



ЭТНО Э МЕТОДОЛОГИЯ

*проблемы
подходы
концепции*

10

ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ * 10

RUSSIAN MINISTRY OF CULTURE
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF CULTURAL AND NATURAL HERITAGE

Ethnomethodology: **problems, approaches, concepts**

Volume 10

Moscow 2004

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
РОССИЙСКИЙ НИИ КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ

Этнометодология:

проблемы, подходы, концепции

Выпуск 10

Москва 2004

Редакторы-составители

А.А.Пископпель

В.Р.Рокитянский

Л.П.Щедровицкий

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10
Сборник статей – М., 2004. – 156 с.

ISBN 5-86443-103-6

Десятый, юбилейный, выпуск «Этнометодологии» открывается кратким обзором всех десяти выпусков. В связи с 75-летием Г.П.Щедровицкого (1929–1994) публикуются фрагменты его доклада «Культурология и культуротехника» (из архива). В материалах выпуска обсуждаются смысл и значение концепта культуры в контексте современной теории постиндустриального общества, продолжается обсуждение этнической проблематики (на материале общероссийской переписи), положено начало прямому обсуждению понятий культурного наследия и наследнической деятельности.

The tenth, jubilee, issue of "Ethnomethodology" begins with a short review of all ten issues. In view of the coming 75th anniversary of G.P.Schedrovitsky (1929–1994) a paper "Culturology and culturotechnics" from the latter's archive is published. The articles published in the issue are dedicated to the meaning and significance of the concept of culture based on the modern theory of post-industrial society, to ethnic problems (using the data of the last All-Russian census), to the concepts of cultural heritage and inheritance activity.

Содержание

От редакторов-составителей 7

К 75-летию со дня рождения Г.П.Щедровицкого 14

Г.П.Щедровицкий

Культурология и культуротехника 15

А.А.Пископпель

*Концепт культуры в контексте теорий
постиндустриализма и неоглобализма* 87

С.В.Соколовский

Татары и кряшены в переписи населения 2002 г. 99

К обсуждению понятия «наследие»: тезисы для «круглого стола»

А.А. Пископпель 144

В.Р.Рокитянский 149

Л.П.Щедровицкий 155

Contents

Editors' Foreword 7

75th Anniversary of G.P.Shedrovitsky 14

G.P.Schedrovitsky

Culturology and culturotechnics 15

A.A.Piskoppel

*The concept of culture in the context of theories
of post-industrialism and neoglobalism* 87

S.V.Sokolovski

Tatars and Kriashens in the 2002 Census 99

On the concept of heritage: theses for the "round table" conference

A.A.Piskoppel 144

V.R.Rokitiansky 149

L.P.Schedrovitsky 155

От редакторов-составителей

Следуя обычаю использовать юбилей как повод для подведения итогов, мы помещаем в настоящем, десятом, выпуске краткий обзор всех десяти выпусков.

Ежегодник «Этнология» начал свое существование в 1994 году в качестве сборника публикаций сотрудников Центра этносоциальных исследований, посвященных, как писали редакторы-составители в предисловии к первому выпуску, «дискуссионным вопросам концептуализации этнических явлений, анализу и разработке понятийного аппарата научно-практического усвоения и освоения этнической реальности в ее психологическом, культурном и социологическом измерениях». При этом там же пояснялось, что в отличие от того «предметного» смысла, который вкладывается в название «этнометодология» в современной социологии (сравнительное исследование глубинных структур обыденных побуждений и поступков людей, принадлежащих разным этническим общностям), в настоящем издании и принятой его составителями интерпретации «этнометодологическими оказываются собственно метапредметные работы теоретико-методологического характера, выполняющие роль критики и обоснования, нормирования и программирования, оценки и регулирования широкого круга междисциплинарных, прежде всего теоретических, исследований и разработок, посвященных феномену этнического в общественной жизни». Теперь, ко времени подготовки десятого выпуска, можно сказать, что хотя время вносило неизбежные изменения и от выпуска к выпуску ставились и обсуждались новые проблемы, исходная направленность издания в основном осталась без изменения – как в отношении метапредметно-методологической ориентации, так и в отношении преимущественного внимания к этнической (в широком, разумеется, смысле) проблематике.

Последовательное знакомство со всеми десятью выпусками «Этнометодологии» позволяет выделить несколько сквозных тематических линий, в совокупности и определяющих содержательный образ ежегодника. Вот эти линии:

1. *Сопоставительно-критический анализ принципов и практики современной этнологии и этнографии, преимущественно отечественной*

Эта линия реализована, прежде всего, в серии статей Л.П.Щедровицкого и др. под общим названием «Парадоксы и курьезы отечественной этнологической мысли» (выпуски 1, 2, 3), где был проведен критический концептуальный анализ (как ретроспективный, так и перспективный) методологии и основных понятий этнологии, развитых в ряде отечественных концепций этноса и этногенеза. Такой анализ был проведен в отношении бромлеевской «теории этноса», концепции С.А.Арутюнова «Информационные связи как основа этнического бытия», представлений С.В.Чешко о соотношении «человека и этничности». В статьях С.В.Соколовского (все выпуски) проводился обзор критики состояния советской и российской этнологии, сравнение различных подходов к исследованию этничности на примере проблемы мень-

шинств; демонстрировалось, как советская теория этноса теоретически обосновывает и структурирует современную политическую практику в области межнациональных отношений, тем самым порождая реальность, которую она была призвана описывать; критически оценивался сложившийся в отечественной этнографии жанр научной статьи и зависимость стиля от сложившегося распределения власти в академическом сообществе (процедуры легитимизации этнонимов, власть номинации и др.). В этом контексте рассматривались проблемы применимости концепций западной политологии и социологии для анализа положения уязвимых групп в пост-тоталитарных государствах, определения бенефициантов международно-правовых и государственных законодательств, направленных на защиту меньшинств; проблемы самоопределения и суверенитета в связи с требованиями меньшинств в области культуры, языка, экономики и политики; предлагалась типологизация меньшинств и социокультурных и политических контекстов, в которых они существуют. Обсуждалась эволюция представлений о нации, гражданстве и этничности, трансформации идентичности, связанные с восприятием пространства и времени, вызванные распадом СССР. В статье этого автора «Четверть века российской антропологии: 1975–2000» (вып. 9) итоговый обзор состояния этой области отечественной науки и тенденций ее изменения проделан на основе сплошного библиометрического анализа публикаций в центральном профессиональном журнале «Советская этнография / Этнографическое обозрение».

2. Попытки прямых концептуализаций феноменов этнического

В статье В.Р.Рокитянского («Этническое как проект», вып. 2) обсуждались возможности социопроектного подхода к этническому, в частности, путем использования теокультурной парадигмы «свободного единства в истине» и ее последовательной коррекции с учетом требования реализуемости. За счет этого «этнопроект» интерпретировался как продукт экспансии таких начал микросоциальной интеграции, как дело, семья и конфессия. На основе истолкования «этнического» в качестве общественного идеала анализировались логические и исторические предпосылки рассмотрения «этнического как проекта».

В статьях А.А.Пископпеля («Этничность и “внутренняя природа” человека» – вып. 5, «Осевая реальность этнического пространства» – вып. 7) было введено различие суб-этнического и над-этнического подпространств этнической реальности и над-этническое подпространство предложено рассматривать в качестве осевой реальности самого этнического пространства. В таком различии суб-этническое пространство отождествлялось с пространством реализации культурно-почвеннических ценностей, а над-этническое – ценностей культурно-цивилизационных. Демонстрировалось, что рассмотрение взаимоотношения таких подпространств через призму категорий естественного/искусственного позволяет артифицировать возникающие здесь проблемы как усилия, направленные на создание таких связей и отношений между ними, которые обеспечивали бы диссоциацию цивилизационных и почвеннических ценностей и потребностей и «возгонку» первых

в осевую реальность этнического пространства. Рассматривалась проблема связи этнической идентификации с глубинными личностными структурами, с так называемой «внутренней природой» человека. В частности, анализировались взгляды на внутреннюю природу, развитые в «гуманистической психологии», и сравнивался концептуальный потенциал, с одной стороны, этического натурализма, а с другой – идей культурно-этнического импринтинга.

В его же статье «Идея нации: между “забвением” и “возрождением”» (вып. 9) обсуждается соотношение концептов нации и этноса в контексте современных теоретических дискуссий о значении и смысле идеи нации, сравниваются позиции по этому вопросу В.Тишкова и К.Хюбнера, обсуждается связь вопросов о значении «национального» в общественной жизни и о смысле и значении артификации общественных изменений и ее мыследеятельностной организации как особого рода практики.

3. Проблематика межэтнического конфликта и конфликта вообще

Об этом – статья С.В.Соколовского «Этническое насилие: структуры теоретического дискурса» в первом выпуске. В отношении феномена этнического насилия проведен аналитический обзор концепций и методов зарубежных ученых.

В первых статьях своего конфликтологического цикла (выпуски 1, 2) А.А.Пископпель начинает с анализа понятия конфликта вообще с тем, чтобы позднее применить результаты этого анализа к межэтническим конфликтам (вып. 8). Этот цикл работ связывает конфликтологическую проблематику с этнической. В ее рамках, прежде всего, уточнялось понятие «конфликт» – путем отграничения его содержания от содержания других понятий, описывающих различные виды социального действия, строилась классификация многообразия социальных действий. Анализировались бытующие представления о сути и причинах конфликтов, а на основе их критики выделялись базальные структурно-функциональные элементы социального действия/взаимодействия и строились схемы (модели) взаимодействий (механического и социального), в том числе и конфликтного. В этих работах развит и аргументирован такой взгляд на конфликты, согласно которому их причиной является дивергентность «парадигматик» исходных действий/взаимодействий (оргдеятельностная модель). Рассмотрены условия применимости оргдеятельностной модели конфликта и стратегия «парадигматической релятивизации» конфликтного пространства, которая становится невозможной там, где в основе происходящего социального противодействия конфликтующие стороны усматривают фундаментальные духовные, тео-этно-национальные ценности, выступающие в качестве абсолютных и непреложных.

4. От выпуска к выпуску, в разных контекстах и поворотах все больше на передний план выступает проблематика *сопряжения в культуре установок берегающей, экологической, с одной стороны, и креативной, проектной – с другой.*

Этот круг проблем обсуждается в дискуссиях «за круглым столом» (вып. 3 и 6), в статьях 4-го выпуска – Е.Л.Ивановой, где обсуждается проблему ти-

пологии культурного наследия (основой которой стала бы типология отношений различных социальных субъектов к наследию) и места «этнического» в ней, и В.Р.Рокитянского, где демонстрировалось, что следуя пути, намеченному мыслью Н.Ф.Федорова и некоторых других отечественных философов можно прийти к такому представлению о ценностных основаниях консервационной и реставрационной политики, которое выступает как современный вариант культа предков.

Концептуальный анализ соответствующего поворота в культурно-экологическом дискурсе – «от экологической метафоры культуры к креативной антропологии и автопоэзису» – составляет содержание статьи О.И.Генисаретского в восьмом выпуске «Этнометодологии». Автор, отправляясь от критического анализа ожиданий и тревог, питающих современный культурно-экологический дискурс, предпринимает поиск общего антропологического источника как естественной изменчивости культуры, так и институционализованной проектности. Как следствие, предметом рассмотрения становятся собственная проектность культуры и возможности креативного, психопрактического отношения к ней. Проспективно выявляемая при этом конверсия автопоэзиса (самотворчества) и культурно-экологического дискурса сопрягается автором с постмодерной метафорой «пробуждения к жизни» и с предложенной Н.Ф.Федоровым литургемой «психократии» во имя «воскрешения сынами отцов». В качестве ключевых в статье рассматриваются такие понятия, как: инкультурация, проектность, культурно-экологическая репрезентация, психологическая культура, психопрактика, аксиоматические состояния сознания-воли, личностные образцы и самообразы, антропологический синтез и автопоэзис.

5. Попытки осмысления этнической реальности во всех ее измерениях и в более широком контексте привели к тому, что предметом обсуждения стали понятия *этно-культурно-религиозной традиции и традиционализма*.

Эта проблематика затрагивалась в коллективных обсуждениях, в связи с диаспоральной формой существования этносов (вып. 3), где традиция выступила как фундаментальная «единица» рассмотрения этнической реальности, свободная от привычной связи с национально-государственными формами существования, и в связи с местом традиций в образовательном пространстве (вып. 6). Статья В.Рокитянского «Традиция: строение и метаморфозы» (вып. 5), задуманная как первая часть трехчастной работы «Мир традиций», специально посвящена традиционности как фундаментальной характеристике человеческого бытия. Она состоит из основного текста, представляющего собой развернутое определение того, что автор понимает под «традицией», и обширных комментариев, где он иллюстрирует свое представление материалом конкретных тео-этно-культурных традиций, сопоставляет его с другими представлениями и дает рефлексивно-методологическую характеристику собственной работы. Ее продолжением являются два небольших очерка под общим названием «Околотрадиционные заметки». Первый из них, «Созерцание и деятельность», представляет собой своего рода вариации на тему первого из «Тезисов о Фейербахе» К.Маркса; речь идет о двух

жизненных установках, определяющих, соответственно, два человеческих типа – созерцателя и деятеля, и о том, как эти установки соотносятся с оппозицией сакрального и профанного. Второй посвящен педагогической ценности заучивания наизусть сакральных и иных пожизненного значения текстов. Он назван по-английски – «*Learning by heart*» – ради заключенной в английском выражении многозначительной метафоры сердца.

6. Образование как основной канал трансляции культурного наследия, в том числе в его этноспецифических формах

Образованию посвящен уже упоминавшийся «круглый стол» «Многообразие традиций и единство образовательного пространства» (вып. 6), затрагивающий широкий круг вопросов взаимоотношений между светским образованием современного типа и содержанием этно-культурно-религиозных традиций, и, в более прикладном варианте, статья о проблемах «национальной школы» в РФ (вып. 7), где эти проблемы и перспективы их решения рассматриваются на материале анализа изменений, происходивших в области национального образования в последнее десятилетие и в контексте осуществляемой в настоящее время образовательной реформы. Отдельное внимание авторы уделяют обсуждению и прояснению ключевых понятий, релевантных этой проблемной области (таких, как «национальная школа», «национальная культура», «возрождение и развитие национальной культуры», «образовательные права»), базовым принципам и идеалам образовательной реформы, критическому анализу декларируемых и реальных целей и перспектив развития школы в «национальных» регионах, разбору программных документов образовательной реформы. К статье прилагается описание возможной структуры базы данных «Национальная школа», которая, как считают авторы, могла бы стать базовым инструментом, способным интегрировать информационно-аналитическое обеспечение образовательной политики на федеральном уровне и уровне федерального округа, с демонстрационными образцами возможного заполнения некоторых ее разделов.

7. Информационная тематика

Этот круг тем представлен в публикациях ежегодника двояко.

Во-первых, в теоретических статьях группы авторов (Г.Г.Вучетич, А.А.Пископеля, Л.П.Щедровицкого) об «информационном обществе» и «информодетельности». В статье «Информация, информационная среда, информационное общество» обобщены результаты теоретико-методологического исследования существующих подходов к понятию «информации» и проведена критика подходов, игнорирующих различия между «духовными значениями» и «информацией». На основе проведенного анализа предложен ресурсный подход к разработке теоретической схемы взаимоотношений основных «информационных качеств» (репликативности, транспортабельности, конвертируемости, концентрируемости, сохраняемости и т.п.), определяющих значение информации как ресурса особого рода. На основе предложенного подхода пересмотрено взаимоотношение ряда базовых понятий инфор-

мационных моделей принятия решений. Обосновано утверждение, что с родовидовой точки зрения такие понятия как «сбор», «переработка», «транспортировка» и т.д. информации являются видами своего рода «производства», различающимися лишь тем, что таким образом «производится» (объединение, оформление, перемещение и т.д.), и поэтому наряду с ними не может быть никакого такого специального вида инфодеятельности, как «производство информации». В статье «Информационная деятельность и ее структурно-функциональные характеристики» анализируется структура информационной среды общества через призму понятия «инфодеятельность». Вводится типологически-деятельностная модель инфосреды, описывающая пространство функциональных возможностей информационной деятельности как сферы, призванной осуществлять духовно-информационную интеграцию общественной жизни на всех уровнях ее субъектной организации. Сама же инфодеятельность рассматривается в качестве способа и результата разрешения противоречия, несовпадения, с одной стороны, сущности и социального бытия (формы) продуктов духовного производства, а с другой – сущности и социального бытия (формы) духовных потребностей общества. С этой точки зрения она представляет собой, в лице новых информационных технологий, современную форму снятия (разрешения) этого противоречия (социальное развитие) за счет инновационного, более эффективного сочетания в ней продуктивных аспектов духовного и материального производства. К этой же категории можно отнести статью М.В.Раца, посвященную анализу деятельности СМИ с точки зрения формирования в обществе установок толерантного поведения (вып. 8).

Во-вторых, в описаниях тех конкретных информационных продуктов, которые разрабатывались авторами проекта базы данных «Народы России» (вып. 1 и 2) и электронной библиотеки «Наследие ММК» (вып. 5).

8. Одним из важнейших направлений деятельности на протяжении прошедшего десятилетия была для авторов «Этнометодологии» работа с *интеллектуальным наследием* – выработка оптимальных форм и методов такой работы и приложение их к конкретному наследию, прежде всего наследию Московского методологического кружка и его лидера, Г.П.Щедровицкого. Результаты этой деятельности нашли отражение в упомянутой публикации об электронной библиотеке в вып. 5.

Опыт работы с духовным наследием совершенно иного типа (художественным, религиозно-философским, мистическим) представлен в публикации В.Р.Рокитянского «Наследие Е.Л.Шиффера: попытка систематического описания» (вып. 9).

9. *Тематика и проблематика содержания концептов культуры и культурного наследия.*

Это направление работы представлено в материале «“Культура” и ее понятийное окружение (в рамках системодетельностного подхода)» (вып. 8) и в публикации в вып. 10 доклада Г.П.Щедровицкого «Культурология и культуротехника» (в сокращении). Движение в указанном направлении позволи-

ло в настоящее время вплотную подойти к обсуждению такого ключевого понятия, как «наследие».

В порядке подготовки к намеченному «круглому столу» для обсуждения этого понятия в вып. 10 публикуются тезисы А.А.Пископпеля, В.Р.Рокитянского и Л.П.Щедровицкого. Существенно, что несмотря на определенные различия в подходах («историцизма» в одном случае и «рефлектированного традиционализма» в другом) единым является признание необходимости сочетать в «наследнической деятельности» экологические усилия и установки с креативными.

К ряду уже упомянутых выше публикаций, посвященных понятию «культура», примыкает статья А.А.Пископпеля в настоящем 10 выпуске «Концепт культуры в контексте теорий постиндустриализма и неоглобализма», где обсуждается такое содержание этого концепта, которое позволяет постиндустриальным теориям утверждать неизбежность глобального и интегрального преобразования всех измерений индустриального мира и радикального изменения его базовых норм жизни – всей его, так называемой, традиционной «культуры». Проведенный анализ демонстрирует, что понимание культуры в ее всеобщем значении в современных теориях постиндустриализма недостаточно фундировано и нуждается в иных формах и способах концептуального выражения и освоения. Причем, в таких формах, которые бы исходили не из частных и особенных проявлений культурной функции в процессах функционирования и развития общественного целого в их эмпирическом облики, а с самого начала из априорного онтологического полагания всеобщего значения такой функции в структуре общественного целого.

**23 февраля 2004 года
исполняется 75 лет со дня рождения
мыслителя-методолога
Георгия Петровича Щедровицкого**

Снимая шляпы перед этой исторической личностью, мы издаем к юбилею (в рамках нашего проекта «Наследие Г.П.Щедровицкого и ММК») еще три тома в серии «Из архива Г.П.Щедровицкого»:

Том 2 – Психология и методология. Выпуск (1): Ситуация и условия возникновения концепции поэтапного формирования умственных действий. М., 2004 – 368 с.

Том 7 – Проблемы логики научного исследования и анализ структуры науки. М., 2004 – 400 с.

Том 8 – ММК: история развития идей и концепций. Выпуск (1). М., 2004 – 352 с.

Для юбилейной публикации в «Этнометодологии» мы выбрали текст доклада Г.П.Щедровицкого о понятии «культура», отвечающего своей тематикой основной направленности сборника.

Г.П.Щедровицкий

Культуротехника и культурология с системодетельностной точки зрения: проблемы и перспективы *

07.11.1980

Поскольку мы условились подготовить к научно-практическому семинару (“Социологический подход к изучению культуры как целого”, г. Пермь – *Ред.*) несколько тезисов-сообщений, я счел необходимым обсудить здесь основной перечень вопросов, которые нас в этом плане интересуют. И этим последним соображением определяется тот угол зрения, под которым я и хочу все рассматривать.

Поскольку нас, естественно, в первую очередь, интересует не культура сама по себе, а культура в контексте деятельности (точнее – развития деятельности), то я буду рассматривать ее именно с системодетельностной точки зрения. <...>

При этом, наверное, нужно выделить и подчеркнуть еще один, исторический, момент, который уточняет эту формулировку темы обсуждения. Исследования культуры (не в мире, а в нашей стране) во многом были стимулированы тремя докладами на семинаре по структурному изучению знаковых систем, которые были прочитаны в январе 1962 г. Лефевром, Юдиным и мной. <...> Насколько я понимаю, именно там впервые в нашей стране было задано обобщенное представление культуры как целого, которое затем, в 1967 г., было опубликовано в сборнике “Семиотика и восточные языки”. <...>

Поскольку в этих докладах впервые была представлена схема воспроизводства деятельности и трансляции культуры, постольку стало возможным соответствующее онтологическое представление культуры, раз, и предметизация исследований и разработок, два. До того как нарисована схема, представляющая культуру как некий единый целостный объект, само исследование ее и постановка вопроса об исследовании культуры как целого в принципе немислима. Не о чем, собственно, говорить.

Сейчас этот момент очень плохо осознается. Те, кто прошел весь этот путь, забыли или стараются забыть само происхождение этих постановок вопроса, те же, кто пришел позднее и начал заниматься этим впервые, не знают, как все это происходило, и им об этом не рассказывают. А так как научные движения и развитие научных идей в нашей стране носит скорее подпольный характер, поскольку нет соответствующей репрезентации идей и фиксации их в печати, то возникают всевозможные легенды, мифы, которые трансформируют исходную постановку вопроса и создают удивительные синкретические смешения, склейки, путаницу, совершенно искажающие как ретроспективу, так перспективу. <...>

* Фрагменты трехчастного доклада (арх. № 0673) в нашей редакционной версии. – *Ред.*

Эти постановки вопросов потеряли свою исходную привязку к системодеятельностным представлениям и системодеятельностному подходу и существуют уже сами по себе в удивительно превращенных и часто смешных формах. <...>

Чтобы проиллюстрировать этот момент на другом примере (потом я и к культуре это приложу), я расскажу анекдотическую историю. В 1968 г. в Тарту происходило Первое совещание по методологии социологии, и там был день, посвященный семиотико-структурным представлениям. Шла дискуссия между двумя направлениями, поскольку там был доклад Лотмана и мой доклад и сталкивались эти две точки зрения. И вдруг в ходе этой дискуссии один из очень молодых адептов структурного подхода громко закричал: “А вы вообще различаете предмет и объект или нет?” – что вызвало хохот в зале.

Примерно то же самое происходит и с понятием культуры. Дело в том, что сейчас практически нигде уже нет работ, посвященных понятию культуры, без термина “трансляция культуры”. Он стал ходячим. Если вы берете структурные работы Тартусской школы, работы Межуева, работы Давидовича-Жданова, работы пермской лаборатории – там всюду идет речь о трансляции культуры. Само это понятие трансляции культуры воспринимается как нечто очевидное, лежащее на поверхности и банальное.

Н.Носов. Поскольку произошла смена предмета: от культуры к трансляции культуры?

А как вы думаете – культура вне трансляции культуры вообще может быть задана?

Носов. Конечно.

Теперь я буду иметь вас в качестве оппонента. С моей точки зрения – дальше я это постараюсь показать – само понятие культуры вне понятия трансляции культуры и отнесения к схемам трансляции вообще неосмысленно. И ничего этого, т.е. культуры как таковой, вне соответствующей схемы быть не может.

Носов. Но это все равно, что сказать, будто не существует неразвивающихся объектов. Генетик сказал бы, что никаких объектов вне их развития не существует, что единственно осмысленное задание объекта – это задание его через генезис. Например, Пиаже, когда задавал свою логику и называл ее генетической, говорил: все можно рассмотреть только в генезисе.

Да. Но вы здесь смешиваете разные вещи. Когда я говорю все то, что я сказал, я исхожу из идеи *схемы* и, соответственно, феноменальных представлений, детерминированных схемой. Я утверждаю, что пока вы не имеете схемы, вы ничего не можете увидеть. <...> Поэтому смысл моего тезиса состоит в следующем: для того чтобы стало возможным говорить о культуре как некоем объекте – объекте изучения, объекте рассмотрения – нужно положить схему, в которой культура задана как целое.

Носов. Почему ее нужно задавать обязательно через трансляцию?

Подождите секундочку, давайте помедленнее разбираться, членить все это, чтобы было понятно, что говорится, что противопоставляется и т.д. Я

так скакать уже не могу. Итак, мой тезис состоит в следующем: чтобы мы могли говорить о некотором объекте и предмете изучения – сначала объекте, а потом предмете, – мы должны задать ту или иную схему объекта, в которой этот объект представлен как объект. Пока человек, находящийся в познавательной позиции или имеющий соответствующую познавательную установку, или говорящий о чем-то, не положит схему, в которой культура будет представлена как целое, пока он этого не сделает, говорить о культуре в целом, рассматривать культуру в принципе невозможно. Как и любой объект. Больше того, не может даже появиться такого терминологического выражения.

Носов. Как слово “культура”?

Как “культура” в объектном отнесении.

Когда, для сравнения, вы имеете дело с таким понятием, как кислота, то вам схема часто не нужна, потому что в опыте экспериментальной работы химиков выделены образцы кислот. Например, для Лавуазье таким образцом был уксус. <...> А дальше есть, скажем, серная кислота, соляная кислота, азотная кислота; вот они в пробирках, и можно указывать на пробирку и говорить: это кислота, т.е. то, что окрашивает лакмус в красный цвет. И есть соответствующий дифференциальный признак – “окрашивает лакмус в красный цвет”, – который хотя и не является отличительным признаком, но эмпирически операционален и позволяет выделить кислоту – скажем, отделить кислоту от щелочи. И всегда можно проверить, кислота это, щелочь или что-то другое. С культурой так нельзя поступать.

Носов. Так поступают, когда, например, говорят: “восточная культура”, “западная культура”.

Вы знаете, тоже нет. Мне важно ваше оппонирование, поскольку вы здесь демонстрируете наивность обывателя. Вы думаете, что все слова имеют объективное содержание. Вы думаете, что восточная культура существует наподобие азотной кислоты в пузырьке. Обратите внимание, как я говорю. Азотная кислота тоже не существует в пузырьке, и азотная кислота как идеальный объект совершенно не совпадает с тем, во что мы тыкаем. Но за счет того, что у нас есть эти пузырьки и в них кислоты, создается иллюзия объективной отнесенности. Поэтому создается такое иллюзорное представление, что ваше понятие объективно наполнено, имеет объективное содержание. Но с культурой – восточной культурой, западной культурой – так поступить нельзя, потому что не на что указывать. Нет такого единого объекта (хотя бы в виде вещества, налитого в пузырек), как культура – восточная, западная, наша с вами групповая культура. Не на что указывать. <...>

Когда мы говорим про культуру – восточную, западную и т.д., – то там нет объектов оперирования, культуры принадлежат к объектам принципиально иного типа.

Носов. Как же так? Например, я пришел в индусский храм, что-то сделал не так, и меня побили ...

А если я вам сейчас всыплю пощечину, то вы тоже поймете, что это культура?

Итак, я с самого начала противопоставляюсь этому вашему наивному сознанию обывателя и говорю, что все это, с моей точки зрения, есть удивительное, иллюзорное представление, на котором сегодня и зиждется все неразумие культурологов. Поскольку нельзя сказать, что это – неразумие культурологии, ибо она за это не ответственна. Она в своих классических образцах идет совершенно другими путями, но поскольку подавляющее-то число культурологов – обыватели (в том смысле, как я сказал), то они исходят из того, что, например, их побили – значит это культура. Далее я вернусь к этому пункту, так как он очень важен, и буду дальше обсуждать его очень серьезно. Но пока я так это говорю. Их побили, они что-то не сумели сделать и т.п., и они почему-то думают, что все это культура.

Вообще-то, понятно, почему они это думают. И я сейчас перехожу к объяснению этого. Они все время пользуются взятыми у кого-то напрокат терминами и понятиями. Кто-то, т.е. основатели, создают соответствующие понятия, затем это все входит в речь, берется другими людьми в речи – без обратной процедуры отнесения и объективации. И так как подавляющее большинство этих потребителей не мыслят в принципе, а только имитируют мышление в речи, без операциональной проработки всего этого, то они по образцам этих “чувственно-единых”, как мы говорили в 50-е годы, вещей – кислоты, лампы, стола – работают и с такими “чувственно-множественными” образованиями, как народ, культура, информация и т.д., т.е. с понятиями, фиксирующими объекты принципиально другого, не технически-практического, типа, т.е. не включенными в предметную деятельность. Они образуют все это по такой же точно парадигме и думают, что им дана культура.

