе управления. *Отмечаемая в современных научных практиках тенденция насыщения прикладных исследований фундаментальными основаниями особенно четко прослеживается в многообразии региональных моделей культурной политики.*

В последние десятилетия культурологи все чаще проявляют активность *на дискурсивном уровне осмысления культурной политики.* Он базируется на особых принципах теоретизирования и является по сути срединным, основанным на синтезе фундаментальных и прикладных работ; отличается многообразием публичных форм участия разных субъектов в формировании культурной политики, фиксируемых в значимых событиях и текстах. *Дискурсивные практики* – особый тип методологического инструментария, обеспечивающий открытость мышления и восприятия смыслов как показателей степени зрелости гражданского общества. На наш взгляд, мировой опыт показывает, что в разных типах государства очевидно стремление к созданию определенной модели культурной политики со своим ядром ценностей и «базой данных, с которой соотносится дискурс, и, таким образом, помогает формировать локальную и глобальную связность»¹.

И это важный фактор, с одной стороны, позволяющий укреплять единство и целостность культуры; с другой – признавать многообразие стратегий регулирования социокультурного развития в современном мире, обосновывать необходимость когерентности смыслов культурной политики между различными уровнями культурологических исследовательских блоков (транслируемых на

¹ Ван Дейк Т. А. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. – 2-е изд. – М., 2015. – С. 199.

фундаментальном, прикладном, дискурсивном уровне). Более того, базовые идеи концептуальных оснований культурной политики отличаются вариативностью реализуемых моделей и стратегических решений и, соответственно, интерпретативными практиками универсальных концептов культуры, таких как диалог, полилог, культуросообразность, культура памяти, культурное наследие, ценности, инклюзия и др.¹

Разработка теоретических проблем культурной политики связана с междисциплинарным подходом, привлечением широкого спектра методологического инструментария, в силу чего обращение к изучению культурной политики России в предлагаемой его совокупности, включающей методологию критического дискурса-анализа (Т. ван Дейк, М. Фуко), синергетического подхода Г. Хакен, И. Пригожин, В. Г. Буданов), постнеклассических практик (П. Бурдьё, Б. Латур, В. С. Стёпин, В. И. Аршинов, О. Н. Астафьева), теории коммуникации (М. Хабермас, Г. Гутман, А. В. Назарчук) обоснованно, хотя в таком варианте ранее практически не применялось. Можно указать на работы Г. А. Аванесовой, О. Н. Астафьевой, Н. Б. Кирилловой, К. К. Колина, Г. П. Малинецкого, О. П. Неретина, В. И. Савинкова, Л. Е. Вострякова, С. Б. Синецкого, в которых авторы поднимали вопросы о роли самоорганизационных проявлений

¹ Астафьева О. Н. Диалог и полилог как основа взаимодействия культуры в современном мире: вопросы теории культурной политики // Межкультурное взаимодействие России и Китая: глобальное и локальное измерение: коллективная монография / Отв. ред. А. Н. Чумаков, Ли Хэй. — М., 2019. — С. 31–55; Логинова М. В. Актуализация культурного наследия в контексте задач современной культурной политики // Сфера культуры. — 2021. — № 4 (6). — С. 73–79; Спивак Д. Л. Межкультурный диалог в новой среднесрочной стратегии ЮНЕСКО // Международный журнал исследований культуры. — 2022. — 1 (46). — С. 111–125; Astafyeva O. N. Inclusion as a modern cultural universal: reflection and conceptualization / N. E. Sudakova, O. N. Astafyeva. Journal of social studies education research. — 2019. — Vol. 10. — № 3. — P. 212–235. — URL: <http://jsser.org/index.php/jsser/article/view/911/395>; Astafyeva O. N. The development of UNESCO dialogue models and their inclusion in the cultural policy strategies in facets of culture in the age of social transition: proceedings of the All-Russian research conference with international participation. — KnE Engineering, 2018. — P. 1–7; Astafyeva O. N., Belyakova I. G., Sudakova N. E. Theoretical studies of mass culture as a self-developing system in the context of the tasks of Russia's cultural policy // Eurasian journal of analytical chemistry. — 2017. — Vol. 12. — № 7. — P. 1475–1481; Sudakova N., Astafyeva O. N. Discourse of inclusion in the complexity era: in the BRICS space. Space and culture, India. — 2020. — 7(5). — P. 80–89; и др.

в культурной политике в определенные периоды развития сверхсложных систем (антропо-социокультурных систем, по М. С. Кагану) и затрагивали тему дискурсов публичных акторов.

Постановка вопроса об изучении самоорганизационного потенциала культурной политики, стимулируемого дискурсами о взаимозависимости между эффективностью культурной политики и качеством человеческого капитала, позволяет заявить о целесообразности использования этого подхода как в теоретических исследованиях, так и вводить его в работы прикладной (практической) направленности (Г. А. Аванесова, О. Н. Астафьева, В. А. Горенкин, Е. В. Никонорова, А. В. Швецова и др.). В частности, при выявлении сущности и специфики межведомственного взаимодействия, связанного с необходимостью преодоления барьеров в системе управления.

Основная проблематика политических и культурологических дискурсов и дискуссий в России, в полной мере отражающая сложность поисков смыслов современной культуры и нацеленности на сохранение ее центрального ценностного ядра, концентрируется на *трех осях/векторах*, которые и позволяют воспроизводить культурные коды культуры, не изолируясь от глобально-цивилизационных процессов. Мы определили их как:

а) устойчивость нравственных оснований и этических принципов культуры разных народов, проживающих на территории России; значимость языка, традиций и культурного наследия, как основы «культурного кода»;

б) гибкий подход и особый тип интерпретации философии глобальной культуры как трансформирующей иерархию ценностей и довлеющей, но не устранивающей многообразие этнонациональных идентичностей;

в) переосмысление и обоснование идей цивилизационной идентичности на базе евразийства, стимулирующих обновление межкультурного диалога в потоке глобализирующейся культуры и геополитических трансформаций¹.

Исходя из такой исследовательской установки, выявлены *три подхода к стратегии современной культурной политики России*,

¹ Астафьева О. Н. Смыслы культуры в контекстах и дискурсах культурной политики России // Доклады участников XX Международных Лихачёвских научных чтений / Режим доступа: URL: <http://chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2022/dokladi/Astafeva.pdf> (дата обращения: 05.08.2022).

базирующиеся на определенных ценностно-смысловых хронотопах как обобщенных качественных координат предлагаемых концептов, дискурсов, нормативных схем:

- *охранительно-конвенциональный подход* в культурной политике России, суть которого заключается в отстаивании самобытности национальной культуры в контексте глобальных перемен, опоре на концепции сохранения культурного наследия, сбережения национальных ресурсов;
- *модернизационно-мобилизационный подход в культурной политике России*, ориентирующий общество на укрепление человеческого капитала, новый образ жизни, благосостояние и повышение качества жизни посредством актуализации всех ресурсов культуры (от культурного наследия до креативных индустрий);
- *коммуникативный подход к предлагаемым стратегиям культурной политики разного уровня*, нацеленный на обеспечение динамической устойчивости и общности социокультурного пространства, длительно вырабатываемого в ходе установления диалогических и/или полилоговых отношений¹.

На одном из этих трех подходов, либо на их комбинациях, выстраиваются дискурсивные линии предъявляемых обществу моделей культурной политики. Конкуренция подходов за ведущий вектор в стратегии культурной политики проявляется на разных площадках: нормативно-законодательной (корректировка или разработка правовых актов и официальных документов); ценностно-смысловой (политизированные дискуссии в публичном пространстве, конкурирующие дискурсы²); структурно-организационной (обновление системы инструментализации отношений и пр.).

Обозначенная типология подходов фиксирует исторически сложившуюся ситуацию относительно динамики смыслов культуры и актуализирует вопрос о координации и полномочиях субъектов культурной политики разных уровней, о возможном сближении

¹ Развернутая характеристика этих подходов представлена в работе: Астафьева О. Н. Смыслы культуры в контекстах и дискурсах культурной политики России // Доклады участников XX Международных Лихачёвских научных чтений / Режим доступа: URL: <http://chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2022/dokladi/Astafeva.pdf> (дата обращения: 05.08.2022).

² См.: Астафьева О. Н. Концептуализация и согласование конкурирующих дискурсов: теория культурной политики // Обсерватория культуры. — 2021. — Т. 18. — № 6. — С. 574–585.

и включении идей в общую стратегию культурной политики России. И это вопрос не только формы/формата отношений и системы коммуникаций, но и проблема содержания и смыслов культурного развития России. Отрадно, что не только ученые и эксперты, но и политические деятели признают значимость научных исследований в сфере культуры и искусства, подчеркивают роль культурологических исследований в сдерживании лавины псевдокультурного контента СМИ и предлагают гуманистическое осмысление процессов и явлений; объективно раскрывают перспективы общественного развития¹.

Далее в центре нашего внимания — культурная политика как масштабный становящийся метатекст и коммуникативная система, вбирающая посредством разных каналов коллективные и индивидуальные дискурсы и практики.

Дискурсивные стратегии субъектов культурной политики в многослойности современной культуры

Исследование дискурсивных процессов, выявляющих глубокие расхождения в стратегиях взаимодействия субъектов культурной политики и потребности в обосновании ее новых моделей, позволяют нам констатировать, с одной стороны, признание перехода системы управления к многосубъектности и децентрализации, который на протяжении последних тридцати лет мыслился как инновационный и получал импульс благодаря многочисленным научно-аналитическим публикациям; с другой — раскрыть новые сверхсложные рискогенные процессы социокультурного пространства как «социоцифровой» реальности, значительно расширяющей искусственный мир — мир культуры, где человек создает все новые и новые информационно-коммуникативные системы и отношения.

Вызовы XXI века обнажили потребность в *новых моделях культурной политики*, отвечающих не только общемировым трендам глобального мира, но и условиям постмодернистских социальных деконструкций и ценностных сломов, переживаниям пандемии, резкому переходу в информационно-цифровую цивилизацию, а также и текущим проблемам социокультурной реальности.

¹ См.: Дραπεко Е. Г. Векторы культурного развития современной России // Доклады участников XX Международных Лихачёвских научных чтений / Режим доступа: URL: http://chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2022/dokladi/Drapeko_7.pdf (дата обращения: 05.08.2022).

Динамика погружения в «информационный космос» и все усложняющиеся риски его цифровизации влияют на формирование в обществе диаметрально противоположных ценностных систем и норм, порождают амбивалентные социокультурные последствия.

В условиях такой усложняющейся и динамично трансформирующейся реальности одной из функций культурологической науки становится разработка конвенциональных принципов, обеспечивающих «*скоординируемую схематизацию*» *разделяемых всеми субъектами культуры значений*.

Во-первых, это необходимо для оптимизации взаимодействия субъектов в рамках обозначенных линий-векторов культурной политики стратегическими документами, определяющими перспективы развития социума.

Во-вторых, это позволяет адекватно интерпретировать тексты и предлагать социальные нормы и образцы, направляя поведение людей в широком поле разных областей деятельности, подвергающихся интенсивным изменениям.

Поднимая вопрос о дискурсах культурной политики в эпоху цифровизации, целесообразно рассматривать не только тексты и каналы их трансляции, но и исследовать уровни упорядочения коммуникативных потоков, опираясь на существующие подходы к моделированию коммуникаций. Так, обращение к типологии по концептуальным основаниям, преемственности и целевым задачам, разработанной Н. А. Лукьяновой и И. В. Мелик-Гайказян¹, позволяет нам выделить несколько линий — каналов коммуникации, структурирующих дискурсы о культурной политике.

Если исходить из целей государственной культурной политики (с соответствующей смысловой концептуализацией и сценарным стратегированием) и преемственности в создании и передачи информации (т. е. активной работой над функционирующими в социуме дискурсами, отражающими процесс творческого развития определенных идей и положений), то таким целям лишь частично отвечает *прагматический канал*. Это объясняется тем, что, с одной стороны, им обеспечивается информационное воздействие на аудиторию и влияние на организацию конкретных форм социального поведения людей. С другой стороны, такой канал коммуникации

¹ Лукьянова Н. А., Мелик-Гайказян И. В. Структура коммуникативного пространства культуры // Системные исследования культуры. 2008 / Под ред. Г. В. Иванченко, В. С. Жидкова. — СПб., 2009. — С. 317.

не предполагает активизации самоорганизационных процессов, поскольку управляем и контролируем: дискурсы распространяется на всех участников процесса с синхроническим аспектом трансляции. В качестве такого канала выступают правовые каналы, дополненные изданиями энциклопедического и справочного характера; профессиональные или специализированные журналы, содержащие официальные комментарии.

Для сохранения всего объема информации предлагается использовать другую коммуникативную модель с участием оператора, *оптимизирующего комбинации элементов коммуникативного процесса*. В этой модели менеджмента и маркетинга развивается линия моделей *синтактического плана*, т. е. операционная деятельность осуществляется в синхроническом аспекте, но с введением субъекта управленческой деятельности, воздействия которого стимулируют творческие решения и придают импульсы к модернизации системы взаимодействий межведомственного порядка.

На наш взгляд, задачам стратегического управления в социокультурной сфере отвечает модель *семантического плана*, обеспечивающая направленность ориентаций и расширяющая возможности проявления индивидуальных решений для поддержания культурного многообразия в обществе и выстраивания взаимосвязи при выработке единого смыслового поля культурной политики. Подчеркну, не жестко контролируемого и единообразного, а *согласованного*, с достижением «симметрии» всех участников коммуникации.

Такая линия коммуникации способствует удержанию целостности культурного пространства, в котором индивидуальные личностные смыслы не разрушают, а *дополняют созидание совместного смысла*. В этой модели задействованы информация из памяти, традиции, элементы рецепции, преобладает диахронный аспект коммуникации семантического канала трансляции.

Для ученых и экспертов, участвующих в формировании такого коммуникативного пространства, возникает новая теоретическая задача — *овладение* (а при необходимости — создание) *определенного тезауруса относительно объекта коммуникации, то есть касательно культуры и культурной политики*. Эту фундаментальная задача для культурологического научного сообщества, которая решается совместно с управленцами и политологами, обеспечивающими функционирование в обществе прагматической модели и синтактической модели коммуникации, дополняемой инструментами семиотической модели.

Обратим внимание на «гибридность» применяемых культурными политиками информационно-коммуникативных моделей. При этом семиотическая модель коммуникации обеспечивает стратегию и разработку официальных базовых документов («Основы государственной культурной политики») и далее — концептуальное развертывание модели современной культурной политики («Стратегия государственной культурной политики России до 2030 года»), где внимание концентрируется на динамичных процессах развития культуры, на культурных традициях, кодах, сообщениях, функционирующих на разных уровнях культуры, где актуализируются взаимосвязи между разными этапами трансляции смыслов, оказывающими воздействие на всю многослойность культуры и общества¹.

Таким образом, внимание культурологического экспертного сообщества концентрируется на *взаимодействии между* дискурсами внутри одного порядка дискурса, тем самым определяя направленность социокультурных последствий. С одной стороны, это стимулирует действия, выраженные в т. ч. не только словом в коммуникации, а и в следующих за дискурсом конкретных управленческих действий субъектов культурной политики — с другой.

Соответственно, помимо базовых инструментов культурной политики (правовых, финансово-экономических, информационных и др.), интерактивное смысловое пространство культуры задает дополнительные импульсы и определяется некой *общей когнитивной ориентацией, составляющей ценностно-смысловое ядро много-субъектной модели культурной политики*. При этом образующаяся между разными конвенциональными моделями и их персональными вариациями брешь, по мнению Е. Я. Режабека и А. А. Филатовой, является необходимым условием для продолжения регенерации интрасубъективных значимых систем из практики². Заполнение этого пространства смыслами и ценностями предполагает расширение модели культурной политики за счет принятия обществом «особой»

¹ Распоряжение Правительства РФ от 29 февраля 2016 г. № 326-р «Стратегия государственной культурной политики до 2030 года» // Режим доступа: URL: <http://static.government.ru/media/files/AsA9RAyYVAJnoBuKgH0qEJA9IхP7f2xm.pdf> (дата обращения: 11.01.2022); Указ Президента РФ № 808 от 24 декабря 2014 года «Об основах государственной культурной политики» // Собрание законодательства РФ, 29.12.2014. № 52. ст. 7753 // Режим доступа: URL: <http://government.ru/docs/all/94274/> (дата обращения: 11.01.2022).

² См.: Режабек Е. Я., Филатова А. А. Когнитивная культурология: учебное пособие. — СПб., 2010. — С. 149.

системы коммуникаций между «конвенциональными моделями» и их персональными вариациями, а также через обновленную систему взаимодействия субъектов культурной политики.

Согласимся с тем, что, действительно, подобная «обусловленность не ограничивает возможностей индивидуального смыслотворчества, но только обеспечивает вероятность сходства осмысления нового опыта членами сообщества»¹. В свою очередь, конвенциональные репрезентации также способны превратиться в мощные стимулы персональной мотивации. Так, *общественное сознание насыщается дополняющими и/или конкурирующими смыслами, подчас радикально его усложняя*. Во многом это связано с характеристиками современного этапа цифровизации, обеспечивающего скорость доступа к дискурсам, несмотря на темпы их перманентного обновления. Тем самым возрастает и рискогенность хаотизирующегося дискурсивного пространства.

Не потому ли так категоричен в своих выводах С. А. Кравченко, подчеркивая, что цифровизация «ликвидирует культурные границы, нет больше охранительных рубежей в отношении культурных ценностей и иных образцов жизнедеятельности»²? Более того, под давлением объема культурных артефактов, передаваемых по каналам социальных сетей, сталкиваются и представления о нормальной жизнедеятельности.

Не этими ли процессами обуславливается потребность в гармонизации и упорядочении информационных «вбросов», подчас существенным образом травмирующих общественное сознание?

Однозначного ответа — ни положительного, ни отрицательного — на вопросы, возникающие в условиях повышенной нестабильности, не может быть, поскольку только сплав коллективного и индивидуального осмысления, встраиваемый посредством *упорядочения в определенных когнитивных моделях в систему ценностно-смысловых оснований культурной политики*, позволяет поддерживать необходимый уровень конкуренции дискурсов в общественном сознании. Однако выбор из существующих альтернатив в пользу конкретной управленческой стратегии, как правило, согласуется не только с объективными параметрами состояния социокультурного пространства, но и с «мобилизационным» началом дискурса, целью которого является стимулирование к конкретной деятельности или к действиям.

¹ См.: Режабек Е. Я., Филатова А. А. Когнитивная культурология: учебное пособие. — СПб., 2010. — С. 149.

² Кравченко С. А. Социология цифровизации : учебник для вузов. — М., 2021. — С. 131.

Интерпретации смыслов и смена ориентиров культурной политики

Одновременно сильная сторона и уязвимость дискурсов культурной политики — в восприятии и перспективах распространения идей и смыслов. И дело не только в типах, форматах и каналах передачи информации: социальный и культурный потенциал дискурсов во многом зависит от последующих интерпретаций, поскольку это может трансформировать первоначально заложенные в них смыслы и значения. Причем даже тексты, адресованные конкретной аудитории (разным социальным группам — субъектам культурной политики), не снижают рисков быть неправильно понятыми и неточно истолкованными. «В интерпретацию, — пишет Л. А. Микешина, — вместе с историческим мышлением входит и его (интерпретатора. — О. А.) “горизонт истолкования”, т. е. включаются и принадлежащие ему понятия и представления»¹.

Соответственно, и в этом случае коммуникативная модель культурной политики вновь демонстрирует свою эвристичность — ее ядром является взаимодействие субъектов культурной политики, и от их активного участия в обсуждениях, дискуссиях, экспертных советах во многом зависит качество и достоверность интерпретации. В принципе и сама процедура толкования текста является частью культурологической работы.

Так, Х.-Г. Гадамер в работе «Истина и метод. Основы философской герменевтики» делает вывод о взаимообусловленности высокой активности интерпретатора и влиянии контекста, о правильном толковании смысла «в себе», об оценивании в терминах «истинно/ложно». Чтобы избежать субъективности и односторонности, важно «пропустить» текст через разные сознания и многообразные толкования. Опасения относительно утраты текста преувеличены: текст остается самим собой, и поэтому «ни в малейшей мере не релятивизируется притязание на истинность, выдвигаемое истолкованием»².

В чем суть этой процедуры и почему не следует предъявлять субъектам культурной политики «сырые», не прошедшие

¹ Микешина Л. А. Интерпретация как конститутивное условие и базовая операция познания // Современные методологические стратегии: Интерпретация. Конвенция. Перевод : коллективная монография / Под общ. ред. Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. — М., 2014. — С. 169.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. — М., 1988. — С. 463.

строгой экспертной оценки и объективного рецензирования на стадии проектов, документы или претендующие на концептуализацию модели? Дело в том, что «при истолковании получается выражение сама проблема, “само дело”, о котором говорится в тексте. Представляется, что корректная оценка интерпретации предполагает предварительное разграничение логических уровней знания — собственно текста и его истолкования. В отличие от текста, его интерпретация не истинна и не ложна, она не верифицируема, но может и должна быть обоснована, оправдана, что прежде всего предполагает экспликацию и осмысление неявных, скрытых элементов текста, выяснение их влияние на его значение и смыслы»¹.