Реально им даны только слова, слова с соответствующим смыслом, но без объективного содержания. А поскольку, как я уже сказал, они, как правило, не мыслят и их профессиональная работа не требует мышления, они могут говорить о чем угодно и как угодно, и их никогда нельзя побить за это.

– *Смотрите, в какое трудное вы их поставили положение. Культурологи завели некую категорию – культуры или народа – и, как вы сказали, эта категория такая, что с объектом этой категории оперировать нельзя, поскольку его нет.*

Я говорю даже нечто большее. С объектом нельзя оперировать, но не потому, что его нет – я говорю, что его и нет, и оперировать с ним нельзя.

Носов. Но ведь человеку, “наивному обывателю”, нужно что-то делать с тем, с чем он работает по долгу службы. И поэтому он вынужден эту категорию, которая не имеет объекта и с которой нельзя оперировать, как-то операционализировать.

Ничего подобного. Дело в том, что, поскольку он, этот наивный обыватель, никогда не имеет дело с культурой, он никогда и не должен с ней работать. Это не входит в его профессиональные обязанности. А значит, ему и называть этого не надо, и употребляет он это слово от учености, а не потому, что он включен в работу с культурой. Причем, сейчас уже мне все эти послышки очень важны, ибо мы начинаем цеплять подлинную канву и тематику обсуждения.

Итак, он не работает с культурой, этот наивный обыватель. Он ее не обсуждает, он не оперирует с ней, он ее не анализирует, не исследует, он вообще никак не связан с этой “культурой”, это не его дело. Но при этом, поскольку он еще включен в коммуникативные, реферативные контексты и поскольку в речи-языке – за счет работы первых культурологов, философов – начинает как-то фигурировать понятие культуры, то и он начинает болтать по этому поводу.

При этом, смотрите, что я различаю. Слово “культура” осмысленно, поскольку оно включено в контекст, но оно бессодержательно, поскольку за ним нет никакого денотата. И этот денотат не может быть выделен, поскольку такого реального объекта, как культура, нет и быть не может.

Носов. Вы утверждаете, что только философы вводят категории в культурную коммуникацию?

Да.

Носов. Или такое понятие, как “культура”, слово “культура” или аналогичные слова могут появляться другим путем?

“Слова” я не обсуждаю. Как рождаются слова – это особый разговор. Но я фиксирую, что вы демонстрируете здесь еще одну очень нужную мне позицию – обывателя, который не чувствует разницы между категориями, понятиями и словами. И поэтому, когда вы спрашиваете, то непонятно, о чем вы спрашиваете. О категориях? О словах? О понятиях? Каждый раз надо спрашивать отдельно. Поэтому я утверждаю следующую простую вещь. Категории такого рода, как “культура”, и вообще все категории, вводят философы, и никак иначе они не появляются и появиться не могут. А как возникают слова – это особый разговор. <...>

Прежде чем говорить “вводится категория”, вы должны спросить себя, что вы хотите иметь под этим в виду. Потому что есть категория “культура” (и ее “введение”), есть понятие “культура”, а есть слово “культура”. Но так как вы мне задавали вопрос в лоб, то я говорю, что категория “культура”, понятие “культура”, вводится только философами.

Если вы хотите спорить, я – с удовольствием. Тогда давайте строить аргументы, контраргументы и обсуждать эту проблему, но она меня сейчас не интересует, поскольку к вопросам культуры отношения не имеет; это – к вопросу о понятиях, категориях и т.д. Главное – что я выразил свою позицию, и меня в бесчестности обвинить нельзя.

Я же здесь сейчас обсуждал более простую вещь. Есть такие слова, как, например, “кислота”, которые имеют псевдопонятийные реальные отнесения на основе операциональных, или знаменательных, признаков (“окрашивает лакмус в красный цвет”). Таким словам, кроме того, соответствуют понятия и, следовательно, идеальные объекты, формированием которых занимались химики – от Лавуазье и дальше. Таким образом, мы имеем здесь второе отнесение – через схему, которую условно назовем схемой, фиксирующей идеальный объект.

Но это касается *реальных объектов*. Так вот, я говорю очень простую вещь. Поскольку в таких образованиях, как “культура”, “народ” и т.п., нет и

не может быть этого реального объекта – это образования принципиально другого рода, – постольку там онтологическое, или объективно-содержательное, употребление слов или терминов без схем вообще невозможно.

Я сделаю и еще более жесткое утверждение. Если мы обратимся к истории, то увидим, что все подобные понятия впервые возникают именно на схемах, а не на объектах. Пока не введена схема, никто не может говорить о культуре как целом, осмысленно употреблять это слово, осуществлять предметизацию и т.д.

Носов. Вы имеете в виду изобразительную схему?

Для упрощения мысли давайте считать – изобразительную. Хотя формы изобразительности могут быть любые. Это должно быть такое изображение, которое живет по законам идеального объекта. И пока не будет схемы, изображающей или выражающей идеальный объект – так как, кроме как в этой схеме, идеальный объект нигде не существует, – до тех пор говорить объективно-содержательно о культуре нельзя.

И теперь ваш вопрос: почему обязательно через трансляцию культуры? Я, действительно, утверждаю и дальше буду это аргументировать и показывать, что культура, иначе как через трансляцию культуры, никак (осмысленным образом) введена быть не может.

Но пока что я утверждаю, что нужна была такая схема. Поэтому, когда мы ее ввели в 1962 г., то мы впервые дали представление о культуре в идеально-объектном смысле; но дальше, поскольку это представление начало ходить каким-то образом в широком кругу наивных культурологов, оно начало склеиваться с их чисто обывательскими представлениями, с ненаучным, нефилософским, бессодержательным употреблением слова “культура”. <...> Поэтому сейчас, буквально во всех работах от Маркаряна до Межуева, Файнбурга и Жданова, вы встретите выражение “трансляция культуры”, которое в этих работах точно так же становится бессодержательным, поскольку они не пользуются соответствующими схематизмами и, следовательно, реально-то не имеют идеального объекта. Поэтому выражение “трансляция культуры” во всех этих работах, хотя и осмысленно, поскольку оно используется в контексте нашего языка, но совершенно бессодержательно. <...>

Для чего мне это все понадобилось, для чего я это говорю? На мой взгляд, осуществляющийся сейчас теоретический и эмпирический поиск в области культуротехники и культурологии совершенно не разумен – он абсолютно не рационализирован. И это обстоятельство делает эту работу, на мой взгляд, совершенно неэффективной. А мы, между тем, крайне заинтересованы в развитии этих исследований и разработок, в частности потому, что без специального анализа культуры, без развития культуротехники и культурологии не могут эффективно развертываться системоделятельные представления. Поэтому нашу задачу я вижу в том, чтобы постараться внести в культуротехническую и культурологическую работу максимум возможной разумности и рациональности. В этом – основная целевая установка. В следующем пункте я скажу о трех, на мой взгляд, основных причинах, обуславливающих эту неразумную и нерациональную постановку вопросов. <...>

Надо различать понятия и псевдопонятия. С моей точки зрения, всякое понятие, в строгом смысле этого слова, возникает на онтологической схеме. Никаких понятий без онтологической схемы в истоке их возникновения, в генезисе нет и быть не может. Я бы даже утверждал так: нет понятий, возникающих на базе и с помощью только словесной речи, словесного языка. Но понятие как форма, свертывающая понимание, и этого нельзя забывать, не есть единица мышления (понятие есть единица мышления вторичным образом – через то, что понятие свертывает понимание). Фактически, понятие есть форма детерминации мышления пониманием. Понятие есть средство, позволяющее содержательно воспринимать и понимать текст – с соответствующим отношением к объективной области. Для мышления понятия не нужны в принципе. Мышление, скорее, разворачивается на онтологических схемах и конструктивных образованиях. Но в той мере, в какой мышление выражается в тексте, а тексты должны быть понятны, понятие определяет мышление, и поэтому понятие есть превращенная форма для мышления. Понятие очень часто “выбрасывает” онтологическую схему и заменяет ее, скажем, операциональными признаками, или признаками с соответствующей операторикой. И в той мере, в какой оно это делает, понятие освобождается от прямого представления идеального объекта и выполняет *свои* функции. <...>

На мой взгляд, причиной, источником этого неразумия и нерационализированности, кои существуют сейчас в мире культуротехники и культурологии, являются три основных фактора:

1. Умозрительный характер подавляющего большинства работ. Господство чисто гностической, познавательной то бишь, установки. Отсутствие прямой и осознаваемой связи с практическими и техническими задачами (я мог бы добавить: превращающими культуру в объект техники и практики).

2. Отсутствие сколько-нибудь приемлемых и проработанных онтологических схем, представлений и картин (т.е. отсутствие способа задания культуры как объекта рассмотрения и объекта изучения).

3. Отсутствие адекватных средств и методов изучения культуры (т.е., по сути дела, отсутствие форм предметной организации).

Эти три фактора, на мой взгляд, являются решающими, и нужно вести обсуждение по этим трем планам. Это я и постараюсь дальше сделать. <...>

Очень интересен вопрос о тех социокультурных условиях и обстоятельствах, которые создают впервые культурную, или культурологическую (что для меня одно и то же), точку зрения. Грубо говоря, очень интересно, почему культурология возникает в конце XIX столетия (я в данном случае имею в виду немецких неокантианцев, в первую очередь направление Виндельбанд – Коген – Наторп – Риккерт). Почему именно в конце XIX столетия мы все больше и больше говорим о культуре, ставим задачу выделить ее в качестве предмета изучения, начинаем изучать культуру и т.д.? Мой ответ на этот вопрос в самом грубом виде звучит примерно так. С моей точки зрения, культура начинает выделяться как нечто особое, требующее специального рассмотрения, анализа, и, в частности, предметного анализа, тогда, когда становится достаточно массовой и обсуждаемой деятельность по сознательному и

целенаправленному развитию структур человеческой деятельности. Когда эта работа осознается именно как работа, направленная на развитие структур человеческой деятельности. И фиксируется достаточно большое количество неудач в такого рода работе.

Я могу пояснить этот тезис на опыте работы нашего кружка, а потом попробую сделать некоторое обобщение. Я ведь, фактически, сказал, что содержательные, по настоящему осмысленные разговоры о культуре становятся необходимыми для тех, кто занимается некоторым жизнестроительством.

Носов. Но не собственным. Не личным.

Конечно. Заниматься жизнестроительством лично – это бессмыслица. Я говорю о такой особой, ответственной позиции, когда приходится заниматься жизнестроительством и при этом сталкиваться в этой своей работе с социумом, с людьми. И, осознавая эту ситуацию столкновения, приходится к идее осознанной техники, т.е. рассматривать себя как строящего и вынужденного в этих условиях бороться, преобразовывать, перестраивать нечто, фиксировать все время полные или частичные неудачи этой работы, искать причины этих неудач и, соответственно, анализировать ту ситуацию, в которой происходит это жизнестроительство.

Задачи жизнестроительства могут быть самыми разными. Например, мы можем ставить задачи создания и развития каких-то наук или научных дисциплин.

В этом смысле ситуация, с которой столкнулся наш кружок, является классической. Мы воспитывались в конце 40-х – начале 50-х годов в условиях изоляции от мировой культуры, в условиях, когда, фактически, мы не могли получать книг в библиотеке – подавляющее большинство философских книг находилось в спецхране, и каждый раз требовалось специальное разрешение.

Мне вспоминается ситуация, когда в 1948 г., будучи пропагандистом в сети партпросвещения, я начал рассказывать, и довольно подробно, студентам на физфаке о том, что существуют работы Канта, Платона, в чем был смысл философского движения. Сразу же пришла большая комиссия из парткома, и я потом месяца четыре все ходил и объяснял, почему мне взбрело в голову все это рассказывать, когда есть “Краткий курс истории ВКП(б)”. Весь мир культуры был заменен “кратким курсом”. И это не преувеличение, это фактически так.

Естественно, что в этих условиях формальная логика была в 20-е – 30-е годы отвергнута как немарксистская, что математическая логика была отвергнута в 1947 г. как буржуазная выдумка, неподходящая для Советского Союза. <...> И вот в этих условиях мы должны были строить новую логику, обеспечивая связь философии с науками и т.д. <...> Эта задача была нами осознана как задача, во-первых, строительства, творения, во-вторых, как задача, которая не могла быть решена без борьбы с носителями прошлых традиций. <...>

Эта ситуация – а она является в некотором роде стандартной – ведет к определенной форме рефлексии и самосознания, когда начинаешь понимать,

что ты вынужден вести борьбу и что при этом то, с чем ты борешься – это не люди с их злым умыслом и волей (этот фактор очень важен), что дело здесь не в конкретных людях, а в чем-то совершенно ином, более принципиальном. Я забегу немного вперед: либо вы будете это искать в социальной организации, либо в культуре, либо еще в чем-то.

Итак, нужно было заниматься активным жизнестроительством и при этом осознавать, что, поскольку точка зрения историзма, развития принимается как принцип, ты вынужден развивать, трансформировать существующую форму организации деятельности, осуществлять историческую в этом смысле работу. <...>

Мой тезис состоял в том, что как только мы сознательно перед собой ставим задачу развития каких-то структур деятельности, так неизбежно мы сталкиваемся (здесь я употребляю очень странные формы речи, и меня здесь можно очень эффективно и по-настоящему критиковать) с культурой – как с тем, что сопротивляется нашим действиям и, следовательно, должно как-то учитываться, сознательно и целенаправленно перестраиваться.

Носов. Вы, следовательно, выступаете как наивный обыватель.

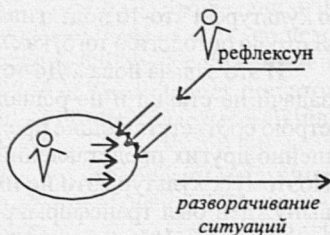
Да, но в отличие от наивного обывателя, я фиксирую то обстоятельство, что я здесь выступаю как наивный обыватель.

Носов. Обладаете сознанием наивного обывателя.

Я говорю, что рассуждаю как наивный обыватель, а сознание у меня не наивного обывателя, потому что я при этом говорю, что я наивный обыватель. И для того, чтобы это сказать, надо иметь другое сознание. <...>

Я, фактически, применяю здесь особого рода прием, который осмыслен только в ретроспекции определенного рода, когда я полагаю нечто как существующее реально, в условиях, когда, вроде бы, об этом нет еще понятий и представлений. Я вынужден сказать: мы сталкиваемся с культурой как с тем, что сопротивляется нашим действиям, что должно учитываться, сознательно и целенаправленно перестраиваться, но при этом, сталкиваясь с культурой, мы еще не знаем, что мы сталкиваемся именно с культурой, и вообще не знаем, с чем мы сталкиваемся, и должны ответить на этот вопрос. Поэтому, я здесь выступаю, фактически, в очень сложной и интересной позиции.

Я беру этого жизнестроителя, поставленного в определенную ситуацию и осознавшего целый ряд вещей: он должен развивать структуры деятельности, но он еще не знает, что такое культура – как мы, кстати, тогда не знали, что такое культура, мы не обсуждали всего этого, мы ставили свои особые цели, решали свои задачи, боролись, терпели поражения, размышляли над этой ситуацией. Мы не употребляли слова “культура”, не думали об этом, мы не знали об этом в силу нашей малограмотности, и в этом было наше преимущество. <...>



Теперь же, когда мы прошли этот тридцатилетний путь, я возвращаюсь назад и уже в этой рефлексивной позиции, сквозь призму всего дальнейшего пути и всего того, что мы поняли позже, узнали, оформили в понятиях и категориях, в том числе и про культуру, рассматриваю то, что было там, в той нашей ситуации. <...>

Мы, в отличие от других, занимаемся культурой, поскольку мы не можем этого не делать, а не можем мы этого не делать, поскольку мы занимаемся жизнестроительством и столкнулись с культурой непосредственно. Лоб в лоб. Как бы наступая на грабли и получая за счет этого синяки. И это наше включение было реальным, техническим, а не словесным. Больше того, я подчеркиваю ту мысль, что мы столкнулись с культурой непосредственно и получили синяки, не зная еще слова “культура”. Вот это мне очень важно. <...>

Я сейчас произвожу онтологическую работу и реконструирую ситуацию. Поскольку вы задаете мне вопросы о том, как я это делаю, я перехожу в метаплан и рассказываю вам, как я это делаю. Но одновременно схему этого моего ретроспективного делания я кладу в онтологию, как бы расширяя эту онтологию. И говорю: внизу будет идти изображение реального процесса, того, как у нас возникали, становились представления о культуре, – потом я скажу, что не у всех они так возникали. Наверху я буду фиксировать методы своей ретроспекции, говорить, как я это каждый раз делаю, как я это фиксирую. Тем самым у меня будет все время двойное знание – знание о том, что было, онтологическое как бы, и знание о том, как я это делаю, методическое, операциональное, – и я их еще стыкую друг с другом и устанавливаю все время соответствие одного другому. Это есть метод моей работы, моей разумности и критичности в оценке всех этих шагов. Рисуя эту схему, я преодолеваю обывательскую точку зрения. <...>

Я вам рисую не онтологическую картину культуры, беря представление о культуре и что-то подтягивая. Я строю онтологию совершенно другого рода. Я строю онтологию того, как мы приходили к понятию культуры и в силу чего.

И это задача новая. До того, как мы решили обсудить этот вопрос, я этой задачи не ставил и не решал. В сегодняшнем и последующих докладах, я строю соответствующие представления не на базе культуры, а на базе совершенно других представлений и должен описать, как мы приходили к этому. Поэтому к культуре это не имеет пока никакого отношения. Больше того, я вынужден был трансформировать понятие культуры, дабы включить его в наш генезис. И пришел к некоторым совершенно новым и удивительным для меня результатам. Поэтому в результате как раз понятие культуры и было тем, что я при этом, за счет этого полагания в материал, подтягивания нового материала, трансформировал. Таким образом, у меня есть тот материал – совершенно особого рода, не культурный, а исторический, групповой, – который привел меня к необходимости трансформировать наши представления о культуре. Причем это, скорее, опровергающий материал, т.е. он должен рассматриваться в схемах Лакатоса как материал для опровержения и трансформации. <...>

Причем, мне и нужна эта онтология только для того, чтобы подчеркнуть принципиальную связь культурологии с культуротехникой. Ведь, фактичес-

ки, я утверждаю, что таким образом, поставив перед собой сначала очень конкретные задачи, такие как реформа логики, развитие и построение методологии, развитие педагогики, психологии, направляя свои усилия и свою деятельность на решение этих задач и особым образом осознавая смысл своей деятельности, а именно как деятельности по развитию и трансформации существующих структур деятельности, форм организации, мы тем самым попадаем в область культуротехники. И вынуждены быть культуротехниками – наряду с социотехниками, человекотехниками и т.д. Поэтому я бы мог сказать, что мы оказываемся здесь деятельными техниками, или техниками в области деятельности. В этом – отличие нашей позиции от многих других, умозрительных. И дальше я это представление буду обсуждать, поскольку оно мне очень важно.

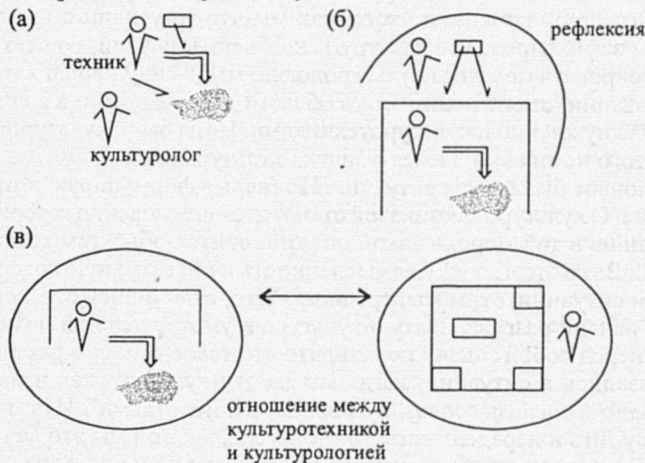
Итак, я говорю, что еще до того, как мы что-то узнали о культуре, до того, как мы зафиксировали культуру как объект и начали, вольно или невольно, фиксировать моменты культурологии, мы, в силу нашей жизнестроительной позиции, стали техниками в области деятельности, а в силу этого неизбежно, вынужденно и культуротехниками. И мы были культуротехниками, совсем того не зная и не имея понятия культуры. <...>

Я говорю: вот была такая ситуация. И теперь я формулирую этот тезис в другой форме. О культуре как таковой становится осмысленно говорить только тогда и лишь в той мере, в какой она становится объектом технических воздействий. Вот в этом я вижу осмысленность и объективную содержательность нашей ситуации, этим мы, среди прочего, отличились от многих других. Мы не начали разговаривать о культуре в умозрительной позиции, мы не ставили перед собой задачу понять, что это такое, как оно развивается и т.д.; мы оказались в ситуации, когда мы на эту культуру, как и на многое другое, *просто воздействовали*, “лупили по ней молотками”. И ставили своей задачей лупить и переделывать. И в той мере, в какой мы это делали, нам никакая культурология не была нужна. Мы лупили по ней, не зная, по чему мы лупим, и трансформировали весь этот материал как могли, соответственно тому, как хотели. То, что нас при этом били и у нас появлялись при этом шишки, мы считали в порядке вещей, залепливали шишки пластырем и шли дальше, и снова лупили этими молотками... <...>

Теперь я делаю сразу два хода. Я говорю, что таким образом мы на этом материале оказываемся приведенными к традиционной для нас тематике – к обсуждению структуры некоторых техник, роли внутри этих техник анализа, исследования, рефлексии, условий выделения некоторых объектов, в частности объектов культуры, социальной организации, сначала – как объектов воздействия, потом – как объектов рассмотрения, к обсуждению связи между объектами воздействия и объектами изучения и дальше – предметного оформления этого изучения и рассмотрения. Здесь возникает весь этот круг вопросов, касающихся генезиса техники. Я пытался вчера вечером и сегодня под утро расписать все эти планы. Насчитал примерно 12-13 стандартных форм отношений, которые здесь возникают.

Я не буду их сейчас обсуждать, это особая, очень интересная тема, но мне важно зафиксировать, что для меня культурология всегда должна суще-

ствовать и существует в теснейшей связи с культуротехникой. Причем эта связь носит многоплановый характер. С одной стороны, эта связь реализуется как связь с объектом изучения. С другой стороны, она реализуется на уровне предметной организации. Можно сказать, что культура как объект культурологических исследований задается, с одной стороны, характером культуротехники и объекта культуротехники, а с другой стороны – характером предметных структур, предметного оформления. И в этом последнем реализуется деятельностная связь, например связь между культуротехникой – или этой комплексной техникой – как таковой и культурологическими и “комплекснологическими”, общественными, социальными исследованиями. А с другой стороны, сам предмет каким-то образом снимает в себе все это. Я бы здесь мог нарисовать такую схему:



Начиная от схемы (а) – чистой техники, в которой эта компонента, отношения к объекту, потом снимается в особой позиции культуролога, как рефлексирующего культуротехника, или просто техника, мы движемся дальше к схеме (б), когда культуротехника как таковая становится предметом рефлексивного анализа, описания со стороны культуротехника, и дальше, к схеме (в), когда начинается предметное оформление и культуротехника как таковая входит в связь с культурологией как предметной организацией. И существуют определенные связи между этими деятельностями. <...>

– Поясните, пожалуйста, еще раз вторую схему.

На второй схеме я зафиксировал очень важный для нас шаг, хотя и банальный одновременно, что культурология есть не что иное, как рефлексия особого рода деятельности, культуротехники. А вот следующая схема – это когда культурология уже обособилась, отделилась, автономизировалась и существует в своем особом предмете. <...>

Я, фактически, утверждаю следующее. Никакая культуротехника, даже если это чистая культуротехника, со своими выделенными объектами, не

может помочь в выделении культуры как объекта культурологии. Нет и не может быть такого перехода ни при каких условиях <...>.

Итак, что я утверждал и какой вопрос ставил?

Для меня представляется крайне важным то, что у нас с самого начала была техническая позиция. Для того чтобы реконструировать все это, для того чтобы посредством ретроспективного анализа разобраться в том, что же у нас происходило я должен иметь некоторое теоретическое средство. Таким средством и является представление о взаимоотношениях между культурологией и культуротехникой, более правильно, между культурологией и техниками разного рода – комплексными техниками, социотехниками, человекотехниками, культуротехниками. Сама техника должна дифференцироваться, постепенно выделяя свои объекты – культуротехнические, социотехнические, человекотехнические, наукотехнические, языкотехнические, мыслетехнические и т.д. Возникает масса техник. И я говорю: осмысленная культурология всегда должна быть детерминирована тем или иным из отношений между культурологией и культуротехникой.

Но каково это отношение, что там происходит? С этим связана очень сложная проблема взаимоотношений и связей между объектами техники, в том числе культуротехники, и объектом культурологии. Эти связи, я их дальше буду обсуждать, очень сложны. И наверняка объект культурологии в какой-то мере задается и объектами этих техник. Но это только один из многих факторов. И каким образом задается – я пока вообще не обсуждал.

И я говорю: это во многом зависит от того, какова связь между культурологом и техником, от того, какой это техник. Я намечаю 12 или 14 типов возможных связей между культурологом и различными техниками. Связи эти очень сложные, но определяется все это строительством культурологического предмета – тем, какого типа будет этот предмет.

– А может быть, объект культурологии и объект культуротехники не совпадают?

Правильно. Они не только не совпадают, но ничего общего между собой не имеют и иметь не могут. И основной тезис мой состоит в том, что сколько бы у нас ни было рафинированных культуротехник, из этого объект культурологии не получается и получиться не может. <...>

При этом, как особая позиция, может быть и так, что культуролог противостоит любой технике, и культуротехнике в том числе, и выступает как внешний созерцатель и “познаватель” по отношению к ней и ее последствиям. Это тоже одна из стандартных исторически зафиксированных позиций, причем, очень важная для понимания всей социокультурной ситуации, в которой формируется культурология. <...>

Так, миссионеры в течение трехсот лет ломали и крушили культуру аборигенов в Австралии, Южной Америке, на Филиппинах, в Азии прежде чем додумались до того, что они имеют дело с культурой. Причем, многие из этих миссионеров заплатили за это своей жизнью. Например, на острове Фиджи один из прославившихся там миссионеров подарил очень красивый гребешок вождю племени. Вождь племени никак не мог вдеть его в свою

голову. Тогда он подошел к вождю и поправил гребень. Действие очень естественное и нормальное. Но он не знал и никогда не мог бы предположить, что это действие будет стоить ему жизни: его съедят живьем каннибалы соседней деревни, поскольку трогать вождя племени за волосы – это, согласно культуре этих племен, знак предельного неуважения.

– Почему соседнего племени?

Поскольку он был объявлен другом вождя, то вождь не мог убить его сам, его могли убить только другие. Поэтому вождь послал гонца к соседям, чтобы они убили миссионера, и обещал им за это стадо свиней. Миссионер ничего этого не знал, поэтому он отправился в следующую деревню, с тем чтобы обратить ее в христианство, и там был убит и съеден. Это было одно из проявлений их культуры, но предполагать этого он не мог.

Или то, о чем пишет В.Я.Дубровский. Он привык смотреть в глаза человеку, с которым разговаривает. А в Америке смотреть в глаза собеседнику неприлично. И они чувствуют себя дискомфортно и норовят не встречаться с ним, поскольку он любит смотреть прямо в глаза. Он в конце концов понял, что нарушает этим американскую культуру, но попортив уже отношения с половиной своих сотрудников и коллег.

Возможна и такая позиция: посмотреть на все это со стороны, т.е. не ставить перед собой той задачи жизнеустройства, о которой я говорил. Сейчас в нашей стране эта позиция очень распространена, поскольку мы подошли к вопросу о последствиях Октябрьской революции для русской и других культур и рассматриваем влияние революции на развитие русской культуры и обсуждаем это. Есть масса людей, которые перед собой непосредственно культуротехнических и даже социотехнических задач не ставят, а хотят понять, выяснить, описать то, как повлияла Октябрьская революция и вся социальная перестройка в нашей стране на жизнь и развитие культуры. <...>

Мне сейчас важно просто зафиксировать это особое отношение между культурологической и культуротехническими или социотехническими, вообще техническими, позициями. Когда связь состоит в том, что культуролог находится в оппозиции к культуротехнике и всякого рода технике, но фиксирует ее как факт, то при этом он – поскольку он не включен внутрь этой техники и она не является для него естественной рамкой и не задает условий его деятельности и его, как культуролога, существования, – вынужден строить онтологическую картину совершенно другого типа. Такой культуролог может, скажем, говорить, что условием существования культуры является деятельность как универсум, но этот универсум деятельности он помещает в универсум природы, рассматривает взаимодействие между деятельностью и природой – как адаптацию к природе или как ассимиляцию природы – и при этом ставит вопрос о культуре как обеспечивающей это отношение между деятельностью и природой. И эта точка зрения сама по себе занята. Больше того, я выделяю эту точку зрения, она-то как раз и приводит ко всевозможным псевдоонтологическим фиксациям культуры как таковой. Я бы даже рискнул сказать, что онтологические построения начинаются именно в этой

позиции. Эта та единственная позиция, которая выводит нас на представление о культуре в целом, – хотя она и является ложной. <...>

Итак, я утверждаю, что, как бы ни формировался объект техники, представления о нем ничего не дают и ничего не могут дать для представления культуры как целого, т.е. для культурологического представления. Все подобные техники ставят, по сути дела, вопрос о *единицах* культуры, о системах культуры как единицах. Но для решения вопроса о единице нужна уже не только методологическая, но и собственно теоретическая точка зрения. А это то, чего в современной культурологии просто нет. Современная культурология не дошла до обсуждения вопроса о единицах, не дошла потому, что и не могла прийти, поскольку у нее нет онтологического представления культуры.