Актуализирующаяся востребованность в совместных действиях и в достижении общности смыслового подхода к пониманию культуры, культурных ценностей и культурного наследия утвердили значимость принятия «общего кода» коммуникаций субъектов культурной политики. Более того, связь между субъектами разного уровня не может выступать простой трансляцией информации «по вертикали», прежде всего в силу отказа от порочной практики линейного механического переноса тождественной информации с уровня на уровень. Однако и этого недостаточно, чтобы коммуникация была эффективной, поскольку в управленческой деятельности понимание и когерентность смыслов достигается не только за счет наличия «общего кода» коммуникации, но и за счет качества коммуникации. Для принятия управленческих решений государству важна обратная реакция участников коммуникации и возможность интенционального понимания для адекватных последующих действий на основе общезначимых ценностных ориентиров. Это и вопросы взаимосогласованных смыслов, как мотивация в достижении «общего кода» и открытых коммуникаций с обратной связью. Принятые в период 2014–2016 гг. «Основы...» и «Стратегия...», вкуче с национальным проектом «Культура» и сегодня выполняют функцию ценностно-смыслового фундамента, скрепляющего уровни стратегирования (от федерального через региональный до локального).

Как показали дальнейшие события, развертывание стратегии социокультурного развития на всей территории России — слож-

¹ Микешина Л. А. Интерпретация как конститутивное условие и базовая операция познания // Современные методологические стратегии: Интерпретация. Конвенция. Перевод : коллективная монография / Под общ. ред. Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. — М., 2014. — С. 169–170.

нейший процесс, поскольку это не тиражирование (либо копирование) текстов или передача сообщений, а *проводимый властью дискурс, включающий комплекс идей о состоянии культурной среды и перспективах развития, складывающийся в определенные смыслы, целостное представление о социальной и культурной динамике, об идущих и предстоящих изменениях в стране*. Несомненно, много-субъектность культурной политики допускает потенциальную возможность уточнения управленческих подходов в рамках утвержденной стратегии на местах вследствие необходимости дополнения и интерпретации базовых положений (заметим, без искажения смысла). При этом следует иметь в виду, что разработка стратегии культурной политики территорий разного масштаба возможна при адекватной научно-экспертной оценке состояния социокультурного пространства в целом. А оно, учитывая факторы влияния на динамику культуры, очень многослойное и разновекторное, характеризующееся неустойчивостью дискурсов, то усиливающих значение культурного наследия и традиционных ценностей, как ресурсов социокультурного развития, то смещающих фокус активности в сторону от архаизации.

Вопрос об интерпретации текста обозначил в культурологических исследованиях самостоятельное направление — семиологию метадискурса массмедиа относительно государственной культурной политики. Мы разделяем позицию тех исследовательских групп, которые признают за массмедиа возможности «конструирования значений с помощью средств массовой коммуникации и реконструирования или реинтерпретации этих значений сравнительно большими рассредоточенными аудиториями (субъектами метадискурса); раскрывают пути трансформации медиатекстов в процессе осмысления социокультурной реальности»¹.

Тема *субъектов культурной политики, как создающих метадискурсы* («Культура как стратегический ресурс развития», «Культура как фактор национальной безопасности», «Культурное наследие и традиции — основа национальной самобытности», «Культурная политика солидарности, инклюзии» и т. д.), так и воспринимающих их, и побуждающих общество к социальной деятельности в опреде-

¹ Сусская О. Метадискурс масс-медиа: особенности, специфика, дифференциация / Режим доступа: URL: <http://discourseanalysis.org/ada18/st118.shtml> / (дата обращения: 04.11.2021); Кириллова Н. Б. Языковые трансформации медиатекста как фактор репрезентации реальности // Вестник ВГИК. — 2017. — № 3 (33). — С. 98–107; и др.

ленном направлении, также включается в исследовательский фокус культурологов, поскольку связана с разработкой общей научной междисциплинарной методологии изучения дискурса, точнее — специфики культурологического дискурса, объяснения дифференциации и трансформации идей в процессе интерпретации. В этой связи представляется целесообразным отнести работу с дискурсами к области культурологических исследований, поскольку экспертная оценка текста и есть развертывание смыслов.

Конвенционализм и когерентность в дискуссиях по проблемам государственной культурной политики

Ориентация на взаимопонимание и содействие интересубъективному общению предполагают взаимообмен разными идеями и положениями между субъектами, который нацелен на *достижение конвенциональности конструктивной семантики* — принятие государством (как субъектом масштабных стратегических социокультурных проектов развития) эффективных решений, разделяемых субъектами всех уровней стратегирования.

В тех случаях, когда прагматическое использование понятий снимает острые разногласия, то благодаря одобренному «общему коду» языка, происходит переход к объективной семантической референции. Это продвижение к предпосылкам конвенции. Необходимость конвенции объясняется К.-О. Апелем как возможность закрепления *семантического каркаса*, который образуется в трансцендентальной прагматике интересубъективной коммуникации, обеспечивающей взаимопонимание «ко-субъектов» на базе языка¹.

Коммуникативная ситуация, когда дискуссии внутри профессионального сообщества возникают и иницируются в контексте разработки и согласования разноуровневого социокультурного стратегирования, тогда они влекут за собой либо необходимость организации дополнительных межведомственных взаимодействий, либо предполагают в перспективе структурные и/или институциональные изменения, либо требуют управленческих решений в связи с изменяющимися условиями функционирования с целью осуществления эффективной деятельности.

¹ *Апель К.-О.* Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук // Трансформация философии. — М., 2001. — С. 220.

Как достичь взаимопонимания в таких ситуациях? Установить правила, которые будут сразу же приняты всеми, не получится. Конвенции предполагают экспертизы и проверки, чтобы понять и обсудить возможность соблюдения новых правил и положений, проявления рисков и последствий, которые должны получить точную дискурсивную подачу в соответствующем семантическом каркасе, чтобы снизить напряжение и не допустить конфликта еще на раннем этапе моделирования культурной политики.

Надо полагать, что речь идет о необходимости разработки конвенционально устанавливаемых правил, которые К.-О. Апель определяет как «*метаправила*». «*Метаправила*» — это определенная форма «трансцендентальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества»¹. Вопрос о том, кто разрабатывает «общие коды» и правила (как нормативные тексты определенной смысловой направленности), заставляет нас вновь и вновь поднимать тему функций и роли ученых или экспертов в достижении успешной коммуникации.

В рамках методологии постнеклассической рациональности нами разделяется мнение К.-О. Апеля о том, что *научное сообщество не может быть простым наблюдателем*, а способно к участию в различных дискуссиях и, добавим, в гражданском обществе — имеет на это полное право. Однако следует иметь в виду, что качественная экспертная позиция возможна только при условии соблюдения *критической дистанции*, чтобы не погружаться в одну из дискуссий (она может носить частный характер, хотя и оказывать серьезное воздействие на состояние культуры в целом). То есть рефлексия эксперта и его участие в коммуникациях с разными сообществами не только влияет на ход дискуссии, но и расширяет экспертные компетенции и по отношению к собственным знаниям и формам его выражения, повышает навыки профессионального участия в дискуссиях научных коммуникативных сообществ².

Следующий вопрос, возникающий при поиске оснований для достижения когерентности, связан со стратегией государства, стимулирующего в условиях открытости проведение такого рода дискуссий. Нужно ли искать общие позиции или достаточно уста-

¹ Апель К.-О. Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук // Трансформация философии. — М., 2001. — С. 220.

² Там же. С. 253.

новить «общие коды» и общие правила? Как можно дискурсивно ввести значимые идеи, концентрируя организацию пространства интерактивного общения?

На наш взгляд, важны и установленные общие правила для общения, и точно сделанное обобщение разных точек зрения. У каждого субъекта культурной политики есть своя концепция и даже при внедрении общих правил, удерживающих пространство для интерактивного общения, важно сохранить индивидуальную позицию участника. По этому поводу У. Матурана и Ф. Варела замечают: «Поскольку мы существуем в языке, порождаемые нами дискурсивные области (поля суждений) становятся частью нашей области существования, равно как и фрагментом окружающей среды, в которой мы сохраняем идентичность и адаптацию»¹. И далее ими делается вывод: либо мы порождаем (говорим и делаем) лингвистическую (социальную) область, в которой наша «индивидуальность как ученых сохраняется, либо мы исчезаем как таковые. Каждая структура есть принуждение»².

Достижение когерентности предполагает открытость для дискуссии, которая направлена на объективные оценки обсуждаемой проблемы, на достижение общего результата, полезности взаимодействия ради общего решения при учете индивидуальных мнений. В этом — *суть коммуникативной модели культурной политики*, в этом ее одновременная сила и сложность распространения³.

Возвращаясь к концепции К.-О. Апеля и его обращению к исследователям включаться в наблюдаемую игру *на основе не своих, а доминирующих в ней правил*, заметим, что в определенной степени он прав, ведь в результате такого подхода исследователь (социолог, культуролог, философ) получает возможность общения на языке, понятном обеим сторонам. С другой стороны, обратим внимание на противоречия, заключающиеся в таком послыле: не-

¹ Матурана У., Варела Ф. Древо познания. — М., 2001. — С. 206–207.

² Там же. С. 207.

³ О коммуникативной модели культурной политики см.: Астафьева О. Н. Коммуникативная модель культурной политики: конвенциональность и когерентность дискурсов и понятий // Культурная политика: от стратегии государства — к управленческим решениям организаций: Сборник статей. Выпуск 9. Материалы научно-методологического семинара «Культура и культурная политика» ИГСУ РАНХиГС при Президенте РФ (2020–2021 гг.) / Под научн. и общ. ред. д-ра филос. н., проф. О. Н. Астафьевой и д-ра филос. наук, проф. В. К. Егорова. — М., 2022. — С. 28–46.

сложно заметить, что «язык этот будет тем самым языком, который непереволим на язык наблюдателя, как и правила, которым он станет подчиняться, несовместимы с правилами его собственного коммуникативного сообщества»¹. Отсюда следует вывод: «Положение вещей остается прежним: два коммуникативных сообщества (или две языковые игры), общение между которыми по-прежнему проблемно: разные языки, разные субъекты»². Ведь даже если вживаться в другое сообщество и другую культуру, то и языковой, и поведенческий барьер сохраняется, и коммуникация вряд ли станет успешной, если в ряде случаев и вообще возможна. Равноправного партнерства и интерактивного общения не возникает. Отсутствуют *условия реального равноправия, не учитывается моральная ответственность* за принимаемые решения под давлением времени и за пределами институционализированной коммуникации и при этом вопреки категорическому императиву И. Канта, то есть без учета вероятных последствий³.

К.-О. Апель констатирует: возможны две ситуации с разными характеристиками коммуникативной модели:

1) существует лишь один субъект, а все остальные — это объекты наблюдения и изучения, но никак не равноправные партнеры по интересубъективному общению;

2) каждое коммуникативное сообщество и каждая языковая игра обладает своими индивидуальными правилами и у них нет потребности (или возможности, или необходимости) общаться, а внедренный исследователь адаптируется и становится членом изучаемого сообщества⁴.

На наш взгляд, оба варианта страдают уязвимостями и невозможны для внедрения в современное общество на нынешней фазе социокультурного развития, поскольку это противоречит принципу многосубъектности культурной политики в рамках коммуникативной модели и самой сути культуры как «единства множественно-

¹ Маркова Л. А. О метафизических основаниях аналитической философии (К.-О. Апель и его оппоненты) // Философия науки. — Вып. 14. Онтология науки [Текст] / Рос. акад. наук. Ин-т философии; Отв. ред. А. Н. Павленко. — М., 2009. — С. 233.

² Там же.

³ Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики. К проблеме рационального обоснования этики в век науки // Трансформация философии. — М., 2001. — С. 237–328.

⁴ См.: Маркова Л. А. Указ. соч. С. 233.

сти». Культура представляет сложностную целостность¹, которая «творится и непрестанно создается в другом, лишенном частей, измерении; целое есть то, что передвигает множество из одного качественного состояния в другое, как чистое бесперебойное становление, которое через это состояние проходит. Именно в этом смысле оно бывает духовным или ментальным»².

Бесконечный процесс становления культуры, обладающей самоорганизационным потенциалом, между тем регулируется в обществе создаваемыми институтами и субъектами, их представляющими, взаимодействующими между собой. Следует, однако, согласиться с К.-О. Апелем, что вопрос о коммуникативном сообществе всегда остается открытым и может быть решен только в перспективе «лишь одновременно с практической реализацией безграничного коммуникативного сообщества в языковых играх систем социального самоутверждения»³.

Концептуализация понятий на пути к конвенциональности в коммуникативной модели

В связи с тем, что центральной категорией и феноменом изучающей реальности в теоретических моделях культурной политики выступает культура, то для ученых и экспертов концептуализация понятия при его включении в единую систему категориального тезауруса, с которым они работают, имеет принципиальное значение. В первую очередь потому, что от смысла, заключенного в этом понятии, зависят иерархические связи между примыкающими к центральной категории дефинициями, представляющими в итоге «сетку отношений»⁴. В категориальный тезаурус теории культурной политики прочно вошли не только понятия «культурные ценности», «культурное наследие», «традиция», «диалог», но и «экономика культуры», «услуга», «общественное благо», «ком-

¹ На наш взгляд, «целое» — в трактовке Ж. Делёза — смыслово оформлено как становящаяся целостность.

² Делёз Ж. Избранные статьи // Движение и множества // Бадью Алан. Делёз. Шум бытия. — М., 2004. — С. 166.

³ См.: Апель К.-О. Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук // Трансформация философии. — М., 2001. — С. 236.

⁴ См.: Юревич А. В. Структура теории в социогуманитарных науках // Наука глазами гуманитариев / Отв. ред. В. А. Лекторский. — М., 2005. — С. 211–213.

муникация», «креативность», «инновация» и др., предполагающие раскрытие их смысла через эмпирический компонент функционирования культуры в обществе. Дискурсивные практики разных субъектов культурной политики, независимо от смысловых и ценностных расхождений, выступают здесь в качестве либо своей, либо релевантной эмпирией.

Сегодняшнее состояние теории культуры по этому вопросу, скорее всего, можно определить как период, когда между теорией и реальностью образовалась «пропасть непонимания» относительно категориального тезауруса культурной политики. С одной стороны, известно, что государство поддержало предложение о разработке нового варианта «Основ государственной культурной политики», предполагающее уточнение понятийного аппарата. И это вполне соответствует включению общества в процесс интерпретации центральных понятий, к примеру, таких, как «традиционные культурные ценности», прежде всего в силу давления культурно-цивилизационных контекстов. С другой стороны, появление новых когнитивных сценариев и нарративных моделей (М. Фуко называет их «решетками спецификации» понятия) актуализирует вопрос о необходимости осмысления целой группы категорий и понятий в рамках развивающейся коммуникативной модели культурной политики с соответствующими ей ценностно-смысловыми обоснованиями многосубъектности, открытости и диалогичности.

Анализируя процессы продвижения одних групп научного общества к утверждению идентичности сосуществующих и взаимозависимых понятий (повторим, в силу значимости — это «культура», «ценности», «традиционные культурные ценности», «культурное наследие», «инновации») и утверждения других, указывающих на отличные друг от друга трактовки, функционирующие в разных подпространствах культуры (в специализированном научно-теоретическом дискурсе, в группах экспертов, на уровне повседневности), мы приходим к выводу о характеристике нынешнего этапа развития теории культурной политики как этапа *осознания гетерогенности и принципиальной несводимости к тому, чтобы одновременно на уровне разных дискурсов или практик была достигнута смысловая идентичность*¹.

¹ См.: Новик И. Понятия как «рекуррентные элементы» дискурса: подход к истории концептуального в «археологии знания» Мишеля Фуко // Логос. — 2019. — Том 29. — № 2. — С. 144.

Для разработчиков официальных текстов правовой направленности возникает задача повышенной сложности: во-первых, сформулировать цель обсуждения, принять уже имеющиеся замечания и внести уточнения в текст документа (напоминаем, речь идет о проекте указа Президента РФ «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению традиционных российских духовно-нравственных ценностей»¹); во-вторых, в процессе обобщения полученных уточнений достичь такого состояния общей когерентности между различными дискурсивными практиками, чтобы минимизировать последствия возможной псевдотожественности². Для преодоления этого семантического барьера необходимо прежде всего признать, что *без синхронизированности и коррелятивности понятийных элементов будет крайне сложно придать формулируемому дискурсу определенный смысловой характер целого*, то есть сложить такой порядок высказывания, чтобы это привело не только к желаемым выводам, но и позволило обосновать *теоретическую модель культурной политики*, упорядочивающую коммуникативную «решетку спецификации» и формирующую «общий код» коммуникации с особой последовательностью событийного ряда, направленного на *укрепление коллективной идентичности*.

Напомним о возможных формах временного сосуществования дискурсов на этапе возникновения дискуссионных столкновений по актуальным проблемам культурной политики рубежного периода (с 90-х гг. XX века до первого десятилетия XXI века), когда в «поле присутствия» проявились концептуальные научные, политические и социальные дискурсы относительно необходимых перемен. При этом сформировалась совокупность идей и образов культурно-исторической памяти, где, с одной стороны, выстраивались образы прошлого с неоднозначно позитивной/негативной оценкой; с другой — дискурсы перспектив социокультурного развития.

И тогда в условиях разнонаправленных процедур влияния на дискурсы («сосуществование» легитимных способов обсуждения в институциональной системе государственного управления с целью обновления существующей законодательной базы и проявление форм вмешательства в поведенческие модели в обществе с целью их трансформации, а также детерминация дискурсивных

¹ Проект разработан Российским научно-исследовательским институтом культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.

² См.: Новик И. Указ. соч. С. 145.

формаций со стороны бизнеса) включение институтов гражданского общества — политических партий, общественных объединений, некоммерческого сектора, СМИ, интернет-сообществ — способствовало позитивному перелому ситуации¹. Однако обратим внимание на то, что дискурсивная концепция разных субъектов культурной политики сохранялась годы и под влиянием динамики культуры, целевых установок и активности социальных институтов привела к разработке и утверждению только в 2014 году «Основ государственной культурной политики Российской Федерации».

Примером «вызревания» семантических дискурсивных ядер выступает опыт продвижения государства и общества к принятию Концепции о развитии творческих индустрий². Наметившиеся еще в начале нынешнего столетия в высказываниях разных субъектов культурной политики, прозвучавшие в докладах на научных конференциях, в публикациях, в СМИ идеи о креативности, призывы к модернизации культурной среды и инновационности через развитие разных форм творческих индустрий, отесненные в фоновые пространства в силу серьезных расхождений в интерпретации смыслов применительно к России, оказались дискурсивно слабо дистрибутированы вплоть до второго десятилетия XXI века. Прежде всего потому, что идеи предпринимательства в культуре рассматривались преимущественно в привязке к коммерциализации, рыночной конкуренции и противопоставлялись системе государственного регулирования. Однако активная позиция ряда региональных участников дискуссий и их последовательные действия по согласованию и уточнению позиций (таких как, к примеру, Ульяновская область и мн. др.), и укрепление официальных дискурсов привели к включению в стратегические цели государственной культурной политики задачу развития сектора креативной экономики, в котором, заметим, очень активно используются

¹ См.: Астафьева О. Н. Теоретические модели и массмедийный дискурс культурной политики современной России // V Российский культурологический конгресс с международным участием «Культурное наследие — от прошлого к будущему»: программа и тезисы докладов. Санкт-Петербург, 8–10 ноября 2021 г. — СПб. ; М., 2021. — С. 28–29.

² Концепция развития творческих (креативных) индустрий и механизмов осуществления их государственной поддержки в крупных и крупнейших городских агломерациях до 2030 года / Режим доступа: URL: <http://static.government.ru/media/files/HEXNAom6EJunVIxBCjIAtAya8FAVDUfP.pdf> (дата обращения: 01.10.2021).

все составляющие материального и нематериального культурного наследия, народных художественных промыслов и ремесел, национальной кухни и др.¹.