Короче говоря, культуротехника, если ее рассматривать с точки зрения культурологии, никогда не имеет и не может иметь дело с культурой в целом, она имеет дело с теми или иными единицами культуры. <...>

П.Щедровицкий. Вопрос к пункту в целом. Что ты в этом пункте делаешь?

Я устанавливаю некоторые системодетальные связи и отношения, детерминирующие характер культурологии. Я утверждаю, что если мы хотим разумно, целенаправленно и сознательно строить культурологию, то мы должны постоянно иметь в виду все эти связи культурологии с техниками разного рода, не только с культуротехникой. Мы должны, фактически, перечислить цели и задачи этих техник, а они все для меня так или иначе вписаны в ситуацию развития, или в цели и задачи развития, а более широко – жизнестроительства, т.е. активного преобразования и трансформации структур деятельности. Я считаю, что у нас здесь должен быть гигантский раздел, который мы должны прорабатывать на самых разных науках. <...>

Итак, я отнесся к нашей прошлой истории и через нее задал связь. Сам факт связи техники с “логией”. Сказал, что для нас это характерно, и мы отличаемся тем, что наша позиция – не умозрительная, а техническая. Мы оказались втянутыми в это и были вынуждены обсуждать все это как проблемы самоорганизации, или проблемы организации своей собственной деятельности, своего понимания и т.д. Мы, следовательно, на это смотрим не со стороны.

Мы оказались поставленными в эту жизнестроительную ситуацию, которая потом привела нас к тому, что у нас дифференцировались и развивались наши собственные техники. И мы сейчас их четко различаем и работаем в широкой области разнообразных техник, которые все были детерминированы этой ситуацией – в области социотехники, культуротехники, организационной техники, человекотехники, или антропотехники, психотехники и многих, многих других.

Что их объединяет и связывает? Что дает нам возможность создавать единое смысловое поле? То, что мы имеем это поле деятельно, и все это предназначено для обслуживания наших собственных технических действий. Мы оказались в ситуации развития и борьбы, и мы обсуждали то, что нам нужно было для борьбы и для обеспечения этого развития. И за счет этого

мы выскочили из своей предметной, узкой, дурацкой, по сути дела, точки зрения и встали на деятельностную позицию. Отсюда-то и развиваются, непрерывно множатся все эти разные техники.

Было много критики в наш адрес. Говорили, что мы мечемся, переходим от одного к другому, не сидим на чем-то одном. Но все это фуфло, поскольку мы действуем, и наше действие развивается в своей внутренней, имманентной логике – очень быстро, нас эти предметные границы не интересуют, мы захватываем все то, что нам нужно для нашего действия. И в частности, для обеспечения всех этих техник мы начали развивать большое количество логий, идущих в разные стороны. В том числе мы положили начало культурологии, в точном и прямом смысле этого слова, и многому-многому другому, что все время входит в нашу культуру.

Завершая этот кусок, я хотел обсудить еще один пункт: трансляция в кружке и за пределами кружка. Или: распространение культуры от кружка как источника новой культуры. Или: распространение инноваций в культуре от кружка. Вообще – роль кружка. Поскольку это невероятно интересно. Вчера мы с Галиной Давыдовой вновь были вынуждены вернуться к этой теме. Она посмеялась, и говорит: ну да, у вас берут очень широко – одно, другое, третье, – а потом делают вид, что вы к этому не имеете отношения. Я ответил: это прекрасно, это значит, что берут чистое содержание. Когда берут слова, то слова кому-то принадлежат, а когда берут содержания, они принадлежат всем. Это, кстати, интересный вопрос. Почему продукция кружка непрерывно и в гигантском количестве входит в жизнь всего социума и, фактически, невероятно быстро меняет нашу культуру. Кстати, есть ведь масса людей, которые прекрасно это осознают – наряду с теми, кто старается этого не замечать или борется с этим.

Но к этому я хотел вернуться в самом конце, а здесь я хотел обсудить вопрос, как же формировалась – наряду с нашей технической работой, в том числе и культуротехнической, поскольку оказывается, что вся наша работа в основе своей есть культуротехническая работа (хотя мы и кадры готовим, а следовательно, осуществляем и антропотехнику и т.д.), – как же формировалась сама культурология, как было создано онтологическое представление об объекте культурологии, как культура была положена как объект. И тогда мне опять нужна та исходная точка, которая привела к тому, что было намечено в первой линии; теперь она приведет ко второй линии, а потом над этим еще надстроится третья линия развития, а именно линия предметной организации культурологии и других логий. И можно будет видеть, как все это разворачивалось у нас. <...>

П.Щедровицкий. Я свой вопрос зафиксировал бы следующим образом: что такое культуротехника? Не функционально, т.к. мы можем сказать, что культуротехника – это техника над объектами культур, и тогда этот вопрос переводится в следующий: а что такое объекты культур и какие они будут? Когда мы построим биологию – это что, культуротехника или не культуротехника? И мне здесь непонятно, почему утверждается, что ММК культуротехнически действует, хотя это проблематично. Мне кажется, что это социотехника, но – особого типа, которая имеет какие-то особые

культурные оформления и за счет этого может при особом рассмотрении выступать как культуротехника. Но это не культуротехника в чистом виде, как я ее себе представляю.

Принимая твоё представление во внимание, я высказываю здесь два своих принципиальных несогласия с ним.

Первое. Не может быть нефункциональных определений культуротехники. Все попытки искать материальные морфологические определения – бессмыслица, с моей точки зрения.

П.Щедровицкий. Потому, что нет тех самых единиц...

Правильно. Поэтому мне и нужен такой заход. Поэтому я говорю: сколько бы вы не искали, вы ничего не найдете.

Так и происходит все время подмена. На самом-то деле, есть огромное количество культуротехник – в моем смысле. Но только поскольку культуротехника – это понятие функциональное, и морфологических, материальных, атрибутивных признаков у нее нет, постольку, когда ты хочешь понять, что там происходило, я и говорю, что нет никакой истории культуротехники, поскольку она еще не сложилась. Но это еще не значит, что нет истории культуротехник. Только они были не культуротехниками, а техниками построения методологии. Или, иначе, эта работа осуществляется в другом обличии, поэтому и нет подлинной истории.

Если ты меня теперь спросишь, а какие же культуротехники были культуротехниками (во множественном числе) в истории ММК, то я отвечу, что вся его история есть история культуротехники. Но только не одной, а многих. И рассматривать их надо по отдельности. Я тогда должен рассказывать, как развивались наши логические представления и т.д. История содержательно-генетической логики – это одна история; история методологии, тесно с ней связанная – это другая история; история методологии лингвистики, которая развивалась параллельно, в связи с решением проблемы “речи-мысли”, мышления-языка – это еще одна история, еще одной культуротехники, и их бесконечное множество. <...>

П.Щедровицкий. Все это для меня очень проблематично. Можно ли подводить культуротехнику под понятие техники, как ее тип, и считать, что мы тем самым уже дали принципиальное решение?

Ты тут идешь по пути критиков деятельностного подхода...

П.Щедровицкий. Нет.

Как внешних, так и внутренних. Ты воспроизводишь их ход мысли. И, не воспроизведя его и не опровергнув, после воспроизведения, ты не сможешь стать настоящим членом кружка. Если не будет искушения, то не будет и последующего очищения и утверждения на пути истинном. Тот, кто принял истину, не подвергнув ее сомнению и не пройдя пути сомнений, колебаний, искуса, тот не утвердился на пути истинном. Поэтому это очень важно. И твой тезис тоже невероятно важен.

Поэтому я отвечаю: не фиксируя специфику культуры, а подводя ее под понятие техники и решая вопрос о ее отношении к логике, мы решаем вопрос

принципиально деятельностно, а не на уровне знания. Ибо для меня знание не существенно, мне существен путь познания. Ты намечаешь путь, программу, ты ограничиваешь границы, задаешь впервые эти оппозиции и – начинаешь двигаться. А если ты этого не проделал, ты даже не провел демаркационную линию, ты не понимаешь этого искусства, т.е. возможности впасть в грех. И свихнуться с пути истинного. <...>

Я говорю следующее: ошибка недеятельственников состоит в том, что они думают, что специфика культуротехники заключена в объекте, в культуре, а не в деятельности – технической – и ее особенностях. Твой вопрос красив и невероятно значим. Но я-то отвечаю на него, принципиально ломая саму постановку вопроса. Я говорю, что ваш поиск культуры как объекта есть наивность. Нет такого объекта как культура. Это результат вашего наивно натуралистического гипостазирования. Культура есть то, что вы делаете культурно, особым образом. Когда вы спрашиваете про объект, то у вас объект должен быть морфологическим, а я на это отвечаю, что объект есть образование *чисто функциональное*. Границы объекта определяются структурой нашей деятельности. <...>

Культуротехникой будет техника, организованная культурологически, т.е. представлением о культуре, полученным в культурологии. Поэтому по структуре деятельности это будет техника, но эта деятельность, среди прочего, определяется и набором обслуживающих ее знаний, и эти знания суть подлинные изначальные элементы деятельности, определяющие характер объекта. Таким образом, культуротехника любого рода определяется не через материал объекта (так называемой культуры), а через структуру технической деятельности, функциональные элементы (узлы) которой заполняются культурологическими знаниями. Определенная комбинация и определенное соотношение знаний, включаемых в эту техническую деятельность, задают ее направленность на объект и формируют сам объект.

В этом смысле знания первичны по отношению к объекту, а объект всегда вторичен. Платон был прав, и это снято в диалектическом материализме, в отличие от материализма вульгарного. Маркс говорил, что ошибка всего предшествующего материализма состояла в том, что объект брали как объект созерцания, а не как предмет практической человеческой деятельности – не через деятельность он определялся и не через знания. Что значит предмет? Предмет есть отнесение знания в объективность. И когда ты спрашиваешь, как это так, то я говорю, что все учтено. Культуротехника есть техника по своей структуре, детерминированная культурологическими знаниями. И если знания там культурологические, то эта техника будет культуротехникой. <...>

Некая техника становится культуротехникой тогда, когда появляется первая идея культуры, которая может быть онтологизирована. И этим определяются соотношения с другими техниками и первые различия. <...> В идее деятельностного представления культуры с самого начала было заложено различие культуротехники, социотехники, антропотехники – вся типология, весь набор. И четкие дифференциальные признаки одного, другого, третьего и четвертого. <...>

Для того чтобы понять, что здесь происходило и как происходило, надо представить себе общий контекст наших обсуждений и понять, что нас, начиная с 1953–54 гг., в условиях этой нашей технической деятельности, ориентированной на развитие, и в плане мыслительном и теоретическом все время интересовали проблемы развития. Все, что мы брали и рассматривали, мы брали и рассматривали в плане исторического развития. И обратно: эта идея исторического развития помогала нам понимать то, что мы делаем, нашу борьбу, как развитие и трансформацию структур деятельности. Поэтому, очень важно, и это есть условие понимания происшедшего, представлять себе, что мы все время ставили в идеальной действительности нашей теоретической работы вопрос о развитии – как развивается мышление, как развиваются понятия, как развивается мыслительная деятельность, как развиваются операции. Таким образом было осуществлено первое условие для перевода наших реальных технических проблем в проблемы мыслительные.

Влияет ли как-то рефлексия? Я думаю, что здесь происходило наоборот. Как вы знаете, мы-то ведь были воспитаны в идее исторического развития, принцип историзма был для нас определяющим, мы его заимствовали от наших учителей. Маркс и Энгельс рассматривали все исторически, и нам сам бог велел. Поэтому идея исторического существования была нам вменена. И поскольку она нам была вменена, то естественно, что свои собственные, даже коммунальные, действия мы рассматривали в этом историческом плане. Опять же, вчера Галина меня спросила, почему я так уверен в том, что действия кружка и то, что в нем происходит, имеет историческое значение. Она-то этот вопрос обсуждает под одним, практическим, углом зрения: как бы выбросить все бумаги? Как отобрать хотя бы половину? Зачем, скажем, текст предложения 1965 г. об организации группы по социологии познания при Институте философии Академии наук СССР и программа группы социологии знания, подробно разобранный?

А я отвечаю:

– Там заложены основы для построения социологии знания.

– Но 1965 год...

А я говорю:

– Какое это имеет значение? Может быть, триста лет не будет этой программы, а потом к ней придут и будут ее разрабатывать... Все задумано на триста-пятьсот лет и будет постепенно реализоваться.

И привожу массу примеров, когда что-то задумывалось в 1960 г., 1965 г. и только-только начинает постепенно организовываться, точно по этим программам.

– А где уверенность, – говорит она.

А я говорю, что мне не нужна уверенность, у меня установка такая: мне это вменено. Я веду себя так, что это должно быть таким.

Но мы, следовательно, так и рефлексировали нашу ситуацию, у нас существовало соответствие между схемами в действительности мышления. Не от ситуаций к схемам мышления было движение, а от вмененных нам схем, извне пришедших, к способам осознания нашей ситуации. Мы свою коммунальную ситуацию осознавали как исторически значимую. Может быть, по

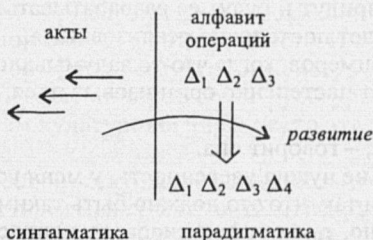
бедности, поскольку нам ничего другого вменено не было. Уж если мы действовали, мы должны были действовать исторически, и только так, поскольку другого быть не может. <...>

Кстати, Петр Щедровицкий проделал очень интересную работу, на текстах Выготского. У Выготского тоже был принцип историзма. Что это такое? Это пока принцип, а не онтологические схемы. Дальше они особым образом переводятся в онтологизмы и организуют особый онтологический мир, мир развития. У нас было практически то же самое.

Я не знал, что Выготский проделал это, да и сейчас сомневаюсь, проделал ли он это, буду требовать подтверждения. А вот мы проделали – это я знаю твердо. Это зафиксировано в диссертации Грушина, это зафиксировано в моих работах. Мы, фактически, с какого-то момента уже мыслили шагами развития, или развивающего преобразования. И это переходило в онтологию.

Я находился в поиске этой онтологии, в частности применительно к операциям (1954 г.). Меня интересовало, как развиваются или могут развиваться операции мысли и как это можно себе представить. Частично этот материал вы можете прочесть в моей работе, опубликованной в “Системных исследованиях” за 1975 год. Вы помните, как там ставится вопрос: как мы можем оценивать акты мышления, акты речи, можем ли мы определять их как развивающиеся? Ответ: нет, не можем, просто они осуществляются, они не функционируют и не развиваются. Развиваться могут только наборы этих операций.

И вот тогда мы приходим к жесткой оппозиции. То есть мы делим пространство своей мыслительной действительности на две части. Слева у нас акты, которые каждый раз предельно индивидуальны, акты мысли-речи, ценность которых заключена в их непреходящей индивидуальности, а справа – алфавит операций. И каждый такой акт, каждый такой процесс есть не что иное, как реализация в определенной последовательности определенного набора операций из общего запаса. И дальше вся работа идет на этой паре, на вот так очень сложно разделенном пространстве. Фактически – это было в 1954 г., – мы произвели разделение на синтагматику и парадигматику, и начали работать в единицах, объединяющих синтагматику и парадигматику.



синтагматика

парадигматика

И теперь меня интересует механизм. То есть я должен построить процесс, который бы связывал все это. Мы с И.Ладенко, с Н.Алексеевым обсуждаем проблемы отношений между операциями и процессами, способы раскладки и т.д. Таков круг вопросов, которые нас в то время интересуют.

Далее. Ко всему этому теперь начинает применяться понятие развития, потому что парадокс уже зафиксирован. В процессах или актах мысли, речи, действия не может быть развития. Развитие либо принадлежит всей системе, либо правой части – парадигматике. Ответ, вроде бы, достаточно очевидный: процесс развития принадлежит парадигматике, и там происходит фиксация развития.

Все это построено, фундировано на частном материале, материале математики. Мы интересуемся вопросом, как возникают новые операции. Процесс изменения, развития фиксируется на уровне парадигматики, а механизм, очевидно, лежит и тут и там. То есть механизм развития по пространству своему не совпадает с пространством процессов. Появляется оппозиция “процесс – механизм”, и с этой точки зрения все время идет полемика с работами Б.А.Грушина, с его логикой исторических исследований – там тоже ищутся шаги развития, все время этот материал обсуждается. И вводится рефлексия, как обеспечивающая обратную связь от синтагматики к парадигматике, ищутся особые процедуры разбивки процессов по операциям, сопоставления и т.д. Это все есть, зафиксировано, а к 1958–59 гг. все это уже описано в больших работах, имеется целый ряд приложений на разном материале и т.д.

Но там нет никакого понятия культуры, никакого понятия воспроизводства, никакого понятия деятельности. Это все относится к мышлению и, более узко, к процессам и операциям. Еще не поставлен вопрос о роли знаний. Но параллельно, в работах об Аристархе Самосском, зафиксирована масса очень интересных деталей, где процедуры переходят в средства, средства идут в процедуры, задействованы совершенно другие схемы рассуждения... В этом смысле работа об Аристархе является парадоксальной. Она, вроде бы, переворачивает эти примитивные представления, хотя задача состоит в том, чтобы соединить то и другое.

Все это происходит в 1954–1959 гг. Этот цикл работ, включая “Аристарха” закончен к 1959 г., и хотя он постоянно обсуждается в 1960 г., в 1962 г., но именно в контексте исследования мышления, всех этих проблем. Эту историю надо смотреть, проработать. Многое я уже, наверное, забыл, многое извращено в мифах, наверное, это требует проверки.

Новый цикл работ и обсуждения появляется в связи с подготовкой к семиотической конференции, которая сначала намечалась на 1961–1962 гг. Мы вынуждены были обсуждать судьбу произведений искусства с семиотической точки зрения и вообще развитие семиотики. И в процессе подготовки к этому обсуждению, как я уже неоднократно рассказывал, эта схема приобретает совершенно новую трактовку. Именно из нее теперь должна родиться схема воспроизводства деятельности. И вот только когда возникает схема воспроизводства деятельности, впервые вот в этом правом углу, там, где область парадигматики, появляется представление о блоке культуры и о культуре. Таким образом культура задается как целое, как функциональный элемент в системе воспроизводства деятельности, или в процессе и механизмах воспроизводства деятельности. И все это переосмысливается совершенно по-новому. <...>

Я все это проработаю детально и постараюсь вам показать. А сейчас мне важно набросать общую идею с основной канвой. И сказать в данном кон-

тексте только одну принципиальную вещь. Очень важно понять, что в этом представлении *культура выступает как функциональный элемент, или функциональный блок, в организации деятельности, в процессе воспроизводства, функционирования, исторического развития – на единстве всех трех процессов.*

Что это значит? Это и есть тот принципиальный вопрос, который вы мне задали и на который я косвенно отвечаю. На этом этапе нужно было, фактически, не представление об универсуме, а представление о *целостности объекта*, о целостности мыследеятельности, мышления, деятельности. Что оно целое. И представление о целостности достигалось за счет задания единого процесса и механизма. Пусть во фрагменте, но как принцип. Когда вводится представление о функциональной организации деятельности и мыследеятельности, то появляется возможность задать культуру как функциональный элемент деятельности и, тем самым, задать ее как целое. Через этот схематизм. И это очень важно и существенно.

А противопоставляется это все социальному, или социальной реализации. Поэтому, фактически, происходит расчленение двух пространств: пространства культуры и пространства социальной реализации. И тогда здесь появляется человек, и отдельно появляется педагогика. Поскольку все здесь завязано на одной схеме, поскольку все различено в рамках этой схемы – различено, разделено, противопоставлено друг другу. <...>

06.12.1980

Коротко напомню то, что было в прошлый раз.

Первый пункт состоял, по сути дела, в демонстрации на материале культуротехники и культурологии некоторых характерных онтологических и логических процессов, или определенных циклов развития мыследеятельности, которые можно наблюдать и на материале развития других областей. Я стремился показать, что появлению всякой предметной области предшествует, прежде всего, возникновение совершенно специфических ситуаций, в которых появляются новые деятельные отношения и затем – новые типы технических действий.

Оформление технической деятельности как таковой, ее организация сопровождается выделением объектов техники, или технических воздействий, их оформлением в материале мыследеятельности и их наименованием. Затем, уже на базе сложившихся таким образом структур деятельности, оформляются – прежде всего, для обеспечения процессов воспроизводства деятельности и трансляции культуры – специфические цели и задачи, которые превращают эту вновь или впервые сложившуюся деятельность в определенный стандарт.

Для обеспечения этой технической деятельности создаются различные знания, которые затем систематизируются. После того как знания сложились и соорганизованы в систему, ставится вопрос об их объективном содержании и объекте. В связи с этим знания схематизируются, производится онтологизация и объективация полученных таким образом схем, и появляются объекты принципиально иного типа – объекты познавательного отношения, или познавательной деятельности.

Параллельно выделению объектов познавательной деятельности происходит оформление предметов познания, в частности предметов науки. Появляются научные исследования и научные дисциплины.

Эта схема служила для меня средством при рассмотрении культуротехники и культурологии. При этом, нельзя сказать, что я извлек ее из самого материала культуротехники и культурологии, хотя, конечно, передо мной витали всевозможные сопоставления и аналогии. Поэтому я не случайно говорю, что то, что я выявлял и выделял на материале культуротехники и культурологии, может быть выявлено в любой другой области. Мы, собственно, это раньше и делали. Но материал культурологии и культуротехники интересен, в частности, тем, что там это все выявляется достаточно отчетливо и прозрачно. Можно сказать, что в этом плане культуротехника и культурология дают нам благодатный материал.

Проведя такого рода расщепление на схему-средство и материал, организуемый с помощью этой схемы, я попытался продемонстрировать развертывание такого рода логики. С одной стороны, я делал это на материале формирования культурологии, а с другой – на материале развития ММК. И проводил прямые параллели между одним и другим. За прошедшее с тех пор время – около месяца – я вчерне ознакомился с ситуацией возникновения культурологической концепции Уайта в США. Выяснилось – без какой-либо

реконструкции, только на основании того, что было зафиксировано как некие факты, совершенно безотносительно к этой схеме, – что, фактически, и там, независимо, вроде бы, от европейской традиции, повторилась та же самая ситуация. Уайт, фактически, открыл культурологию заново – и, вроде бы, по той же самой логике, которую я здесь описывал, ссылаясь на ситуацию Риккерта и на нашу собственную ситуацию.

При этом я особенно резко выделял три группы проблем.

Первая – это связь культурологии с культуротехникой. Я даже утверждал, если вы помните, что появление чисто умозрительных культурологий, не связанных с теми или иными культуротехническими целями, задачами и установками, делает всякую такую культурологию неэффективной и, можно даже сказать, бессмысленной.

Вторая группа проблем, которую я специально фиксировал, касается фаз и этапов формирования объекта культурологии, его отношения к объекту культуротехники, с одной стороны, и его зависимости от структуры познавательного предмета – с другой.

И третья группа проблем, которую я выделял, касается уже фаз и этапов становления самих предметов изучения, т.е. культурологии как предметной организации.

В контексте второго из только что названных пунктов, а именно проблемы формирования объекта культурологии, я зафиксировал парадокс функционального и морфологического представления объекта культурологии, или, иначе говоря, культуры как объекта научного изучения. Я сейчас уже не помню, насколько детально и конкретно я обсуждал этот парадокс – был ли он только назван, обсуждался ли схематически и поверхностно или это делалось достаточно детально. Во всяком случае, это обстоятельство было зафиксировано, и сейчас я обращаю на него ваше внимание, поскольку дальше, опираясь на это внутреннее противоречие между функциональным и морфологическим представлениями объекта, я, с одной стороны, буду рассматривать становление и развитие различных концепций культуры, а с другой – попробую наметить общую линию становления и развития культуротехник разного рода как особых служб, возникающих в деятельности, и самой культуры как функциональной организованности внутри универсума деятельности.

Ну и, наконец, последний пункт, который я хочу здесь отметить, – это то, что мы вышли (так это у меня и было запланировано по докладу) на вопрос о соотношении культуры и социальной организации – двух основных факторов, которые мы выдвигаем в оппозиции к “психологическому”.

Эти моменты мне важны для соединения того, что я буду обсуждать сегодня, с тем, что я обсуждал в прошлый раз. Хотя, конечно, в нашем предшествующем обсуждении было затронуто также и много других интересных моментов. Но они сейчас уже принадлежат, для меня, прошлому.

А.Яковлев. Материал этой вашей схемы – это исторический материал?

Этот материал существует на пересечении исторического и деятельностного описания. Грубо я мог бы ответить на ваш вопрос простым “да”. Но.

поскольку я думаю, что за этим вопросом стоит целый ряд очень тонких аспектов, то я, соответственно, отвечаю тоньше. Потому что вопрос об историческом материале невероятно сложен. Собственно говоря, именно обсуждение вопроса о материале истории, или о материале исторического исследования, и приводит к выделению культуры как таковой – у Риккерта и английской школы изучения культуры. А у нас это приводит к выделению действительности деятельности, причем, именно воспроизводящейся деятельности. Поскольку же вы спрашиваете, “что является материалом для этой схемы”, а схема эта у меня, будучи по сути своей генетической, или фиксирующей некоторые циклы развития, является вместе с тем предметной и претендует на научность, постольку я не могу вам просто ответить, что ее материалом является материал истории, ибо этот материал истории должен быть еще определенным образом предметизован. И уже эта предметизованная история как бы погружается в материал деятельности, поскольку это процесс генетический и он должен быть предметно оформлен. То есть это материал предметизованной истории, а история в наших представлениях допускает только одну предметизацию – деятельностьную, или универсумально-деятельностную. Поэтому я вам так и отвечаю.

Яковлев. У меня в связи с этим второй вопрос. Новая ситуация, в которой появляются новые деятельность, отношения, действия, – как она описывается? Тоже на пересечении?

Тоже на пересечении.

Яковлев. А то, что вы делали в первой части?

Я начинал с истории ММК, как она представлена в моем сознании – как социальное и социокультурное действие. И, следовательно, у меня с самого начала все это было включено в деятельностный контекст. Я же задавал в этой ситуации позицию *актера* – активно действующего социотехника, культуротехника и т.д. Постольку у меня не могло быть чисто исторической точки зрения, а могла быть и должна была быть прежде всего деятельностная точка зрения.

Ведь историческая точка зрения возникает в ретроспективном анализе. В этом смысле, Геродот – создатель истории как таковой, и задает эту модель историка как такового. Ему надо описать греко-персидские войны. Он современником их не является. Но еще живут современники этих войн, и он начинает собирать байки, разного рода предания и проводит их исследование на предмет выяснения истины. Это исследование и есть “история” – так рождается термин.

В этом смысле, историческое исследование, может быть, первым задает *познавательное отношение* как таковое. За счет разрыва во времени, за счет того, чего, вроде бы, не могло быть в натурально ориентированных науках и, вообще, в этой исходной диалектике природы и философии природы. Природа, вроде бы, остается одной и той же. Меняющаяся природа, как бы историческая природа, дана нам только через действия людей – через поступки, через историю людей.

Кстати, вы хорошо знаете, что собственно исторический взгляд на природу появляется, по словам Энгельса, очень поздно – у Канта и Гегеля. И это очень правдоподобно. Если даже вы возьмете 1725 год – Вико, – то и у Вико история есть прежде всего история человеческих действий, а не история природы – хотя он уже представляет историю как новую науку обо всем. История природы как таковой выделяется позднее. Поэтому чисто познавательное отношение могло, наверное, появляться только в этой исторической ретроспекции, в историческом исследовании. Там оно сформировалось, а потом было перенесено на природу.

У меня же в прошлый раз был другой заход. Я исходил из деятельной, социотехнической точки зрения. Можно было бы, наверное, точнее сказать так: из социотехнической, культуротехнической, просто технической точки зрения. А следовательно, из деятельностного представления и подхода. <...>

Итак, как я только что наметил, я хочу рассмотреть два таких, во многом независимых, хотя и связанных друг с другом слоя – сначала слой формирования культурологии в Европе и в какой-то мере в США, а затем слой формирования самих культуротехник и изучения культуры как таковой в плане уже истории самой деятельности.

Всеми признается, что изучение культуры начинается с Генриха Риккерта. Это расхожая точка зрения. Но сам по себе Генрих Риккерт еще не положил начало культурологии как таковой. Он лишь отметил факт существования культуры, и для него понятие культуры служило, в первую очередь, объяснительным принципом. Он как бы членил сущее на два мира – мир природы, где действуют законы, мир номотетики, и мир культуры, где законы не действуют, где должна осуществляться предельная индивидуализация, где работает история в широком смысле слова, т.е. мир, где мы должны пользоваться идеографическими методами.

Сейчас многие грубо мыслящие писатели отождествляют идеографическое с историческим, что не очень точно. Но они, безусловно, правы в том, что для Генриха Риккерта культура еще не была предметом специального изучения. В той мере, в какой на третьем или четвертом этапе своего индивидуального развития Генрих Риккерт обращался к анализу культуры, он сводил ее, скорее, к миру ценностей, имевших абсолютное, идеальное существование. И в этом плане его представление о культуре было невероятно бедным. Его можно рассматривать в рамках развития предмета аксиологии. То же самое было в какой-то мере, хотя тоже грубо, прикидочно, сделано в рамках нашего кружка в работах Эмиля Смыкуна и очень детально обсуждалось в проблематике формирования аксиологии как особого предмета, или предмета особого типа. Я не буду сейчас к этому возвращаться, мне важно подчеркнуть лишь один момент: что эти идеи Генриха Риккерта, введение им категории культуры, дали очень мощный толчок самым разным направлениям, получило очень много откликов в самых разных областях и в конце XIX или самых первых годах XX столетия дало начало – за счет работы многих и многих людей – тому, что мы называем культурологией.

Значит, практически, не Генрих Риккерт создал культурологию – он лишь задал этот мир культуры. Но очень быстро его идея была подхвачена; следо-

вательно, условия-то, в общем, созрели, и в прошлый раз мы немножко об-суждали их, эти социальные условия. Это, с одной стороны, огромная мис-сионерская работа, столкновение с другими культурами, а с другой стороны, нарастание революционной борьбы, раскол самой европейской культуры. И хотя он стал очевидным в начале I мировой войны – в общественном созна-нии эта война явилась как факт раскола, упадка европейской культуры и была невероятно сложным переломом для интеллигентского сознания, – прибли-жение этого раскола очень многие чувствовали лет за 15–20 до ее начала. Может быть, это было связано с тем, что мы сейчас называем научно-техни-ческой революцией, потому что, как вы знаете, именно 80-е годы прошлого столетия в Европе были годами перехода ко всеобщему обязательному обу-чению, к втягиванию очень широких масс в систему образования, гимнази-ческого и высшего, причем, процесс этот происходил невероятно бурно, об-разование становилось обязанностью каждого гражданина, и, следователь-но, производилось деклассирование образования, разрушались все привыч-ные формы организации и трансляции культуры, обучения ей, воспроизвод-ства... Все это уже было, и поэтому можно сказать, что ситуация-то была уже практически подготовлена, и Генрих Риккерт только бросил кристалл, кото-рый моментально дал массу очень сложных порождений.

И, в частности, возникли два очень близких друг к другу направления. Это, с одной стороны, теория культурных кругов, основателем которой счита-ют Гребнера, а с другой – культурно-историческая школа патера Вильгельма Шмидта, или австрийская, венская школа. Среди отцов-основоположников, оказавших особое влияние на Гребнера, называют антропогеографа Ратцеля и этнографа Фробениуса и связывают, соотносят Гребнера со Смэтсом и его теорией холлизма, которая формировалась параллельно. В принципе, все это направление теории культурных кругов относят к так называемому диффу-зионизму в обсуждении методологических проблем истории, исторического процесса.

Первой большой работой, уже конкретной, культурологической, с кото-рой ведет свое начало все это направление, считается гребнеровская работа 1905 г. Непосредственно в этот кружок входили Краузе, Аккерман, Фой и, наконец, Шмидт. Хотя Вильгельм Шмидт с самого начала противопоставил идее культурных кругов идею исторической эволюции. И поэтому практи-чески одновременно с появлением этого направления “культурных кругов” возникает культурно-историческая школа, на год лишь позже; датируют ее обычно с основания в 1906 г. журнала “Anthropos”.

Оба эти направления, весь этот круг идей, были тесно связаны с мис-сионерской работой и носили, в основном, клерикальный характер.

К культурно-исторической школе принадлежали Копперс, Шебеста, Гу-зинде, Голomb и другие, а людьми, сильно повлиявшими на это направление, считают Гроссе и малоизвестного у нас немецкого философа Фиркандта, который оказал, как это сейчас выясняется, влияние на многих немецких и европейских мыслителей в самых разных областях. Но мне он плохо знаком, хотя в последнее десятилетие я все чаще и чаще сталкиваюсь со ссылками на него у самых разных исследователей.

Почти одновременно и параллельно с этим, но точно так же под влиянием Риккерта, возникает английская школа изучения культуры, куда обычно относят Фрэзера, с его всемирно известными работами, Риверса, Вестмарка и других.

Работы Генриха Риккерта и теория культурных кругов Грэбнера оказали очень большое влияние на Бронислава Малиновского, который и выступает в качестве того человека, который, по сути дела, связал немецкую и английскую школы. Свою работу Малиновский начинает непосредственно у Вундта и под влиянием идей *Völkerpsychologie*, которая представляет собой очень интересное сочетание психологистического социологизма и психологистического культурологизма. После нескольких лет учебы у Вундта и совместной работы с ним Малиновский вступает в очень тесные контакты с Фрээрсом и Вестмарком и уже непосредственно под их влиянием проводит целый ряд этнографических и этноантропологических исследований.

Именно он является создателем функциональной теории культуры и одновременно – создателем психологистического направления в культурологии и социологии. Этот ход к введению собственно функциональных представлений был невероятно важен в формировании самого представления о культуре как объекте изучения. И в этом плане работы Б.Малиновского представляют собой очень важный и принципиальный вклад в развитие всего этого круга идей.

Как создатель концепции, которая была, с одной стороны, функциональной, с другой – психологистической, Б.Малиновский оказал очень большое влияние на американские школы и был своего рода проводником идей культурологии в США. Хотя культурологическое направление возникает в США и независимо от его влияния. В частности, благодаря работам и деятельности Альфреда Луиса Крёбера. Крёбер продолжал идеи американской исторической школы, истоки которой можно было бы проследить отдельно. Потом он испытал очень сильное влияние Б.Малиновского и Макса Вебера. Эволюция взглядов самого Крёбера тоже была достаточно сложной, и до 30-х годов его взгляды выражали одну концепционную позицию, а где-то на рубеже 30-х и 40-х годов он точно так же испытал очень большое влияние холизма Смэтса и в связи с этим во многом трансформировал свои взгляды.

Крёбер положил начало очень большой школе американских этнографов, этносоциологов, антропологов. Классическими считаются: его статья 1935 г. “История и наука в антропологии”, а также работы “Очертания роста культуры” (1944 г.) и “Эволюция, история и культура” (1960 г., год его смерти).

Наконец, как я уже говорил, культурология в совершенно новом повороте еще раз создается в США – уже под большим влиянием идей Парсонса, а следовательно, и идей марксизма, которые Парсонс сознательно снимал, – У.Ф.Уайтом. Работа Уайта “Общество на углу улицы”, вышедшая в 1943 г., считается классическим исследованием, во-первых, выделяющим культуру как действующий фактор жизнедеятельности, в той очень интересной форме, которую мы привыкли сегодня называть “субкультурой”, и, во-вторых, задающим отношение к собственно социальной организации. Поэтому Уайт был тем философом и социологом, который, с одной стороны, четче и резче

всех поставил эту проблему противопоставленности культуры и социальной организации, а с другой – показал конкретную их связь.

Я полагаю, что многие из работ Уайта должны быть переведены, дабы мы были избавлены от необходимости открывать велосипеды. Это работы “Человеческие отношения в ресторанной индустрии” (1948), “Образы мира в индустрии” (1951), “Человек и организация” (1959) и “Человек и его работа” (1961) – прообраз наших ленинградских исследований Ядова и Здравомыслова.

У нас Уайт стал духовным отцом Э.Маркаряна. Фактически, Уайт создал школу не только в США, но и в Советском Союзе – еревано-московскую школу. Первые работы Маркаряна – это, по сути дела, пересказ некоторых, не очень хорошо понятых идей Уайта, и своего рода смесь из Уайта и того, что он слышал у нас на семинаре, начиная с 1962 г.

Я отнюдь не уверен в том, что я назвал все основные линии. Даже если треть, то неплохо. Кое-что я выпустил сознательно – все европейские культурно-исторические концепции, которые формировались между I и II мировыми войнами, точнее, в преддверии II мировой войны и, тем более, после нее. Ибо это уже поздняя история, которую нужно обсуждать особо. Я думаю, что кое-какие сведения мы можем почерпнуть из переведенной нами книжки Крёбера и Клакхона “Понятие культуры”.

Возвращаясь назад, я бы поставил для себя, для всех нас, для дальнейшей работы целый ряд вопросов, которые существенны, но до сих пор не получили какого-то решения. Очень хотелось бы выяснить, какую роль сыграла кантианская традиция в выделении самого этого понятия культуры. Здесь особый интерес, для меня во всяком случае, представляет соотношение между культурологическим и собственно социологическим заходами. Я вспоминаю, что наше более тесное знакомство с Павлом Малиновским началось с того, что я пытался склонить его к детальному исследованию и обсуждению именно этой проблематики – прослеживанию шагов, фаз разделения социального и культурного.

Последние размышления на этот счет – они, конечно, сиюминутны, поверхностны, одномоментны – заставляют меня даже фиксировать в этом какой-то момент психологического рода. Здесь очень интересна эта линия кантовского идеализма... Я не случайно говорю здесь “идеализма”, хотя, конечно, Кант был реалист, но я сейчас употребляю слово “идеализм” совершенно в другом смысле.

П.Малиновский. В смысле его практической философии?

Идеалист в противоположность позитивисту. Для меня сегодня оппозиция идеализма и позитивизма выступает как оппозиция деятельности и мышления. Я бы сейчас идеалистом назвал того, кто строит свою жизнь в соответствии с действительностью мышления, т.е. идеальными объектами жизни. А позитивистом я бы назвал того, кто строит свою жизнь в соответствии с реальными ситуациями окружающей его деятельности. Я не говорю об этом как о прагматизме, поскольку, как вы хорошо знаете, в Европе прагматизма не было. Прагматизм есть явление сугубо американское. И оно до сих

пор остается американским, а не европейским. Прагматизм был в России и США. Это две прагматически ориентированные страны. Может быть, потому, что они находятся на периферии европейской культуры. И постоянно испытывают давление природы Востока, Дикого Запада...

Я не знаю, может быть, в этом и заключен смысл дела, но оппозиция идеализма и позитивизма, иначе – культурологии и социологии, проходит через всю культурную и социальную жизнь Европы XIX и XX веков. Я бы протянул это от О.Конта с его позитивизмом к Дюркгейму и постарался бы понять, почему именно Дюркгейм кладет основание для социологии, а Риккерт – основание для культурологии. Вот этот круг вопросов, как мне представляется, был бы здесь крайне важным.

П.Щедровицкий. Это перечисление какую линию вскрывало?

Культурологическую.

П.Щедровицкий. Это странно. В книге Крёбера и Клакхона указывается, что первым, кто употребил в Германии сам термин “культура”, был... не помню его фамилию... тот, кто написал “Всеобщую историю культуры”, и “Историю немецкой культуры” в нескольких томах в период между 1848-м и 1860-м годами. Этот пункт остается не ясным. Ведь, вроде бы, сам заход был на исследование культуры.

В этих работах, о которых ты говоришь, никакого исследования культуры, как я стремился показать в прошлый раз, нет и быть не может. Именно эти твои слова я и хочу подчеркнуть: “на исследование культуры”, а, следовательно, ни на что, а именно не на культуротехнику в различных ее формах – как на развитие немецкой культуры, филологии, языка и т.д. Потому что в Германии все это имеет очень глубокие основания. Если проследивать, откуда все это рождается, скажем, у того же Риккерта, то нужно будет назвать огромное количество людей, в том числе и тех, кого ты сейчас имеешь в виду. Потому что была невероятно сложная линия, связанная с В.Гумбольдтом. Здесь закладывается представление о национальной немецкой культуре. И эта линия продолжается и проходит через психологистическое направление Штейнталя, захватывает всю немецкую лингвистику, и там эта национальная культуротехника разворачивается, прежде всего, через службы языка. Поэтому лингвистика невероятно тесно связана с культуротехникой.

С другой стороны, эта проблематика возникает, параллельно с Риккертом, у Дильтея. И во всей философии жизни. И даже непонятно, кто, собственно, создает по-настоящему это представление о культуре – Риккерт или Дильтей. Скорее – Дильтей.

Но что интересно? У Дильтея это получает совершенно другое направление. И поэтому, когда возникает культурология – именно как “логия”, как исследование культуры, – то никто на Дильтея не ссылается. И понятно, почему. Наконец, есть невероятно сложная вещь, предшествовавшая работам Риккерта. Это – педагогические работы Адольфа Дистервега, который уже выдвинул понятие культуры как основное понятие, определяющее систему национального образования, обучения и воспитания. В этом смысле Дильтей формулирует даже принцип – *принцип культуросообразности* в проти-

воположность принципу природосообразности у Ж.-Ж.Руссо. И Дистерверг развивает это понятие на почве немецкой педагогики очень широко и фундаментально.

Но это, опять же, все развертывалось в рамках культуротехники, а не культурологии как таковой. Поэтому здесь будут целые мощные линии, но я их достаточно искусственно вырубая, ставя в резкую оппозицию друг к другу культуротехнику с апелляцией к понятию культуры и культурологию как таковую. А поскольку я в предшествующей схеме разделял эти два момента и очень подробно обсуждал, фактически, неизоморфность одного другому, я даже подчеркивал, что соответственно этому и понятия культуры в культуротехнике и культурологии будут совершенно разными.

П.Щедровицкий. А работы Конта, который ставил вопросы о культуре и, скажем, в 1822 году написал программу перестройки общества и создания единого мировоззрения, единой системы наук и т.д., и т.п.?

Я думаю, что Конт этого не делал. Я думаю, что у Конта моменты культурного и социального не различались и не разделялись. Так же, как и у Вундта. Хотя и у Вундта, и у Конта безусловно содержалось и должно было содержаться и то, и другое.

Поэтому я бы считал необходимым специально и более детально все это изучать. Я отнюдь не считаю себя специалистом в этой области и не буду настаивать на точности, правильности того, что я здесь излагал. Мне важно было лишь подкинуть некоторый материал для ориентации и критики.

П.Щедровицкий. Понятно. А Шпенглер?

Шпенглер когда работал?

П.Щедровицкий. Позже. Про Вундта ты вроде бы ответил, хотя, с моей точки зрения, это именно исследование культуры. Конечно, в связи с социологическим. Но здесь...

Кстати, это не есть изучение культуры. Это изучение Volkspychologie und Völkerspychologie. Я буду специально обсуждать вопрос о погружении культуры в человека и об уничтожении культуры за счет этого погружения. Смысл самого этого понятия у Вундта и состоял в том, чтобы не заниматься культурой. А дать всему этому психологистическую трактовку. Причем, вроде бы, с точки зрения наших системодетельностных представлений понятно, что они все делают. Поскольку любые вещи, процессы, отправления человеческие, сам человек суть не что иное, как реализации культуры, и в этом смысле – частичные носители культуры. Но вот можно ли производить такое отождествление, склеивая культуру как таковую с ее реализациями? Я утверждаю, что нет, и говорю, что исследование культуры как таковое начинается и вообще становится возможным лишь после того, как все это разделено. Поскольку же Вундт не различал этого, постольку у него и не могло быть в принципе культурологии, а была именно психология народов. И изучать это нужно было, с его точки зрения, психологически.

Кстати, Вундт, вроде бы, считал, что подлинная психология и есть психология народов и что, собственно, изучение психологии народов и есть пси-

хологическое изучение как таковое. Но теперь возникает такой вопрос: а можно ли выходить на культуру, работая в рамках психологии? Я бы мог сказать так: сама психология существует как антитеза культурологии. И поскольку границы применимости психологии как научной дисциплины не определены, постольку психология все время превращается в психологизм. Эта граница между психологией и психологизмом очень шаткая, стертая, непроведенная. Поэтому сегодня психологический подход неизбежно выливается в психологистический.

Больше того, я вообще считаю, что психология как таковая станет возможной лишь после того, как будет развита культурология, и на базе ее, т.е. отношение должно быть обратным: мы к психологии можем прийти только после отработки культурологии и социологии.

Поскольку этого у Вундта не было, постольку у него не могло быть ни выхода к культуре, ни выхода к социологии. С моей точки зрения, сам Вундт есть в этом плане тупиковый ход. Тупиковый принципиально. Хотя он мог сделать целый ряд важных исторических вкладов в развитие психологии и даже представления о культуре. Но в принципе то, что предлагал Вундт, несмотря на все исторические вклады, есть тупик.

Смотри, что я говорю. Никакой психологии народов нет и быть не может. Все это нонсенс, так же как не может быть круглого квадрата. Поэтому, все то, что в этом плане писал Вундт, как бы мы это ни интерпретировали, есть тупик.

П.Щедровицкий. А Шпенглер?

А Шпенглер был сначала сторонником теории “культурных кругов”, а затем развивал эти идеи, создал свою собственную концепцию циклического развития культур. Но я уже сказал, что периодом после войны я специально не занимался. Там десятки имен, которые должны проследиваться специально. <...>

Малиновский. Можно ли сказать, что надо говорить не только о культуротехнике и культурологии, но и о культуроведении? Те работы, на которые указывал Петя – это культуроведение. А признак, по которому можно выделить культурологию, состоит в том, что Риккерт ввел в сонм тогдашних наук науку о культуре, соотнес ее с другими дисциплинами и тем самым определил ее место.

Наверное. Это был бы хороший ход. И мне он очень симпатичен. Нужно еще, действительно, ввести культуроведение и называть таким образом знающие надстройки, которые возникают здесь наподобие языковедения, искусствоведения, музыковедения, литературоведения и т.д. Без четкого выделения научного предмета.

Малиновский. Второй вопрос. Можно ли рассматривать программу Конта и все, что он там создавал, как социокультурное действие? А не как культуротехническое?

Тут надо различить два плана. Если мы становимся в заимствованную позицию, переходим как бы на позицию Конта, то он, конечно, культуротех-

ником не занимался. Он строил социальную программу. В том числе социальную программу для наук разного рода. Намечал этапы, фазы наук, человеческого мышления, разума и т.д. А вот теперь, когда мы рассматриваем все это сквозь призму наших нынешних расчленений, мы должны сказать, что Конт занимался, в первую очередь, культуротехникой. Социотехником он оказался грошовым, а вот как культуротехник он оказался достаточно мощным – породил позитивизм как таковой, целый ряд новых направлений, которые имеют не столько непосредственно социальный, сколько культурный и идеологический смысл. Поэтому с нашей современной точки зрения нужно говорить, что Конт – как философ, социолог – был культуротехник. Но если бы мы ему это сказали, он бы замахал руками: “Чур меня!”. Дело не в том, каков объект, а в том, где вы сами находитесь, какие очки на вас надеты.

Все зависит от того, на какую позицию вы становитесь. Поэтому, кстати, я и разделил все как бы на два слоя. То, что касается идей и концепций, я обсуждаю в одной манере. А дальше, во втором слое, когда я буду обсуждать культуру и культуротехнику – тоже, кстати, с культурологической позиции, но уже не по идеям культурологическим, а по самой культуре и службам культуры, – я спроецирую культуротехнику в далекое прошлое, и у меня храмы с их куклами окажутся культуротехническими службами. И тогда я вообще скажу, что человеческое общество рождается вместе с культуротехникой, а культуротехника – вместе с человеческим обществом. Только формы меняются. И начнется совершенно другой разговор.

Это два совершенно разных плана. И я подчеркиваю, что хотя они связаны, соотнесены друг с другом сложным образом, но, тем не менее, это принципиально разные планы. <...>

Я утверждал в прошлый раз, что культура не может быть отнесена к непосредственно схватываемым, практическим или эмпирическим, объектам. Для того, чтобы стала возможной культурология, нужно сконструировать культуру как *идеальный объект*. И в истории это делается за счет очень сложных действий, перебросов из одной области в другую, и только через целый ряд таких перебросов и связанных с этим превращений у нас складывается представление о культуре как об объекте. При этом сохраняется тот парадокс “функциональное – морфологическое”, который я буду обсуждать, поскольку он существует. Что же касается социального, то социальное в этом плане принадлежит к практическим, непосредственным, эмпирическим объектам. <...>

Культуру вы в эмпирии не найдете. Ее нет. А социальные отношения вы можете шупать, взаимодействовать с ними, расшибаться о них – реально, телом своим.

Яковлев. Объект культурологии отличен от объекта культуротехники?

Да. Культуротехника не имеет своего объекта. Культуротехника имеет бесчисленное множество разных “маленьких” объектов. И культуротехнике, между прочим, объект как таковой вообще не нужен.

Культурология едина, а культуротехники множественны.

Яковлев. Но у этой “маленькой” культуротехники есть, наверное, какой-то маленький объект?

Но не культура.

А.Веселов. Культуротехника появляется тогда, когда сформируется культурология, говорили вы.

Культуротехника оформляется как единая культуротехника только с появлением культурологии, но тогда это уже не культуротехника, а инженерия – культуроинженерия, – и она едина. А культуротехники имеют маленькие культурные объекты, единички культуры.

Яковлев. Они существуют эмпирически?

Да.

Малиновский. Может быть, они существуют технически, а не эмпирически?

Да, конечно. Поскольку эмпирическое существует только для науки. <...>

Теперь, в соответствии с объявленной программой, я, опираясь на наши деятельностные представления о структурах и механизмах воспроизводства и трансляции культуры, перейду к обсуждению уже онтологического смысла понятия культуры. Я, следовательно, оставляю область идей, представлений, знаний, перехожу в область онтологической работы, и моей главной процедурой становится схематизация всех этих представлений и полагание всего того содержания, которое таким образом выделяется, с теми схемами, которые это содержание фиксируют, в некоторое пространство жизни культуры.

Основным для меня становится понятие воспроизводства деятельности, и саму культуру я хочу рассматривать как особое функциональное подразделение и особую организованность в этом процессе воспроизводства. Можно, наверное, даже сказать, что все это есть проецирование в план истории тех схем воспроизводства деятельности, через которые мы для себя впервые ввели культуру как идеальный объект, и, таким образом, определение материала для культурологии. Но это пока еще не предметная работа, а чисто онтологическая.

Здесь очень важно, что культура с самого начала выступает как определенный функциональный элемент в схемах воспроизводства. Вы все знаете эти схемы. Но для того, чтобы рассмотреть все это хоть и онтологически, но уже на уровне понятий, обслуживающих онтологию, я должен задавать, как бы в обратном движении, то предельное состояние, в котором культуры как таковой нет. И вот этим я сейчас и займусь.

Итак, еще раз. Поскольку я работаю в генетической манере и должен с самого начала вписать представления о культуре в некоторый исторический контекст или в контекст некоторой псевдоистории, то я, полагая те схемы воспроизводства деятельности, которые задают культуру как уже нечто сложившееся или ставшее, как определенный оформившийся функциональный элемент универсума деятельности, должен сделать еще один шаг назад и задать то предельное состояние, из которого я эти структуры буду выводить. То предельное состояние, в котором культуры как таковой еще нет.

– А зачем делать этот шаг?

Чтобы обеспечить пересечение многих категорий на онтологической схеме или модели и, тем самым, большее правдоподобие вводимых схем. Если я рассматриваю онтологические схемы и конструкции только сквозь призму одной категории, то они несут очень малое содержание. Для того чтобы обеспечить культурное и историческое правдоподобие тех или иных схем, их нужно задавать на пересечении многих категорий. Давайте вспомним, что такое вообще онтологическая схема. Это – *снятие в одном всего богатства предметного содержания*. А что значит “богатство предметного содержания”? Как я это могу проверить, если предмета еще нет? Я это проверяю за счет введения многих категорий и их как бы одновременного использования при проработке схем.

Поэтому, ну, скажем, я нарисовал схему с культурой. Я положил тем самым существование культуры. Теперь я спрашиваю: а могу ли я вывести эту схему из предшествующих генетических состояний, есть ли они у меня, связаны ли они некоторым единым процессом друг с другом? Схемы, в которых культуры еще нет, и схемы, в которых культура уже есть. Если мне удастся это сделать, то я сразу привлекаю гигантскую область содержания. Через эту категорию развития, происхождения и т.д. <...>

Надо ввести не одну рамку, а много объемлющих рамок. И я задаю сразу несколько рамок. Я задаю рамку предшествующего состояния, но одновременно – рамку исторического процесса как такового, исторического в смысле онтогенеза, или – псевдоисторического. Потому что... Но тут я отсылаю к “Капиталу” Маркса, к разнице между 4-й и 24-й главами. В четвертой главе дается онтогенез товара, а в 24-й дается историческое происхождение товара. Так вот здесь дается не историческое, а псевдоисторическое представление, то, что может быть названо онтогенезом культуры, условно.

Малиновский. Эта схема должна дать нам ход к эмпирическому материалу?

Нет. Я как раз задаю конструктивные процедуры. Я понимаю ваши сомнения. Но тут я еще раз повторяю, что есть *проблема эмпирической проверки*, а есть *проблема логической проверки* и есть *проблема онтологической проверки*. Онтологическая – это значит содержательная, в отличие от логической и формальной. Но здесь многое склеено – и логическое, и онтологическое. Беря набор категорий и показывая их применимость к данной онтологической или предметной схеме, мы, тем самым, проверяем одновременно и логическую правильность данного схематизма – удовлетворяет ли он всем операторикам, заложенным в соответствующих категориях, и тому содержанию, которое снято в категориях. Как спрашивал В.Я. Дубровский: чему мы должны отдать предпочтение – нашему частному опыту или опыту всей предшествующей человеческой истории? И отвечал: конечно, опыту истории. Но в чем этот исторический опыт закреплен? В категориях, в первую очередь. Поэтому, проверяя применимость категориальных представлений к этим схемам, я, фактически, проверяю соответствие этой схемы всему опыту человечества. И чем больше вы задали пересечений разных категорий, которые реализованы у вас здесь, на этой схеме, тем богаче имплицитно за-

ложенное в нее содержание. То есть эта схема и развиваться будет по имманентным, однородным как бы правилам или законам, и функционировать, и много чего еще. Мне же надо такую схему нарисовать, которая бы соответствовала всем процессам, фиксируемым в человеческом обществе. <...>

Я много раз рассказывал, как появилась схема воспроизводства деятельности, и мне важно здесь подчеркнуть, что ведь появление схемы не совпадает с ее логической, онтологической проработкой. Это совершенно разные процессы: появление...

Яковлев. А появление – это что за процесс такой?

Появление – это есть, наверное, переосмысление и перенос, перенос и переосмысление, чего-то из одной схемы в другую, как формы, выражающей некое новое содержание.

Яковлев. И это нормальное введение схемы?

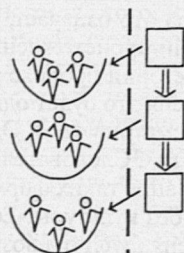
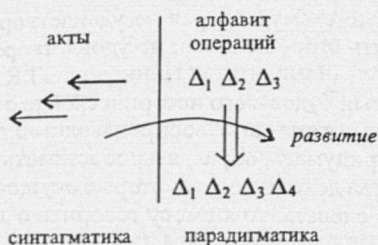
Что значит «нормальное»? Каждый исхитряется так, как он может. И тут ничего нельзя сделать. Человек, который изобретает нечто ненормальным путем, все равно изобретает. И, вообще, в этом процессе нет нормальных путей. Мы можем это рационализировать, задать нормы... Но когда человек изобретает первый раз, то он изобретает все это под влиянием довольно случайных констелляций, ситуационных. И, в частности, это очень красиво проявилось на этой схеме.

Эта схема, как таковая, по форме своей, по конфигурации, была получена мной в 1959 г. в связи с обсуждением совершенно других проблем. А именно, проблем развития операций и их связей с процессами мышления... Кстати, частично это отражено в статье, вышедшей в 1975 г. в сборнике «Системные исследования», это как раз кусок той работы 1959 г., в которой это все появлялось.