Еще более сложный путь достижения когерентности при сложившейся конкуренции идей, доходящих до противостояний и параллельного существования прямо противоположных интерпретаций предстоит преодолеть упомянутому выше проекту новых «Основ...». Дело в том, что его принятию сразу после предъявления текста обществу не способствовало ограниченное количество экспертных дискуссий и научных коммуникативных площадок по уточнению концептуальных понятий (лишь частично объясняемое ситуацией пандемии), в силу чего в обществе наметились признаки смещения фокуса в модели культурной политики и преждевременное декларирование «общего кода» при игнорировании принципа согласования позиций разных субъектов культурной политики². Обратим внимание, что вывешенный в декабре 2021 года Министерством культуры РФ на Федеральном портале проектов нормативных правовых актов для общественного обсуждения проект указа Президента РФ «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» показал существующие расхождения по вопросу управленческих подходов к регулированию социокультурных процессов и организации культурной жизни в стране, которые, на наш взгляд, не были отражены в диагностической карте еще на подготовительной стадии, что во многом обусловлено слабой включенностью культурологов в процесс формирования «семантического каркаса» правовых актов. Поднятая в проекте документа проблема координирования деятельности субъектов культурной политики еще раз продемонстрировала потребность общества в поиске ос-

¹ См.: Потенциал сообществ для развития творческих индустрий и социально-предпринимательских проектов в культуре : Статьи и материалы / Школа Культурного форума регионов России (Республика Северная Осетия – Алания – Вологодская область – Севастополь – Краснодарский край, август-октябрь 2021 г. / Сост., общ. и науч. ред.: О. Н. Астафьева, О. В. Коротева, И. А. Купцова. – Вып. 4. Методический сборник. – М., 2021.

² Наша точка зрения относительно конкуренции дискурсов культурной политики ранее уже была развернуто изложена в статьях, см.: *Астафьева О. Н.* Концептуализация и согласование конкурирующих дискурсов: теория культурной политики // Обсерватория культуры. – 2021. – Т. 18. – № 6. – С. 574–585.

нований для эффективных коммуникаций, раскрыла неконструктивность противостояний для развития социокультурной сферы и фактически сместила тему из центра дискурсивной сетки, снизив актуальность остро востребованного на нынешнем этапе культурной политики смыслового концепта «традиционные культурные ценности». Мы снимаем в данной работе вопрос о целесообразности полного обновления ранее принятых «Основ...», поскольку он требует развернутой аргументации, однако считаем, что работа над культурологическим тезаурусом еще впереди, поскольку «речь идет о подлинном смысле текста», а его проявление не завершается фактом предъявления обществу проекта документа как такового. Общеизвестно, что смысловое раскрытие текста — «это бесконечный процесс во времени и культуре»¹. Возможно, анализируемый текст — это только часть документа, где в перспективе будут концептуально обобщены и ценностно-смысловые вектора современности, и управленческие подходы, образуя новый метатекст — «Закон о культуре», вокруг концепций и понятийного аппарата которого уже около двадцати лет идут серьезные дебаты, завершающиеся очередными вариантами законопроекта².

Есть еще один фактор, влияющий на смысловые сдвиги в моделях культурной политики: это фактор трансляции системы культурных ценностей и концептуальных дискурсов с одного уровня управления социокультурными процессами на другой уровень. Наиболее показательным в качестве примера может выступить путь от *стратегии государственной культурной политики*, как концептуально изложенной информации о действиях государства на определенный период, до *стратегии учреждения/организации культуры*, которая всегда имеет собственную модель и структуру, представляющую ее во внешней среде, а также сложившиеся внутренние отношения, синтез которых порождает особый смысл существования, стимулирует к принятию новых принципов и иерархии ценностей.

В моменты обоснования этого перехода или непосредственно в процессе перехода *смысловые конструкты либо когерентны стра-*

¹ Микешина Л. А. Интерпретация как конститутивное условие и базовая операция познания // Современные методологические стратегии: Интерпретация. Конвенция. Перевод: Коллективная монография / Под общ. ред. Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. — М., 2014. — С. 170.

² См. об этом: К проекту закона «О культуре в Российской Федерации: материалы исследований. — М., 2015.

тегическим целям государства, либо находятся «на границе» самоопределения. И возможные интерпретации смыслов на ранних этапах принятия целей и задач объясняются импульсами, идущими от убежденности в приоритете предыдущего опыта и практики (что когда-то, действительно, выполняло функцию стабильности), но теперь, скажем, стремление связать *идею и идеал*, представленные в официальных дискурсах, требует огромных усилий не только практического (управленческого) характера — преодоления сопротивления инновациям, но и изменения смысловых ориентиров всей системы и совершенствование инструментария мышления и познания.

В качестве выводов подчеркнем, что научиться интерпретировать смысл и значение коммуникативных процедур субъектов культурной политики не столько через критику современного состояния культуры в главенствующих нарративах — «глобализация», «общество потребления», «информационное общество», опираясь при этом преимущественно на концепты «кризис культуры» и «риски» (этого недостаточно, чтобы язык описания отвечал стремлению к познанию целостности социокультурного пространства), сколько воспринимая иные социальные вызовы, которые сегодня трансформируют понятия «традиция», «наследие», «ценности», «диалог», «разнообразие» и в целом усложняют формирование культурологического аппарата, обуславливают появление новых концептуализаций. Этим и продиктовано обращение к осмыслению состояния системы коммуникаций в текущей геополитической ситуации «глокализирующегося» мира со становящимися новыми образами и принципами мышления, как обращением к человечеству о необходимости преодолеть наметившиеся разрушительные последствия цивилизационных противостояний конца XX — начала XXI века.

Ю. С. Путрик

ГЕОКУЛЬТУРНАЯ МАТРИЦА КАК ИНСТРУМЕНТ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В СФЕРЕ СОХРАНЕНИЯ, ИЗУЧЕНИЯ И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ОБЪЕКТОВ КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ

Эффективная реализация государственной политики в области выявления, сохранения, охраны, изучения, популяризации и использования объектов культурного и природного наследия как материальных носителей исторической памяти народа требует сегодня применения новых методов и подходов, актуальность которых определяется новыми вызовами глобализующегося мира и геополитических реалий, детерминирующих усиление процесса системного противостояния региональных цивилизаций глобальной экспансии, направленной на размывание культурных цивилизационных ценностей России, материальной основой которых являются объекты культурного и природного наследия.

К объектам культурного наследия, как мы знаем, в соответствии с российским законодательством относятся, прежде всего, памятники истории, архитектуры, искусства, археологии, ансамбли, достопримечательные места, исторические города, музеи, музей-заповедники и музеи-усадьбы и другие историко-культурные объекты¹, а к объектам природного наследия — национальные парки, природные парки, памятники природы, заповедники, заказники, т. е. особо охраняемые природные территории (ООПТ)². Особое место в этом ряду занимают культурные ландшафты как комплексные объекты наследия³, и поэтому объекты культуры и природы с уче-

¹ Федеральный закон «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» от 25.06.2002 № 73-ФЗ / Информационно-правовой портал «Консультант Плюс». — URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37318/ (дата обращения: 25.02.2022).

² Федеральный закон «Об особо охраняемых природных территориях» от 14.03.1995 № 33-ФЗ / Информационно-правовой портал «Консультант Плюс». — URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_6072/ (дата обращения: 07.02.2022)

³ Культурный ландшафт как объект наследия / Под ред. Ю. А. Веденина, М. Е. Кулешовой. — М. ; СПб., 2004.

том сложившейся мировой практики все чаще рассматриваются в едином методическом и правовом поле, что позволяет не сразу, но постепенно преодолевать межведомственные барьеры. Т.е. так, как это и предусмотрено Международной конвенцией ЮНЕСКО об охране всемирного культурного и природного наследия 1972 г. и более поздними международными документами¹.

Особенностью современного периода, в т.ч. и в силу ограничений выезда наших сограждан за рубеж, является повышение интереса населения к объектам культурного наследия своей страны, и поэтому оно должно сопровождаться более точной оценкой их реального и перспективного взаимодействия с другими сферами социальной, культурной, образовательной, экономической и международной деятельности. И здесь новые широкие возможности открывает цифровизация в сфере культуры для обеспечения нового уровня доступности культурных ценностей. С изменением внешних и внутренних условий действующая система механизмов государственного регулирования в области охраны культурного и природного наследия становится все менее эффективной. Возникают новые ситуации, актуализирующие процессы выявления, сохранения и использования объектов культурного наследия. Не говоря уже об экологических авариях и катастрофах, или возрастающих намерениях отдельных предпринимательских структур сравнять с землей и застроить охраняемую территорию каким-нибудь торговым рынком, актуальность совершенствования механизмов учета, сохранения и использования наследия возрастает еще и благодаря новым возможностям, которые перед нами открывает цифровизация.

В национальном проекте «Культура» со сроком реализации до 2024 года этому актуальному аспекту, наряду с включенными в него федеральными проектами «Культурная среда» и «Творческие люди», посвящен специальный федеральный проект «Цифровизация услуг и формирование информационного пространства в сфере культуры («Цифровая культура»)»². В паспорте данного федераль-

¹ Конвенция об охране Всемирного культурного и природного наследия. Принята 16 ноября 1972 года Генеральной конференцией Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры. См.: официальный сайт ЮНЕСКО. — URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/heritage.shtml (дата обращения: 28.02.2022).

² Паспорт национального проекта «Культура». См.: официальный сайт Правительства Российской Федерации. — URL: <http://government.ru/info/35562/> (дата обращения: 01.03.2022).

ного проекта предусмотрены мероприятия, направленные на проведение онлайн-трансляций на портале «Культура.РФ», создание виртуальных концертных залов, создание мультимедийных гидов по экспозициям, оцифровка литературных и кинопроизведений, в результате чего граждане получают дополнительные возможности для творческого развития и самореализации в современных учреждениях культуры, а также более широкий доступ к культурным ценностям. И хотя в отношении материальных объектов культурного наследия специальных акцентов в данном национальном проекте не сделано, тем не менее нетрудно увидеть, что не меньшие новые возможности благодаря цифровизации открываются и в вопросах обеспечения прав граждан в области сохранения, использования, популяризации и государственной охраны объектов культурного и природного наследия. И для этого к настоящему времени сложились вполне определенные предпосылки. Так, Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации (далее ЕГРОКН), впервые появившийся в 2016 г. в открытом доступе на портале «Открытые данные Министерства культуры России»¹, представляет собой внушительный цифровой массив сведений, который становится все более значимой предпосылкой для проведения не только мониторинга, но и более глубоких исследований о состоянии и тенденциях в деле охраны и использования объектов культурного и природного наследия на территории России. В настоящее время ЕГРОКН представляет собой информацию, размещенную в сети Интернет в виде систематизированных данных, организованных в формате, обеспечивающем ее автоматическую обработку без предварительного изменения человеком, в целях неоднократного, свободного и бесплатного использования и содержит сведения о более чем 150 тыс. точечных и комплексных объектах культурного наследия во всех субъектах Российской Федерации, и по существу включает сведения о конкретных памятниках истории, архитектуры, археологии, искусства.

И здесь мы видим колоссальный резерв для развертывания дальнейшей работы с этим цифровым контентом, т. к. становится воз-

¹ Сведения из Единого государственного реестра объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации. См.: Портал открытых данных Министерства культуры Российской Федерации. — URL: <http://opendata.mkrf.ru/opendata/7705851331-egrkn/> (дата обращения: 01.03.2022).

возможным выявление ранее трудно улавливаемых взаимосвязей между показателями наличия и состояния объектов культурного наследия, с одной стороны, и, с другой — показателями социокультурного и социально-экономического развития региона. Здесь мы получаем новый дополнительный инструментарий для решения задач по выявлению этих взаимосвязей и взаимозависимостей на новой технологической основе. Таким инструментарием может стать построение геокультурной матрицы Российской Федерации как совокупности объектов культурного и природного наследия, представленной в территориальном разрезе (скорее всего, в сетке территориально-административного деления) в едином измерении, как неотъемлемый компонент информационно-коммуникационного пространства и социокультурной среды современного российского общества.

На первом этапе построения геокультурной матрицы важно создать модель цифровой платформы, состоящую из базовых количественных показателей постоянно пополняемых учетных единиц как материального, так и нематериального наследия, на основании которых можно будет производить все последующие расчеты в части выявления особенностей и эффективности использования объектов культурного и природного наследия как на федеральном, так и на региональном и местном уровнях.

Системный подход позволяет рассматривать совокупность объектов культурного и природного наследия с особенностями их распространения в по территории Российской Федерации как самостоятельную систему с присущими ей внутренними и внешними взаимосвязями и позиционировать эту систему как геокультурную матрицу российской цивилизации, которая все в большей степени может функционировать на основе принципов саморазвития и саморегулирования. От правильности выбора показателей во многом зависит качество и объективность полученных результатов. Сложность заключается в том, что необходимые статистические данные, например, о площадях ОКПН и их охранных зон, посещаемости объектов, числе упоминаний/отражений в произведениях искусства, литературы и т. д. для заполнения такой матрицы не всегда могут быть включены в официальные отчеты региональной статистики, и поэтому получение таких данных может представлять определенные трудности. И тем не менее многомерная геокультурная матрица Российской Федерации может стать новым инструментарием, с помощью которого могут быть реализованы и новые возможности повышения эффективности координации и управления сохранением и использованием объектов культурного наследия.

Под геокультурной матрицей следует понимать сетевую совокупность объектов культурного и природного наследия в едином эквивалентном измерении как систему материальных носителей коллективной исторической памяти, являющейся во взаимодействии с государственными и общественными гуманитарными институтами неотъемлемым компонентом информационно-коммуникационного пространства и социокультурной среды современного общества в процессе обеспечения поддержания и устойчивой актуализации российской цивилизационной идентичности в меняющихся геополитических и геоэкологических условиях.

Вопросы актуальности формирования и использования геокультурного матричного подхода обсуждались на V Российском культурологическом конгрессе «Культурное наследие — от прошлого к будущему», который проходил с 8 по 10 ноября 2021 г., на секции «Культурная география: проблемы выявления, сохранения, интерпретации и использования культурных ландшафтов». В ходе заседания секции были заслушаны и обсуждены доклады по проблемам, связанным с ролью и местом культурных ландшафтов как эффективного фактора сохранения и укрепления цивилизационной идентичности современного российского общества. Культурные ландшафты, утвердившиеся к настоящему времени в представлениях географической науки как комплексные объекты наследия в сочетании культурной и природной составляющих, выступают на современном этапе мощным интегратором различных направлений культурной и творческой деятельности, материальным каркасом духовного образа территории и даже «опорным каркасом национального культурно-ландшафтного пространства»¹, все больше затрагивая вопросы ментальности и чувственного восприятия, привлекая внимание представителей различных областей научного знания, формируя новые направления и методы географии культурного наследия. Предметом исследований культурной географии как научного направления все четче выступают пространственные региональные особенности культурного и природного наследия, представленные в виде культурных ландшафтов, отражаемых в художественных произведениях и формирующих,

¹ Ведин Ю. А. Экология культуры и организация культурно-ландшафтного пространства России // Вопросы географии / Русское географическое общество. — Москва. Издается с 1946 года. — Сб. 153. География и экология культуры. Сохранение наследия / Отв. ред. В. М. Котляков, Ю. П. Баденков, Ю. А. Ведин. — М., 2021. — С. 26.

в конечном итоге, пространственные образы обширных территорий. Наряду с традиционными подходами к выявлению и изучению культурных ландшафтов было обращено внимание на более активное вовлечение культурных ландшафтов в социокультурный процесс методами социокультурного проектирования с использованием ресурсов культурного ландшафта для формирования его личностного восприятия, объединяющего виртуальное музейное пространство, культурный ландшафт местности, образовательную деятельность и малую социальную группу, что позволяет включать новые резервы эффективного перехода от сознания малой родины к культурно-историческому наследию страны, стимулируя развитие образовательного взаимодействия школы и музея в процессе формирования системы ценностей. На примере исторического Янтарного пути было показано расширенное историко-культурное значение янтарного контекста для формирования культурного ландшафта морского побережья Калининградской области. В качестве значимого компонента сакральной географии рассмотрена роль цепочки монастырских кинобий и монастырей. Комплексность культурного ландшафта и его возможности для сохранения объектов культурного наследия убедительно были представлены на примере ландшафта Онежского Поморья как объекта арктического культурного наследия с характерными природно-архитектурными ансамблями Русского Севера. Участники секции были ознакомлены и с зарубежным опытом превращения культурного ландшафта в хранилище «общей памяти» благодаря разноплановости деятельности культурного центра аргентинского города Ресистенсия. По мнению участников заседания, перспективы расширения аспектов вовлечения культурных ландшафтов в социокультурный, образовательный и воспитательный процессы в значительной мере связаны с теми возможностями, которые появляются благодаря новому уровню коммуникаций и цифровизации во всех областях и сферах деятельности человека и общества. Системный подход в сочетании с цифровыми технологиями позволяет проводить работу по моделированию, координации и управлению процессами выявления, сохранения, интерпретации и использования культурных ландшафтов как комплексных объектов культурного и природного наследия, включая всю совокупность объектов материального и нематериального культурного наследия народов Российской Федерации. Это дает нам основания в контексте темы данной статьи выразить вполне обоснованное предположение, что геокультурный матричный подход может послужить истоком и началом нового направ-

ления в географии культуры и культурного наследия Российской Федерации.

Особую актуальность на рубеже XX–XXI веков в России, как и во многих других странах, получили проблемы сохранения и использования нематериального культурного наследия. В XX веке в связи с процессами модернизации и глобализации многие формы нематериальной культуры оказались под угрозой исчезновения. Поэтому сегодня очень важно найти и определить эффективные пути и методы их сохранения в естественной среде бытования. На международном уровне ЮНЕСКО еще в 2003 году была принята Конвенция об охране нематериального культурного наследия¹. И хотя Россия не подписала эту конвенцию, в Списке нематериального культурного наследия человечества присутствуют пункты российского происхождения: якутский национальный эпос «Олонхо» и фольклор семейских староверов, живущих в Забайкалье². Традиции и живые выражения, унаследованные от предков и передающиеся потомкам, исполнительские искусства, обычаи, обряды, праздники, навыки и практики, касающиеся природных явлений и традиционных ремесел, с одной стороны, достаточно хрупкая материя; с другой — это удивительно устойчивые элементы национальной идентичности, которые составляют основу сохранения национальных культур в условиях глобализации. В Российской Федерации с 2003 года ведется активная работа по выявлению, сохранению и описанию объектов нематериального культурного наследия в регионах России. Координатором этой работы выступил Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова. По его инициативе в большинстве субъектов созданы региональные реестры (каталоги) ОНКН, приняты соответствующие нормативно-правовые документы, специальные программы поддержки нематериального культурного наследия, формируется Реестр (каталог) объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации как информационная система, включающая в себя банк данных объектов нематериально-

¹ Конвенция об охране нематериального культурного наследия. Принята 17 октября 2003 года Генеральной конференцией Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры / См.: официальный сайт ЮНЕСКО. — URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/cultural_heritage_conv.shtml (дата обращения: 02.02.2022).

² См.: Официальный сайт ЮНЕСКО. — URL: <http://ich.unesco.org/en/lists> (дата обращения: 02.02.2022).

го культурного наследия народов Российской Федерации¹. Применение геокультурного матричного подхода на основе современных технологий позволяет более полно и всесторонне учитывать совокупности объектов материального и нематериального наследия на всей территории Российской Федерации в сетке административно-территориального деления и будет способствовать не только его сохранению, но и эффективному вовлечению в культурный и туристский оборот.

Таким образом, реализация идеи создания геокультурной матрицы Российской Федерации может стать весьма значимым фактором развития культурной географии и конкретно географии материального и нематериального культурного наследия. Поэтому представляется весьма актуальным и целесообразным дальнейшее развитие методологических основ применения геокультурного матричного подхода при реализации государственной культурной политики как перспективного средства совершенствования координации и управления процессом сохранения, изучения, популяризации и использования объектов культурного и природного наследия в России.

¹ См. сайт: Реестр (каталог) объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации. — URL: <http://www.rusfolknsledie.ru/#/about> (дата обращения: 02.02.2022).

И. И. Горлова

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

На современном этапе развития российского социума различные сферы культурного пространства изменяются неравномерно. По всей видимости, данная тенденция связана с тем, что внутри институтов осуществляются специфические политические процессы, обусловленные особенностями возникновения и существования данных отраслей общественной жизни. Особый интерес исследователя вызывает динамика культурной политики в целом и региональной в частности в силу того, что в этой сфере происходит столкновение глобальных трансформаций с традиционным национально-антропологическим содержанием, которое детерминирует этнокультурные и другие социальные формы менталитета россиян.

Период индустриализации, устранив проблемы, которые характеризовали предыдущие общественно-экономические формации, создал новые задачи, которые, обладая глубинным личностно-ориентированным измерением, связаны с потерей духовности, с возникновением небывалых ранее субкультурных движений, с формированием и тотальным распространением новых идеологий. Социальная динамика, осуществляющаяся на высокой скорости как на глобальном, так и на российском уровнях, характеризуется усложнением задач, связанных с запуском и мониторингом тех процессов, которые напрямую определяют тождественность и самотождественность культурного пространства аксиологическим и идеологическим показателям.

В данной связи необходимо говорить о «новой культурной политике»¹, само содержание которой на данном этапе пока только начинает наполняться конкретным смыслом, обусловленным как

¹ *Астафьева О.* Культурная политика России: теория — реальность — перспектива // Государственная служба. — 2010. — Т. 1. — С. 68–73.; *Астафьева О. Н.* Культурная политика государства: вопросы о реально существующем и потенциально возможном (начало) // Знание. Понимание. Умение. — 2008. — № 3. — С. 50–58.

научно-теоретическими исследованиями, так и глубокой аналитической, экспертно-практической работой. В частности, государственные документы о стратегиях культурной политики, которые были представлены на обсуждение весной 2014 г., вызвали неоднозначную реакцию, они не сопровождались опорой на научные исследования, экспертно-аналитическую деятельность.

Таким образом, и государство, и общество выдвигают проблему научно-исследовательского характера, которая детерминирует интересы внутренней политики страны в аксиологической и идеологической сфере. Соответственно для формулирования и решения данной проблемы необходимо применение гуманитарных технологий, связанных с социальными методами изучения культуры, таких как философия, культурология, социология, история, антропология, этнология. Заявленные науки, обладая безусловной теоретической значимостью, опираются на практические исследования, которые связаны с этнографическими, кросс-культурными экспериментами¹, лингвистическими изысканиями, со статистикой и педагогическими наработками.

Осуществляя исторический ретроэкскурс понятия «культурная политика», необходимо рассмотреть термины «культура», «политика» и их синтез. Безусловно, что каждое слово несет в себе смысловую многогранность, связанную как с академическими разночтениями, так и с определением контекстуальной базы исследования этих понятий. В частности, в исследовании американских ученых-антропологов К. Клакхона и А. Кре́бера под названием «Культура: критический обзор определений», вышедшем в середине прошлого века, осуществляется анализ понятия «культура», динамическая трансформация которого происходила каждые десять лет, начиная 1890 г.. Рассмотрев 250 определений, ученые на основе аналитических изысканий предлагают свое определение, в котором рассматривают различные подходы к характеристике культуры, такие как антропологический, исторический, дескриптивный, психологический, структурный².

Заметим, что и в трудах отечественных исследователей рассматриваются определения культуры. Изучая многообразие подходов

¹ Ковалёва С. В. Онтологическая феноменальность кросс-культурного пространства // Ценности ЮНЕСКО как основа формирования кросс-культурного пространства : Сборник статей международной научной конференции. — 2018. — С. 32–37.

² Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture: a critical review of concepts and definitions // Papers Peabody Mus., 1952. — 47. — № 1.

и дефиниций этого феномена, авторы выявляют историческую логику формирования и развития данного понятия. Смысл его, растянутый по «стреле времени», представлен историческим движением «от понимания культуры как возделывания земли через понимание культуры как суммы идеальных сущностей к синтетическому пониманию культуры как системы экономических и духовных идеалов, определяющих базовые процессы человеческой деятельности»¹. Таким образом, культура в своем динамическом развитии может быть рассмотрена с точки зрения трех методологических подходов: аксиологического, деятельностного и семантического.

Интегральная характеристика культуры, актуальная для современной эпохи, определяется синтезом особенностей культурных процессов, происходящих, в частности, на региональном уровне, с универсализмом практик, протекающих в глобальном пространстве жизни. Такое понимание возможно в том случае, если рассматривать культуру с точки зрения деятельностного подхода, при котором осуществляется образование идей, формирующих идеальную надстройку бытия. Основой указанной концепции служит эстетическое учение Г. В. Ф. Гегеля, которое развивается в трудах отечественных ученых — Д. В. Пивоварова², В. И. Жуковского³, В. С. Лузана⁴ и др.

Идеалообразование рассматривается как процесс, в котором происходит пересечение, взаимное интегрирование объекта и субъекта. Идеал, формирующейся двумя познавательными способностями человека (чувственно-эмоциональной и рационально-творческой) относительно любого объекта, принятого за

¹ Лузан В. С. К проблеме концептуальных оснований культурной политики // Социодинамика. — 2014. — № 10. — С. 135–158. — URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=13420 (дата обращения: 06.08.2022).

² Пивоваров Д. В. Синтетическая концепция культуры // Синтетическая парадигма в философии : избр. статьи — Екатеринбург, 2011. — С. 5–96.; Пивоваров Д. В. Культура как идеалообразование // Культурология и художественная культура. — Красноярск, 2000. — С. 5–8.

³ Жуковский В. И. Произведение искусства в идеалообразующей системе художественной культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2014. — № 9–1 (47). — С. 74–76.

⁴ Лузан В. С. К проблеме концептуальных оснований культурной политики // NB: Проблемы политики и общества. — 2014. — № 10. — С. 135–158.

эталон, обладает диалектической формой, в которой согласуется материальное и духовное начало. Важно понять, что субъектами процесса образования идеала могут быть как все человечество, так и локальные группы: социальные коллективы, региональные объединения, отдельные личности. Само многообразие предметно-материальной реальности, многообразие стратегий человеческой деятельности по идеалообразованию предполагает наличие множества возможных культур, которые отличаются как по форме, так и по содержанию. Классическая фундаментальность данной концепции не является причиной ее универсализации, признания ее единственно верной.

В частности, согласно исследованиям В. С. Лузана, посвященных творчеству К. Манхейма, в учении последнего можно выделить несколько принципов изучения культуры, которые обладают мета-теоретическим характером:

- исследуемые сферы культурного пространства дифференцируются, обособляются по отношению друг к другу, формируя собственную уникальность, однако высшие ценности проявляются в практике, которая определяет деятельность всех сфер;
- процесс развития культуры рассматривается динамически, тем самым актуализируя проблему определения принципов, закономерностей ее изменения;
- культурная среда человечества противопоставляется природе, тем самым характеризуя жестко антагонистические отношения между ними;
- базовые основания для той или иной формы культуры представлены коллективными практически ориентированными феноменами¹.

Необходимо подчеркнуть, что, по мнению В. С. Лузана, практически все исследования культуры, существующие в современном дискурсе, опираются на представленные принципы, поэтому нет смысла углубляться в конкретные учения, связанные с характеристикой данного понятия. Определяя понятие «политика», следует сказать, что и в отношении него нет однообразного мнения. Мета-теоретические исследования подходов к политике различны, классифицируя их, можно выделить экономические, социологические,

¹ *Luzan V.S. Cultural policy in Northern territories: specifics, problems and prospects // Journal of Siberian Federal University. Humanities & social sciences 9. — 2014. — № 7. — P. 1494–1509.*

субстанциональные, динамические, связанные с интерпретацией политической сферы общества. В частности, можно рассмотреть концепцию Е. М. Бабосова, в которой автор, проанализировав современные подходы, сформулировал определение политики как социальной коммуникации, разворачивающейся в отношениях подчинения/господства. Такие отношения формируются между различными экономическими группами, социальными классами и определяются процессами завоевания, удержания, распределения, использования власти и властных структур. Представленные параметры характеризуют процессуальность политической коммуникации, ее динамичность.

Академические дискуссии определения, что такое «культурная политика», велись на культурологических конгрессах. Например, Д. Л. Спивак характеризует культурную политику в качестве системы концептуальных форм, которые на разном уровне представляют настоящее, прошлое и будущее в виде статического, сравнительно-статического и динамического аспектов, рассчитанных «на перспективу краткосрочного, средне-, а в некоторых случаях и долгосрочного горизонтов, в виде целого спектра сценариев, от пессимистических и/или нежелательных до оптимистических и/или желательных — состояние национальной культуры, равно как и задающих оптимальные тактики и стратегии для проведения в жизнь последних, при посредстве или содействии целого арсенала управляющих воздействий государственных органов и управлений»¹.

В то же время другой исследователь, Д. Клиш, считает, что нецелесообразно обосновывать культурную политику как функцию власти или правительства, «ибо она зависит от многих окружающих факторов, государственных ведомств, а также институтов гражданского общества и различных групп людей»². Согласно этой концепции, невозможно свести все факторы, влияющие на развитие культурной политики, только к государственным структурам, существуют многочисленные сферы социального пространства, институты гражданского общества, которые активно на нее воздействуют.

¹ *Спивак Д. Л.* Культурная политика в эпоху глобализации [Электронный ресурс] / Режим доступа: URL: <http://spbric.org/fund/Vol4.pdf> (дата обращения: 6.08.2022).

² *Клиш Д.* Культура, управление и регулирование // *Культурология: от прошлого к будущему.* — М., 2002.

Заметим, что на современном этапе развития человечества общезначимым и универсальным считается определение культурной политики, представленное в программном документе ЮНЕСКО, сформулированном в 1967 г. в докладе «Политика в сфере культуры: предварительные соображения». В нем утверждается, что культурная политика есть «комплекс операционных принципов, административных и финансовых видов деятельности и процедур, которые обеспечивают основу действий государства в области культуры... всю сумму сознательных и обдуманых действий (или отсутствие действий) в обществе, направленных на достижение определенных культурных целей посредством оптимального использования всех физических и духовных ресурсов, которыми располагает общество в данное время»¹.

Этот программный документ определяет содержание концепций социального конструктивизма, к которым, в частности, относится учение П. Г. Щедровицкого — основателя «Школы культурной политики». В статьях, посвященных данной проблеме², автор характеризует культурную политику как систему мер, которые способны эффективно воздействовать на пространство норм, идеалов, а сама культура рассматривается как сфера свободы личности, постоянно созидающей смыслы, символы, тексты.

В контексте статьи методологически актуальной является концепция А. Я. Флиера, который утверждал, что культурная политика представляет собой систему взглядов, определяющих деятельность, связанную с модернизацией социокультурного пространства, с реформами «по всей системе культуропроизводящих институтов», она понимается как системная целостность «новых принципов пропорционирования государственной и общественной составляющих в социальной и культурной жизни». Кроме того, данный феномен определяется еще и как комплексная совокупность мероприятий «по заблаговременному налаживанию научного и образовательного обеспечения этих принципов, по целенаправленной подготовке кадров для квалифицированного регулирования социокультурных процессов завтрашнего дня,

¹ Цит. по: *Астафьева О.* Культурная политика России: теория — реальность — перспектива // Государственная служба. — 2010. — Т. 1. — С. 68–73.

² *Щедровицкий П. Г.* Культурная политика. Предпосылки перемен [Электронный ресурс] / Режим доступа: URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/81> (дата обращения: 06.08.2022).

а главное — как осмысленная корректировка общего содержания отечественной культуры»¹.

Подытоживая все вышесказанное, можно утверждать, что культурная политика — это совокупность мер, которые с помощью методологических инструментов объединяют в систему различные практики: культурные, политические, социальные, экономические, с целью сохранения, трансляции идеалов культуры, а также создания новых эталонов. Государственная культурная политика складывается из практик, которые формируются на региональном уровне, опираясь на сложившееся эмпирическим путем локальное понимание культуры, базовое для конкретного округа. В рамках статьи рассматривается характеристика культурной политики регионов Юга России в контексте государственной культурной политики, практически раскрывая смысл теоретических и мета-теоретических исследований аксиологического, идеологического характера.

В современном российском научном, организационно-методическом и политическом дискурсе проблема ценностных установок и ориентаций вновь была актуализирована в 2014 г. Она отчетливо проявилась в публичных выступлениях и высказываниях главы государства, представителей правительства, законодателей, деятелей культуры, науки и образования.

Все это, в конечном счете, обусловило формирование новой ценностно-ориентированной модели российской государственной культурной политики, концептуальным ядром которой стали «Основы государственной культурной политики», утвержденные специальным указом Президента Российской Федерации в 2014 г.² и утвержденная распоряжением Правительства Российской Федерации Стратегия государственной культурной политики на период до 2030 г.³

¹ Флиер А. Я. О новой культурной политике России // *Общественные науки и современность*. — 1994. — Т. 5.

² Указ Президента РФ от 24.12.2014 № 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики» // *Справочно-правовая система «Консультант-Плюс»*. — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_172706 (дата обращения: 01.12.2021).

³ Распоряжение Правительства РФ от 29.02.2016 № 326-р (ред. от 30.03.2018) «Об утверждении Стратегии государственной культурной политики на период до 2030 год» // *Справочно-правовая система «Консультант-Плюс»*. — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_194820 (дата обращения: 01.12.2021).

Кроме вышеуказанных документов, на эту тему были приняты и ряд других¹.

¹ Распоряжение Правительства Российской Федерации от 01.12.2016 № 2563-р. (ред. от 20.05.2017) «Об утверждении плана мероприятий по реализации в 2016–2018 годах Стратегии государственной культурной политики на период до 2030 года» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_208276 (дата обращения: 01.12.2021); Приказ Министерства культуры Российской Федерации от 28.12.2001 № 1403 «О концепции художественного образования в Российской Федерации» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_84294 (дата обращения: 01.12.2021); Распоряжение Правительства Российской Федерации от 10.06.2011 № 1019-р «О Концепции долгосрочного развития театрального дела в Российской Федерации на период до 2020 года» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_115357 (дата обращения: 01.12.2021); Распоряжение Правительства Российской Федерации от 02.04.2012 № 434-р «О концепции развития циркового дела в Российской Федерации на период до 2020 года» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_128070 (дата обращения: 01.12.2021); Распоряжение Правительства Российской Федерации от 31.05.2014 № 941-р «Об утверждении Стратегии развития туризма в Российской Федерации на период до 2020 года» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_164146 (дата обращения: 01.12.2021); Распоряжение Правительства Российской Федерации от 24.11.2015 № 2395-р «Об утверждении Концепции развития концертной деятельности в области академической музыки в Российской Федерации» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_189495 (дата обращения: 01.12.2021); Приказ Министерства культуры Российской Федерации от 13.10.2016 № 2296 «Об утверждении плана деятельности Министерства культуры Российской Федерации на 2016–2021 годы» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_239422 (дата обращения: 01.12.2021); Распоряжение Министерства культуры Российской Федерации от 02.08.2017 № Р-965 «Об утверждении Методических рекомендаций субъектам Российской Федерации и органам местного самоуправления по развитию сети организаций культуры и обеспеченности населения услугами организаций культуры» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_222470 (дата обращения: 01.12.2021); Распоряжение Правительства РФ от 27.12.2012 № 2567-р «Об утверждении государственной программы Российской Федерации “Развитие культуры и туризма” на 2013–2020 годы» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140136 (дата обращения: 01.12.2021); Постановление Правительства Российской Федерации

В основе ценностно-ориентированной государственной культурной политики Российской Федерации лежат следующие принципы:

- равенство доступа граждан к культурным ценностям, участию в культурной жизни;
- свобода творчества;
- взаимодействие с другими культурами;
- делегирование структурам гражданского общества части полномочий государства по управлению культурной жизнью;
- соответствие провозглашаемых целей принимаемым решениям.

Отвечая на глобальные преобразования и вызовы современного мира, культурная политика России определяется активным возвращением государства в указанную сферу. Подтверждением данного факта является появление в настоящее время концептуально-стратегических документов, которые определяются государственным видением ценностных ориентаций социокультурного развития.

В настоящее время невозможно полноценно оценить эффективность национального проекта «Культура» и Российского фонда культуры. Можно также сказать, что основной задачей национального проекта является развитие возможностей для граждан, проживающих не только в крупных городах, но и в сельской местности, участие в создании культурных ценностей и максимальной доступности культурных благ.

Тем интереснее в научном, методическом и практическом аспектах изучение региональных контекстов государственной культур-

от 15.04.2014 № 317 (ред. от 28.12.2021 г.). «Об утверждении государственной программы Российской Федерации «Развитие культуры» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_162185 (дата обращения: 01.12.2021); Национальный проект «Культура», мероприятия необходимые для выполнения задач, поставленных в Указе Президента Российской Федерации от 22.07.2020 № 474 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года» // Сайт Министерства культуры. — URL: <https://www.culture.gov.ru/about/national-project/about-project/> (дата обращения: 01.12.2021); Распоряжение Правительства Российской Федерации от 20.09.2021 № 2613-р «Об утверждении Концепции развития творческих (креативных) индустрий и механизмов осуществления их государственной поддержки в крупных и крупнейших городских агломерациях до 2030 года» // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». — URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_396332 (дата обращения: 01.12.2021).

ной политики в условиях формирования новой ценностно-ориентированной модели.

В период 1990-х гг. феномен региональной культурной политики не получил должного концептуального обоснования. Он был преобразован в набор практик сохранения провинциального культурного наследия в условиях неоднозначных взаимоотношений российского центра и периферии. В частности, федеральный закон РФ от 09 октября 1992 г. № 3612-1 «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» дает определение государственной политики, которое опирается на понимание культуры как «отрасли», которая занимается «просветительской, художественной, художественно-образовательной, коллекционной, научно-исследовательской и аналитической работой, воспроизведением фольклора, художественной самодеятельностью, этнографией. Существуют организации и учреждения культуры — дома культуры, клубы, библиотеки, выставочные залы, музеи, художественные коллективы и т. д., где проводится так называемая “культурно-массовая работа”¹».

Начало XXI в. характеризуется уникальной ситуацией, когда в процессе глобализации именно регион выдвигается на передний план в качестве не только полноценного субъекта Российской Федерации, но и суверенного субъекта глобализации. В данном контексте по-прежнему остается актуальнейшей проблемой государственного социокультурного развития разработка концептуально-методологического аппарата региональной культурной политики.

В этой связи в течение ряда лет начиная с 2015 года и по настоящее время Южный филиал Российского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва проводит масштабное исследование по вопросам теории и практики региональной культурной политики в разрезе ценностно-нормативного подхода.

В ходе исследования:

- 1) проведен анализ проблем, связанных с методологическими основами аксиологического подхода в изучении региональной культурной политики;
- 2) сформирован методический аппарат ценностно-нормативного анализа нормативно-правовой базы документов, характеризующих региональную культурную политику;

¹ Лузан В. С. К проблеме концептуальных оснований культурной политики // *ВВ: Проблемы политики и общества*. — 2014. — № 10. — С. 135–158.

3) разработаны критерии и методика мониторинга региональной культурной политики.

В качестве апробации модели данного мониторинга в рамках исследования был проведен анализ культурных практик современных региональных сообществ Северо-Кавказского и Южного федеральных округов. Для разработки и реализации эффективной культурной политики особое значение имеет ее ценностное, аксиологическое измерение, которое является основополагающим фундаментом любой культурно-политической концепции.

Охарактеризованный в общих чертах такой методологический фундамент исследования позволил определить конфигурацию правового поля и разработать методический инструментарий для анализа ценностной компоненты региональной культурной политики.

Целью региональной культурной политики является:

1) сохранение, освоение и передача будущим поколениям культурных ценностей;

2) поддержка профессионального искусства и самодеятельного художественного творчества;

3) распространение всех форм культуры среди максимально широкой аудитории.

Ресурсная база культурной жизни регионов Юга России достаточно значительна. Всего на территории на 1 января 2021 года сосредоточено 13951 учреждение культуры различных типов, что больше на 1146 учреждений по сравнению с 1 января 2015 года, однако детальный анализ ситуации демонстрирует неравномерность их распределения.

Значительный рост учреждений произошел за счет появления в списке Республики Крым и г. Севастополя.

Если говорить более подробно, за рассматриваемый период в Южном федеральном округе уменьшилось количество библиотек: в Республике Адыгея (5 ед.), Краснодарском крае (1 ед.), Астраханской области (14 ед.). Увеличилось количество библиотек в Волгоградской (248 ед.) и Ростовской (54 ед.) областях. В субъектах Северо-Кавказского федерального округа практически везде наблюдалось уменьшение количества библиотек в Дагестане (90 ед.), Кабардино-Балкарской Республике (7 ед.), Республике Северная Осетия – Алания (3 ед.), Карачаево-Черкесской Республике (3 ед.), Чеченской Республике (8 ед.), за исключением Ставропольского края и Республики Ингушетия, где количество библиотек осталось неизменным.

Такая же тенденция наблюдается по учреждениям культурно-досугового типа (далее – КДУ). В ЮФО: Краснодарский край по

казал снижение на 20 ед., Ростовская область — 67 ед. Рост КДУ наблюдался в Волгоградской области (321 ед.), в Республике Адыгея (5 ед.). В СКФО: в Дагестане снижение составило 68 единиц, Карачаево-Черкесской Республике — 27 единиц, в Республике Северная Осетия — Алания — 14 единиц, Чеченской Республике — 21 единица, Ставропольском крае — 25 ед. Одновременно рост КДУ произошел в Республике Ингушетия на 23 единицы, Кабардино-Балкарской Республике на 1 единицу.

Наибольшее количество учреждений культуры на 1 тыс. человек населения региона приходится на Республику Калмыкия, наименьшее — на Республику Ингушетия. Несмотря на то что Калмыкия сохранила в рейтинге первое место, но количество учреждений на 1 тыс. человек населения сократилось на 8% за счет закрытия библиотек (12 единиц), культурно-досуговых учреждений (17 единиц). Рост обеспеченности учреждениями культуры населения регионов Юга России продемонстрировали Волгоградская область и Республика Северная Осетия — Алания.

В ситуации неравномерного территориального распределения институтов культурной жизни эффективным способом преодоления указанной неравномерности является формирование единого культурного пространства на основе сбалансированной культурной политики.