Обсуждался вопрос о соотношении между процессами мышления, речи или речи-мысли и операциями. Было показано, что процессы мышления-речи не развиваются, не функционируют, а только осуществляются. Когда началось обсуждение вопроса, как они осуществляются, то было высказано такое предположение, что все эти процессы представляют собой композиции из каких-то стандартных операций. Это – основной принцип программы 1954–57 годов. <...>

Теперь, поскольку сами процессы речи-мысли не могут ни развиваться, ни функционировать, а мышление в целом, как и речь-язык, развивается – это парадокс, который мы зафиксировали, не зная о том, что этот же парадокс был зафиксирован для речи-языка Фердинандом Соссюром; это я уже потом узнал, читая его работу, переведенную у нас в 1932 г., – мы должны были как-то объяснять, как же идет развитие. <...>

Так появилась эта схема, в 1959 г. Но если вы начнете ее сопоставлять со схемой воспроизводства, то вы увидите, что все основные компоненты здесь уже заложены. Фактически, есть процесс осуществления, который эквивалентен процессу реализации. Процесс осуществления операций, средств при построении процесса соответствует процессу реализации в правой схеме (схеме воспроизводства). <...>



Но в схеме слева все шло в контексте объяснения развития – развития исходного набора операций. И в этом была целевая установка и смысл дела. Как особый – вырожденный – случай, фиксировалось, что иногда этот набор операций может не развиваться, не накапливаться, не расти в своем числе, а оставаться тем же самым. Но только этот предельный случай, когда не растет число операций, никакого наименования не получил. Это был просто предельный случай для развития – когда развития не было.

А в 1961 г., в июле–августе, эта схема была использована для получения совершенно другого – этого предельного – содержания. А именно: что неважно, есть развитие или нет развития. Этот вырожденный, предельный случай развития – когда его нет – был теперь осмыслен как схема особого рода, схема со своим специфическим смыслом.

Яковлев. Это действительно специфический, т.е. частный, случай.

Нет. В 1961 г. он был осмыслен не как частный, а как ядерный. Раньше это был предельный случай, когда развития нет, – вырожденный случай. А теперь этот предельный случай был осмыслен как ядерный и получил свое название. Спрашивается: что происходит, если развития нет? Происходит воспроизводство. <...>

Итак. У меня есть схема, в которой уже зафиксирована культура как функциональный элемент этой структуры и организованность универсума деятельности. Это схема воспроизводства. А мне теперь нужно получить рамку, или предельный случай, в котором воспроизводство обязательно должно быть, а культуры не должно быть, т.е. я должен нарисовать *воспроизводство без культуры*.

С.Поливанова. А почему воспроизводство обязательно должно быть?

А у меня два всего параметра здесь. У меня есть схема воспроизводства деятельности с трансляцией культуры, или через трансляцию культуры. В другой же схеме культуры и трансляции культуры быть не может. А воспроизводство деятельности обязательно должно быть. Потому что, если там не будет воспроизводства деятельности, то та, вторая схема никак не будет связана с первой. Мне же нужно сейчас задать объект в двух измерениях.

Поливанова. А если отсутствие культуры означает отсутствие воспроизводства?

Тогда это означает, что я задал такую схему, которая не удовлетворяет категории происхождения и должна быть отброшена как не удовлетворяющая категории происхождения.

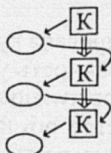
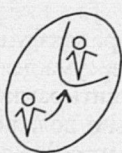
У меня это будет один объект, который будет в его исторической эволюции рассматриваться. Один объект. Этот объект есть “воспроизводство деятельности”. Следовательно, я должен придумать, оправдать, обосновать существование таких форм воспроизводства деятельности, которые осуществляются без культуры. Если я смогу это сделать, то я смогу говорить о том, что у меня культура возникает. <...>

Значит, смысл этой схемы в том, что у людей воспроизводство – не говорю пока “воспроизводство деятельности”, а просто “воспроизводство”, могу сказать “воспроизводство поведения”, могу пока отождествить поведение с деятельностью и только потом развести их – происходит путем непосредственного копирования. Каждое отправление поведения и деятельности может стать примером или образцом для копирования. <...>

И это отношение не предполагает какой-то специально выделенной культуры и происходит вообще без культуры. Такая форма организации воспроизводства приводит к очень быстрой эволюции самой деятельности. Хотя при этом процесс эволюции является адаптивным и неорганизованным, как бы хаотическим. Примеры такого воспроизводства были зафиксированы – Карлом фон Штайном в Южной Америке, многими исследователями в Австралии, на островах Папуа, в Океании. Что касается их речи, то она непрерывно меняется – от деревни к деревне. Фактически, это – речь без языка. И тоже самое со всеми другими типами деятельности.

Малиновский. Может быть, здесь о деятельности вообще речь не идет?

Я так и предполагаю. Для меня деятельность возникает только тогда, когда возникает культура. Поэтому для меня правая схема является исходной для понятия деятельности. Больше того, я всегда деятельность и задавал



как то, что определяется отношением воспроизводства через трансляцию культуры.

Левая схема – это момент, когда деятельность как таковая еще не отделилась от человека в виде отдельной системы. Первая и вторая схемы и различаются тем, что в правой впервые появляется деятельность. Происходит отделение деятельности от человека. Деятельность превращается в суперсистему, захватывающую людей, подчиняющую их себе. А на этапе, представленном левой схемой, человек не есть орган деятельности. Хотя он может быть уже членом коллектива, и социальная организация уже может возникнуть. Но это пока социальная организация, а не культурная организация. Я же сейчас вывожу культурную организацию. Культурная организация возникает только при переходе от левой схемы к правой.

Теперь я говорю: я вообще-то, в принципе, даже здесь, в левой схеме, могу ввести понятие культуры и пользоваться им. Но при этом культура будет определена чисто функционально, через акт копирования. Культурой оказывается все то, что этот учащийся выделяет в *деятельности-примере*

или деятельности-образце важного и существенного для того, чтобы воспроизвести. Это есть как бы тот набор точек, ориентиров, о котором говорит П.Я.Гальперин. И кстати, его идеал – ориентировка и организация психики, которую он считает идеальной – как нельзя лучше соответствует вот этой форме без культуры. В этом смысле, все то, что делает Гальперин, есть прямая оппозиция идеям Выготского. То есть оппозиция идеям культурно-исторической концепции – по идеологии. Другое дело, что реально-то он, конечно, делает все по Выготскому. <...>

Итак, здесь мы можем говорить о “культуре” – о культуре, которая уже фактически задается этим процессом воспроизводства, но как копирование; это та совокупность ориентиров или опорных точек, которые выделяются учеником при воспроизведении чужого, данного ему или продемонстрированного, образца деятельности. Совершенно ясно, что здесь совершенно бессмысленно говорить о морфологии подобных культурных образований. Они совершенно изменчивы, меняются от случая к случаю.

Ю.Грамыко. А за счет чего же тогда осуществляется воспроизводство?

А это очень странное воспроизводство – с непрерывной эволюцией. Дело в том, что в этой первичной форме воспроизводство как таковое вообще не может быть обеспечено. Воспроизводство здесь включено в процесс эволюции и есть лишь момент процесса эволюции. Оно все время сопровождается изменением. Когда Карл фон Штайн приехал через 20 лет в ту же деревню, в которой он работал 6–7 лет, он не понял ни одного слова из того, что говорили люди, с которыми он беседовал 20 лет назад. Поскольку они через 20 лет говорили уже в других словах. <...>

Малиновский. Тогда мне непонятно, при чем здесь трансляция.

Нет никакой трансляции культуры. Больше того, на самом деле культуры нет. Никакой культуры у этой совокупности нет.

Малиновский. У совокупности нет, а у каждой отдельной составной части есть.

Это бессмыслица: культура в этом акте копирования, культура в другом акте копирования, культура в третьем акте копирования. Она существует всегда только в одном определенном акте копирования и исчезает вместе с ним. Ничто в этом смысле не передается, не поддерживается, не закреплено. И отсюда возникает невероятно сложный разрыв – этот парадокс функционального и морфологического, о котором я говорил.

Потому что у вас, вроде бы, культура каждый раз есть, в каждом акте. Но если вы теперь спросите себя, в чем же она, то окажется, что в одном акте одна, в другом другая – по морфологии, в третьем третья и т.д., и нет двух повторяющихся. И поэтому ответить здесь на вопрос, что есть культура в морфологическом смысле, просто нельзя. Если вы берете эту совокупность. Этим отличается популятивное целое. В нем функциональная единица, заданная определенным повторяющимся отношением, есть, но это принадлежит только паре из этого популятивного целого, а всей популяции не принадлежит, морфологически. И в этом – разрыв между морфологией и функ-

цией. Вроде бы, единица-то есть каждый раз, в акте, а морфологически она каждый раз разная.

– Тогда надо уточнить понятие трансляции. Трансляция – это такой процесс, который предполагает по крайней мере двойное копирование.

Нет. Не надо мне так определять. Потому что я буду переходить от левой схеме к правой за счет нескольких принципиально иных шагов, нежели вы сейчас предполагаете. <...>

Ведь мне теперь надо задать вопрос: а как же осуществляется переход от воспроизводства деятельности без культуры и трансляции культуры к воспроизводству деятельности через трансляцию.

Яковлев. Минуточку подождите. А это исходное полагание связи двух через копирование, сама эта связь – как она может существовать без культуры? Копирование чего происходит?

Предшествующего примера деятельности.

Яковлев. Но пример – это всегда выделение чего-то.

Пример выделяется за счет вектора копирования. Нечто становится образом безотносительно к нему самому. Если я взял вас за образец, вы стали таким примером. Вы даже можете этого не знать, но я вас уже сделал примером.

Яковлев. Но меня еще надо “взять”.

Да это очень просто. Вот я слежу за вами исподволь, из кустов, и делаю, как вы. И вы можете даже не знать этого.

Яковлев. Значит, образцы и примеры каждый раз морфологичны.

Нет, наоборот. Быть образцом – значит попасть под определенное отношение со стороны другого.

Яковлев. Но для того, чтобы копировать, нужно иметь набор образцов для подражания.

Нет образцов, и в этом все дело!

Яковлев. А что же есть?

А есть другие люди.

Яковлев. Может быть, и не люди.

Да, они очень часто подражают не людям. Кстати, человек еще не выделился из природы на этом этапе. Человек ведь выделяется из природы тогда, когда появляется трансляция культуры и культура. Человек выделяется из природы за счет появления культуры. А здесь он еще не выделился. И он подражает животным: змеям, волкам, рыбам... <...>

Из-за этого все плывет, и грань между человеком и природным миром очень шаткая. Кстати, сейчас в специальных исследованиях зафиксировано, что идет все время возврат назад. И.Ефремов, кстати, это понял: выпадение назад в “инфернальность”. Вы можете сейчас это наблюдать каждодневно, в любой коммуне. Люди все время выпадают в животное состояние. <...>

Так вот, для того чтобы мы могли перейти к воспроизводству с культурой, должно произойти целенаправленное – *техническое* – отделение и закрепление некоторых актов деятельности и связанных с ними объектов в качестве образцов. Все множество должно разделиться, и из него должна выделиться небольшая часть элитарных, выделенных образцов.

Яковлев. Но и раньше подражали не всему.

Нет, подражали тому, что подвертывалось под руку. Кстати, если вы хотите понять разницу, сравнивайте сельское хозяйство сейчас и до революции. Что раньше было в России? Она славилась своей пшеницей. Лучшие в мире сорта производились здесь в России и отбирались агрономами. И только их можно было сажать. Их заказывали в Англии, Швеции, Норвегии, Австралии. Дальше. Все бараны делились на баранов-производителей и просто баранов. <...>

Происходила вот эта организация, или ранжирование, появилась иерархия. Кстати, это даже в статье Францева про культуру в “Философской энциклопедии” отражено: “Культура – это лучшие, самые выдающиеся образцы материального и духовного производства”.

Вот так оно и происходит. Отделяются лучшие, самые выдающиеся образцы – только чего? – актов деятельности и поведения. Причем, по самым разным основаниям. В одних случаях потому, что они действительно эффективны, а в других – потому, что они “главному” принадлежат, главному в данной деревне. В этом смысле социальная организация предшествует появлению культуры. Социальная организация сообщества есть условие выделения культуры, и в этом смысле человеческое-то выделяется через появление социальной организации, которая неразрывно связана с *трудом*. Труд есть, фактически, социальная организация.

Яковлев. Но тогда надо рисовать социальную структуру.

Если бы меня интересовала социальная структура и я бы имел возможность этим заняться сейчас, я бы этим занялся.

Яковлев. Но вы же хотите прийти к культуре?

А я уже пришел. Мне нужно только наметить этот переход. Смотрите, что я говорю. Я говорю, что внедрение социальной организации и социальных границ создает одновременно – какими бы они ни были – основания для разделения образцов. <...>

Вот как только сами образцы начинают каким-то образом дифференцироваться и разносятся по некоторой иерархизированной, или ранжированной, колонке, так сразу же происходит выделение образцов культуры. Это более интересно будет на следующем моем шаге, когда я буду рассказывать про храмы и культы. Там начинается *социокультурная* организация, в отличие от социальной. Здесь вообще два вектора – социальной организации как таковой и социокультурной организации.

Я-то утверждаю, что первоначально возникает не социальная, а социокультурная организация. Выделяются как бы предельные типы, например

тип охотника, тип шамана, тип вождя, тип женщины, причем, специализированной – женщины-матери, женщины-хозяйки, женщины-любовницы. Начинается такое размежевание. Что это – стратификация в одном ряду? Нет. Такие ряды возникают очень поздно. Сначала возникает деятельностная растяжка в разные стороны. И каждый раз есть эти предельные как бы типы. Целый ряд таких типов и фиксируется как то, что принадлежит уже собственно культуре. <...>

Вот теперь должно произойти следующее. Эти специализированные образцы должны быть выделены, и должна сложиться особая линия их поддержания. И вот здесь начинается *трансляция через деятельность*, через само воспроизводство деятельности. Есть трансляция культуры как передача из поколения в поколение неизменных образцов в качестве условий воспроизводства деятельности. Здесь образцы соотнесены с социетальными структурами, они суть образцы, по которым реализуются социетальные структуры. Но первоначально, говорю я, возникает, по-видимому, совершенно другой тип трансляции, а именно *трансляция образцов через их непрерывное воспроизводство*.

А отделяется сам процесс трансляции через разделение светского и сакрального. Собственно, то, что принято называть сакральным, это и есть такое обособленное существование образцов как таковых в некотором специально выделенном пространстве. И здесь организуется тот же самый процесс копирования. Но поскольку образец существует в плане сакрального, постольку он и обеспечивает трансляцию культуры через непрерывное его воспроизведение, повторение одним и тем же человеком, т.е. через поддержание этой деятельности и подготовку к поддержанию этой деятельности.

Веселов. Сакральное – это подлежащее сохранению, отделенное от светского. Грубо говоря, весь этот мир копирования делится на две части: в одной воспроизводятся образцы, а в другой – любые случаи. Идут два потока воспроизводства, по этой же первой схеме. И между ними еще устанавливаются особые отношения.

Яковлев. Как это возможно?

А очень просто. Это уже, фактически, правая схема. Вот здесь идет одно отношение воспроизводства – слева, а справа идет другое отношение воспроизводства. А кроме того, эти правые объявляются священными, сакральными образцами для левых. Устанавливается отношение их неравенства. В этом и состоит связь. Теперь что должно начать происходить? Этот обычный механизм животного воспроизводства через копирование с неизбежностью начинает все больше и больше вымываться. Но он ведь никогда не исчезает полностью. Эта правая схема представляет собой предельный случай, которому реально-то ничто никогда не соответствует. Это такие предельно организованные случаи, которых реально нет. Ибо у нас всегда есть этот процесс, который я нарисовал слева, процесс непосредственного копирования, который мало-мальски как-то организован.

А ведь теперь что должно начать происходить, чтобы образовалась трансляция культуры? Теперь эти культурные образцы должны начать *отходить*

от человеческого материала. Я пока ввел трансляцию через воспроизводство. Теперь надо превратить эту трансляцию через воспроизводство в трансляцию через трансляцию. А для этого есть только один путь – надо перенести образцы с человеческого материала на материал вечный, неистребимый. Превратить его в знак – вырезать на камне, зафиксировать в виде знания.

Яковлев. Это значит – просто изменить его, этот первоначальный сакральный образец.

Правильно. И поэтому реально-то здесь с какого-то момента начинается совершенно другой процесс. Поскольку сакральное уже по функции своей есть знаковое.

Малиновский. Символическое, точнее.

Пожалуйста. Поскольку оно по функции-то уже становится символическим. Другое дело, что жрица живет реальной человеческой жизнью, но она только наполовину живет реальной человеческой жизнью, а по сути – она уже не живет, она – уже не человек. И в этом смысле жрец – он не человек, а символ. Он – чистый носитель этой деятельности, сакрального. И его тело как таковое, его воспроизводство и отправления уже не имеют значения. Больше того, там вообще процесс воспроизводства человеческого материала начинает пресекаться, и так идет вплоть до католицизма, где священник не может иметь детей. Поэтому, сначала в качестве “не-человеческого” материала используются сами люди. Потом начинается уже использование собственно не-человеческого материала для фиксации этих образцов.

Яковлев. Осталось только одно – связать сакральность со светским.

Я же передаю только основную идею. Это надо, действительно, все отработать, проработать, задать механизм, привести примеры, аналоги, чтобы это стало ясно.

Яковлев. Да нет, не по историческому или “примерному” материалу связать, а на схеме. Отдельно идут светские образцы, отдельно – сакральные (символически или не-символически – это частный вопрос). А схема воспроизводства не предполагает разделения сакрального и светского.

Это, вроде бы, не проблема – то, о чем вы говорите. Это надо все сделать, понимаете? Но по идее я, вроде бы, это уже задал.

Причем, именно здесь, на носителях культуры, и возникает впервые специализация и профессионализация как таковая, и начинает развиваться. Поэтому профессионалы и специалисты – это прежде всего носители культур. И поэтому трансляция культуры начинает осуществляться независимо от воспроизводства деятельности в обществе. Этот процесс отделяется, в первую очередь, за счет отделения культов. И впервые-то трансляция организуется в форме обучения в храмах, т.е. некоторого эзотерического процесса. Но здесь опять множество вариаций – в формах, способах, т.е. все время идет своеобразный поиск этих форм организации трансляции.

Я таким образом набросал это для себя последовательно – одни, другие, третьи стадии, вроде бы, расписал, без видимых разрывов, но это скорее программа исследований, нежели знание. Собственно говоря, онтологичес-

кая проработка и дает основания только для программы исследований, ни для чего больше.

Яковлев. Но до схемы-то воспроизводства мы не дошли. Мы проследили только сакральный ряд, и все. Называем его культурой.

Я ведь начал с правой схемы. Потом возвращался назад, подошел к пределу. Теперь мне надо левое взять за основание и снова дойти до правого, заполнив по возможности весь этот процесс промежуточными формами. И выводя одно из другого. Но мне же заранее известно, к чему я должен прийти. И таков способ рассуждений.

Яковлев. Он не только вам известен. И мы всячески будем препятствовать этому выведению – в этом я вижу нашу задачу.

Ради бога, препятствуйте. Тогда будет настоящая игра и будут заполняться все эти звенья... Это будет многонедельная игра, в которой я буду систематически излагать кусочки. Вы будете уходить на неделю – сможете вы что-нибудь возразить или нет? Потом следующий шаг. Очень понемножку я буду рассказывать – каждый раз с иллюстрациями, примерами, конструктивно. Вы будете говорить: такой механизм неправдоподобен, есть и другие. И мы, проиграв пять-шесть лет, получим такую проработку. Одновременно ассимилируем материал. <...>

Ведь смысл всего этого начинания состоял в том, чтобы показать, что существуют два пространства – пространство культуры и пространство социального. Больше того, я вроде бы делаю шаг навстречу вам и говорю: обратите внимание, подлинный-то механизм воспроизводства поведения – это левый, через копирование, он и образует подлинную базу. Но теперь, смотрите, что я говорю, – я говорю: но эти процессы воспроизводства через копирование разделены испокон веков на два принципиально разных канала – на воспроизводство образцов культуры и воспроизводство социальных структур. Они принципиально разные, ибо воспроизводство социальных структур нормируется законом адаптации, или приспособления, а правый канал не нормируется законом адаптации, а нормируется законом развития.

Вы не очень уловили заход мой. Что – существенно, а что – детали мелкие. Я говорю: возникают два пространства. Одно – это пространство, подчиненное законам адаптации и социальной, природной среде, и там нет и не может быть развития в подлинном смысле этого слова, того развития, которое принято называть прогрессом. А развитие, говорю я, вообще существует только в мире культурных образцов, вообще – в мире культуры. Развивается только культура.

Яковлев. А приспособление разве не может стыковаться с совершенствованием?

Никогда. Приспособление есть хаотический процесс. Поскольку оно зависит от неуправляемых параметров изменения среды, постольку там не может быть развития. Там все время есть хаотический поток. С совершенствованием связан правый блок. <...>

Я утверждаю, что слева не может быть развития, а справа может. Это не значит, что оно там обязательно. Оно там может быть, оно только туда применимо. Вместе все эволюционирует. Но важно, что справа начинает действовать другой принцип.

Як: А почему “вместе”?

Вместе – в той мере, в какой они связаны, и правая может выпихивать образцы для левого, и наоборот.

Яковлев. То есть они связаны?

Да. А если нет, то мы получаем два пространства: одно, которое существует само по себе, а другое – развивается. Пример – Египет. Возникают две паразитирующие друг на друге системы.

Яковлев. Это правдоподобно не только для древнего Египта.

Правильно. Больше того, это единственное наше будущее.

Яковлев. А чего же связывать тогда?

Все понемножку, постепенно. Это наше будущее. И это к вопросу о том, что такое методология, какими должны быть методологи, что это такое. Это другая форма организации, сохранения, передачи культуры. Особая форма.

- -.01.1981

Если вы помните, то я в первых двух докладах обсуждал сначала различие и взаимосвязь культуротехнического и культурологического подходов, поставил в этой связи вопрос о разных попытках и направлениях задания культуры как идеального объекта, противопоставлял эти, в общем очень многочисленные, попытки чисто феноменальному подходу к культуре. Затем более подробно обсудил идею воспроизводства деятельности и тот способ, каким мы вводим общее представление о культуре как таковой, а именно – системодетельностные представления о культуре. Далее я рассмотрел историю развития культурологических представлений в Европе, США, СССР и затем – это была последняя треть второго доклада – перешел к обсуждению этапов выделения культуры как таковой и тех исторических форм ее фиксации, которые мы на сегодня знаем.

Но у меня сейчас такое ощущение, что этот последний переход все-таки не был достаточно четко очерчен и обеспечен по всем необходимым пунктам. Он был чуть-чуть поспешным, поскольку не были специально обсуждены условия и техника предметизации. И хотя я все время – и в особенности в первом докладе и первой части второго доклада – обсуждал оппозицию между идеально-объектным, онтологическим заданием культуры как таковой и направлениями, формами ее предметизации, т.е. творением собственно культурологии, тем не менее, эта связь между общедетельностной онтологией, через которую задается культура, и предметными формами ее фиксации не была в достаточной мере очерчена и проработана.

И поэтому сегодня, завершая обсуждение этой темы, я хочу вновь вернуться к этому отношению между онтологическим заданием культуры через схемы воспроизводства деятельности и направлениями предметизации, задающими собственно культурологию. При этом я должен буду обсуждать, естественно, средства и методы системного и системодетельностного подходов. Вот основная цель и замысел моего сегодняшнего обсуждения.

Итак, я возвращаюсь к общей схеме воспроизводства, которая, будучи задана как бы контурно, в виде блок-схемы, фиксирует, с одной стороны, процесс трансляции, а с другой стороны, акты социетальной реализации того, что мы называем культурными единицами – образцами, эталонами, нормами и т.д. Я возвращаюсь к этой схеме процесса воспроизводства, причем, мне сейчас неважно, буду я ее брать в таком простом виде или, скажем, буду подключать сюда еще процесс образования культурных норм, как рефлексии социетальных ситуаций. Или продвину это еще дальше – как это было в статье “Искусственное и естественное в семиотических системах” – и буду рассматривать механизмы обучения и воспитания. Мне важно сейчас зафиксировать идею воспроизводства в ее разнообразных схематизмах. И я прошу вас помнить, что за счет множественности самих этих схематизмов идея воспроизводства как бы отделяется от самих этих схем.

Идея воспроизводства – как идея – существует на целом ряде развертывающихся схем, и поэтому, собственно говоря, я могу и даже обязан здесь говорить об идее воспроизводства как таковой и о схемах, которые ее выра-

жают. И вот поскольку я произвел это противопоставление, отделил идею от схем, я получаю возможность обсуждать схемы как таковые и могу задавать вопрос о том, что они, с одной стороны, обозначают и фиксируют, а с другой стороны, выражают. И это уже не вопрос об идее воспроизводства, а вопрос о возможных онтологизациях и объективациях этих схем. Но в таком случае я должен сразу подключать к обсуждению категорию системы. Ибо – мы это хорошо знаем – именно категория системы управляет процессами онтологизации, объективации и, если это возможно, дальнейшими оестествлениями.

И я, следовательно, получаю сразу три интенциональных плана возможных интерпретаций любой схемы, *сохраняющих ее специфическое содержание*. Именно поэтому я говорю о *трех* планах интенциональных интерпретаций, хотя в категории системы мы имеем четыре плана. Но четвертый план – чистый материал – уже не предполагает сохранения того содержания, которое зафиксировано в той или иной схеме. Суть четвертой плоскости, или четвертого слоя, категории системы, собственно, и состоит в том, что она дает нам возможность перепредмечивать. Она и существует для обеспечения этого перепредмечивания. Поэтому я дальше буду говорить о трех интенциональных интерпретациях, задаваемых категорией системы – процессуальной, структурно-функциональной и организационно-морфологической.

Больше того, следуя логике, заключенной в категории системы, я должен соотносить эти планы интенционального отнесения друг с другом. Я, следовательно, должен ставить вопрос о том, как процессуальная интерпретация этой схемы относится к структурно-функциональной интерпретации и к организационно-морфологической интерпретации, имея опять-таки в виду – как фон и подкладку – четвертый, чисто материальный слой. Я, следовательно, должен ставить вопрос о соотношении этих четырех планов; в этом, собственно говоря, и состоит проблема онтологизации этих схем и последующей объективации. И только относительно этого процесса – этой трех- или четырехплановой интенциональной интерпретации, связанной с онтологизацией и объективацией, – я и могу ставить вопрос о том, что есть культура. Ведь мы с вами уже обсуждали это – что представление о культуре и первая онтологизация культуры как целого производится через эту схему. Культура начинает существовать – онтологически и как идеальный объект – именно в этом контексте и через эти схематизмы.

Но остается еще вопрос, без которого не могут быть решены задачи предметизации и соответствующей предметной онтологизации культуры: каким образом на этих схемах воспроизводства задается культура как объект? Поскольку сами по себе это – схемы воспроизводства, или схемы воспроизводства деятельности, но не культуры как таковой. И хотя культура здесь появляется, и впервые появляется в качестве идеального объекта, но, тем не менее, не просто через эту схему и не просто в ней, а через совершенно особую объектную интерпретацию этой схемы. Потому что, если мы говорим просто о системном истолковании этой схемы и производим онтологизацию этой схемы и ее объективацию, то мы получаем не культуру, а именно воспроизводство: воспроизводство в его процессуальной трактовке, воспроизводство в структурно-функциональной или же организационно-морфологической

трактовке. Именно воспроизводство и деятельность, данную через схему воспроизводства и процесс воспроизводства, но не культуру.

А чтобы мы могли получить культуру, тем более – как онтологически выраженный объект, тем более – как объект, на котором строится соответствующий предмет или предметы, мы должны проделать еще какую-то дополнительную процедуру, скажем, процедуру фокусировки. И без этой процедуры фокусировки на этой онтологической картине мы к культурологии как предметной организации не выйдем.

Но я все время говорю: предметной организации, задаваемой через общую деятельность онтологию. Я, следовательно, сейчас центрируюсь на процедуре онтологизации. Процедура онтологизации есть только одна часть предметизации. Туда входят и другие моменты, например выделение эмпирического материала, отделение его от феноменального плана, соотнесение идеальных объектов с феноменальными планами – восприятия, понимания и т.д.

Дальше я это буду обсуждать, и, больше того, сегодня это и будет основным вопросом, которым я буду заниматься. Но пока что я занимаюсь этой частью онтологизации и подчеркиваю, что хотя мы и говорили, что культура как таковая, как целое впервые задается через схемы воспроизводства – и я пока не знаю других осмысленных форм задания культуры, – но, тем не менее, сами эти схемы воспроизводства еще не задают нам культуры ни в ее собственно онтологическом, ни, тем более, в предметном плане. С этими схемами нужно еще что-то сделать. Их нужно еще особым образом осмыслить, истолковать и трансформировать, чтобы здесь появилась онтология культуры как таковой – как отличной от онтологии воспроизводства вообще или воспроизводства деятельности.

И эти процедуры, которые я сейчас таким образом намечаю как необходимые, также должны получить двойную интерпретацию. А именно: один раз методическую – как метод нашей работы со схемами, как знаково-мыслительную процедуру, другой раз – как процедуру, отображающую некоторую реальность жизни самой культуры, в истории, скажем, или еще в чем-то.