Региональные особенности культурной политики находят свою опору в определенном наборе ее ценностных ориентиров, элементы которого могут обладать как определенной самобытностью, так и совпадать по своему смысловому содержанию аналогичными ценностными ориентирами, составляющими фундамент культурной политики в других регионах, — уникальностью при этом обладает сама совокупность элементов, имеющих ценностную значимость.

Указанные особенности определили важность исследования ценностного измерения региональной культурной политики, прежде всего, посредством анализа нормативно-правовых документов.

Анализ нормативно-правовой базы государственной культурной политики привел к выделению трех основных блоков, составляющих ее нормативно-правовую триаду¹:

1) регулятивно-правового блока, опирающегося на Основы законодательства Российской Федерации о культуре; кроме того, в дан-

¹ Региональная культурная политика: методология, институты, практики. Ценностно-нормативный подход : монография / И. И. Горлова, Т. В. Коваленко, А. В. Крюков и др.; отв. ред. А. Л. Зорин. — М., 2019.

ный блок входят практически все законодательные акты, регламентирующие вопросы, связанные с культурой;

2) концептуально-стратегического блока, базис которого составляют Основы государственной культурной политики и Стратегия государственной культурной политики. В ряду документов, входящих в данный блок, следует указать Концепцию долгосрочного развития театрального дела в Российской Федерации на период до 2020 года, Концепцию развития концертной деятельности в области академической музыки в Российской Федерации на период до 2025 года и др.;

3) программно-целевого блока, включающего нормативно-правовое обеспечение государственных программ по развитию культуры Российской Федерации и ее субъектов.

Нами были проанализированы нормативно-правовые документы культурной политики в регионах Юга России. И хотя законы о культуре и государственные программы развития культуры, определяющие основные направления культурной политики, приняты в подавляющем большинстве субъектов Юга России, концептуально-стратегические документы пока не разработаны в 10 из 15 рассмотренных территорий. Территориальные стратегии и концепции в сфере культуры приняты только в пяти из изучаемых пятнадцати субъектов Федерации (Волгоградская, Ростовская области, Республика Дагестан, Карачаево-Черкесская Республика и Ставропольский край). Приняты они были в основном в период с 2006 по 2015 гг.

Из региональных законов, регулирующих сферу культуры, пять (Республика Северная Осетия — Алания, Республика Ингушетия, Республика Адыгея, Республика Дагестан и Краснодарский край) были приняты в 1990-х гг., шесть (Волгоградская область, Республика Калмыкия, Ростовская область, Кабардино-Балкарская Республика, Ставропольский край, Чеченская Республика) — в течение первого десятилетия XXI века, один (Карачаево-Черкесская Республика) — в 2010-х гг. При этом в законодательные акты регулярно вносились изменения в период 2015–2021 гг.

Одновременно Минкультуры России оказывало содействие субъектам Российской Федерации в разработке стратегий социально-экономического развития с целью их соответствия положениям общегосударственных документов стратегического планирования в сфере культуры.

С учетом рекомендаций Минкультуры России внесены изменения в стратегии социально-экономического развития 33 субъектов

Российской Федерации, в том числе в Южном и Северо-Кавказском регионах.

Проведенный по данной методике анализ показал, что нормативно-правовые документы субъектов Юга России, определяющие региональную культурную политику, не содержат ограничений в правах и свободах граждан по принадлежности к национальной или конфессиональной группе, пропаганды национальной исключительности. Указанные источники не включают негативные установки или отрицательные оценки в отношении этнических или субкультурных групп. Основными ценностными приоритетами региональной культурной политики в субъектах южного региона Российской Федерации являются качество жизни, развитие, единство, равенство и социальная справедливость, творчество, гражданственность и патриотизм, культурное многообразие, безопасность человека, региона и пр.

Выявленный набор ценностей определяет гуманистический дискурс региональной культурной политики, опирающийся на сохранение традиционных ценностей, культурного и природного наследия, на инновационный, творческий, созидательный характер, приоритет образования и научного знания.

В целом проанализированные нормативные и законодательные документы включают большое количество ценностно-значимых утверждений, что делает их достаточно наполненными аксиологическим составляющим. Однако данные правовые документы разработаны не всеми регионами, так как их наличие на уровне субъекта Российской Федерации не является обязательным. В то же время, как показывает практика, определение приоритетов, целей и задач развития региональной культурной политики не просто формальное требование, а необходимость в связи с усложнением общественных взаимодействий и трансформацией культурной жизни и инфраструктуры в российских субъектах.

Таким образом, разрабатывая региональную культурную политику, необходимо учитывать ее воздействие на государственно-административный аппарат управления. Он должен представлять интересы культурных институтов, общественных движений, меньше зависеть от экономических показателей, но ориентироваться на анализ аксиологических и идеологических параметров культурного процесса региона. Здесь можно сослаться на мнение австралийского исследователя Д. Тросби, который отстаивал утверждение, что локальные «культурные индустрии» способны оказывать заметное влияние на различные аспекты жизни

региона¹. На современном этапе развития культурный сектор должен стать основополагающим в системе постиндустриального общества. Подтверждая этот тезис, можно сказать, что возрастает роль межрегиональных связей в государственной культурной политике.

В то же время при разработке региональных концептуально-стратегических документов необходимо учитывать установки, определенные в Основах государственной культурной политики и Стратегии государственной культурной политики, которые, будучи общефедеральными нормативными актами, должны служить общей идейной основой для создания регионального законодательства не только в политико-правовом, но и в аксиологическом аспекте. Для этого, безусловно, требуется тщательное изучение особенностей региона (социально-экономических, культурно-исторических, этнокультурных, культурно-инфраструктурных и др.), которое позволит достичь эффективного сочетания общего и особенного в региональной культурной политике.

Немаловажным является и определение специфических для региона вызовов, в частности, обладающих потенциальной опасностью для ценностной сферы. Помимо этого, необходимо определить основные характеристики модели региональной культуры, которая станет результирующей суммой всех мер, предусмотренных той или иной стратегией или программой.

¹ *Trosby D. Culture policy and the economy // Heikinen M., Koskinen T. (eds). Economics of artists and arts policy: selection of papers. — Helsinki, 1998.*

Г. Р. Хайдарова

ПРОБЛЕМНЫЕ ВОПРОСЫ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ ВОЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ

1. Исследование культуры военного мышления и военного управления представляет собой значительную трудность из-за замкнутости и закрытости воинского союза. Тем не менее культурно-антропологические аспекты бытия военного сословия могут быть изучены, а также обозначены наиболее значимые экзистенциальные проблемы. Поскольку военная система иерархична, то в социально-культурном отношении наиболее продуктивным для исследования является феномен военного управления, связанный с принятием решения. В историко-культурном отношении интерес представляет военное мышление, отмеченное спецификой и образующее традицию.

В связи с понятиями «культурное пространство», «культурный суверенитет», появившимися в российских официальных документах в последнее время, актуальность приобретает разграничение военного и общекультурного их смысла, дифференцирование правового и метафорического их употребления. Основной тезис состоит в том, что культура развивается во взаимодействии с Другим (в том числе, с другой культурой). Культура не существует по законам войны и безопасности, по законам конкуренции и торговли, иначе она перестает быть культурой. В связи с этим необходимо различать ситуацию войны с ее оппозицией политического врага и друга, и ситуацию академическую: военная наука и военное образование нуждаются для развития культуры военного мышления в полноценном спектре гуманитарного знания (во всем многообразии и сложности алфавита культуры) и прежде всего — в философии военного управления.

Сегодня, в критической ситуации, мне представляется актуальным обратиться к самым основам культуры, к ее «алфавиту». Алфавит культуры позволяет нам переопределить понятия, уточняя значения, сохранить при переходе через линию кризиса инвариантное, универсальное, непреходящее. Его сложность и многосмысленность, его историчность выступают во всей своей монументальности при столкновении с новой, текучей и «скоростной» медиареальностью, с элементами искусственного интеллекта, сводимого к двоичному коду, но прежде всего — с ситуацией разрушительных военных действий.

Культура как таковая трансгранична, подобно деньгам, вирусам, информации, наконец, сельхозкультурам. О какого рода «суверенитете» идет речь при употреблении оборота «культурный суверенитет»? Существуют ли вообще границы у культурного пространства? И Эрмитаж, и Лувр, как и Флоренция Брунеллески и Афинский акрополь, как Пальмира или достижения науки — электричество, космические корабли, интернет, современные средства связи — принадлежат всему человечеству. Достижения культуры не имеют национальной принадлежности.

Понимание «культурного суверенитета», по всей видимости, не складывается по аналогии с пониманием *политического суверенитета*, а «культурное пространство» — не очерченное и измеримое пространство (оно не формируется по аналогии с географическим). Точно так же, как нет «культурного кода» (понимаемого по аналогии с *генетическим* кодом), так нет и «культурного пространства» в *географическом* смысле (культурное пространство нужно еще своими личными усилиями каждый раз создавать и удерживать¹, как, например, пространство молитвы — об этом пишут Флоренский и Агамбен; «дух веет, где он хочет»). Скорее, это **метафоры**, связанные с самобытностью и самоценностью, с оригинальностью любой культуры.

Рассмотрим в качестве примера понятие «генетический код» — это понятие, означающее *детерминированную*, последовательную и *однозначную* индивидуальную биологическую развертку, доступную для объективного исследования. Однако «культурный код», строго говоря, как понятие невозможен, поскольку, с одной стороны, культура как практика вовлекает *личную* способность человека понимать, символизировать и интерпретировать символы, участвовать в культурном со-творчестве, преумножая и преобразаясь. Без

¹ Обратим внимание на долгий путь освоения человеком алфавита культуры во всей его многосложности. Культура прививается и усваивается чрезвычайно медленно, нужны годы совершенствования, воспитания и развития, прежде чем человек признает культурные нормы как «изнутри» данные, как «вторую природу». Это относится и к военной культуре, к культуре военного мышления и к культуре военного управления. «Внезапность, быстрота и натиск» Суворова относятся к боевым действиям, но не к решениям, которые продумываются долго и обстоятельно. Тем более не к культуре, которая укореняется в нас постепенно, с многочисленными повторами наставника и самостоятельным неспешным обдумыванием, со свободой выбора того, что приоритетно для нас из всего многообразного и разнородного культурного наследия. «Загрузить» готовое знание в человека невозможно.

личной способности и усилия человека, без смысловых сдвигов, без *многозначности* и допуска неопределенности — культура невозможна¹. Любой исследователь культуры — и об этом пишут этнографы, например, — вносит свое понимание и оказывает лично окрашенное влияние, реконструируя или участвуя в культурных практиках². С другой стороны, есть длящаяся социальная общность, здесь и сейчас учреждающая пространство традиционной культурной практики, в некоей сопричастности друг другу в актуальном контексте, например, в совместной литургии, в праздновании или отпевании, в молитве, в танце, в чтении лекций или стихов, в дисциплинарных практиках, в наших повседневных встречах и взаимодействиях, например — в научной встрече. Есть у нас, из раза в раз, волнующие и потому животрепещущие наши проблемы, которые оказывают свое влияние на традицию, модифицируя ее. Именно актуальная постановка проблем, современные «здесь и сейчас» продуктивные интерпретации, инициативные модификации, акценты и интонации контекста, выбранные нами (и каждым лично) суверенно, устанав-

¹ Вопрос вызвал у меня код (кодекс) чести. (Термин «код чести» я встретила с указанием на его неукоснительность у литературоведа Ирины Паперно.) Надо признать, что однозначность моральных императивов, принципов требует отдельного обсуждения, ибо однозначность в этом случае в точном смысле слова экзистенциально задана: если уже все сошлось в момент времени (кайрос), когда нужно принять моральное решение, то оно действует практически как ключ, однозначно и исключительно (об этом пишет и Кант, задавая категорический императив). Но до тех пор, пока все не схлестнулось в экзистенции, не дошло до ИЛИ-ИЛИ, моральный вопрос может быть обсуждаем, могут быть разные мнения на этот счет.

² Вспоминается механическая кукла Олимпия из «Сказок Гофмана», которая безупречно и бесцельно выводит гаммы и безжизненно совершает «вмененные» (запрограммированные) танцевальные движения. Копирование без осмысления («рецептурность», как называют это военные мыслители, например, Кладо, Жерве), сведение до голого методизма, как и кодирование до однозначности жестов и движений в танце — эстетически давно осмеяны. Военная культура, культура военного мышления и военного управления ведь едва ли проще, чем танцы. Отсутствие преемственности, наследования в культуре военного мышления имеет свои печальные последствия. Трагический опыт поражения в Русско-японской войне и скрупулезный анализ этих событий в течение почти десятилетия, предшествующего Первой мировой войне, в научных трудах Императорской Николаевской морской академии, например, А. В. Немитца (*Немитц А. В. Очерки по истории русско-японской войны. Лекции, читанные в Николаевской мор. академии в 1909–1912 гг. — Т. 1–2. — СПб., 1912 // Архив ВМА*), был забыт.

ливают и предъявляют культурную самостоятельность (они выросли изнутри, порождены и переживаются как плод коллективного опыта).

И далее встает очень сложный вопрос: являются ли деятели культуры (художники, режиссеры, музыканты, ученые, философы) экспертами в деле национальной культурной политики. Мы были свидетелями некоторого недопонимания между президентом и режиссером А. Н. Сокуровым, произошедшего в ходе встречи с представителями СПЧ 9 декабря 2021 г. Это скорее симптом, и он будет повторяться, если не вносить коррективы в понятие «культурного суверенитета», поскольку оно содержит в себе известное противоречие. Впрочем, важнее постановка проблемы, позволяющая удерживать рефлексивную направленность, чем выработка мгновенного, конкретного решения по сложным комплексным вопросам.

Политический суверенитет, по Карлу Шмитту, связан с правомочностью вводить чрезвычайное положение, отменяя нормы. Существо суверенитета в том, что суверен разрешает только себе (принимать чрезвычайные решения), запрещая другим, блокируя доступ, воспрещая входить в свое жизненное пространство, отграничивая зону своих политических интересов. Возможно ли нечто подобное — некая локализация в сфере культуры, которая, повторим, трансгранична, внеперсональна, являясь всеобщим достижением? В других трансграничных феноменах — в финансовой сфере, в нефтегазовой, в пандемийной у нас нет возможности заблокировать потоки денег, ресурсов, вирусов, информации. Неужели культура мыслится как нечто столь простое, что ее можно урезать, установив границы?

Через один шаг от культурного суверенитета находится «*культура отмены*» или «культура исключения» (англ. cancel culture; англ. call-out culture). Политически суверенно решая об отмене норм права и исключении чуждого (о чрезвычайном положении), получаем ограниченное и однородное внутреннее пространство, статичное и едва ли способное к развитию. Как сочетаются воля решать (отрешать) и культура (всегда интегративная)? На мой взгляд, в отношении культуры своевольное учреждение границ — опасная манипуляция: всякий может быть гостем культуры, может и принять культуру, стать адептом или поклонником. Более того, культура развивается только во взаимодействии, в диалоге с другой культурой. Культура не существует по законам войны или безопасности, по законам конкуренции или торговли. Иначе она перестает быть культурой.

Культурные практики, ценности, принципы укоренены в народе, образуя некий алфавит, разделенный пробелами табуированного. *Пайдейя* (др.-греч. παιδεία, от παῖς, παιδός — ребенок) — греческий эквивалент латинского слова «культура» — имеет созначением *образование, воспитание* свободного гражданина полиса, ответственного за его культуру. Например, **табу** в культуре, подобно пробелу письменного алфавита, — это добровольное самоограничение, аскеза, исключение и запрет по отношению к себе. Другой (в том числе и варвар) потому другой, что не применяет к себе известных в культуре табу (например, не исключает некоторой пищи и др.).

Современная «культура отмены/исключения» — это странная инверсия, по сравнению с табу как культурным запретом, по отношению к себе. Культура отмены *насилно* исключает другого, а не исключает нечто как недопустимое для себя (например, заповедь «не лги» относится только к себе). Табуировать — это *запрещать себе* (применять руки в футболе). Элита сообщества определяется тем, что лучше, чем кто-либо умеет *себе* запрещать, и в этом основа ее суверенности. Запрет на *свое* неограниченное желание, остановка своего волевого порыва, умение управлять собой, сдерживать себя. Чем более сложная система запретов к себе, чем более жесткая самодисциплина, — например, стойки, денди, каста жрецов, религиозная аскеза или аскеза воинов, — тем более развита культура. И напротив, чем более мы запрещаем другим, ограничиваем их (нетерпимы к ним), тем более просто и однозначно устроены наши культурные каноны. Мы себя сводим к **режиму запретов** для других, к системе блокирования чуждого, к отмене неудобного — к надзору вместо животворящего творческого развития.

Это разнонаправленные усилия: благоговейно следовать (учителю, традиции, вместе с другими), бережно сохраняя диалог и преемственность, или же «суверенно» исключить, прервать, окоротить. Конфессия (исповедание религиозной культуры) содержит в себе *сум* (со-, сом-, соп-), что значит «с, вместе» с другими: со-измеряю с другими. Исповедование культуры ставит нас *наряду с другими* (соучениками, сонаследниками). Тогда как суверенное решение (и связанный с ним зачастую мат в военной среде) прерывает нормальное течение языка (ненормативная лексика) — своевольно и самовольно учреждает личную волю. Мат бессовестный, он неподотчетен никому. *Со-весть*, совестливая речь — речь в сообществе, ориентированная на *со-знание*. Тогда как мат не вменяет себе в обязанность *оправдываться* ни перед кем, он демонстрирует не-

сдержанность, *без-образность* и беспредел (без пробелов, без табу). Подобно суверенному решению, он не вступает в дискуссию. Потому диктатура¹ и устрашение слышны нам в мате. Он неподотчетен всеобщей культуре, у него нет полноценного алфавита, включая пробелы и знаки препинания.

И, напротив, в каждой букве алфавита культуры есть обращенность к другому, востребованность другого как *со-творца*. Стало быть, *алфавитность культуры* (ее опора на всеобщую основу, интенциональная направленность к сообществу и сотовариществу) предполагает добрую волю, солидаризацию, готовность инвестировать в общее дело и свободу каждого как *со-творца*. В культуре все свободны, поскольку все распоряжаются своей доброй волей, направленной к тому, чтобы понять и признать. (Потому апостол и мученик у Кьеркегора «говорит на языках», на многих и для всех — он взыскует понимания, он не устрашает и не приказывает².)

В алфавите как *первостихии* культуры уже вшита нехватка: пронзенность каждого отдельного человека своей ограниченностью и смертностью, болью и страданием, и, одновременно, — открытость Другому (диалогичность). Без этого «фона» диалогичности мы ничего не сможем сказать. Алфавит буквенный, в отличие от унифицированных элементов двоичной цифровой системы, уникален. Вместе с тем это не иероглифы — иконические образы, нагруженные смыслами, — но, если вспомнить слова, стоящие в номинациях букв славянской азбуки, то этическая (христианская в своей основе) размерность уже встроена в алфавит. Славянская письменность уже содержит в себе христианское мировоззрение, потому что привита она подвижниками и святыми с целью *просвещения, свободного*

¹ «При политической диктатуре, в которой нет дискуссий, государство редуцировано до момента решения — «чистого, не рассуждающего, не дискутирующего, не оправдывающегося, <...>, из ничего созданного абсолютного решения» (*Шмитт К.* Политическая теология : сборник / Заключ. ст. и сост. А. Филиппова. — М., 2000. — С. 97). В таком государстве умирает идея легитимности. Абсолютное решение не требует ни оправданий, ни освящения власти» (*Лузикова М. О.* Решение или право: суверенитет по Карлу Шмитту // Социум и власть. — № 3 (53). — 2015. — С. 45–49).

² В работе «Евангелие страданий» датский философ Сёрен Кьеркегор говорит удивительную вещь: «Апостол в сердечной чистоте и свободе говорит языками» (*Кьеркегор С.* Беседы и размышления. — М., 2018. — С. 415). Вместе с тем мученик (*martys*), «являя сердечную чистоту и свободу, преобразует язык» (*Кьеркегор С.* Беседы и размышления. — М., 2018. — С. 422).

развития личности. Эта встроенная в азбуку мотивация освобождения через культуру не утрачена, она сопричастна во всяком акте письма¹.

В основе славянского алфавита уже лежит вера (первоучитель), как у Флоренского кровь страстотерпцев уже вплетена в апостольское слово². В свою очередь, в алфавит христианской культуры уже включена идея просвещения, идея освобождения души от тьмы материи. Сам по себе алфавит культуры насыщен свободой и уважением к человеку как творящему существу, как к богоподобному и способному к обожению, как к сосуду, открытому свету разума и мудрости. Это завуалированное простотой начертания букв, далее неразлагаемое начало нашего алфавита. Как бы его ни использовать, как бы ни облекать им постправду, как бы ни исказить идеи, но вшитые в алфавит свобода и добротолубие неуничтожимы.