Я сейчас все время подчеркиваю различие идеально-объектного представления воспроизводства или культуры на схемах и реального существования культуры в деятельности и в истории. И говорю: для нашего времени фиксации культуры как идеального объекта еще недостаточно, чтобы иметь дело с культурой. Культуру можно в таком духе мыслить, в смысле Гегеля, но нельзя исследовать. Чтобы ее исследовать, надо еще перейти от ее идеально-объектного представления как культуры к тем или иным ее эмпирическим формам и при этом отделить эмпирическое от феноменального, т.е. произвести это разделение привычного существования культуры и эмпирического, впервые дающего основание для предметизации. Ведь мне-то нужно предметизовать культуру, построить культурологию как таковую, а это предполагает решение вопроса об эмпирическом существовании культуры. Об эмпирическом в отличие от идеального, раз, и от феноменального, два. Мне, следовательно, нужна логика этой процедуры – выделения культуры как таковой – и еще нужны онтологические интерпретации культуры как таковой и ответ на вопрос, как же культура бытует – не в моих идеальных

схемах, а в реальности: в реальности мыследеятельности, в реальности истории и еще в какой-то реальности.

Я должен найти такие процедуры выделения культуры, которые получат, к примеру, историческое оправдание. И, вообще, позволят мне с помощью этого идеального объекта выходить на эмпирию. Я говорю: вообще-то, я могу построить идеальный объект так, что я в принципе закрою путь к дальнейшему эмпирическому изучению культуры. При этом у меня возникнет двойственность существования культуры – в моей чистой мысли и в моем понимании; и я построю философию культуры, но эта философия культуры не будет давать оснований для науки о культуре, для культурологии, она не будет обеспечивать процедур изучения, исследования культуры, т.е. того, чем сейчас все озабочены. Могут быть построены философии культуры, которые задают идеальный объект, но при этом не обеспечивают выхода в эмпирию и не дают ответа на вопрос, как этот идеальный объект связан, с одной стороны, с традиционными планами феноменального восприятия, а с другой стороны, с эмпирическим изучением – одним, другим или третьим.

А мне важно так обсудить проблему, чтобы найти эту связь. Чтобы философия культуры, онтологическое представление культуры обеспечивало предметизацию. Значит, я всю эту работу рассматриваю с точки зрения и в свете дальнейшей предметизации и выдвигаю определенные требования. Значит, мне не просто нужны процедуры и методика выделения культуры как таковой в схемах воспроизводства, мне нужны такие процедуры, такая логика, чтобы они потом позволили мне продолжить это движение, выйти на эмпирию и зафиксировать эмпирическое существование культуры в том или ином пространстве, которое я сумею маркировать как реальное. И опять же, я не говорю, что оно одно, их может быть несколько – функционарное, например, или историческое, или еще какое-то. Я, следовательно, и здесь задаю веер каких-то возможных выходов, но предполагаю, что мои процедуры системного анализа и фокусировки культуры должны удовлетворять всем тем требованиям, которые выдвигают последующие процедуры предметизации. <...>

Но я ведь не могу проделывать эту работу каждый раз заново – с появлением новой точки зрения, новой установки. Поскольку я осуществляю теоретическое движение, постольку в принципе мне надо предвосхитить все возможности. И хотя я понимаю, что это явное преувеличение и все предвосхитить нельзя, но как можно больше – говорю я. И поэтому, фактически, обсудив эти выходы на культуротехнические, социотехнические, человеко-технические предметы в первом докладе и показав принципиальную зависимость любой формы культурологии от существующих в этот момент техник, зафиксировав все это, я теперь должен обыграть эту ситуацию и найти такой путь, который бы позволил мне решить эту проблему в принципе – не ориентируясь на тот или иной набор предметов, а исходя из того, что у меня может быть много предметов, что у меня может быть, соответственно, много техник, их определяющих, и, соответственно, много культурологий. Но при этом работая в онтологии – она в этом смысле единственная, – я все равно должен найти истину. <...>

Итак. Я должен обсуждать процедуру онтологизации. При этом регулирующим и управляющим средством у меня является категория системы. Следовательно, у меня есть набор интенциональных отношений: процессуальная интенция, структурно-функциональная интенция и организационно-морфологическая интенция, и я, фактически, спрашиваю, как мы будем обходиться с этими интенциями, осуществляя фокусировку на том, что мы называли культурой. Вы помните, что в схемах воспроизводства единицами культуры было названо то, что, с одной стороны, транслируется, а с другой – реализуется в социетальных ситуациях. Именно это мы назвали на этой схеме единицами культуры, трактуя схему как онтологическую. Но не как онтологию культуры, а как онтологическую схему воспроизводства. И хотя мы так сделали, это требует еще системной проработки. То есть мы уже наметили процедуру фокусировки – мы будем рассматривать как культуру вот эти функциональные образования.

Но, задав такую фокусирующую установку, мы еще не сказали, как мы будем задавать единицы культуры и культуру как таковую через ее единицы с точки зрения категории системы. Ведь это означает, что мы теперь обязаны рассмотреть культуру как процесс, культуру как функцию, культуру как морфологическую организацию. И должны соотносить эти три разных трактовки. Причем, мы знаем и понимаем, что эти трактовки не изоморфны друг другу. И поэтому мы получаем три разных, даже взаимоисключающих представления о культуре – как бы три взаимоисключающих способа фокусировки новой предметной или квазипредметной онтологизации. И мы обязаны их совместить и сочленить друг с другом. <...>

Итак, я как бы разделяю логику и онтологию и одновременно соотношу их друг с другом. Больше того, эту онтологию я трактую оестественным, натурализованным образом; я говорю: вот идет процесс воспроизводства, мы его изобразили, мы полагаем, что такое есть и реально существует. А культура – это то, что появляется за счет этого процесса. Это, следовательно, модальность реального. Она появляется как результат определенной процессуальной поляризации и функциональной фиксации. И я могу эти последние два выражения трактовать двояко. С одной стороны – в плоскости логики, т.е. моих процедур; это значит, что я должен, работая на этой схеме, имитировать эту процессуальную поляризацию и произвести функциональную фиксацию. Но я, вместе с тем, предполагаю, что эта моя работа есть именно имитация, имитация того, что реально происходит в самих процессах воспроизводства деятельности. И я, лишь фиксируя сами эти мои процедуры, фиксирую через них то, что там происходит реально, выхожу на изображающую фиксацию этого. Отсюда у меня дуализм этих слов, их двойное истолкование: логическое и естественно-онтологическое.

Малиновский. То есть эти значки культуры у вас имеют как бы собственные процедурные метки.

Верно. Я же в свое время разобрал и обосновал сам этот метод, обсуждая понятие закона, в частности в “Педагогике и логике”, в разделе о развитии. Там смысл тот, что натуральный процесс и наши процедуры, его вос-

производящие, сталкиваются на значках. И сначала мы лишь повторяем и имитируем то, что делает природа, скажем, в процессе падения этого предмета, а потом мы вводим то, что мы называем естественным законом, т.е. правило, по которому мы можем строить эту конструктивную развертку пройденного телом пути, уже не повторяя его собственного падения. Так и тут. Я сознательно применяю этот прием, тем самым делая свою онтическую работу онтологической, т.е. применяя этот принцип изображения или отражения и саму идею отражения как метод и как методический принцип.

И я начинаю схематизацию этой онтологизированной схемы. Мне это теперь нужно, чтобы развести три плана: процессуальный, структурно-функциональный и морфологический. Я же теперь буду за счет схематизации этой онтологизированной схемы и той реальности, которая за ней положена, выявлять различие процессуального, функционального и морфологического содержания. Это есть некий стандартный прием системного анализа.

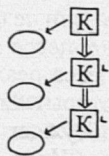
Я говорю, следовательно, что первоначально я имею, фактически, разделение, противопоставление и фиксацию трех моментов – образца, его реализации и того, что я здесь условно могу назвать “прото-образцом”, или “началом”. И это отождествление образца и реализации в прото-образце очень существенно как момент упрощения, поскольку если вы сопоставляете это с исходной схемой, то вы можете увидеть, что я в этом отношении образца к прото-образцу снимаю, если хотите, момент трансляции культуры и момент творения, новообразования образца, и мне сейчас безразличны различия этих процессов – трансляции и творения, или конструирования, образца.

Я, действительно, стремлюсь упростить сам процесс. Поэтому в принципе-то эта схема трех моментов, уж если следовать точной конфигурации исходной онтологизированной схемы, будет выглядеть иначе, а именно: как часть процесса входящей трансляции, как часть процесса рефлексивной фиксации, как часть исходящего процесса трансляции и как часть процесса реализации.

И я опять же соотношу это с другой идеальной схемой, с той, которую я обсуждал в прошлый раз, и она мне тоже нужна, поскольку я еще все время имею в виду это отношение репродукции или освоения, повторения, т.е. то, что мы с вами фиксировали как начальную, до-культурную форму воспроизводства, когда один индивид копирует или воспроизводит деятельность, действие, поведение другого индивида. Это мне тоже нужно, и я это все время имею в виду.

И теперь я говорю: ну да, я начал с тезиса о фокусировке и, вроде бы, выделил материальный план – вот это мы называли культурой, и мы ставили значок “культура” в блок некоторого материального образования. Но при этом мы не делали системной проработки, мы не различали процессуальное, функциональное, морфологическое представления культуры. Мы осуществляли наивно-синкретический акт именованья. Во многом феноменальный, привычный.

Хотя не понятно, что это за привычка. Может быть, это привычка категориально-вещного мышления: обозначать надо блок, а не связь и не структу-



ру. Но мы-то знаем, что можно именовать все, что угодно. И мы можем превращать структуру в вещь, вещь в структуру и т.д. И поэтому для нас вопрос стоит так: каковы же эти единицы – процессуальная, функциональная и морфологическая единицы культуры? И мы культуру должны определить тройко – по крайней мере.

И здесь я фиксирую то, в общем-то, совершенно очевидное для системного анализа обстоятельство, что у нас получается, по крайней мере, три типа единиц. И они не изоморфны. Они – разные. Они должны быть стянуты в одно целое, в системный объект, за счет особых процедур, которые мы должны найти. И вот когда я произвожу эти упрощенные схематизации и напоминаю форму, как бы вынесенную за скобки (а она нам тоже очень нужна как основание для оппозиции, для негативности – это докультурное воспроизводство), то теперь я могу говорить: все три типа единиц тут, на всех этих схемах, очень четко расходятся. А именно: я, вроде бы, имею связку трех процессов – процесса трансляции, процесса образования образца и процесса реализации. И в процессуальном плане единицей культуры является это замыкание.

Но я ведь теперь обязан произвести процедуру упрощения и сказать: ну а если не будет процесса трансляции? Останется ли культура? Если не будет процесса образования образца, останется ли культура? Если не будет процесса реализации, останется ли культура? И я пока оставляю этот вопрос открытым. Но, во всяком случае, я уже очертил границы, в которых я буду обсуждать процессуальную единицу культуры. <...>

Итак, чтобы ввести единицу культуры в процессуальном плане, я должен ответить на вопрос, какие здесь процессы и как они связаны, как они замыкаются.

Чтобы ответить на тот же вопрос о единице в функциональном плане, я должен ввести некоторый элемент материала, или материальный элемент, и определить набор конституирующих его функций, т.е. его место. Потом я могу этот элемент вынуть. Но я должен первоначально положить его как то, на чем замыкаются процессы. Я могу, конечно, считать то, на чем замыкаются процессы, чистым местом. Местом как носителем функций. Но я теперь должен произвести процедуру, которую Генисаретский называл *функционализацией*. Это особая процедура системного анализа.

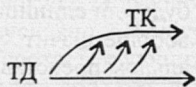
И я, наконец, чтобы говорить о морфологии, должен каким-то очень сложным образом ввести материал. Причем, не понятно, должен ли я вводить материал только для того, что я назвал элементом, т.е. для наполнения места, или я должен вводить материал для всех процессов. Скорее, последнее. Ибо материал я должен противопоставить процессам и решать эту проблему в принципе. Это даст мне возможность дальше разворачивать схемы и искать механизмы процессов, вторичные процессы, вторичные функции и т.д. Но первоначально я должен задать эту простейшую единицу.

Вот у меня есть схема воспроизводства, по отношению к ней и на ней я должен задать единицы культуры.

Малиновский. То есть вы должны ее доразворачивать?

Нет, я ее должен фокусировать. Она будет доразворачиваться сама по себе. <...>

Смотрите, что здесь происходит. Здесь идет нижний слой – это разворачивание схем деятельности; с какого-то момента за счет процедуры фокусировки мы можем перейти ко второму слою, а именно – к изображению культуры в ее отношении к деятельности, и должны будем разворачивать эту схему дальше. При этом, она все время будет разворачиваться под определяющим влиянием разворачивания схем деятельности. И мы получаем здесь внизу теорию деятельности как таковую, а здесь мы получаем теорию культуры, или культурологию, как таковую, но уже вписанную сюда, в теорию деятельности.



Теория деятельности идет и разворачивается без конца в своем историческом развитии – вот сюда, слева направо. Но в какой-то момент мы выводим из нее теорию знака, теорию знания, теорию культуры – массу деятельностных предметов, и начинаем разворачивать их в соответствиях друг с другом и в сложных отношениях.

Тут возникает это принципиально новое отношение между теориями разного типа, с соответствующим дуализмом объекта. И я сейчас это реализую здесь, обсуждая вопрос о единицах культуры, поскольку теория культуры может быть только системодетельностной теорией, т.е. теорией, базирующейся на теории деятельности и построенных ею онтологиях. Вне этого не может быть теоретического существования культуры, и я дальше еще буду об этом говорить.

Парадоксальная, в общем-то, проблема: деятельность или культура? Я все время буду возвращаться к вопросу о том, что мы должны изучать, в том числе в эмпирическом материале – воспроизводство деятельности, обучение или культуру и трансляцию культуры. Причем, представьте себе все эти разные, исторически меняющиеся формы существования культуры: культура в обучении, культура в культах, культура через непосредственное подражание или копирование живого образца, не выделенного в культуру, и т.д. Это будут исторически меняющиеся формы.

Так что мы там должны изучать, в том числе эмпирически? Культуру или воспроизводство деятельности? Совсем непонятно! Но поскольку культурология есть, постольку она должна быть определена. И только тогда она действительно будет существовать. Поэтому дуализм этот все время здесь остается.

Итак, я все время отношусь к исходной схеме и на ней ставлю вопрос о единицах: какова простейшая единица культуры? Каковы простейшая процессуальная единица, простейшая функциональная единица, простейшая морфологическая единица, и как я потом потяну эти разные линии их усложнения, как буду вводить более сложные единицы культуры? И что это значит – более сложные? Где, вообще, можно говорить о сложности, а не просто о типологическом разнообразии? И я прихожу к проблеме соотношения типологий: исторической типологии, или типологии с учетом исторического процесса, и структурно-системной типологии. Поскольку каждый подход ис-

ключает, вроде бы, другой. Но в системном представлении исторических процессов они должны быть соединены. Там свой сложный круг методологических проблем.

И я поэтому пока не могу ответить на вопрос, что нам делать. Я снова напоминаю вам этот пунктик. А если я уберу процесс трансляции, будет ли единица культуры? А если я уберу процесс образования образца или нормы будет ли единица культуры? А если я уберу процесс реализации? И что это вообще значит “убрать”? Вот проблемы, которые стоят здесь при процессуальном представлении.

При функциональном же представлении я спрашиваю: какой набор функций делает ту или иную вещь, процесс, явление единицей культуры или культурным образованием? Вроде бы, трансляция и реализация. А если просто реализация, без трансляции? И, обратите внимание, я пока не могу поставить вопрос о морфологической специфике культуры. Поскольку, если мы спрашиваем себя, где же существует культура или единицы культуры, то ведь в морфологическом плане мы должны ответить: во всем – в вещах, в людях, в отношениях. Причем, культура существует и как результат реализации, и как норма-образец. И поэтому, в принципе, мы никогда не можем выделить ее на морфологии до какого-то момента. Мы потом сможем ввести такие критерии – за счет введения пространства культуры. Но, обратите внимание, как интересно! А функционально? А функционально мы, вроде бы, можем это ввести. Но опять-таки не понятно, через какой набор функций. И каков этот минимальный набор функций, создающий единицу культуры как таковой. Потому что на этих образованиях потом возникает масса вторичных функций. Ну, например, мы можем использовать образцы как основания для оценки, как основания для критики. Но ведь от этого вы же не скажете, что оценка есть специфическая для культуры функция. Или что критика есть специфическая для культуры функция. <...>

Смотрите, ведь я уже ответил на уровне морфологии, что культура существует во всем. Поэтому меня теперь интересует не вопрос, будет ли культура в критике, – да, будет. Меня интересует: будет ли критическая функция в единице культуры? Входит ли критическая функция в число конституирующих единицу культуры? Вот вопрос. И как вы к этому придете исторически, я не очень пока понимаю. Вообще, когда я все это понял, я понял, что, конечно же, проблемы единицы не решил. Но не потому, что я про культуру не понял, а потому, что у меня нет техники системного анализа.

Итак, у меня на процессуальном уровне будет связано по крайней мере четыре процесса. Поэтому я все могу сфокусировать на этом представлении. <...>

Далее, я понимаю, что я могу переводить процессы в функции, соответственно, центрируя их на месте, т.е. переводить совокупность процессов в место – носитель функций. И, наконец, у меня есть наполнение, которое туда попадает.

Тут начинаются трудности занятого рода. Ведь, обратите внимание, здесь я рассмотрел процессы, которые у меня не имеют ни начала, ни конца. И в этом смысле у меня бесконечный процесс по закону категории процесса,

или по логике. Если я функции беру, я обязательно должен указать на начало связи. У меня эти связи всегда конечны. Я буду задавать соответствующие циклы, производя там функционализацию. И я могу даже на процессах, возвращаясь назад, задавать циклы. Сначала я их брал просто как фрагменты процессуальные, как принципы процессов, а теперь я их начинаю артикулировать, членить.

И наконец, у меня странные вещи происходят с морфологией. Морфология у меня может быть в точках, скажем, прото-образца, условно... Я могу растянуть это и на транслятивные планы, а еще могу для соответствующих процессов вводить материальную подкладку, т.е. осуществлять эти сложные процессы материализации. И от того, как я в каждом из этих планов буду работать, у меня будет получаться тот или иной образ этой единицы. <...>

Итак. Нам надо осуществить предметизацию. Именно в этом контексте я и обсуждал создание *онтологии культуры*. Предметизация предполагает такую онтологию, но именно в функции, снимающей все другие блоки предмета, содержание и наполнение этих блоков. И поэтому, если предположить, что мы задали это направление – онтологического представления культуры, – то следующим шагом становится обсуждение условий, принципов эмпирического изучения культуры.

Сам выход на эту проблематику предполагает четкую фиксацию различий между идеально-объектно-онтологическим, с одной стороны, феноменальным – с другой, и эмпирическим – с третьей. Об этом я подробно говорил в первом докладе, причем, подчеркивал роль культуротехник и, вообще, техник разного рода в их влиянии на культурологию, говорил об этих линиях. И сейчас я не буду возвращаться ко всем этим пунктам. Я полагаю, что вы это помните и учитываете.

Но еще я подчеркиваю момент не-данности объекта. Никакого объекта изучения, в том числе эмпирического, нет. И от того, что мы задавали культуру – сначала на онтологической схеме воспроизводства деятельности и потом в ее специфике, – от этого объект изучения еще не появлялся. Идеальный объект не есть объект изучения, хотя к идеальному объекту относятся законы.

Объект изучения обязательно предполагает ответ на вопрос: как происходит выделение эмпирического материала? И, следовательно, предполагает методологическое решение вопроса о связях между техниками, определяющими данный предмет, и самим этим предметом.

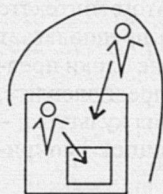
Но хотя эмпирический материал определяется и онтологической картиной данного предмета, и техниками, детерминирующими данный исследовательский научный предмет, и методами работы – в частности языками, категориальным обеспечением данного предмета, тем не менее, эмпирический материал должен быть дан как таковой, и он должен быть выделен как таковой. Следовательно, должны быть определенные процедуры и определенная техника выделения и организации эмпирического материала. И пока это не сделано специально для культурологии, культурологии как предмета быть не может.

С.Наумов. Это вы находитесь уже в рамках предметной работы?

А здесь нет этого принципиального различия. Я ведь пока нахожусь в рамках методологической работы, я строю предмет. Предмета этого не будет, пока я не выделю его эмпирический материал. И обратно: выделение эмпирического материала есть процедура создания самого этого эмпирического предмета.

Наумов. Нужен не сам эмпирический материал, а тип, вид, характер этого материала.

Это зависит от того, как я буду двигаться. Если я буду двигаться в методологической организации, методологической рефлексии, я буду задавать одни определения эмпирического материала, если я буду входить внутрь предмета и изнутри тянуть этот эмпирический материал, я буду осуществлять другие процедуры. Это очень существенно — где я нахожусь. Но я здесь должен работать на том и на другом, на обеих этих позициях. Поэтому, если я так обозначил контур творимого нами предмета — скажем, с блоком эмпирического материала — и пока что работаю в методологической организации, то у меня будут как внешняя, так и внутренняя позиции. И определения эмпирического материала будут разными. И я должен буду переходить и во внутреннюю позицию, как бы заимствуя ее из методологической позиции. <...>



Малиновский. А вы учитываете, что рефлексивная позиция по отношению к эмпирическому материалу — это одно, а к предмету в целом — другое? Тактики здесь разные будут.

Тактики могут быть разными, а структура одна. Поэтому я буду пользоваться... Мне очень понравилась у Г.И.Богина формулировка вопроса, когда он спрашивал, как мы понимаем. А мы понимаем по-всякому, выворачиваемся наизнанку, чтобы понять. И в этом смысле, как мы будем понимать — боком, ногами, какие курбеты будем делать — все это не так уж существенно. Важно, чтобы в результате возникло правильное понимание. Поэтому, смотря о чем вы спрашиваете. Я здесь выворачиваться буду наизнанку, как смогу. Важно, чтобы я в итоге хорошее получил. <...>

Но решение вопроса о формах организации эмпирического материала очень сильно зависит от того, как я типологически определяю сам предмет. Мне же надо еще ответить на вопрос, каков он. Это что будет — исторический или функциональный предмет? И здесь мы с вами возвращаемся к проблематике наших работ 1954–59 гг. и, в частности, к непревзойденной книжке Б.А.Грушина. Где-то в 60-е годы В.М.Розин пытался как-то продвинуться в решении вопроса об эмпирическом материале и способах его организации. Но мне это сейчас представляется достаточно слабым. Там были ошибки, связанные с анализом текста, с непониманием процедур схематизации смысла, как творящих материал, и т.д. Но, во всяком случае, мы должны здесь втягивать всю эту проблематику. И, фактически, мой вопрос грубо звучит так: культурология должна быть историческим или не-историческим предметом? И если это будет исторический предмет, то должен ли он быть историческим научным или историческим не-научным? И если мы говорим о

функционарном, то должно это быть *научным* или *понимающим*, скажем? Это все вопросы, которые должны быть здесь поставлены, и на них нужно давать тот или иной ответ.

Я перечисляю все это только для того, чтобы четче определить свое направление работы. Я рассматриваю все это как научно-исторические предметы и так трактую культурологию. В духе работ 60-х годов по предметной истории. Фактически, это началось с 1954 г., но основные тексты относятся к 60-м годам.

И здесь я должен сформулировать один очень важный для себя тезис: культура имеет начало, и я, следовательно, должен производить историческую периодизацию материала и зафиксировать эту границу – до-культурную. Отсюда я должен сделать вывод, который прямо вступает в оппозицию с тем тезисом, с которого начинал эту серию докладов – я там говорил, что культура возникает вместе с деятельностью и деятельность ведет начало с культуры.

Теперь же я должен сказать нечто прямо противоположное. <...> У меня теперь происхождение деятельности и происхождение культуры уже не совпадают друг с другом. Для меня деятельность будет возникать, возникнет, будет развиваться до возникновения культуры – как “не-культурная” деятельность. А культура у меня, следовательно, появится с какого-то момента.

Приняв предметно-историческую точку зрения и исходя из схемы нескольких предметов, я теперь обязан говорить, что будут две истории. История деятельности – это одна история, а история культуры – это другая история.

Веселов. Так и противопоставление тогда должно фиксироваться на определенности историй, а не деятельности и культуры.

Нет. Если я принимаю предметно-историческую точку зрения, то, как раз, нет. Тогда мне достаточно фиксации двух предметов. У меня есть предмет “деятельность”, у меня есть предмет “культура”. Если у меня есть два предмета, то я обязан, говорю я, писать *две истории*. <...>

У меня должны быть две истории. Значит, тезис, что начало деятельности и начало культуры совпадают, теперь, в этом новом заходе, неверен. И дальше. Поскольку у меня теория деятельности и этот предмет положены теперь в качестве объемлющих, и, следовательно, у меня есть теперь две онтологии – объемлющая и объемлемая – и два предмета – *обосновывающий*, или лежащий в основании, и *выведенный*, постольку, говорю я теперь, – у меня начало культуры и начало деятельности не совпадут. Обязаны не совпасть.

И я уже делаю онтологический вывод в рамках предмета культурологического и соотношу его с общедеятельностной онтологией. Я же теперь на этих двух предметах должен работать и на объединяющей их онтологии. У меня культура должна появиться вместе с особым пространством культуры. Я теперь должен, фактически, ответить на вопрос: как же возникает культура и что это такое? И теперь уже это обсуждение ведется в исторической модальности. Я теперь должен совершенно по-новому отвечать на вопрос, что есть культура.

Смотрите, что я сделал. Ведь предмет надо строить! Вроде бы, я наметил шаги выведения онтологии культуры из онтологии деятельности. Это структурные шаги, системные, по формальной логике системного анализа. Но теперь я отвечаю на вопрос, где же существует культура. Не просто в деятельности, данной через схему воспроизводства, а в истории. Раз предмет-то исторический, у меня интенция на историю. И в принципе, здесь нужно было бы подтягивать гигантский кусок обсуждений... Это где-то 1973–75 гг., цикл обсуждений: деятельность и история, воспроизводство деятельности и история. И полемика с Дубровским по этим вопросам. И разные типы исторического подхода, метода и реконструкции истории. Это сюда должно быть втянуто, и я на это опираюсь.

Но, с одной стороны, сама история возникает только тогда, когда возникает культура, потому что вне культуры нет и не может быть истории как таковой, а с другой стороны, сама культура приобретает историческое существование. Но мне сейчас неважно это все. Я могу опять применять тот же самый прием и “растягивать”. Растягивать культуру и историю. Либо культуру полагать в историю, либо историю полагать в воспроизводство деятельности. Вот сейчас я культуру буду полагать в историю. И, следовательно, я должен отвечать на вопрос, как же возникает культура исторически. Но, приняв историческую точку зрения, я, тем самым, сразу принимаю тезис, что культура может существовать в разных формах. А поскольку я веду все рассуждения в деятельностной модальности, то я теперь, фактически, должен зафиксировать, что культура у меня начнет существовать вместе с возникновением особых форм социальной организации деятельности.

Я очень важные сейчас вещи зафиксировал, но очень бегло, просто очерчивая по первому кругу то, что предстоит обсуждать. То есть я не могу ввести историческое существование культуры как таковой, в ее обособленности от существования деятельности, не обратившись к особым, исторически меняющимся формам социальной организации деятельности. И я говорю, что, фактически, культура начинает существовать за счет особой социальной организации деятельности. И, по сути дела, то, что мы первоначально фиксируем как возникновение культуры как таковой – а грубо-то говоря, я показывал в первом докладе, что культура начинает существовать только за счет культуротехники, – есть не что иное, как особая форма социальной организации деятельности. И вот я это должен раскрыть и вывести.

Веселов. Сколько же у вас сейчас онтологий?

Четыре: культуры, истории, деятельности и социальной организации.

Для чего я все это говорю? Я еще раз провожу, но теперь уже в рассуждении, этот принцип различия идеального объекта, феноменологии и реально-го. И я подчеркиваю, что эту идеально-онтологическую схему культуры мы, в принципе, можем накладывать на самый разный материал. В том числе, на тот материал, где культуры как таковой еще нет. Но мы будем накладывать на него схему с уже нарисованной, фиксированной культурой. При этом мы можем трансформировать саму схему, редуцируя какие-то ее функции или вынимая какие-то процессы. Мы особым образом будем трансформировать

видение самого материала, т.е. план феноменального. Мы будем за счет феноменального искажать реальное, т.е. видеть культуру там, где ее реально не было. Но эта процедура – вполне допустимая и возможная. Тонкость эмпирического анализа состоит в том, чтобы правильно провести эту границу. То есть отделить пред-формы, в которых культуры как таковой еще нет, от подлинных форм, в которых она уже есть. Причем, пользуясь все той же одной схемой, но используя одновременно, как средство, и другие схемы.

Следовательно, организация эмпирического материала есть, вообще-то, не что иное, как особая сложная работа с несколькими схемами. Организация эмпирического есть совсем не организация его в натуре. Отнюдь. Это есть особая констелляция нескольких схем, причем, специально подобранных схем, и предполагает особую логику работы с этими схемами, особую их организацию.

Малиновский. А какие это схемы?

Мы их традиционно называли трафаретами. <...>

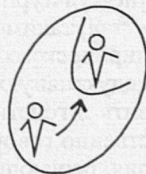
И поэтому – с чего я начинаю?

Вот есть эта схема с “К”, которое транслируется, вот есть социетальная реализация. Причем, предполагается, что это “К” должно быть выражено процессуально, структурно-функционально, морфологически, и все это должно быть в единстве. И тогда это схема с культурой. А мне нужно объяснять возникновение культуры. Я возвращаюсь к прошлому докладу. Но теперь я эту последнюю часть прошлого доклада вписал в логику рассуждения. В этом смысле – вывел.

Значит, мне теперь нужно иметь эту схему, но без культуры. И я снова возвращаюсь к этой проблеме единицы. И говорю: а что же это за схема? Ведь, фактически, это схема воспроизводства деятельности.

А теперь мне нужно воспроизводство без культуры. И я напоминаю вам ту схему, которую я вводил. Я теперь поясню, почему я ее вводил и зачем я ее вводил. Вот эта схема копирования или подражания.

Это и есть схема воспроизводства, но без культуры. Больше того, если вы сейчас будете смотреть на то, что дано нам феноменально, вы увидите массу таких акций, процессов воспроизводства деятельности без культуры, не связанных с существованием и специальной фиксацией культуры.



Малиновский. Здесь можно провести аналогии с первым типом ситуаций учения?

Да. Это и есть та ситуация учения, первый тип.

Культура существует в многообразных формах. Мало того – в многообразных формах человеческих отношений и деятельности. И есть такие формы социальной организации, где воспроизводство осуществляется без выделенной культуры. А есть воспроизводство в формах, где есть выделенная культура.

Малиновский. В прошлый раз у нас было так: и есть культура, и ее нет. Независимо от того, выделена она или нет.

Вот на это я и обрушусь сейчас. В том-то все и дело, что вы от меня требуете отождествления феноменального и идеального. То есть, смотрите, когда вы берете и вынимаете явление, не обсуждая специально вопрос о соразмерности его со схемой и о полноте явления относительно схемы, то вы можете, например, проводить вот такую интроспекцию. Вы берете схему и говорите: вот здесь, в простейшем акте копирования деятельности, мы имеем все, включая культуру, ибо тот образец, с которого берут пример или который копируют, и есть транслируемая культура. И поэтому, говорите вы, там культура есть. Это то, что мы копируем. Поскольку, встав в отношение копирования, мы тем самым делаем это в деятельности функциональной единицей и морфологическим элементом культуры. Следовательно, говорите вы, *культура там есть*. Я говорю: да, но вы рассуждаете не системно. Вы рассуждаете чисто функционально. А функционализация происходит за счет произвольного накладывания ваших трафаретов на материал. Вообще, очень легко накладывать функциональные схемы на материал. И материал не пищит и не сопротивляется.

Малиновский. Поскольку у него нет функций.

Поэтому вы производите произвольную функционализацию, и он не пищит, и все ужасно довольны.

А если вы осуществляете системный анализ, то вы ведь должны здесь обеспечить совпадение процессуального, структурно-функционального и морфологического. Но это, естественно, зависит от того, как вы провели границу, т.е. от вашего понятия. И мы здесь возвращаемся к апории “Лысый”. Об отнесении человека к классам лысых или не-лысых.

Малиновский. Сегодня это апория “культурный – не-культурный”.

Да. У греков это была апория “Лысый”. У нас это проблема отнесения к “не-культурным”.

Я, таким образом, подчеркиваю обусловленность факта разложения эмпирического материала наличием двух схем, которые ставятся в жесткую дедуктивную оппозицию друг к другу. По сути дела, мы должны их поставить в генетическое отношение и решить проблему происхождения. Собственно говоря, эта традиционная категория происхождения и есть категория, решающая этот исходный вопрос: наличие или отсутствие определенного признака. Объяснить происхождение – значит найти правила, логику соединения двух схем и одновременно – логику появления признака “альфа”.

Но реально-то работа всегда происходит в обратном направлении. Мы конструируем такую модель – путем редукции, как правило, – которая не имеет признака “альфа”. А потом процедуру и механизм редукции оборачиваем и находим обратную процедуру, которую начинаем трактовать как процедуру генезиса. Это генетический вариант процедур сведения–выведения, т.е. то, что нами давно отработано.

Но пока что речь идет только о псевдоисторических процедурах. О генезисе как псевдоисторической процедуре, т.е. мы находимся в рамках четвертой главы “Капитала”. 24-й главы первого тома еще нет. <...>

Ведь я не случайно сейчас все время говорю, что ведущей является процедура редукции. Когда вы осуществили такую редукцию и построили такую схему, то вы просто осуществляете обратный переход и фиксируете его в знаках. Фиксируете схематизм, фиксируете эту онтологию как логику. Потому что логика-то заключена в прямой и обратной операциях, в их обратимости. И если вы сумели осуществить редукцию, то последующий переход вы осуществляете формально. Связка того и другого и есть логическая единица. Во всяком случае, так она употребляется. А вот если вы теперь хотите вписать все это в подлинную историю, то вы должны проделать совершенно другую работу. Вы должны объяснить историческое происхождение, или возникновение, таких форм воспроизводства деятельности через культуру. Здесь будут совершенно другие способы и методы рассуждения. И мне уже придется обращаться к выведению социальных институтов.

Вот здесь мне нужна другая онтология, и в истории, а не в псевдоистории, я должен выводить культуру как возникновение особого типа социальных отношений. Как особого типа социальной организации. Я уже говорил вам в прошлый раз, что наверняка культура имеет полигенез. Возникает масса разных форм социальной организации пространства культуры как таковой. Причем, мы можем это обнаруживать и в так называемых первобытных обществах — за счет возникновения шаманства.

Но вот то, что меня занимает, кажется важным — это культовые формы. Тут мы имеем уже рафинированный пример возникновения пространства культуры как техники тех или иных деятельностей, осуществляемых в специальных храмах. И, собственно говоря — я уже это говорил, но повторю еще раз, — то, что в наших плохих работах по истории религии называется, скажем, древнеегипетской религией, совсем не религия; это особая социальная форма организации культуры как таковой, процесса трансляции культуры. Храмы и техника — не важно, что мы берем: храм гончарного искусства или храм любви — это не что иное, как особая организация пространства культуры, в которой не деятельность воспроизводится через трансляцию культуры, а трансляция культуры осуществляется через воспроизводство деятельности.

Малиновский. Можно ли здесь говорить о трансляции культуры?

Обязательно надо говорить о трансляции культуры. Я полагаю, что в каком-то смысле эти древнеегипетские храмы и культы — вершина в социальной организации культуры как таковой. Мы сейчас находимся на более низком уровне. И, может быть, нам придется вернуться к этому. Мне кажется, что без этого не обойтись.

Но самое интересное, что теперь начинается действительно историческая игра, в которой то, что я раньше обсуждал на уровне схем, в истории разыгрывается через различные формы социальной организации. А что именно там может происходить? Ну, например, чистая трансляция отделяется от реализации вообще. От реализации на другом материале. Иначе говоря, есть специально выделенный контингент, который непосредственно учится деятельности и воспроизводится. И это есть, вместе с тем, в масштабах всего

тогдашнего общества чистый процесс трансляции культуры, которая не реализуется на другом материале.

Произошло социальное разделение. Разделились пространство трансляции культуры и социальное пространство. И складываются такие рафинированные эзотерические формы, которые существуют только для трансляции культуры.

Кстати, то, что Гессе обсуждает как аббатство Клуни – а реально это очень точно соответствует тому, что и было в истории, и есть сейчас, – и то, что сейчас пропагандирует Розин и другие иже с ним культуротехники, есть тоже идея чистой рафинированной передачи, или трансляции, культурной традиции.

Давайте я в общем виде задам то, что я говорю. И тогда будут понятны эти примеры и иллюстрации. Ведь дальше-то мы должны вернуться от левой схемы к правой. К схеме с трансляцией культуры. Но формы организации этой трансляции могут быть самыми разными. Причем, в одних формах организуется чистая трансляция культуры, нацеленная в будущее и рассматривающая людей как безразличную среду существования – существования этого выделенного социально автономизированного пространства трансляции культуры. Это есть просто среда существования – для храма и исполнителей этого культа. Это вынесено вперед, оно существует автономно, в себе, для себя. И здесь формируются рафинированные формы данной техники деятельности, того или иного отправления. Они не выходят вовне. Например, известная нам в истории ситуация демократизации реализации – это софистический взрыв в Древней Греции. Софисты, в противоположность пифагорейцам, к древнеегипетской структуре трансляции культуры присоединяют свободно, за деньги, осуществляемое обучение.

Малиновский. Здесь процесс распространения культуры.

Процесс распространения за счет актуализации отношения реализации. Но опять-таки это происходит не само по себе, а за счет подключения внешнего для данного слоя трансляции обучения. Обучают непрichастных к процессу трансляции культуры. И что мне важно? Дело в том, что каждый из этих процессов – трансляции, реализации, образования новых образцов – будет осуществляться за счет того или иного деятельностного механизма, за счет появления особой сферы. Сферы мыследеятельности могут быть разными. Это может быть, например, сфера обучения и воспитания, цехового или широкого; это может осуществляться за счет культовой системы и совершенно эзотерического, на узком круге и при специальном отборе реализующегося обучения, которое включено в процесс трансляции. Там даже нет учения, там чистое обучение.

Малиновский. Но реализация есть? Или нет ее?

Если нет трансляции культуры, то нет и реализации.

Малиновский. А если есть трансляция?

То реализация отнюдь не обязательна.

Малиновский. Непонятен этот механизм.

Это потому, что нет понятийного оформления этой схемы. Я здесь должен вводить массу различий. Причем, они по своему смыслу будут социальными, а не относящимися к трансляции культуры и воспроизводству. Я не могу здесь описывать реальную историю, не переходя на язык описания социальных отношений, т.е. возникновения страт, отношений между стратами, вовлечения контингентов или материала в страту. Здесь нужно массу специальных, очень интересных и сложных терминов вводить. Я этого не делаю, только намечаю линии.

А на уровне наметок я говорю следующую вещь. Ведь то, что нарисовано мною на схемах как процессы, в их стыковке, существует через определенные деятельности, или определенную социальную организацию мыследеятельности. И чтобы обсуждать вопрос, как же существует процесс трансляции культуры, я должен обсуждать вопрос, как организована социально мыследеятельность. А она может быть организована, например, в виде сферы обучения. В виде сферы воспитания. В виде сферы воспитания-обучения. Или в виде сферы трансляции традиции. Это совсем другая организация.

В истматовской традиции культура отождествляется с духовным производством. Возникает превращенная форма трактовки культуры. Культура оборачивается наизнанку. Поскольку духовное производство есть бескультурье. И за счет такой идеологии происходит уничтожение самой трансляции культуры. А воспроизводство деятельности начинается в виде производства: производства вещей, духовного производства и т.д., т.е. в мнимых формах. И такого в истории мы можем насчитать много разного.

Значит, культура может транслироваться через обучение-воспитание. Культура может, как бы мнимо, транслироваться через духовное производство. Культура может транслироваться через чистую трансляцию культуры, через трансляцию традиции. Но все это не есть трансляция культуры в идеальном объекте. Это все формы, исторически сменяющие друг друга, социальной организации процесса трансляции или разрушения, распада, одновременно развития и деградации культуры как таковой.

Смысл этой оппозиции в одном. Когда мы задали культуру как идеальный объект, то это еще не значит, что мы можем изучить ее эмпирически и феноменально. Мы теперь должны ответить на вопрос, каковы же социальные формы организации мыследеятельности, которые обеспечивают и осуществляют этот процесс в той или иной форме. И тогда, когда мы переходим к этим формам социальной организации, у нас впервые реально проходит граница между до-культурными, культурными и пост-культурными, т.е. разрушающими культуру, формами социальной организации воспроизводства.

Итак, что у меня в онтологии воспроизводства деятельности? У меня есть там трансляция культуры. У меня есть еще специфическая онтология культуры как таковой, которая соотносится с этой онтологией. Но для того чтобы я теперь мог перейти к историческому обсуждению, а не псевдоисторическому – скажем, к генетическому обсуждению возникновения культуры, или различных исторических форм существования культуры, – я должен обратиться к онтологиям с социальными формами организации деятельности, фактически, организации социума, с его членением на страты, оппозици-

ей между стратами, отношениями между ними и воспроизводством самих страт.

Наумов. Но описывать это не как само по себе существующее, а в связи с этой задачей эмпирического исследования культуры.

Да. И поэтому теперь, когда я буду фиксировать все эти социальные формы организации, я их должен брать сквозь призму процессов культурного и бескультурного воспроизводства деятельности, через призму процессов трансляции культуры, и искать для этих процессов разные формы социальной организации. Я должен сделать этот невероятно сложный прыжок, и в нем тоже есть момент произвола и творчества. <...>

Пока это не нормировано. Вообще, научная работа, пока она научная, она не нормирована, произвольна. А метод и методические ограничения заключаются в следующем. Я должен перейти от этих идеальных процессов и изображений этих процессов к социальной организации. Я должен по пониманию и по смыслообразованию соотнести одно и другое. Для этого у меня должно быть достаточно широкое многообразие исторических форм.

Наумов. И, соответственно, схем, которыми вы будете их схватывать.

Совершенно верно. Но при этом эмпирические формы у меня будут не организованы. Я отнюдь не всегда могу прикладывать идею развития. Если у меня идет поли- или мультигенез, то совершенно непонятно, как они связаны. Передо мной лежит множество таких разнообразных форм, и я их могу обрабатывать типологически. Но я, кроме того, должен теперь определенным образом соотносить их со схемами, а эти схемы я должен организовать генетически, пусть тоже “мульти”, но в воронку возможных траекторий и линий, связывающих их друг с другом. И теперь, имея все это организованное пространство схем, я могу его накладывать на эти фиксированные мною как бы эмпирические проявления, но – социальной организации. А трактовать я их буду как разные формы организации процесса трансляции культуры и воспроизводства деятельности. Поэтому я снова задаю этот проклятый вопрос: что же мы будем изучать эмпирически – культуру или воспроизводство деятельности? И зачем тогда нам нужны онтологии культуры? Я, правда, пытался ответить на этот вопрос и дальше буду пытаться. Но вопрос я пока фиксирую – для проблематизации. <...>

Вроде бы, я сформулировал основной тезис. Вы хотите перейти к историческому обсуждению... А вроде бы, говорю я, эмпирический материал для такого культурологического изучения есть исторический материал. Хотите перейти к такому изучению – вы должны присоединить к этим культурологическим и деятельностным онтологиям еще и онтологии социальные. Ибо вы не можете выйти на эмпирический уровень, не захватывая социальной организации. Больше того, там, в этом историческом эмпирическом материале, наличие культуры в процессе воспроизводства деятельности и трансляции культуры может фиксироваться только в форме фиксации определенных социальных организаций. <...>

Это первый тезис. Теперь второй тезис – отягчающий ситуацию. Я говорю: есть много разных форм социальной организации, которые обеспечива-

ют трансляцию культуры. Я поставил вопрос о единицах и сказал, что должно, вроде бы, происходить замыкание процесса трансляции, процесса реализации, процесса новообразования. <...>

Теперь я говорю: положение еще больше осложняется в историческом, эмпирическом анализе, поскольку там не только эта простая линейка развития на схемах, которую я нарисовал, а там есть мультигенез и мультиформленность. И есть разные формы, некоторые из которых отрывают процесс трансляции, сводя на нет процесс реализации. Там, если и есть обучение, то оно, фактически, есть материал процесса трансляции. И ничего больше.

Теперь я говорю: есть другие формы. Представьте себе, что процесс трансляции культуры обеспечивается не сам по себе, не как отделенный и особым образом организованный социальный процесс, а, скажем, в сфере обучения и воспитания. И он, вроде бы, осуществляется через другую сферную организацию – через обучение и воспитание. Тогда превалирует процесс реализации культуры, а процессом трансляции, сохранности ее в чистоте – не озабочены.

Тогда происходит то, что у нас сейчас происходит – широкое распространение образования при полном упадке культуры. Поскольку не обеспечена трансляция. Каждый физик считает своим долгом писать учебники по физике, и, вообще, начинается черт знает что. Все неучи лезут в сферу образования, и культура разрушается.

Есть одна форма организации, вторая, третья, в том числе формы, в которых вообще трансляция культуры уже выбыла, скажем, так, как это описывает А.А.Леонтьев на примере папуасов или Карл фон Штайн для малых племен Южной Америки. Там процесса трансляции культуры нет вообще. Есть непосредственное копирование. Отсюда – непрерывно скользящий язык, обычаи, традиции и т.д., вопреки распространенному мнению о жесткой устойчивости.

Веселов. Формы организации чего? Трансляции ли?

Вот на этом вы и ломаетесь. И я тоже. Доклад делаю-делаю, выворачиваюсь наизнанку, но, по-видимому, ничего не смог выразить. Процесса чего? Вы на онтологических схемах это спрашиваете или в исторической реальности? Вы на чем спрашиваете?

Веселов. На исторической реальности.

Вот. Вы нарушили этот жесткий принцип оппозиции идеального объекта в онтологии, феноменального и эмпирического. А работать-то нам приходится на этих трех фокусах и их все время соотносить друг с другом. При этом, если я говорю об онтологической картине, я обсуждаю трансляцию культуры. Причем, даже не воспроизводство, а еще жестче – существование культуры. Поэтому про “формы организации чего?” я говорю в интерпретации на онтологию: интересующего меня предмета. Это будут, следовательно, формы организации культуры.

А если вы переходите в эмпирию, то там вообще ни культуры, ни трансляции – ничего нет. И на этом ломаются все культурологические направления, поскольку они осуществляют эту редукцию: “в человеке реализована

культура” – что там культурного в человеке? Социология, культурология, психология – все в одну помойную яму. И уже ничего не различается. Поскольку превращенные формы, феноменально данные, берущиеся ими напрокат, затемняют идеальный объект.

Поэтому, говорю я, в эмпирическом материале никакой культуры нет и быть не может, культура – это идеальный объект. Но чтобы организовать эмпирическое изучение, вы должны взять эти социальные различения и проинтерпретировать их как признаки культуры. Происходит перевод свойств и качеств в признаки. Перевод в идеальную плоскость чистого мышления этого культурологического или воспроизводственно-деятельностного.

Есть много форм социальной организации этого – культуры, воспроизводства культуры. Но одни из них, из этих социальных форм организации, таковы, что там процессы существования культуры и трансляции ее социально и морфологически не выделены. А есть такие формы социальной организации, что там существование культуры и процесс трансляции ее выделены социально. И тогда они начинают существовать эмпирически. <...> Я обращаюсь тогда к египетским культам и говорю, что для меня, например, эти храмовые культы суть образцы рафинированной социальной организации процесса трансляции культуры.

Если вы берете то, что сложилось после софистов, т.е. продажу знания, продажу мудрости за деньги, то это есть демократическая форма воспроизводства культуры, в которой процесс трансляции как таковой социально не выделен. Отсюда, кстати, реакция христианства, появление монастырей как реакция на эту форму демократического воспроизводства деятельности без такой выделенной трансляции культуры. Монастыри начинают транслировать культуру, и она опять становится элитарной, эзотерической и т.д. <...>

Мы сейчас имеем другую ситуацию – ситуацию этого культурного взрыва. Или – ямы. Поскольку происходит процесс демократизации, и процесс трансляции культуры разрушается как таковой. Его и школы не обеспечивают... Русская гимназия после 1825 года была формой, обеспечивающей и трансляцию культуры, и обучение. У нас школа не является формой трансляции культуры.

Дальше. Университет есть организация по трансляции культуры. Советский же университет уже больше не транслирует культуру. Это есть орган образования. Таким образом, на уровне исторических форм организации мы имеем одно, другое, третье, т.е. великое многообразие, где этот ядерный процесс воспроизводства усекается в разных своих моментах, за счет социальной организации. Значит, одни моменты этого процесса имеют выраженный социальный характер, и они зафиксированы и в морфологии, другие осуществляются только спонтанно и подпольно, т.е. пробивают себе дорогу или гибнут, не имея возможности пробиться через эти формы социальной организации.

Вы меня спрашиваете: чего? Я говорю: социальная организация везде есть социальная организация. И как форма она есть форма социальной организации. Но дело в том, что и трансляция культуры, и реализация, и все остальное не существует иначе, как в тех или иных формах социальной организации. И не зафиксировав этого, мы не можем выйти на эмпирическое

изучение. Отсюда, кстати, и оправдание современных тенденций поиска культуры в человеке и т.д., и, вместе с тем, обвинительный акт против них, поскольку у них нет теоретического, а следовательно, не может быть эмпирического изучения культур. И у них вечно исчезает культура как таковая и остаются более или менее культурные люди.

П.Щедровицкий. Но меня интересует следующее. Каковы принципы и способы адекватного отнесения тех или иных конкретных социальных организаций к этой онтологической картине?

Никакая методология здесь, в этом отнесении, не заменит научного, эмпирического культурологического исследования.

П.Щедровицкий. Я же спрашиваю про принципы.

Никаких принципов нет пока еще. Вот когда ты проведешь исследование, ты изложишь принципы, являющиеся результатом проведенного тобой исследования. Но никакой оппозиции между исследованием и пониманием, смыслообразованием быть не может. Поскольку надо ведь, имея эти схемы и анализируя подлинную эмпирию жизни, скажем, тибетского монастыря, произвести соответствующее наложение трафарета и провести процедуру опровержения, и сделать это с одним, вторым, третьим трафаретом. И результатом у тебя будет всегда два слоя – эмпирических, исторических описаний и схематизации этих эмпирических описаний для понимания.

Методологические схемы – это только методологические схемы, это не есть знание. Чтобы получить знание, надо проводить исследование. И здесь нет никакого королевского пути. В это исследование будет входить понимание, но это понимание будет снято в твоём исследовании. Потом, позднейшие критики могут сказать, что ты неправильно понял, хотя и провел исследование очень хорошо и точно. Но – неправильно понял, и поэтому у тебя там нет истины.

Исследование предполагает два плана – описания и их схематическое выражение. И ни один из этих планов не заменит другого. Исследование есть единство того и другого. Поэтому методология первична по отношению к науке. Методология не есть надстройка над наукой. Методология есть объемлющая система, внутри которой выделяются такие сложные образования, организмические, как исследование. Они существуют как таковые в этой связке материала, обработанного, словесно описанного, и схематизма.

Малиновский. Раз уж мы стали пользоваться социетальным...

Я не говорил “социетальное”. Я говорил “социальная организация”. Потому что оппозиция культурного и социетального существует только в идеально-онтологических схемах. Кстати, это перепутал Генисаретский в своей статье 1971 г.

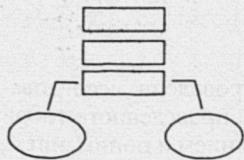
Малиновский. Конечно. В этом смысле, мне кажется, что надо делить это пространство, заданное на этой схеме воспроизводства, на две части – социетальное и социокультурное.

Мы делим это на социетальное и культурное. Когда я работаю на идеальной схеме, я говорю о пространстве культуры, и я не могу здесь говорить

о социокультурном пространстве. Поскольку у меня нет этой деятельности с ее социальной организацией. Для того чтобы перейти к эмпирическому изучению, я должен образовать эту склейку, про которую спрашивает Петр Щедровицкий. Фактически, вы ему отвечаете, что это и будут на уровне методологических схем социокультурные единицы, или социокультурные трафареты.

Малиновский. Собственно говоря, понятие культуры, которое здесь обсуждалось, при переходе к исследованию предполагает построение модели.

Да. Вот есть схема переноса опыта.



Фактически, вы говорите: если эмпирический материал у нас всегда социально организован, то для того чтобы изучать культуру в соответствующих предметах, надо каждый раз вводить не культурные просто, а социокультурные модели. И это зависит от того, какой у вас предмет и какую технику он обслуживает.

Будет социокультурный предмет при изучении переноса опыта, социокультурный предмет при изучении обучения, социокультурный предмет при обучении и воспитании и т.д. У вас каждый раз культура будет браться в том или ином повороте, на тех или иных моделях, в той или иной онтологии, в зависимости от того, какая у вас техника, какие цели, какие задачи.

Наумов. Павел хотел поместить все эти модели в предмет культурологии.

Не помещаются они. Я очень резко говорил, что ничего у вас с одним предметом культурологическим не выйдет.

Малиновский. Но тогда понятие культуры не может работать в этих предметах. Может быть, мы вообще не можем говорить о культуре?

Можем. Ведь что я все время доказывал? Я доказывал, что развитие культурологии бесконечно. Что нужно создать соответствующую службу, и она будет теперь вечно развиваться, обслуживать соответствующие техники – социотехники, культуротехники, антропотехники и т.д. И все эти предметы должны сводиться к этой онтологии, т.е. к понятию культуры и категории культуры как посреднику этой онтологии. Вы мне говорите, что мы тогда не можем пользоваться понятием культуры. Я говорю: можем, если мы создадим понятие культуры. А понятие культуры и будет обеспечивать переход от этих общих онтологий к фиксации типа эмпирического материала.

Сейчас мы с вами обсуждаем процедуру спуска в предметы из надпредметной позиции. А дальше происходит вот что. Скажем, изучаем мы задачи и процессы решения задач – у меня там в программе раздел: культуротехническое и культурологическое изучение задач и способов решения. И вот пожалуйста. Появится такой большой раздел культуротехники и культурологии как задачная организация деятельности и мышления, формы ее культурной трансляции и воспроизводства. И точно так же для всех других. Какой бы предмет мы ни разворачивали, какую бы тему ни брали, там обязательно

должен быть соответствующий слой культуротехнической, культурологической проработки этой темы.

Малиновский. Мы уточнили теперь понятие предмета культурологии, в том смысле, что нет у него чистого блока моделей, а блок моделей по эмпирическому материалу связывается за счет задания кучи предметов, определенным образом иерархизированных.

Тогда я бы задал вам вопрос. Вы культурологию понимаете как монопредметное или полипредметное образование?

Малиновский. Полипредметное. Ошибка моя в том, что я пытался говорить о моделях, а надо было – про понятие культуры. В этом смысле я и пытался из онтологии что-то делать.

Понятие культуры стоит одной своей ногой в этой онтологической схеме, в методологии, обеспечивающей организацию эмпирического материала. А другой – во всех этих предметах. Если мы уже работаем в рамках методологической организации, то все наши понятия должны снимать эту связь предметов с методологической организацией.

Малиновский. Нужно доопределение понятия культуры и его разворачивание в этом смысле. Тогда у нас не будет чистой трансляции как таковой. Мы будем говорить, например, об учении.

Будет трансляция. Но вы правы вот в каком смысле – что здесь эти исходные функции и исходные процессы, задающие исходную единицу культуры будут дополняться функциями, и эти вторичные функции будут, фактически, покрывать, взламывать и трансформировать исходные функции. И все время эти исходные, ядерные функции будут осуществляться через другое. За счет другого.

Генисаретский это обсуждал на уровне взаимодействия сфер – самостоятельных и несамостоятельных. Это будет зависеть еще от сферной организации деятельности и мышления, т.е. от социальной организации социума в целом.

Наумов. Но это были не ядерные функции, а точка отсчета, которая имеет продолжения в обе стороны.

Нет. Смотрите, ведь у меня, фактически, продолжение назад, в докультурные формы, продолжение вверх – в суперкультурные формы, вплоть до разрушения культуры. Поэтому у меня есть ядро. И я ведь все время настаиваю на одном тезисе. *Воспроизводство деятельности есть основной процесс человеческой жизнедеятельности.* Воспроизводство есть процесс, конституирующий человеческое общество. Он – ядерный. Не развитие, не функционирование – а воспроизводство. Когда он ломается, исчезает и ломается человеческое общество. Поэтому, в этом смысле процесс трансляции как обеспечивающий воспроизводство есть ядерный процесс для культуры. Вообще для существования культуры. Он конституирует понятие культуры. Но дальше возникает масса дополнительных, вторичных, факультативных функций, которые могут взламывать, покрывать... То есть это опять гибель че-

рез развитие. Рак своего рода. Потому что для того, чтобы было развитие, нужно, чтобы ядерные процессы сохранялись. Развитие, которое уничтожает основной, ядерный процесс – это распад.

Малиновский. Но тогда нельзя сказать, была ли трансляция у древних греков. Поскольку моделей пока нет.

В Египте была рафинированная трансляция культуры, социально организованная. Я все это вижу в материале.

Веселов. За счет мыслительной рефлексии все это осуществляется.

Или понимания. Причем, я ведь что доказываю? Что группировка материала и выбор его есть такой же конституирующий пункт. Когда вы мне говорите, что все дело в понятии, я говорю, что мы меняем понятие, исходя из материала. А фактически, все должно быть соотнесено и взаимосогласовано. Идет “молевой сплав”. Мы развиваем это. Понятия меняем в соответствии с материалом, материал меняем в соответствии с понятием. Все относим к онтологии. Есть проблема целого.

П.Щедровицкий. Находят племя, которое передает из уст в уста некоторую легенду. Дословно. Это тоже трансляция?

Да, это рафинированная форма трансляции определенного типа культуры. Вот этого мифа, который передается. Дальше надо обсуждать: миф как культурное образование, наука как культурное образование, задача как культурное образование.

П.Щедровицкий. Там важно, что этот миф не имеет отношения к их реальной деятельности.