В своем просветительском устремлении русская культура — это западная традиция мышления, включая ее греческий исток философствования, ее политическую культуру, предполагающую обсуждение, дискурсивность, диалектичность, диверсификацию мнений. Алфавит как инвариант (далее неразложимый) позволяет в ситуации кризиса (постправды) заново переформулировать, не утратив основополагающих принципов и ценностей.

Алфавит — это микрокосм, отражающий человеческий социум и человека как такового. Ответственность за алфавит (за его воспроизводство без утрат, как переписчики икон и священных текстов отвечали за целостность), за то, что из него в тигле сотворить — лежит на тех, кто подвизался, на учителях и ученых, на художниках и писателях; в ситуации кризиса — на интеллектуалах. Подчеркнем некую противопоставленность алфавита пиктограмме и иконическому способу мышления, ведь способ мышления определяется языком и формой письменной культуры. К визуальному символу (и к иконическому мышлению, соответственно) алфавит несводим, задавая, тем самым, мышление, в котором приоритет отдается Слову (λόγος), а не делу.

Для философа алфавитом будет набор базовых категорий, без которых не обходится ни одно философское высказывание. Европейская культура, к которой мы принадлежим, имеет в своем истоке

¹ Известны попытки составить алфавит благочестия, духовный алфавит. См., например, «Алфавит духовный» Димитрия Ростовского.

² Священник Павел Флоренский. *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. — М., 2018.

философскую мысль, философское созерцание, любовь к мудрости (*σοφία*). Вместе с тем модернизация невозможна без начинания. Согласно Бибахину, философия — это **начинать с начала** (*ἀρχή*), **уметь начинать**. В том числе начинать с алфавита, с возобновления и припоминания, с переопределения и переписания. Без этого установления собственного *истока* всякая модернизация рискует провалиться, утратив основы, связь времен, преемственность.

В системе единоначалия невозможно без единства мышления и без единства языка, однако ситуация постправды как неизбежный результат вторжения медиареальности и смешения медиасреды со средой жизни подрывает единство, вносит раскол и ведет к диссоциации коллективного тела, к взаимному недоверию и утрате способности к «ассоциированию добрых волей» (И. Кант «К вечному миру»). Восстановить и учредить заново единство помогает алфавит культуры, включающий в себя неукоснительность табу, регулятивы, «вшитую» добрую волю к признанию и пониманию другого.

К тому, чтобы услышать другого, обращает гуманитарное знание, оно учит говорить на разных языках и на разных уровнях понимать, многослойно и многоэтажно (не будем питать иллюзий, едва ли это когда-нибудь достижимо для искусственного интеллекта). Если отсутствует первое усилие (понимания), то второе (например, коллективное действие) будет безуспешным.

Апостолы у Кьеркегора «говорят на языках», что предполагает множество мостов, множество алфавитов и культур. Для них это равнозначные и равновозможные языки. Тогда как отдать приказ, приняв суверенное решение, — это отказать множеству языков, отдать приоритет одному и сконцентрировать волю в единство. Военное управление предполагает способность (компетенцию) различать случаи: то, что эффективно для ситуации войны, исключаящей многообразие, унифицирующей все до оппозиции Друг/Враг, то плохо для военной науки и военного образования, для военного воспитания и прививки культуры военного мышления, наконец, для развития военного искусства, военной хитрости и боевого творчества. Умению различать способствует «Философия военного управления» как отдельная дисциплина на уровне магистратуры.

2. Хотя война как *социальный феномен* не поменяла своей природы, она по-прежнему связана с насилием, хаосом, аномией, но вновь обнаружившиеся *собственные политики медиа*, сама многоголосая и двойственная медиасреда (как неусыпный третий глаз из сказки о Крошечке-Хаврошечке) требуют развития культуры военного мышления. Не подвергая сомнению классические опре-

деления войны Клаузевица, мы должны сосредоточиться на *новом контексте*, в который «погружена» или которым «пронизана» современная война. Мало иметь новейшие средства вооружения, необходимо иметь развитую военную мысль, чтобы избежать жертв и огромных потерь. Только творческая военная мысль и устойчивая военная культура позволяют выдержать баланс и найти срединный путь: оправдывать войну — аморально, но не размышлять о ней — преступно.

Сегодня древняя социальная «практика приказа» оказывается в принципиально новых условиях. В качестве таковых следует выделить, во-первых, явление глобализации в финансовой, производственной и политической сфере (в том числе глобализацию элит), и, во-вторых, — медиареальность, на основе которой формируется своеобразная медиарациональность¹ и новое состояние всеобщей коммуникации. Отметим, что медиаэффект становится важнее события. Возникает одна из новых форм войны — война медиаполитик, она характеризуется постоянными перехватами информационной повестки и переписыванием дискурсов, производством информационных «завес» или отвлекающего внимания «хайпа»². В глобальной цифровой деревне понятие политического врага как фиксированной антагонистической фигуры теряет смысл, все становятся друг другу акторами (это сказывается и в том трагическом смысле, что страдания и смерть становятся абстракциями, теряют свою экзистенциальную тяжесть). Вопрос по-прежнему в том, как возможно перемирие в тотальной медиавойне, на каких основаниях ведутся переговоры и учреждается мир.

Язык философский армирует пространство (личное и социальное), наделяя смыслом, фиксирует как архитектура в пространстве, создает Дом бытия, формуя наше ускользающее под влиянием медиавоздействий воображение. В иррациональной стихии войны осо-

¹ Медиарациональность характеризуется глобальной и мгновенной публичностью; преобладанием имиджевой стороны; новыми коммуникативными практиками. Соответственно, будут меняться и черты военного искусства. То, что попало в социальную сеть, в которой нельзя ничего скрыть, но и одновременно нельзя ничему верить, трансформируется, и эту трансформацию нужно учитывать.

² «Машина хайпа: как соцсети подорвали наши выборы, нашу экономику и наше здоровье. И как нам к этому адаптироваться». Пересказ книги Синана Арала. — URL: https://republic.ru/posts/101382?utm_source=republic.ru&utm_medium=email&utm_campaign=morning (дата обращения: 01.03.2022).

бенно важен Логос. Не ритм и звук стихов (хотя они всегда были нужны в виде баллад и гимнов), но дисциплина мысли и крепость духа. Этот навык «складывать» мысль нужен, прежде всего, командирам, как нужна способность опережающего мышления тем, кто ходит в море, теряя твердую почву под ногами. И здесь метафизическое мышление (мышление Бытия, восходящее к грекам-мореплавателям, но не мышление Бога, не теологический склад ума)¹ выступает необходимостью. *Горизонт* трансцендирования позволяет удержать человечность в «тумане войны», сохранить меру в голой экзистенции стихии моря.

Ситуация постправды губительна тем, что ведет к деградации языка: язык как средство коммуникации и место встречи оправдывает себя в предельной цели — выяснении истины. Ситуация, когда правда перестала быть ценностью, обесмысливает сам язык. И язык мстит «молчанием»: становится заскорузлым, мертвой латынью, бюрократической бессмыслицей и пустотой фиктивных фраз. Вавилонская башня хоронит под собой все созидательные усилия не из-за непонимания языка друг друга в совместном действии. Там, где не понял, — тело подскажет, ведь в коммуникацию мы вступаем всем телом, чувствуя другого, настроенным на общение, восприимчивым и к жесту, и к звуку с его энергиями. Тело находится в пространстве вместе с другими телами. Но то, что хоронит под собой всякое начинание, — это застывшие блоки, смысл которых уже утрачен, лежащие мертвым грузом формализмов и готовых «схем», «черных ящиков» и «автоматизмов». Не выше и не больше в арифметическом смысле нужно, но сложнее и дифференцированное в организации при полном (взаимо)понимании — соразмерность и мера нужны для сохранения связности и доверия друг к другу, — в этом состоит вавилонское предупреждение. Цифровой разум лишь дополняет сформированный вкус и настроенную этику. Их же можно обрести только в личном непосредственном общении учителя с учениками, в творческом развитии культуры. Российская военная и военно-морская мысль в лице лучших представителей — назовем лишь некоторые имена: глубокие и актуальные труды Ливена, Кладо, Немитца, Шапошникова, Снесарева, Свечина — опирались на усвоенную философскую мысль: на дисциплину ума и на привычку

¹ Различение двух видов мышления, мышления бытия и мышления Бога, производит Александр Николаевич Исаков (*Исаков А. Н.* Бог и бытие: христианство и философия // *EINAI: философия, религия, культура.* — Том 1. — № 1/2 (1/2). — 2012).

к рефлексии. Кант, упреждая от того, чтобы руководствоваться «чужим умом» (в нашем случае — готовой технологией, алгоритмом, схемой), писал о «взрослом состоянии сознания», выражающемся в способности «самому руководствоваться собственным разумом». В культуре военного мышления, наряду с волей¹, это наиболее важная компонента — суверенное мышление в условиях хаоса войны, неопределенности ситуации, непредсказуемых действий противника. Однако оно невозможно без критической способности ума, требующей мужества анализировать свои ошибки.

Образец такого мышления предьявляет будущий вице-адмирал, преподаватель Николаевской военно-морской академии, Александр Васильевич Немитц, на протяжении почти десятилетия анализируя причины поражения в Русско-японской войне. Лекции Немитца уникальны не только потому, что написаны по горячим следам и с огромной душевной болью за произошедшее, но и потому, что аккумулируют в себе современные той эпохе обсуждения с коллегами и сослуживцами, работу в архивах, собственную аналитическую позицию.

А. В. Немитц выделил два преимущества, позволившие Японии одержать победу: «...важнее знать два преимущества нашего противника, в них корни нашего поражения. Японский флот весь сверху донизу был хорошо обучен военно-морскому искусству, вследствие того, что понимал современное морское оружие и его употребление в современной морской операции. Японский флот весь сверху донизу был героически воодушевлен»². Подчеркнем здесь, что вторая составляющая невозможна без правды, справедливости, взаимного признания и уважения, которые учреждаются лицом к лицу³. Не скрывая, честно и нелицеприятно высказывается Немитц о состоянии российского военного управления, о реше-

¹ Напомним квадрат Наполеона, предполагающий у полководца равноприсутствие воли и ума.

² *Немитц А. В.* Прикладная стратегия: Лекции. 1913–1914 учебный год. Николаевская Морская Академия // Архив ВМА.

³ Немитц, стараясь понять противника, делает выписки из соч. Толузакова «Душа японской армии». В частности, цитирует «Инструкцию его императорского величества о назначении и обязанности воинских чинов», изд. 30 сент. 1905 г.: «Неуважительное и пренебрежительное отношение к подчиненным подрывает связь между старшими и младшими, разлагает армию, и потому первые являются преступниками» (*Немитц А. В.* Очерки по истории русско-японской войны. Лекции, читанные в Николаевской мор. академии в 1909–1912 гг. Т. 1–2. СПб., 1912. — С. 10 // Архив ВМА).

ниях русских адмиралов: «...повышение или понижение стойкости в бою и вообще на войне в значительной степени зависит от двух других духовных элементов силы флота: воспитания и обучения личного состава и свойств его высшего командования. Плохие свойства высшего командования в русском флоте были, на мой взгляд, главной причиной наших Тихоокеанских поражений... Это грустное и роковое для России явление имело много причин в большинстве случаев очень глубоких и сложных... Однако на две важные причины указать можем и мы: это, во-первых, недостаточное развитие и распространение в русском флоте правильных и действенных **военных идей**, причина, которая должна быть теперь уничтожена с учреждением нашей Академии и нашего Морского Генерального штаба; во-вторых, как на другую причину надо указать на неправильную систему прохождения нашим офицерским Корпусом службы... что касается обучения и воспитания личного состава в русском флоте, то оно было очень не высоких качеств, главным образом, вследствие плохой организации...»¹. Труды и лекции А. В. Немитца были критической рефлексией состояния русской флотской культуры, однако эта рефлексия по сей день актуальна. Культурное наследие теоретиков русского императорского флота, к сожалению, не было воспринято и усвоено послереволюционной практикой приказа, строившей себя заново. (Многие имена и работы были забыты, но, к счастью, доступны в архивах и недавно были оцифрованы.)

За помощь в случае *кризиса* следует обратиться к философии. После Русско-японской войны другой видный теоретик, Николай Лаврентьевич Кладо, ратует за установление в отечественном флоте *единства военного мышления* и находит для себя пригодное определение у неокантианца Виндельбанда: философия есть «критическая наука об *общеобязательных* ценностях. “Наука об *общеобязательных* ценностях” — это определяет предмет философии; “критическая наука” — это определяет ее метод». Мы уже привлекали внимание к *экзистенциальным вопросам* военного дела². Но есть еще один смысл в повышении веса философской мысли в военном образовании и в военной науке. Он связан с развитием творческого потенциала каждого человека, его способности мыслить альтернативно, вариативно, сложнее и глубже, поскольку философия спо-

¹ Немитц А. В. Прикладная стратегия: Лекции. 1913–1914 учебный год. Николаевская Морская Академия // Архив ВМА.

² Хайдарова Г. Р. Культурная практика приказа. — СПб., 2022.

собствует не только декодированию и деконструкции, но и трансцендированию.

Кладо в своем труде «О теории в военном деле» более сорока страниц посвящает философии. Для чего ему понадобился столь обширный экскурс в философию? На этот вопрос он, будучи рефлексивным военным мыслителем, отвечает, что ему необходимо *выйти за пределы* военной науки для того, чтобы предложить оригинальные решения, которые оказываются *протестом* по отношению ко всем доктринальным положениям (он сетует на «*деспотизм метода*», а под «единством военного мышления» он понимает далеко не догму, тем более не скрепы, не единомыслие или единогласность). «...Я (с помощью философии) защищаю только свое *право на свободу выбора*, ибо эта свобода вытекает из самой сущности всякой философской темы, и в этой свободе ее характерное отличие от темы во всякой другой области знания. И вот, чтобы это доказать, чтобы обосновать свое право на эту свободу, мне и пришлось отвлечься далеко в сторону... иначе пришлось бы облечься в кандалы якобы «современных» и обязательных для всех теорий. Против этого я *протестую* самым энергичным образом, и чтобы обосновать свой *протест*, я вынужден был...» обратиться к философскому знанию¹. Итак, в философии для военного деятеля важен опыт свободного и критического мышления.

Комплексность современной войны как никогда прежде является вызовом для культуры военного мышления. Интуиция и опыт, особая способность опережающего мышления, наконец, воображение, как ни странно², необходимы искусному военачальнику. Хотя военное управление имеет дело с расстановкой сил во времени и в пространстве, с согласованием с законом и уставом, но сам акт ответственного решения (в ситуации) связан с проявлением свободы, предполагает цельность личности с творческим, включающим

¹ Кладо Н. Л. О теории в военном деле. — СПб., 1914. — С. 46 // Архив ВМА.

² Лотман пишет о Суворове: «Смена масок составляла одну из особенностей поведения Суворова. Если иностранного дипломата или образованного путешественника он поражал мудростью или шутством (какая роль будет избрана в каждом данном случае — предсказать было невозможно), то перед другими наблюдателями он выступал то ревнителем благочестия (как в примере с Потемкиным), то колдуном» (Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). — СПб., 1994).

способность воображения¹, потенциалом. И философия здесь — в помощь, поскольку она является опытом целостного, интегративного отношения к миру и к себе самому в нем.

Философию военного управления в военном образовании следует рассматривать, прежде всего, как **практикум**, а не как разновидность научного знания. Этот практикум предполагает формирование нравственного чувства, *чувства меры* и *экзистенциальной ответственности за свое решение*. Мандельштам, рассуждая в статье «О природе слова», пишет о важности и первостепенности *вкуса*: «Литературные школы живут не идеями, а вкусами; принести с собой целый ворох новых идей, но не принести новых вкусов — значит не сделать новой школы, а лишь основать поэтику. Наоборот, можно создать школу одними только вкусами, без всяких идей. Говорят, вера движет горы, и я скажу, в применении к поэзии: горами движет вкус»². Точно так же философский вкус, прививаемый *практическими занятиями философией*, может стать основой для культуры военного мышления.

Как можно было бы воспитывать культуру военного мышления и одновременно практиковать самостоятельное мышление, способствующее становлению *личности*? Культура предоставляет сложные символические формы: как глубокий колодец, в который мы заглядываем, пока еще есть время, она становится для нас источником силы и точности решений в моменты крайней опасности, с которой связана военная деятельность. Как цветущее поле культура противоположна войне с ее разрушительным действием. Именно поэтому, получая образование и проходя дополнительную подготовку, командиры должны совершенствоваться в периоды своего обучения способность критического мышления и получать опыт свободомыслия на объединяющих их занятиях философией. Возможности мыслить свободно в их непосредственной служебной дея-

¹ Противоречивость требований к командиру видит, например, Кладо: «Военная практическая деятельность (военное искусство) мало пригодна для создания единства военного мышления». Это происходит потому, что «процесс личного творчества (процесс от мысли к выполнению) протекает скрытно, и у каждого он свой, и нет времени для объяснения, когда уже нужно делать самое дело. Сплошь и рядом практические деятели, и талантливые между ними, действуют совершенно инстинктивно, и, действуя правильно, сами не всегда могут вполне ясно и определенно изложить процесс своего творчества» (Кладо Н. Л. Стратегия. Введение. — СПб., 1918. — С. 31 // Архив ВМА).

² Мандельштам О. Э. Об искусстве. — М., 1995. — С. 233.

тельности нет, потому так важна прививка в военном образовании философской культуры и навыка критического мышления.

Практикум по философии для командного состава предполагает место встречи людей, объединяемых интересом к мышлению во всех его аспектах: моральное суждение и рефлексия экзистенциального переживания, суждение вкуса и логика, творящая сила воображения и способность предвидения. Единство возможно на основе общего понимания — сущности войны, концептов военной теории, категорий военной науки, законов и принципов войны. Такого интегративного единства мышления можно достичь, только выйдя на более общий, категориальный уровень. При всем разнообразии воззрений философия предполагает акт уникального рефлексивного усилия. Этот опыт самопреодоления и становления личности в решении философских проблем является наиболее ценным приобретением для военачальника.

Кроме того, философия учит предельной честности, реалистичности оценок. Искусство ведения военных действий требует тактической хитрости, граница между истиной и ложью растворяется, а вопросы совести и морального выбора меркнут перед задачей достижения победы. И только философия способна «восстановить» осмысленность мира, удержать четкость ориентиров и границ, а также выявить предельные противоречия военной деятельности, решающей вопросы жизни и смерти. Необходима предварительная личная практика в решении сложных моральных вопросов, поскольку сам порядок военных действий регламентирован руководящими документами. Занятие философией военного управления в виде практикума пробуждает и тренирует целостное мышление. Работая с оригинальными текстами выдающихся мыслителей, человек получает опыт рефлексии.

3. Ошибка думать, будто военное образование (хорошо подготовленный оператор, инженер, командир) гарантирует культуру военного мышления. Именно об этом пишет В. Беньямин, когда упоминает карлика, управляющего куклой¹. Культура как самостоятельная и самоценная практика предполагает первоначало (архэ), стоящее за архивом современности в качестве живого и сквозного образца традиции, или наличие «слабой мессианской силы», на которую притязает прошлое — как пишет об этом Джорджо Агамбен. Расхожая фраза о том, что уставы написаны кровью, вполне спра-

¹ Беньямин В. О понятии истории // Вальтер Беньямин. Девять работ. — М., 2019.

ведлива. Тогда как, например, текст в мессенджере или социальных сетях как всякое производное медиасреды обладает медиакратической властью — творить «эффекты» (мгновенно устаревающие новости), но он не обладает «мессианской силой», силой спасения. В целом собственные «политики медиа» тем отличаются от творчества и поступков Человека, что они как бесконечно воспроизводимый (ре)цитатный текст не имеют первоначала (и ожидаемого конца), разворачиваются в виде серий в противоположность (индивидуальной) автономной жизни разума или учреждаемому прецедентно (социальному) согласию, перемирию. Проводники политик медиа — медиакраты или операторы — всего лишь функционеры, без силы спасения/избавления, без надежды на чудо. Всего лишь куклы (копии и подобия), даже если забывшие о карлике, который ими управляет. Аутентичная же культура (военного мышления и военного управления) — это не текст, который пишется в автоматическом режиме, с любого места и поверх, ибо у нее есть неизымаемый оригинал — живой источник со своим историческим контекстом, памятный трагический и жертвенный культурный опыт. Уважение к оригинальной культуре, к ее достижениям и к учителям формируется только в усердном освоении всей исторической глубины и в практическом творческом преобразовании традиции. Преэминентность культуры военного мышления охраняет от хаоса войны, от авантюрного ввязывания в круг взаимной эскалации насилия, от выпуска на волю кровожадных духов войны.

Дискурсивное мышление (и необходимые для него рефлексия, символизация, трансцендирование) укоренено во времени: нам нужно время, чтобы понять; нужно время, чтобы усвоить и создать надежный фундамент для собственного мышления. Длительная *vita contemplativa*. Однако это разворачивание не в той же мере линейно и поступательно, что время активного действия (*vita activa*). Деятельностное мышление, разворачивающее планы, создающее алгоритмы и формулирующее приказы, связано с процессами целерационального конструирования. Тогда как критика, декодирование и деконструкция связаны с догадкой, гипотезой, интуицией и предполагают целостность схватывания.

Таким образом, следует различать две компоненты, важные для военного образования, для формирования культуры военного мышления и принятия решения. Первая — ведущая к функциональному исполнению по сформированной инструкции, директиве, схеме. Это предполагает системно-структурное мышление. Вторая — связана с созерцанием и различением (некоторым образом, вычленением из

«тумана» и неопределенности четких границ, выделением ориентиров, что требует самостоятельной, интуитивной и поисковой деятельности созерцательной способности ума). Созерцание — живая практика, ей не всегда можно обучить, но можно в совместном творчестве транслировать. Стало быть, сведение военного дела к четкой последовательности действий, к некоей гарантированно развертывающейся технологии — губительно. Не только в том смысле, что происходит в ущерб интуитивному и целостному, по сути, мышлению, но и в том смысле, что репрессивует личный моральный выбор, инициативность, прецедентную военную хитрость.

Гегель, критикуя «несвободу духа», выражающуюся в «разорванности», считает спасительным сознание, которое «сосредоточивается в своей внутренней свободной действительности», а это и есть «философское познание»¹. Оно связано с непосредственной, *практической активностью*, тогда как прослушивание информации на лекциях или в онлайн-курсах не возвращает личности, не предполагает собственного вопрошания и решения. Подчеркнем, что когда мы говорим о культуре военного мышления, то речь не идет о единомыслии, и даже напротив, мы имеем в виду под нашим Практикумом по философии разномыслие и свободомыслие. Единство культуры военного мышления предполагает взаимное доверие, единый лад, общность гармонии, выражаясь музыкальными терминами, общий слаженный «дух» (выражаясь устаревшими категориями, подобно А. А. Ливену в работе 1914 г. «Дух и дисциплина нашего флота») и резонанс усилий. Но только при разнообразии мнений раскрывается смысловой горизонт. Философский опыт как раз открывает такую возможность для *дисциплинарной* по сути, «культурной практики Приказа».

Резюмируя — то, на что хотелось бы обратить внимание в будущем культуры военного мышления, заключается в следующем: 1) формирование в военном образовании на всех уровнях личной моральной ответственности за принимаемые решения; 2) прививка культуры критического и критико-исторического мышления, навыка работы с идеями и с текстами военных теоретиков и историков, честного признания и всестороннего анализа просчетов

¹ «Деятельность мышления, и еще определеннее, философия, была по праву названа жизненной мудростью, ибо мышление делает явной истину духа, вводит его в мир и освобождает его, таким образом, в его действительности и в нем самом» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Том 3. Философия духа. — М., 1977. — С. 375).

и поражений; 3) увеличение доли гуманитарных наук, способствующих развитию дискурсивного мышления, прежде всего, философии как основы самостоятельного мышления, навыка рефлексии. Философия нужна не только как основа культуры мышления, но и как **опыт и практика самосознания**. В современной войне со всеми элементами гибридности и неопределенности без этих взаимосвязанных составляющих невозможно адекватное военное управление.

ПАМЯТЬ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ: «БЕССМЕРТНЫЙ ПОЛК» КАК ЗЕРКАЛО СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Еще совсем недавно соотечественникам, «носителям выстраданных нравственных законов и культурных традиций»¹, было бы сложно представить себе историческую необходимость *оправдания* Великой Отечественной войны в ее исторической и морально-этической однозначности. Необходимость этого оправдания становится все более очевидной, поскольку некогда незыблемое в своей раз и навсегда ставшей ценности-правде это знаковое событие на наших глазах начинается интерпретироваться в ином историческом и ценностном ракурсе. Причины этого — не только в реваншистской и порой исключительно провокативно-медийной стороне проблемы. Сам ход мировой и отечественной истории, связанный с изменениями технологического, социального, идеологического уровней ее устройства, а также неизбежное появление новых поколений соотечественников, воспитанных в ином ценностном измерении, вынуждает неравнодушное к этому вопросу гуманитарное сообщество обращаться к вопросу защиты исторической памяти страны.

Целью современной отечественной культурологической и, шире, общегуманитарной сферы, является, таким образом, не только восстановление справедливости относительно фактов исторического прошлого, напрямую связанного с репутационными аспектами нашей цивилизации, но и, шире, решение внутрицивилизационной задачи установления культурно-телеологической связи нескольких поколений, живущих по разные стороны формационной оптики социального развития. Проблема эта является острой, относится к сверхактуальным задачам удержания/формирования патриотического чувства в обществе. Недаром некоторые исследователи современной отечественной гуманитарной традиции отмечают ярко выраженную «социаль-

¹ Панарин А. С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. — М., 2005. — С. 16.

ную аномию» как «отсутствие важных регулирующих ценностей» социума¹.

С целью проведения настоящего исследования необходимо определить основные его векторные составляющие, способные охватить разнообразное частное, и свести известные методики различных научных направлений к общему эвристическому знаменателю. Проблема исторической правды Великой Отечественной войны есть часть более широкой (по своему тематическому охвату) проблемы *выявления особенностей российского менталитета и ментальности в целом*, а также основанных на ней и ею определяемых компонентов российского социоустройства. Мы согласимся здесь с утверждением известного отечественного философа и политолога А. А. Зиновьева о том, что «в эволюционном процессе имеют место два рода событий — допороговые и сверхпороговые. Первые не оказывают никакого влияния на характер эволюции, вторые оказывают»². Представляется, что Великая Отечественная война явилась именно пороговым событием российской истории и, в связи с этим, пороговым феноменом становления полиэтнического менталитета современного евразийского этноса.

К проблемам российской полиментальности относятся вопросы соотношения коллективной и индивидуальной личности перед лицом *Исторического события* как вечной ценности, способы построения особых идейных *феноменов-концептов-действий*, способных обеспечить духовную стяженность поколений, а также чрезвычайно важные, в связи с вышеобозначенным, компоненты организации социума, принципиально (вневременно) не совпадающие с западными их аналогами (духовно-ценностное vs гражданское общество).

Основанное на цивилизационном (в противоположность формационному, или западному) подходе исследование способно обеспечить адекватное, герменевтически бережное «вскрытие», дешифрование исторически и символически значимых образов ушедшей эпохи. Методологической платформой подобного анализа должна стать гуманитарная парадигма полиментальных ис-

¹ *Маховская О. И.* Феномен «разрыва поколений» в отечественной гуманитарной традиции: «гамлеты» и «донкихоты» XIX–XXI столетий // *Историко-генез и современное состояние российского менталитета* / Отв. ред. В. А. Кольцова, Е. В. Харитоновна. — М., 2015. — С. 169.

² *Зиновьев А. А.* Фальсификация истории : Глава IV. В мире фальшивок / Коммунизм. Антикоммунизм. Русофобия. — М., 2019. — С. 326.

следований, которая успешно разрабатывается в последние годы отечественными учеными — культурологами, конфликтологами, политическими психологами, социальными философами.

В своих парадигмальных установках мы исходим из необходимости признать ограниченность эвристических возможностей *западного подхода* к осуществлению внутренне непротиворечивого сравнительного анализа цивилизационных образований и вслед за Н. С. Трубецким настаиваем на необходимости положить в основу научного изучения соответствующих *незападных* социофеноменов *незападную* методологию исследования. Незападный исторически значимый феномен, согласно *апофатической* гуманитарной традиции доказательства от противного, предполагает западные логико-методологические, культурологические, социально-философские подходы к анализу его сущности. Соразмерным исследуемому феномену должен стать также западный психологический подход к анализу ментальных его оснований.

К теме Евразийского ментального пространства подходят с различных академических концептуально-понятийных сторон, пытаясь описать тем самым стремящееся к бесконечности и поражающее воображение своей сложностью внутреннее устройство соответствующего социофеномена: Русский мир, Евразийское пространство, интегральная цивилизация, Российская система, российская геополитическая система^{1, 2}.

Например, некоторые участники Ахиезеровских чтений полагают, что Российская система есть мифологический комплекс, и потому в нем нельзя искать традиционной западной логики, что есть очень существенное замечание для целей нашего исследования. Авторы разбирают схематику соположения³ отдельных мифологем в границах метамифического комплекса, выявляя главную линию соподчиненности — соотношение партиципативных отношений с источником порядка, что означает *априорное* подчинение сознания индивидуума внеположенному целому.

Значение данного утверждения для выявления главной — логико-смысловой — ошибки в оценке цивилизационного металогическо-

¹ Ахиезеровские чтения. Вторая сессия // Философские науки. — 2010. — № 3. — С. 23–41.

² Дзермант А. Беларусь — Евразия. Пограничье России и Европы. — М., 2020.

³ Ахиезеровские чтения. Вторая сессия // Философские науки. — 2010. — № 3. — С. 8.

го восприятия социального целого и его личностной соподчиненности переоценить трудно. Причина смысловой ошибки кроется здесь в том, что сам анализ обозначенной соподчиненности проводится в русле западной формально-логической традиции. Внутренней логикой самого феномена, равно как и поисками адекватных ей исследовательских форм, авторы не озадачиваются, сохраняя верность введенной А. С. Ахиезером исследовательской методологии¹. Но *адекватна* ли последняя сущности самого феномена «Евразийский мир», или «Русской системы»? Возможны ли более точные способы и методы исследования этого сверхсложного социофеномена?

Имея в виду идиографический подход, введенный в научный оборот баденской школой неокантианства, и призванный характеризовать индивидуальные особенности исследуемых исторических феноменов в связи с их вхождением в ценностные отношения (*Wertbeziehung*) культуры/цивилизации, отметим, что, образование нового, трансдисциплинарного, знания, вероятно, целого научного направления, связанного с изучением цивилизационных особенностей Русской системы, еще впереди. Мы же постараемся наметить вектор направления этого исследования: предложить аксиоматические определения, обозначить отправные би- и полифуркационные (М. С. Каган) точки, а также границы исследовательского поиска в отношении научного изучения Евразийского полиментального пространства и «Русского мира» как мегасоциального цивилизационного феномена.

С целью определения аксиоматических консонансов этого исследования в его преломлении сквозь ценностную призму великого исторического события — Великой Отечественной войны необходимо, как считает А. Ю. Шутов, постичь архетипическое, «уловить некий первичный элемент социального организма, «в снятом виде» присутствующий в позднейших формах социума и время от времени обнаруживающего свое присутствие соответствующей (этим формам) коррекцией. Этот первичный элемент социума, в котором закодирована его дальнейшая эволюция, мы будем называть этносоциальным архетипом»².

Архитепические элементы национального «коллективного бессознательного» составляют основу менталитета того или иного на-

¹ Напомним, что для А. С. Ахиезера Россия есть срединный, промежуточный тип цивилизации — переходная форма от традиционной к либеральной цивилизации.

² Шутов А. Ю. Политический процесс. — М., 1994. — С. 35.

рода. Академик РАО К. А. Абульханова после проведения обширного социально-психологического исследования по методологии С. Московичи отмечает, что «первой характеристикой российского менталитета оказалось *преобладание морального сознания* — моральных представлений над политическими и правовыми... Это... прежде всего чувство ответственности и совесть... *Второй целостной характеристикой* ментальности оказалось представление о селф (“я”), которое *неразрывно связано с представлением об обществе*».¹ Абульханова подчеркивает, что специфика российской ментальности состоит «в цементирующей роли морального начала, которая была всегда присуща русскому обществу и составляла его цельность, собранность...»².

Евразийский менталитет является «социальной призмой» евразийского геополитического пространства, воплощенной в подсознании-сознании-сверхсознании. Многоаспектность этого понятия очевидна. Оно отражает не только социально-географическую фактуру, но и суть государственного оформления и идеологического окаймления этого феномена, важнейшей из характеристик которого является его *телеологическая* сущность. Евразийский мир есть факт, но также есть *цель*. Она — во всеедином «объятии» социальных личностей (народов-личностей, личностей-семей, отдельных индивидов, согласно терминологии евразийца Л. П. Карсавина) идеей Евразийского союза. Этот союз — результирующая волений разнообразных входящих в него личностей малых и больших социальных форм, базирующийся на особой — *органической* — логике внутреннего устройства, обозначенной в философии всеединства Вл. Соловьёва.

Органическая логика фундируется идеей единичного объема. Таким образом, не множественность, но единичность как неповторимость, уникальность, есть основа, а также возможность всеединства как такого. С этой целью логика построения органического всеединства, логика единичного объема должна основываться не на идее повторяемости субъекта (субстрат множественности), но на невозможном к повторению уникальном, равном себе и только себе, субстрате — Личности. Личность выступает здесь как «второе

¹ Абульханова К. А. Российский менталитет: кросс-культурный и типологический подходы // Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики / Под ред. К. А. Абульхановой, А. В. Брушлинского. — М., 1997. — С. 23.

² Там же. С. 33.

абсолютное» (после Абсолюта божественного). Всесубъектность в органической логике единичного объема есть, таким образом, *вселичностность*.

Нам возразят, что основы цельного знания Вл. Соловьёва и впоследствии евразийства имеют своей парадигмальной основной православное мировидение, а потому неприменимы к современной российской постхристианской и постсоветской культуре. Тем не менее есть основания считать, что архитектурная *«подоснова евразийской духовности»*¹ есть чрезвычайно устойчивый к трансформациям элемент отечественного самосознания, а потому саму архитектуру мысли, главные ее паттерны, заложенные в основу российской ментальности самостийным развитием досоветской России, невозможно принципиально изменить никакими политическими и идеологическими усилиями. По тем же причинам в России не прививается до конца ни одна западная идеологическая и экономическая доктрина. *Евразийский цивилизационный код* здесь сталкивается со сводом чужеродных правил, в попытке авторов этих правил перекодировать российский социум на свой лад. «Побеждает», в конечном итоге, *постоянная цивилизационная величина*. Она «перемальвает» несовпадающие по своему ментальному коду элементы инаковых смысловых систем и «уживается» лишь с изоморфными ей сущностными формами.

Важным в связи с вышесказанным оказывается замечание доктора психологических наук, основателя политической психологии в России, профессора А. И. Юрьева по поводу книги профессора МГУ имени М. В. Ломоносова Н. М. Ракитянского «Ментальные исследования глобальных политических миров». Обращая специальное внимание на необходимость развития *стратегической психологии* в стране, ученый писал о том, что именно такая психология (а не оперативная и тактическая, как во времена СССР) способна противостоять своим потенциалом теоретического и практического характера в борьбе с идейным противником за сохранность ядра своего менталитета, поскольку именно «под давлением реально существующего, но неучтенного менталитета» разрушаются империи, республики...»².

¹ Пащенко В. Я. Социальная философия евразийства. — М., 2003. — С. 83–84.

² Юрьев А. И. Предисловие / Ракитянский Н. М. Ментальные исследования глобальных политических миров. — М., 2020. — С. 12.

Сверхценностный цивилизационный феномен — Великая Отечественная война

В связи с вышесказанным хотелось бы отметить, что именно феномен Великой Отечественной войны являет собой не только сверхценный аксиологический компонент нашей социосферы, но представляет из себя главный и единственный фактор, способный к стягиванию нескольких поколений современной Российской истории в единое сверхценностное патриотическое пространство.

Удовлетворению чаяний народного коллективного чувства, таким образом, способствует сам *символ* Великой Отечественной войны, *секулярная сакрализация* которого обеспечивает на психологическом уровне глубоко личностные, прикровенные его переживания каждым членом общества. Всеохватная жертвенность, глубинная и неизбывная психотравма исторической и социальной памяти делает его переживание неизбежной социально-психологической *тотальностью*, определяющей формат, модус и тональность коллективной духовности.

Если, как пишет О. И. Маховская, влияние конкретного социально-исторического контекста «связывается с историческим временем, в котором индивиду довелось жить, учиться и работать», и «события жизни отдельного народа определяют даты исторического времени и создают системы отсчета для биографии отдельных людей»¹, то где есть место исторической памяти и сакральным феноменам народной культуры, ее вневременным системообразующим сверхценностным составляющим? И только ли принадлежность поколению является основным фактором становления личности, ее индивидуального развития»²?

Известный отечественный психолог, основатель отечественной педологии А. Б. Залкинд полагал, что психика человека имеет структуру, изоморфную телеологическим качествам культуры. Он выдвинул своего рода теорию личностного бессмертия, достигаемого благодаря тому, что социум являет собой коллективную личность, воплощающую поколенческую преемственность как

¹ Маховская О. И. Феномен «разрыва поколений» в отечественной традиции: «гамлеты» и «донкихоты» XIX–XXI столетий / Историогенез и современное состояние российского менталитета / Отв. ред. В. А. Кольцова, Е. В. Харитоновна. — М., 2015. — С. 168.

² Там же. С 169.

«инобытие в другом/других»¹. Такая эвристическая установка фактически вторгается в сферу частной христианской *эсхатологии*, предлагая свой путь избавления человека от страха — через приобщение его к социально значимой жертвенности, творческой самореализации социального организма, понимаемого как коллективная личность.

Каковы же стратегии построения образно-символической сферы в условиях функционирования русской ментальности? «Основным отличием в стратегиях продуцирования у русских... является превалирование <...> *пластического идеирования*. При такой стратегии сознание направляется на полюс значения, но значения не научного, а значения субъективно переживаемого, “значения для себя”»², символического значения.

Символ нельзя дешифровать, в него, по С. С. Аверинцеву, надо вжиться. «Символ многозначен, и благодаря этой многозначности происходят сцепления смысла, которые всякий раз соотносятся с самым главным — с “идеей мировой целокупности”, с полнотой космического и человеческого “универсума”... Символ — диалогическая форма знания, реально он существует только в диалоге. (Мы бы добавили, в триалоге: между означаемым, означающим, извечным — горним — смыслом этого единства. — Ю. К.) ...Символ включает в себя совокупность идей, объединенных не аналитически, а синтетически»³.

Исследователь В. В. Сидорова также отмечает одну очень важную деталь, а именно то, что «часто в русском варианте сознание задерживается в мире абстрактных идей, переживаемых субъективно-чувственно, и пытается вчувствоваться в них»⁴.

Ф. Е. Василюк, называя эти специфически выстроенные образы «интуитивно-пластическими понятиями», отмечает, что эти последние не есть продукт дискурсивного мышления, ставящего одни понятия в пару к другим. Наблюдатель посредством некоего вчувствования (мыслечувствования?) постигает сущность самой

¹ Залкинд А. Б. Основные вопросы педологии / Утопия и реальность. — М., 2001. — С. 19–140.

² Сидорова В. В. Культура образа. Кросс-культурный анализа образа сознания. — Харьков, 2012. — С. 124.

³ Макропсихология современного российского общества / Под ред. А. Л. Журавлёва, А. В. Юревича. — М., 2009. — С. 167.

⁴ Сидорова В. В. Культура образа. Кросс-культурный анализ образа сознания. — Харьков, 2012. — С. 125.

идеи, создавая, таким образом, каждый раз ее единичный, неповторимый, непонятный образ.

Принципиально важное значение для понимания сути проблемы имеет здесь символическая *иконическая* образность в психологическом своем измерении. «Икона для православного сознания — это прежде всего рассказ о событиях Священной истории или житие святого в картинах, то есть практически реалистическое изображение, иллюстрация. Здесь на первый план выдвигается ее экспрессивно-психологическая функция — не просто рассказать о событиях давних времен, но и возбудить в зрителях чувства сопереживания, жалости, сострадания, умиления, восхищения и т. п., и соответственно и стремление к подражанию изображенных персонажей. С этим связывается и нравственная функция. Икона есть формирование в созерцающем ее любви и сострадания; смягчение душ человеческих, погрязших в бытовой суете и очерствевших. Отсюда в православном сознании икона является выразителем и носителем главного нравственного принципа христианства...»¹. Существует особый архетип иконопочитания, он же несет в себе особый воспитательный потенциал. «Икона строится так, что все на ней показанное предстает в своей онтологии... когда человек в буквальном смысле окружает себя иконами, вполне может получиться «зеркально» перевернутый эффект: сама действительность может в сознании подчиниться сакральному модусу и показаться более истинной, чем она есть»².

И в квазиатеистическом мире XXI века также есть своя *святость*, свой *символ веры*, свои святые и свой догмат. Икона во все времена есть символ и воплощение соборности. В настоящее время мы имеем возможность наблюдать/приобщиться такому социофеномену — беспрецедентному по своей телеологической нагруженности и эмоциональной энергичной насыщенности поминальному действию — *Событию* «Бессмертный полк».

Мифотворчество современной России — «Бессмертный полк»

Патриотическая акция «Бессмертный полк» является панроссийской акцией современного Евразийского мира. Этот феномен построен по схематике и архитектонике, а также динамическим

¹ Бычков В. В. Икона / Русская философия : Энциклопедия. — 3-е изд. — М., 2020. — С. 241.

² Тарасов О. Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. — М., 1995. — С. 19.

характеристикам иконографии. Здесь происходит визуализация символики мифологической исторической памяти, движение иконоческих образов-портретов, созданных по принципу *секулярного канонизирования*, есть идейное *условие* приобщения всех без исключения участников акции к всероссийскому событию-символу. К этому феномену применимы слова Е. Н. Трубецкого, сказавшего больше века назад о древнерусской психологии следующее: «Мы имеем и здесь необычайно многообразную и сложную гамму душевных переживаний, где солнечная лирика светлой радости совершенно необходимо переплетается с мотивом величайшей в мире скорби — с *драмой встречи двух миров*»¹.

В связи с вышесказанным мы можем назвать всенародную акцию «Бессмертный полк» одной из самых востребованных форм *свободного* патриотического волеизъявления последних лет. «Бессмертный полк» есть неангажированная, истинно народная инициатива евразийского ментального пространства (как внутри, так и, что не менее ценно, за его пределами, в так называемом «Русском мире»²). Это событие являет собой некую экзальтацию патриотических чувств в особом топосе квазисвященнодействия. Экзальтация понимается здесь как состояние и как прием, ощущение выхода за пределы бытия, ощущение себя *творящим бытием*, принципиальное совпадение с собой не в личностной, но в общечеловеческой социальной ипостаси, иеротопическое слияние отдельных личностей — участников события — в единое человечество, победившее мировое зло.

Требования к фотографиям, используемым в акции «Бессмертный полк», четко определены («канонизированы»): участникам коллективного действия предлагается на выбор шесть вариантов оформления (иконописный канон, иконописные школы) фото своего героя. Фото должно быть четким (изображение лица должно быть тщательно прописанным), содержать биографические данные (сцены «бытия»). *Образ должен быть иконоподобным*. В иконе «нет места ничему случайному, мелочному, преходящему; это обобщенный, лаконичный образ... Икона выступает вневременным эйдосом (образом, видом) свершившегося события или конкретного лица... Отсюда особый иллюзионизм и даже фотографичность иконы...

¹ Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи. — М., 1917. — С. 16.

² «Русский мир» как диаспоральное бытование и диаспоральная стратегия.

Она не только изображает, но и выражает то, что практически не поддается изображению (а именно, идею в целом. — Ю. К.)... Отсюда — контемплативно-анагогическая (созерцательно-возводительная) функция иконы»¹, в формате акции «Бессмертного полка» — *фотоиконы*. Можно сделать плакат без фото (для тех, кто не имеет фото, а также для тех, кто не может его разместить по религиозным соображениям). Здесь — апелляция к духовному зрению участников акции, к внутреннему видению ими умопостигаемой целостности иконы. «Бессмертный полк» — это *мистерия* атеистического социального бытия, воплощенная в современных культурных формах духовного всеединства, *работающий архетип иконопочитания*, иеротопия (организация сакрализованного пространства) акции как нового символа соборной исторической веры, основанной на коллективном чувстве *исторического героического патриотизма*.

Как считал С. С. Аверинцев, «таинство, по христианскому пониманию, реально вводит божественное в жизнь человека и служит залогом преобразования, прорыва эсхатологического времени уже в настоящем»². «Личностно-организованный» (П. Флоренский) «Бессмертный полк», «наполняясь коллективной духовностью»³, есть, таким образом, явленное таинство победы вечной жизни над смертью, сохраняющейся в таинстве священнодействия.

Таинство покаяния — одно из таинств, признаваемых Христианской религией. Внегласный прикровенный затекстный канон по умолчанию предполагает особый *стиль поведения* человека, участвующего в этом секулярном священнодействии, а также, как было упомянуто раньше, особый формат представленных портретных изображений участников священного исторического события (фото военного времени, преимущественно официальное, то есть сделанное опять же по строгим *канонам* того исторического времени).

«Бессмертный полк» есть архетипическая аналогия крестному ходу — священнодействие «Русского мира» в Большом послевоенном времени. Он есть, по сути, своего рода воплощение мечты Н. Фёдорова о воскрешении мертвых в едином акте покаяния, идея которого — сущностное посюстороннее воплощение идеи собор-

¹ Бычков В. В. Икона / Русская философия: Энциклопедия. — 3-е изд. — М., 2020. — С. 241.

² Аверинцев С. С. Христианство // Философская энциклопедия. Т. 4. — М., 2010. — С. 305.

³ Махлина С. Т. Семиотика сакрально-религиозных представлений. — СПб., 2017. — С. 71.

ности, логики всеединства как единящего начала евразийского ментального пространства. Каждая семья, причисляя *своего* святого-великомученика, погибшего за великое дело во имя вечной жизни на земле, к лику святых, оказавшихся на плакатах-хоругвях в безбрежном море военно-патриотического «крестного хода», сама освящается этим священнодействием.

Мифический символ цивилизации должен быть однозначным. Он не предполагает двузначных и N-значных интерпретаций и значений. В своем аксиологически мифологизированном виде он предельно монополярен. Иеротопия сакрального феноменологического пространства социального действия — акции «Бессмертный полк» — есть понимание вновь творящейся отечественной истории в связи с переживанием ее в главных телеологических символических формах. «Бессмертный полк» *есть не идеологический, но идейный конструкт* локального значения, работающий исключительно в пределах евразийской полиментальности, по канонам нравственной психологии¹.

Историческая память в ее конкретном событийном преломлении может и обязана служить основой воплощенной идеологии как совокупности общественных ценностей. Она есть элемент социального сверхсознательного, ценностные и духовные культурные практики, действенный символизм как основа коллективного сверхсознания. Мифологизации подлежат феномены исторической памяти, отвечающие главным ментальным качествам евразийской нации, — нравственной *мобилизирующей* соборности. Ответственный нравственный социальный субъект есть *поступающая* в исторически значимом событии личность.

Используя терминологию евразийской теории (а именно, Л. П. Карсавина и Н. С. Трубецкого), нация есть особый тип личности. Нация есть, таким образом, поступающая в исторической действительности по своему нравственно-символическому плану, а также сообразно конфигурации своей ментальности активная социально значимая личность, коллективный «этический субъект» (С. Л. Рубинштейн).

В словаре Ахиезера А. С. миф представлен как «содержание эмоциональной жизни личности, организующий фактор деятельности. Переживания мифа личностью воспринимается ею как непрерывное

¹ «Нравственная психология (“дифференциальная онтология”) С. Л. Рубинштейна: усвоение нравственных норм, передача их от поколения к поколению происходит путем подражания образцам поведения из ближайшего окружения» (Макропсихология современного российского общества / Под ред. А. Л. Журавлёва, А. В. Юревича. — М., 2009. — С. 152).

участие в его воссоздании, в обеспечении интеграции, в воплощении некоторого синкретического тотемического идеала. Приобщение к мифу является *приобщением* к творчеству через слияние с *тотемом*, с культурным героем, с его функциями. Миф всегда является программой, направленной на ...предотвращение *отпадения*, на синкретическое слияние *всего со всем*¹. Исторический национальный миф «Великая Отечественная война», по мнению декана факультета политологии МГУ имени М. В. Ломоносова А. Ю. Шутова, не позволяет демонтировать «экологическое пространство исторической памяти, в связи с чем, общество стоит на страже своей идентичности»². Главными характеристиками этого мифического феномена, являются, по нашему представлению, следующие его качества:

1) его содержание и основные выводы безусловно нравственны («Наше дело правое, враг будет разбит, победа будет за нами»);

2) событие предельно выстрадано и жертвенно («Все для фронта, все для победы!», «Мне не страшно умирать, товарищи! Это счастье — умереть за свой народ!»);

3) его значение сакрализовано («Священная война», «Бой идет святой и правый, / Бой идет не ради славы, ради жизни на земле!»);

4) носит соборный, объединяющий, мобилизационный характер («Родина-мать зовет!», «А ты записался добровольцем?», «Ни шагу назад!»);

5) содержит вневременные ценностные смыслы («Никто не забыт и ничто не забыто!»);

6) одновременно всеохватен и сугубо личностен («Темная ночь, только пули свистят по степи...», «Жди меня, и я вернусь, / Только очень жди»).

Великая Отечественная война, таким образом, есть коллективный интегратор идеала *абсолютной мифологии* (по лосевскому типу³) в современную эпоху ценностного релятивизма⁴.

¹ Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурный словарь). — Том. III. — М., 1991. — С. 192–193.

² Шутов А. Ю. Онлайн-семинар кафедры истории и теории политики факультета политологии МГУ имени М. В. Ломоносова «Политика памяти о Второй мировой войне и вызовы национализма» / Кафедра ИТП, Факультет политологии МГУ, 12 мая 2020 года. — Москва. МГУ-онлайн.

³ Колесниченко Ю. В. Личность в русской философии 1920–1930-х гг.: биография идеи. — М., 2018.

⁴ Термин «мифический» мы берем здесь в значении абсолютной мифологии А. Ф. Лосева, в значении опосредованной феноменальной культурной среды.

Принципиальное значение здесь имеет символическая образность в психологическом национальном комплексе русского мира, формирование образа как идеи, портрета идеальной личности — общественного идеала. «Идеал — фокус системы ценностей, гиперцентр нравственного идеала, (суб)культуры, личностной культуры, эмоционально и интеллектуально нацеливающей личность, общество на его достижение... Воплощение идеала при определенных условиях может стать основой объединения значительных масс людей, социальным интегратором, цементирующим общество»¹.

Современность как антитрадиция, идущая вслед за постмодерном, предполагает научный, а также нравственный релятивизм. *Историческая же память есть всегда нравственное мифотворчество*. Положительная мифологизация исторической памяти есть нравственная основа современности. Историческая память всегда идеологизирует и аксиологизирует объект, попадающий в поле ее влияния. Согласно А. С. Панарину, существуют некие культурные образцы, идеалы — в духовной сфере. Эти образцы — истинные ценности, разделяемые обществом вне исторического времени и пространства, воспринимаются обществом как нетленные, «идентификация с ними», по выражению Панарина, носит *принудительный* (моральный) характер.

Национальная идея-действие — «Бессмертный полк» — воплощенная идея исторической памяти. Она в корне нейтрализует социальное неравенство, но обеспечивает социальное равенство перед лицом вечности, помогает преодолеть насущную дискретность и извечный разрыв исторических судеб поколений. «Очевидно, что преодоление разрыва между крупными историческими этапами, как и между отдельными периодами внутри последних, предполагало в качестве одного из важнейших условий сохранения единства национальной истории и национальной культуры идейно-духовный процесс, который мы назвали бы «самоидентификацией», то есть повторной общественной самоидентификацией, фиксирующей новые исторические реалии и предполагающей переосмысленные — в связи с изменившейся ситуацией — ответы на традиционные вопросы...»².

Сакральный символизм исторических мифологизированных форм национального сознания не предполагает экономического

¹ Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурный словарь). — Том. III. — М., 1991. — С. 104.

² Баталов Э. Я. Русская идея и американская мечта. — М., 2009. — С. 15.

исчисления издержек при их приобретении. Экономия ресурса (в том числе человеческого) при достижении интегрирующего идеала общенационального характера, воплощенного всеединства той или иной конкретно-социальной формы, не принимается в расчет. Этим объясняются достижения сверхцелей сверхзатратными/неэкономичными методами («за ценой не постоим» как фоновая/базисная героика дня). Собирательная идея-символ, идея — ценностный культурный миф должна быть построена по логике всеединства, носить наднациональный, транснациональный характер. Она принципиально не имеет отношения к сумме множества социальных единиц, но к всеединному интегралу социального нерасщепляемого целого. Идейное Единение идет в ментальности евразийского пространства от идеи всеобщего как интегрирующей социальной сверхличности к идее отдельной личности. Каждая из этих личностей есть локальное воплощение идеи, объединяющей сверхличности, отражающей в себе главные ее идеальные качества.

Определяя главные особенности российской полиментальности, К. А. Абульханова, в частности, установила, что рабочим свойственно объектно-субъектное, предпринимателям — субъектно-объектное, а интеллигенции — субъектно-субъектное типы сознания. Мы со своей стороны добавим к рассмотрению еще один тип социального сознания: отношение *сверхсубъектно-сверхсубъектное* как особое отношение нации к сверхценностным компонентам общества (сверхличностным). Продолжая логику этой мысли, можно выявить различные типы ментальной модальности в зависимости от типа устойчивых социальных объединений, а также массовых сборищ и акций. Так, «Бессмертный полк» есть явное проявление работы сверхценностной компоненты сознания. Людей в этой массе, объединяемой, по М.-Л. Рикетту, всегда вокруг и посредством знака-символа, стягивает идея сверхценностной патриотичной детерминации. Такого рода детерминации «имеют природу “энерго-информационных полей”, связанных с метафизической (сверхчувственной) реальностью и возникающих, например, над нациями, государствами, социальными группами (по различным основаниям, например, религиозным). Можно предположить, что подобные “поля” способны быть “образами-записями” об истории группового субъекта. Их энергоинформационный потенциал, изменяющийся под влиянием исторических событий, проявлений “коллективной воли” людей в поступках и образе мыслей, позволяет влиять на происходящие в социальной общности процессы,

определяя ее будущее»¹. Важно, что интегрирующая идея должна носить не только объединяющий, но и мобилизационный характер, поскольку мобилизационное качество евразийской цивилизации является ее интегративной силой, неоспоримым культурным преимуществом. Таков механизм формирования евразийского сакрализованного гражданского общества — воплощенные трансцендентальные — не трансцендентные — идеалы всеединства. Одна из этих воплощенных форм — интеграционный ценностный образ исторического события — Великой Отечественной войны. В условиях пострелигиозности российского общества реальное историческое событие эпохального (мирового и цивилизационного) значения морально-этически канонизируется в мире трансцендентального.

Заключение

Сохранность сверхценностной идеи Великой Отечественной войны на новых этапах развития исторической памяти и культурной семиосферы является важной задачей государственного социального строительства, ее образующим ценностным принципом. «История мировых цивилизаций свидетельствует, что цивилизация способна потерпеть любой материальный урон и воссоздать себя, если уцелело ее ценностное ядро»². Этот вопрос относится к «состоянию его *ценностной сферы и проблемам идентичности*»³.

Как всякое эпохальное событие сверхценностной природы Великая Отечественная война никогда не будет «завершена», наполняясь новым конкретно-историческим (обнаружение архивных документов, братских могил и т. п.) и интерпретационным содержанием. С каждым новым витком исторического развития общества оно являет собой извечную теперь, *неизбывную общечеловеческую мировую драму*, которая повторяется и будет повторяться в уже превращенных культурных формах (таких как акция «Русского мира» — «Бессмертный полк»).

¹ Гостев А. А. Влияние православно-христианской традиции на российский менталитет как проблема исторической психологии // Историко-генез и современное состояние российского менталитета / Под ред. В. А. Кольцовой, Е. В. Харитоновой. — М., 2015. — С. 34.

² Панарин А. С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. — М., 2005. — С. 23.

³ Там же. С. 15.

Тема исторической памяти Великой Отечественной войны, в частности, помогает решить вопрос национальной идентичности посредством осознания совместно прожитого *героического* опыта, отрефлектированного в формах национального самосознания именно как героический. Эти формы позволяют осознать единственность российской цивилизации в строю иных форм цивилизационных образований и принять себя не как срединную, промежуточную, модернизационную или иную недо- (*unter*) цивилизацию, но как отдельное, уникальное, определено самодостаточное и самобытное социообразование «Россия» и культурно-идентификационный «Русский мир», являющимися носителями отечественного цивилизационного кода на иных национальных орбитах человечества. «В этом и состоит высокая миссия народного консерватизма в современную переходную эпоху: сохранить цивилизационное многообразие, многоголосие мира и тем самым обеспечить сопричастность его божественному многообразию Космоса»¹.

Микрокосм российской цивилизации есть определенный самой историей феномен общецивилизационного макрокосма, самоидентификация которого есть дело смелого и открытого диалога, прежде всего, с самим собой, о том, что *он есть как такой*, без извечной отсылки к мнимым его составляющим — полюсам социально-географического профиля (Европа и Азия). Национальная «Я- (точнее сказать — МЫ) концепция» не есть суммарная двух культурно-географических единиц, но единая и нераздельная внутренней логикой своего существования ментальная общность. Препарированию, искусственному разделению и членению она поддается лишь насильственно, продукт этого деления носит исключительно спекулятивный характер. У России есть собственная цивилизационная статья, осознание сути которой *как качественного единства, понятого не дихотомийно, но дипластийно*², есть особое интеллектуальное усилие отечественной гуманитаристики по выходу из традиционной мыслительной колеи под названием «Евразия есть сумма Европы и Азии». По мнению известного исследователя Н. А. Нарочницкой, «для России быть великой державой — это не блестящая мишура на национальном платье, которую можно снимать и одевать по праздникам. Это единственное условие нашего самостояния в мировой

¹ Панарин А. С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. — М., 2005. — С. 15.

² Под дипластией здесь понимается не бинарное деление, но бинарное сочетание.

истории»¹. Создание отечественного положительного мифотворчества, то есть абсолютной мифологии как истинной глубинной сферы самосознания (самостийной, самодостаточной цивилизационной единицы), есть дело настоящего и будущего поколения патриотически настроенных ученых, разделяющих с Россией единую историческую судьбу.

Сегодняшняя война за историческое наследие и достойную историческую память проходит в мире по линии «теплой войны» (по выражению А. А. Зиновьева). Демонтаж идеологических цивилизационных символов и образов есть демонтаж цивилизационной памяти, национальной культуры в целом. Патриотически настроенное научное сообщество остро реагирует на этот вызов современности. По мнению Нарочницкой Н. А., «это и есть культурная экология, которая определяет территориальное самосознание живущих на ней людей, их причастность не только к реалиям сегодняшнего дня, а ко всей национальной истории, культурным традициям, традициям деятельности на конкретной территории. Если люди сохранили национальное самосознание, они сумеют реализовать на своей территории умный проект, обеспечивающий ее развитие»².

¹ Нарочницкая Н. А. Русский код развития. — М. : Книжный мир, 2021. — URL: <https://libking.ru/books/sci-/sci-history/400195-13-nataliya-narochnitskaya-russkiy-kod-razvitiya.html#book> (дата обращения: 07.08.2022).

² Там же.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Аксёнова Галина Владимировна**, доктор исторических наук, профессор Института истории и политики Московского педагогического государственного университета.
2. **Астафьева Ольга Николаевна**, доктор философских наук, профессор, директор научно-образовательного центра «Гражданское общество и социальные коммуникации», профессор кафедры ЮНЕСКО Института государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте Российской Федерации, заслуженный работник высшей школы РФ, лауреат премии Правительства РФ в области культуры.
3. **Астахов Олег Юрьевич**, доктор культурологии, профессор Кемеровского государственного института культуры.
4. **Бадмаев Валерий Николаевич**, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и культурологии Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова.
5. **Горелова Юлия Робертовна**, кандидат исторических наук, доцент, ученый секретарь Сибирского филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.
6. **Горлова Ирина Ивановна**, доктор философских наук, профессор, директор Южного филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.
7. **Драч Геннадий Владимирович**, доктор философских наук, профессор Института философии Южного федерального университета.
8. **Житенёв Сергей Юрьевич**, кандидат культурологии, советник директора Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.
9. **Зорин Александр Львович**, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Южного филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.
10. **Казин Александр Леонидович**, доктор философских наук, профессор Российского института истории искусств.

11. **Колесниченко Юлия Викторовна**, доктор философских наук, профессор Московского государственного областного университета, руководитель департамента общегуманитарных дисциплин Московского института современного академического образования.
12. **Малыгина Ирина Викторовна**, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой мировой культуры Московского государственного лингвистического университета.
13. **Марков Борис Васильевич**, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.
14. **Пархоменко Татьяна Александровна**, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, руководитель отдела культурологии Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.
15. **Путрик Юрий Степанович**, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, руководитель центра социокультурных и туристских программ Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.
16. **Соколов Борис Георгиевич**, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой культурологии Санкт-Петербургского государственного университета.
17. **Спивак Дмитрий Леонидович**, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.
18. **Флиер Андрей Яковлевич**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.
19. **Хайдарова Гульнара Равиловна**, доктор философских наук, старший научный сотрудник Военного учебно-научного центра Военно-Морского Флота «Военно-морская академия имени Адмирала Флота Советского Союза Н. Г. Кузнецова».
20. **Хренов Николай Андреевич**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Государственного института искусствознания.

Научное издание

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ – ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ

Редакционная коллегия:

В. В. Аристархов (председатель), *Д. Л. Спивак* (заместитель председателя),
А. В. Окороков, С. Ю. Житенёв, А. В. Венкова (ответственный секретарь)

Корректурa: *И. А. Птицын*

Компьютерная верстка: *О. В. Ключенкова*

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва
129366, Москва, ул. Космонавтов, 2
E-mail: info@heritage-institute.ru

Отпечатано тиражом 150 экз. Заказ № I-3990

Типография ООО «Буки Веди»

117393, г. Москва, вн. тер. г. Муниципальный округ Обручевский,
ул. Профсоюзная, д. 56, этаж 3, помещение XIX, ком. 321