Миф никогда не имеет отношения к реальной деятельности. И, вместе с тем, имеет прямое отношение к реальной деятельности, поскольку производит социальную организацию.

П.Щедровицкий. Процесс трансляции еще не есть конституирующий культуру.

Конечно. Мы так и обсуждали. Должна быть реализация, должны быть нововведения и т.д. Но не забывай про редуцированные формы.

П.Щедровицкий. Редуцированные формы не есть культура.

Наоборот. И при этом за счет исторического времени, процесса, могут существовать такие периоды, короткие, как у нас сейчас... Скажем, накапливается культура в России, к 1900-м годам она достигает большой насыщенности, большой интеллектуальной потенциал образуется. И мы можем еще жить 15–20 лет за счет того, что эта культура потребляется и иссякает. Причем, это проявляется сейчас повсюду. Тот же Королев и те же ракеты были возможны, поскольку был Королев с той культурой. Как только он уходит, все исчезает. Поэтому, фактически, идет распад культуры, но функционирование осуществляется. И даже распространение идет. Но трансляция уже не обеспечена. И это идет 50–60–70 лет. А потом иссякает. И наступает полный, неожиданный совершенно упадок.

И, значит, на этом основании ты не можешь сказать того, что ты говоришь. Потому что это есть пост-явление, т.е. шлейф от того, что было организовано. Остаточные явления. То есть нужно производить деление на стационарные и нестационарные процессы. Есть какие-то переходы, они суть нестационарные процессы, это дезорганизация. И их нельзя ставить в один ряд с процессами организации.

Наумов. Возможно рефлексивное оформление этих редуцированных форм до полных форм культуры за счет историко-критической работы. Я думал, что вы об этом говорите, когда хотели ввести это историческое замечание о существовании в какие-то периоды редуцированных форм.

Ну, видите, в чем дело... Редуцированные формы могут быть за счет восполнения в других сферах. Вообще, все это невероятно сложно. Есть редуцированные формы как формы распада, а есть такие сложные, взаимокомпенсирующие формы существования.

Например, когда вы берете чистую, рафинированную форму трансляции, ориентированную вперед и не распространяющуюся на нынешние контингенты, то вы имеете форму живучую и совершенно нормальную. То есть оказывается, что трансляция возможна без реализации. Или иначе – по идее без реализации она невозможна, но возможна трансляция со сколь угодно далеко вперед вынесенной реализацией. Например, с установкой на реализацию через 1000 лет.

Наумов. Поэтому, когда мы говорим о выделении тех или иных социальных форм организации в предметной работе, то может оказаться, что границы проведения этих форм могут быть очень большими уже в историческом пространстве. И тогда то, что мы описываем на одних социальных формах организации как редуцированные формы культуры, может на самом деле в других временных масштабах описываться как не-редуцированные, полные культурные формы.

Малиновский. Короче, исследование должно быть сопряжено с исторической критикой.

Это раз. Но у Сергея Наумова здесь другая мысль. Я бы хотел разделить. Смотрите, есть проблема исторической периодизации материала. Это одна проблема. А я обсуждал совершенно другую проблему. Я обсуждал проблему остаточных явлений. И это две разные вещи. Одно – это историческое членение до полноты...

Наумов. Но опять... Если остаточные явления, то проведение границ необходимо осуществлять.

Не только границ. Трактовка этого как остаточного явления – это уже следующий прием исторического анализа, исторической реконструкции.

Итак, я закончу. К чему, собственно, я шел? К тому, чтобы зафиксировать, что саму онтологию воспроизводства деятельности, раз, культуры, два, с точки зрения системы надо применять к эмпирическому материалу очень тонко и дифференцированно. Поскольку в реальной истории есть формы, в которых наличие культуры и процесса трансляции может только угадывать-

ся за счет использования функциональных схем, т.е. за счет достаточно произвольной модернизирующей историю функционализации. Но есть и такие формы, которые могут рассматриваться как достаточно выраженные и рафинированные и в которых процессы трансляции культуры или реализации, или еще какие-то получают свое точное морфологическое выражение и приводят к такому существованию культуры, где культура отделена от социальности не только на идеальных схемах, но и в социальной организации.

Иначе говоря, есть культурные исторические формы, где все есть, и все есть на месте, и все выражено, и все оформлено, а не прорывается через что-то другое. Это, правда, уже проблема социальной организации. Но эта проблема социального выражения, социальной организации столь же значима для культуры, как и для всего остального. Поэтому разные исторические этапы и фазы будут различаться между собой по степени морфологической и феноменальной выраженности культуры и ее специфических признаков. Всего того, что с ней связано на уровне всех единиц – процессуальных, функциональных... Это есть исторические фазы, эпохи, этапы, где культура существует как культура, а не как что-то другое. И это есть некий факт нашей жизни.

Я, таким образом, резко противопоставляю друг другу этапы: этапы, в которых культура существует как культура, и этапы, в которых культура существует в своих превращенных формах – как другое. Этих превращенных форм очень много разных. В этом и состоит трудность исторического и эмпирического исследования. И тогда перед нами возникает следующая, уже вторичная проблема. В какой мере и как мы можем исследовать культуру, выраженную в другом?

По сути дела, я предполагал, что сумею дать сегодня еще один большой кусок, но теперь вижу, что мои расчеты были построены на песке. Я хотел дать критику социологического подхода в изучении культуры.

Сейчас же я подчеркиваю лишь один момент. Есть такие области – области анализа культуры, заданной в ее превращенных формах, и они оправданы в какой-то мере – тогда, когда сама культура существует не как таковая, не в своей точной морфологической и социальной фиксации, а в другом: в культурности людей, в социальной организации и т.д. И это уже другая проблема. И не нужно путать все то, что я сказал, с тем, что должно обсуждаться в этом разделе – разделе выявления культуры в другом, в условиях, когда в том или ином обществе культура как таковая не нашла своих собственных форм существования, морфологически не выражена как культура.

Но это совсем другой, особый разговор.

А.А.Пископнель

Концепт культуры в контексте теорий постиндустриализма и неоглобализма

В сфере зарубежного обществознания в послевоенный период сложился ряд направлений прогнозирования будущего развития западной и мировой цивилизации, сходящихся в том, что происходящая в настоящее время перманентная технологическая революция кардинальным образом изменит, и уже изменяет, существующий образ жизни и весь облик современного общества в целом. В рамках каждого из них разрабатываются и соответствующие теории общественного развития и представления об обществе будущего: «постиндустриального», «постмодернизированного», «посткапиталистического», «информационного», «технегенного», «эпистемогенного». В самом именовании этого нового этапа общественного развития оказывается выраженной та его особенность, которую приверженцы соответствующей теории выдвигают на первый план и считают определяющей чертой нового общества. Среди подобных теорий ведущая роль принадлежит теориям постиндустриализма¹.

Среди самих теоретиков постиндустриализма – направления, в котором хозяйственно-экономические механизмы процессов общественного развития выступают в качестве доминантных или приоритетных для общественной жизни как таковой – все более влиятельной становится точка зрения, что в последние десятилетия зрелые индустриальные страны вышли в своем развитии на поворотную точку, точку перелома и изменения направления движения и уже вступили в новый, *постиндустриальный мир* и этап развития общественной жизни. Для разных вариантов постиндустриальной теории характерно представление, что неременной и существенной стороной этого процесса является дальнейшая *глобализация* – неизбежный его выход за любые региональные рамки и обретение общемирового масштаба².

В определенной степени справедливость этой точки зрения подтверждают антиглобалисты, сторонники движения, стремящегося практически любыми средствами сдержать или даже повернуть вспять процесс глобализации

¹ «Именно период с начала 70-х до конца 80-х годов представляется теоретикам постиндустриализма тем историческим этапом, который обусловил становление нового общества. Значимость происходящих изменений тем очевиднее, что, несмотря на относительно прохладное отношение к «революционной» риторике, многие считают преодоление индустриальных тенденций глобальной революцией, не ограниченной технологическими нововведениями, а опосредующей переход к качественно новому состоянию всего общественного целого, и даже подчеркивают, что эта революция представляется самой значительной из всех, которые когда-либо переживало человечество» (*Иноземцев 1999: 28*).

² «Экономическая, политическая и военная мощь, давшая Западу его первенство и основанная на соединении четырех институциональных измерений модернити, больше не отличает столь явно западные страны от каких-либо других. Мы можем интерпретировать данный процесс как глобализацию – термин, который должен занять ключевое место в лексиконе общественных наук» (*Гиддес 1999: 112*).

и рассматривающего его как одну из основных мировых угроз экономической стабильности своих государств и национально-культурной самобытности.

Хотя этот грядущий постиндустриальный мир видится в концепции постиндустриализма закономерным итогом прежде всего технологического развития западной цивилизации, передающего свою эстафету от традиционных к интеллектуальным технологиям (что неизбежно приведет и уже приводит к доминированию человеческого, интеллектуального или эпистемологического «капитала» в новой мировой экономической системе), не менее очевидным для теоретиков постиндустриализма является и представление, что речь может идти лишь о глобальном и интегральном преобразовании всех измерений индустриального мира, в ходе которого радикально изменятся его базовые нормы политической, трудовой, религиозной, семейной, сексуальной и т.п. жизни – вся его так называемая традиционная «культура». Причем, в определенной степени это понимание является результатом не только имманентного развития исходных идей, но и критики постиндустриальной концепции со стороны другого направления, оппонировавшего постиндустриальному и в разных теоретических контекстах именуемого «постмодернизмом», «постмодернизацией» или «постмодернити».

Растущее сопротивление процессам глобализации со стороны приверженцев национально-культурной самобытности вольно или невольно заставляет теоретиков постиндустриализма всерьез озаботиться, с одной стороны, вопросами о том, каково значение «культурных факторов» в деле установления нового мирового порядка и в оценке их влияния на его конкретное содержание, а с другой – вопросами о том, какой будет сама «культура» грядущего мира. Все они так или иначе присутствуют в теоретических построениях основных направлений современного зарубежного обществознания, в их футурологических прогнозах³.

Очевидно, фундированность и обоснованность их ответов как на первую, так и на вторую группу вопросов напрямую зависит от самого концепта «культуры», взятого ими на вооружения, через призму которого необходимо получают ту или иную интерпретацию изменения, происходящие в современном индустриальном социуме.

Каковы же характерные черты этого концепта, так или иначе фигурирующего во всех рассуждениях теоретиков постиндустриализма и постмодернити нового мирового порядка, если исходить из предположения, что если не реально, то интенционально существование такого общезначимого концепта предполагается?

Хотя термин культура «на слуху» практически у всех современных глобалистов и теоретиков нового мирового порядка, для многих из них содержание этого понятия столь самоочевидно, что они не считают необходимым

³ Тематизм культуры значимым образом присутствует в названиях многих эссе представителей постиндустриализма. Ср., например, работы Питера Дракера «Техническая революция: заметки о взаимоотношениях между техникой, наукой и культурой» (1961), Мануэля Кастельса «Информационная эра: экономика, общество и культура» (1996–1998) и т.д.

его обсуждать или специально обосновывать. Для них этот концепт – рабочее понятие, которым оперируют при обсуждении проблем экономического и социального устройства будущего общества, а его содержание варьируется достаточно широко – от синонима общественной системы определенного типа⁴ до сведения к неким постоянным «факторам культуры» (отличным от экономических, политических, социальных и т.п. «факторов»), так или иначе это устройство опосредующих⁵. Здесь бытуют и традиционное противопоставление «природы» и «культуры» (природного и культурного в структуре общественной жизни), и такая смысловая экзотика как «промышленная культура», «нефтяная культура» («основанная на нефти послевоенная культура»), «телевизионная культура» и т.п. Поэтому реконструкция полноценного содержания концепта «культура» непосредственно из опыта его употребления такими теоретиками – сложная и специальная работа, причем, отнюдь не гарантирующая получение однозначного результата.

Но есть среди представителей этого цеха и авторы, для которых подобное содержание не столь очевидно и заведомо требует обсуждения, поскольку они разделяют убеждение, что будущий мировой порядок если и не будет полностью «культурно-детерминирован», как на том настаивают постмодернисты, то наверняка в значительной степени «культуросообразен». Именно им принадлежат работы, в которых определенное место занимает дискурс вокруг культурной проблематики, в рамках современного постиндустриализма и неоглобалистики, содержащий более или менее развернутое и последовательное истолкование содержания концепта «культура».

Одним из таких авторов, в частности, является Р.Инглегарт, непосредственно обращавшийся к этой проблематике в ряде специальных работ, представления которого о действительности культуры, роли и назначении культуры в общественном организме и т.п. в определенной мере могут рассматриваться как типичные для значительной части футурологов-теоретиков постиндустриального общества⁶. А это значит, что в первом приближении его работы могут быть взяты в качестве основы для анализа взглядов социологического крыла постиндустриалистов на культуру.

⁴ Ср., например: «Рефлексивность современной общественной жизни обусловлена тем, что социальная практика постоянно проверяется и преобразуется в свете поступающей информации и таким образом существенно меняет свой характер...

Во всех культурах социальная практика регулярно изменяется в свете постоянно внедряющихся в нее открытий» (Гиддес 1999: 107).

⁵ Ср. например: «Таким образом, вовсе не очевидно, что информационная революция ведет к отмиранию крупных организаций с иерархической структурой и становлению замещающего их добровольного сообщества людей. Поскольку объединение связано с доверием, а доверие, в свою очередь, определяется культурными факторами, в условиях разных культур добровольные сообщества будут распространяться в различной степени. Способность компаний к переходу от крупной иерархической структуры к гибкой сети мелких фирм, иначе говоря, будет зависеть от степени доверия и наличия общественного капитала в социуме в целом» (Фукуяма 1999: 133).

⁶ Среди них такие, как «Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе» (1990 г.) и «Модернизация и постмодернизация: культурные, экономические и политические изменения в 43-х обществах» (1997).

Хотя следует признать, что и для него культурная проблематика в русле постиндустриализма заведомо ограничена созданием таких социологических моделей становления постиндустриального общества, в которых воздействие «культурных факторов» на этот процесс нашло бы свое законное место и оправдание, поскольку эмпирическая дефицитность социологических моделей, игнорирующих культурные факторы, становится все более и более очевидной.

Основная тенденция подхода Инглегарта к культуре, как к действительности особого рода, связана с пересмотром тех социологических взглядов на культуру, где она выступает в качестве неотъемлемой, универсальной и неизменной (адинамичной) образующей того или иного общества. Ибо неизбежным их следствием становится в этом случае априорное разделение людских сообществ на способные и не способные к экономическому развитию, в зависимости от характера их базовой «культуры». Подобный акцент на культурной определенности, в свою очередь, тесно связан с представлением, что в новом мире «основные различия между людьми и между народами носят уже не идеологический, не политический, не экономический, а культурный характер» (Хантингтон 1999: 532)⁷. Очевидно, что продуктивная разработка социологических моделей, наделенных культурной динамикой, невозможна без опоры на достаточно развернутое представление о культуре как таковой, без концептуального его оформления, вернее, переформатирования.

Кроме того, следует также иметь в виду, что общей рамкой работ Инглегарта, пытающегося непосредственно учитывать особенности культурной динамики, является разрешение давнего спора между представителями социальных теорий, сходящихся в своих взглядах на том, что трансформации технологического и экономического характера в обществе логически связаны с предсказуемыми преобразованиями в нем в сфере культуры и полити-

⁷ Идея культурной предопределенности и основанные на ней прогностические модели широко распространены. Согласно неоглобалистским представлениям того же С.Хантингтона: «Разные цивилизации изначально придерживаются различных философских убеждений, основополагающих ценностей, социальных связей, обычаев, мировоззрения в целом. Эти культурные различия углубляются в результате возрождения религии во многих регионах мира. Культуры поддаются изменениям, и характер их воздействия на политику и экономику в те или иные периоды времени оказывается неодинаковым, но основополагающие различия между цивилизациями в сфере политического и экономического развития, бесспорно, уходят своими корнями именно в пласты отличающихся друг от друга культур.

Экономические успехи стран Восточной Азии связаны с культурой этого региона, и именно этой же культурой объясняются те трудности, с которыми местные общества сталкиваются в попытках создать стабильные демократические политические системы. Исламская культура во многом объясняет, почему демократия никак не может укрепиться в большинстве стран мусульманского мира. Развитие посткоммунистических обществ в Восточной Европе и в бывших республиках Советского Союза объясняется той самобытностью, которая присуща их цивилизациям. Страны, имеющие западно-христианское наследие, движутся по пути экономического прогресса и демократизации политики; перспективы экономического и политического развития православных стран остаются неопределенными; перспективы мусульманских государств в этой области весьма печальны» (Хантингтон 1999: 534)

ки, но расходящимися в представлениях о направлении действия здесь причинно-следственных связей: экономические ли преобразования влияют на изменения в культуре и политике или наоборот?

Согласно взглядам Инглегарта на своих непосредственных предшественников, «Маркс возводил во главу угла экономический детерминизм, утверждая, что технический уровень развития общества формирует его экономическую систему, которая, в свою очередь, определяет его культурные и политические характеристики...»

Вебер, со своей стороны, подчеркивал влияние культуры: ее не следует сводить к вторичному явлению в рамках экономической системы, напротив, она представляет собой важный фактор, имеющий самостоятельное значение; культура способна формировать экономическое поведение, равно как и испытывать его воздействие». (Инглегарт 1999а: 265).

Сам же Инглегарт в противопоставлении экономическому и культурному детерминизму старается обосновать концепцию *органической взаимодополнительности* экономической и культурной систем друг другу⁸. Поэтому культура для него – это прежде всего отдельная система, вернее, *подсистема*, общества, отличающаяся от других общественных подсистем (политической, экономической и т.п.) своим особым *составом*.

В концентрированном выражении его общественной онтологии, «культура — это *субъективный* компонент жизненного потенциала общества, включающий такие образования как ценности, воззрения, верования, навыки, знания народа и т.п.. Экономические, политические и другие внешние обстоятельства имеют не менее важное значение, однако сами по себе решающими не являются. И когда речь заходит о людях, субъективные и объективные факторы — культура и среда — оказываются в непрерывном взаимодействии. Процессы, происходящие в умах людей, не менее важны, чем события, совершающиеся вокруг. Культура, как правило, меняется медленно, однако все-таки меняется, причем, происходит это именно через взаимодействие с окружающей средой» (Ингельгарт 1999а: 282).

Подобный состав культурной подсистемы, ее своеобразная *морфология*, по убеждению Ингельгарта, сущностно отличает ее от других подсистем. Причем, особенность этой морфологии культуры такова, что эмпирически она локализуется в пространстве, ограниченном содержаниями сознания людей, тем что происходит в их «умах». Ее конституируют духовные (культурные) значения (т.е. такие взаимосвязанные идеальные элементы общественной жизни как воззрения, ценности, знания и т.п.), передающиеся от поколения к поколению и усваиваемые индивидами в процессе обучения и воспитания⁹. Хотя для большинства постиндустриальных социологических

⁸ Принципу взаимодополнительности в этом вопросе не чужд и Ф.Фукуяма: «Чтобы институты демократии и капитализма могли действовать эффективно, они должны сосуществовать с определенными досовременными (pre-modern) культурными устоями, которые и обеспечивают их надлежащее функционирование» (Фукуяма 1999: 130).

⁹ Конечно, здесь сразу же встает закономерный вопрос, каким мыслится сам этот «ум», границы которого оказываются границами самой культуры? Но подобные вопросы явно находятся за рамкой социологического умозрения Р.Инглегарта.

моделей «культура» того или иного общественного целого, скорее, некая константа, «постоянная», характеризующая это целое, Ингелгарт стремится рассматривать ее в качестве и на правах «переменной». При всей инерционности «культур» они подвержены изменениям, поскольку с функциональной точки зрения (т.е. с точки зрения функции, *функциональной структуры* этой подсистемы) «каждая культура представляет стратегию адаптации ее народа» к тому, что происходит в окружающем мире, а раз окружающий мир меняется, то меняется и культура (Ингелгарт 1999б: 247).

С одной стороны, будучи общественной подсистемой, она, как и всякая другая подсистема, реагирует на *изменения* происходящие в этих других подсистемах (средах), а с другой стороны, изменения в подсистеме культуры оказывают *воздействие* на другие подсистемы. Причем, изменения в подсистеме культуры – это для Р.Ингелгарта, по преимуществу, изменение элементов, «мутации» тех или иных культурных значений в ее составе, поскольку сами механизмы таких изменений он не обсуждает¹⁰.

Хотя непосредственную категориальную квалификацию культурных изменений в его работах обнаружить трудно, мы вряд ли ошибемся, охарактеризовав динамический аспект культурной подсистемы по Ингелгарту как *эволюционный*, т.е. имеющий в качестве соответствующего прототипа специфический характер изменчивости, связанной с функцией адаптации к среде и лежащий в основе современной органической картины мира. Медленный же, в общем случае, характер культурных изменений (инерционность культуры) обусловлен тем, что культура отражает (несет в себе) все историческое наследие и опыт жизни того или иного народа. Поэтому от других подсистем культурную подсистему отличает (кроме состава) еще и свойственное только ей особое, интимное отношение к *своему народу*. Именно с ней, в первую очередь, оказывается связанным то, что отличает тот или иной народ от другого.

Ингелгарт не ограничивает свои рассуждения лишь противопоставлением культурной подсистемы всем прочим и специфицированием ее состава, а порождает такие производные от этого противопоставления значения, как «политическая культура» (равно как и «экономическая культура»). Но вводятся они не в теоретико-методологическом контексте, а, скажем, в его рассуждениях об особенностях развития тех или иных сообществ, о связи политического их устройства с доминирующим экономическим порядком. Здесь «политическая культура» часто выступает в качестве переменной, определяющей качественное содержание этой связи, хотя категориально-системный статус таких образований как «политическая культура» им в явной форме и не определяется¹¹. Более того, концептуальные, по своему статусу, расчле-

¹⁰ «Изменилось все: стимулы, побуждающие человека к работе, противоречия, становящиеся причинами политических конфликтов, религиозные убеждения людей, их отношение к разводам, абортam, гомосексуализму, значение, которое человек придает образованию семьи и детям. Можно пойти еще дальше и позволить себе утверждение, что за время существования современного индустриального общества изменилось даже то, чего люди хотят от жизни» (Ингелгарт 1999б: 247).

¹¹ Ср.: «При анализе долгосрочных взаимосвязей между политикой и экономикой политическая культура выступает в качестве важнейшей переменной величины (Ингелгарт 1999б: 251)

нения вообще далеко не всегда удерживаются Инглегартом там, где он описывает региональную эмпирическую динамику превращения индустриального развития в постиндустриальное. На макроуровне общественной динамики речь у него всегда идет о культурных в широком смысле, т.е. экономических и политических (иногда не политических, а социальных) преобразованиях в обществе, и, тем самым, социальные (политические), религиозные и сексуальные установления (регулятивы) неявно включаются в состав культурной подсистемы и рассматриваются, по сути дела, в качестве разновидности культурных значений. В других же контекстах культурные нормы выступают *наряду* с религиозными, социальными и сексуальными и, тем самым, *противопоставляются* им¹². Причем, основания такого противопоставления как правило не артикулируются.

Связано это, на наш взгляд, с тем, что взаимоотношение «культурного» и «внекультурного» на категориальном уровне Ингелгарт практически не обсуждает, довольствуясь их теоретико-модельной интерпретацией. Этот категориальный план (уровень) его теоретических построений в наиболее явной форме проступает лишь в рамках полемики с «культурным детерминизмом» теоретиков постмодернизма, в котором он усматривает сугубый релятивизм, поскольку не может согласиться с их основополагающим тезисом, что «культура чуть ли не в полной мере определяет опыт человека, не ограничиваясь никакой внешней реальностью» (Ингелгарт 1999а: 268). Это противопоставление внешней, *объективной реальности* (внешней среды) культуре (реальности внутренней, субъективной) красной нитью проходит через все его рассуждения.

Какова, с его точки зрения, разница между этими реальностями он поясняет на простых примерах – расстрелянный человек умирает вне зависимости от того, *верит* он в баллистику или нет, а *воображение* архитектора мало что будет значить, если он пренебрежет объективными принципами, лежащими в основе строительства. «В качестве другого примера можно отметить, что у физиков и астрономов культурные пристрастия играют минимальную роль. ... ученые, работающие в сфере естественных наук и изучающие реальность, существующую за пределами людских предубеждений, единодушны: та или иная теория в конечном счете побеждает или отмирает в зависимости от того, насколько правильно она моделирует и прогнозирует эту реальность, пусть даже она идет вразрез с убеждениями, которые успели прочно сложиться». (Ингелгарт 1999а: 270).

Здесь «вера», «воображение», «пристрастия», «предубеждения» оказываются «культурными факторами», а «объективные принципы», «естественнонаучные теории» – факторами «объективно-реальными», являясь резуль-

¹² Ср., например: «Более того, становление постматериалистических ориентаций представляет отдельным аспектом более широкого процесса культурных изменений, в ходе которых переосмысливаются религиозные ориентации, представления о роли полов, сексуальные и культурные нормы западного общества. Такой сдвиг сам по себе является элементом более широкой совокупности межгенерационных культурных перемен, в результате которых рост внимания к качеству жизни и самовыражению сопровождается все меньшим акцентом на традиционные политические, религиозные, моральные и социальные нормы» (Ингелгарт 1999б: 252).

татами изучения реальности, существующей «за пределами людских предубеждений». Нетрудно убедиться, что сфера культуры в этом случае объемлет и ограничивает лишь формы, способы и результаты *самовыражения* человека, в отличие от тех форм его активности, где человек *выражает* не самого себя, а трансцендентное ему иноприродное бытие.

Однако подобный ряд противопоставлений наглядно демонстрирует «культурные» установки мировоззрения самого Ингегарта, в котором его «объективно-реальное» неизбежно выступает в качестве одного из «культурных фильтров» и поэтому, в конечном счете, вольно или невольно оказывается в ряду, где он поместил людские предубеждения. Причем, вдобавок, культурное по содержанию здесь целиком и полностью оказывается психологизированным – что, в общем-то, является общим местом для многих концепций постиндустриализма и неоглобализма¹³.

В определенной степени это противоречие осознается им самим, но преодолеть его он пытается чисто экстенционально, утверждая, что в любой исторический момент естественные науки отражают кросскультурный консенсус. Однако, поскольку на категориальном уровне «кросскультурное» все-таки всецело «культурное», подобное уточнение совершенно несущественно. Таким способом он пытается вынести «кросскультурность» за скобки, поставив в полную зависимость от эффективности интерпретации им все той же «внешней реальности» и игнорируя исторический характер этого кроссконсенсуса, по его же собственному убеждению никакой внешней реальностью не опосредованного¹⁴.

Характерно, что этот «объективно-реальный» (в смысле Ингегарта) характер естественнонаучного знания противопоставляется им искусству как квинтэссенции культуры и культурного, поскольку, по его убеждению, эстетические предпочтения являются вопросом *только лишь* «культурных установок» в чистом виде. Соответственно культурное волей или неволей оказывается выражением некоей чисто «внутренней реальности», существующей вне и независимо от «реальности внешней». Интересующие же его как социолога «общественные явления», в лице прежде всего поведения человека он размещает посредине между подобными полюсами и рассматривает как своего рода механическую равнодействующую влияний, с одной стороны, «культуры», в которой осуществляется его социализация, а с другой – «объективных факторов».

За всеми этими представлениями нетрудно усмотреть урбанистическое противопоставление культурного мира – мира, порождаемой производственно-преобразовательной деятельностью человечества, «второй природы» – и мира первой природы, существующей самой по себе, вне и помимо всякой

¹³ Ср. с утверждением Л.Туроу, что «ценности – это всего лишь личностные предпочтения». (Туроу 1999: 199).

¹⁴ Здесь вольно или невольно игнорируется исторический (культурный) характер научного знания, поскольку «объективные принципы» и «естественнонаучные теории» на разных стадиях развития науки были разными и, причем, парадигматически несовместимыми, хотя и отражали «ту же самую» объективную реальность.

человеческой деятельности. А с подобным противопоставлением тесно связана такая точка зрения на общественный прогресс, согласно которой он заключается в том, что человечество постепенно преодолевает свою исходную зависимость от стихии чуждой и враждебной ему природной среды, перекраивая ее по образу и подобию самого человека и обустроивая ее для полнообъемного удовлетворения своих (прежде всего органических) потребностей¹⁵.

Именно из подобного взгляда следует, что хотя Инглегарт готов согласиться с постмодернистами в том, что любое восприятие реальности опосредуется «культурными фильтрами», но, по его убеждению, влияние этих культурных фильтров будто бы было в доиндустриальную и индустриальную эпохи малозначимым и утвердился лишь в обществе постиндустриальном (свободном от материального дефицита), в котором «человеческий фактор» будет играть все более и более заметную роль по сравнению с внешней средой. В эти же ранние исторические эпохи основной детерминантой общественной жизни являлась внешняя среда, к которой человек вынужден был приспосабливаться¹⁶.

Однако подобное представление плохо сочетается с его же общим взглядом на культуру как на стратегию адаптации того или иного народа к тому, что происходит в окружающем мире. А ведь если всерьез к нему относиться, то, что означает *малозначимость* этой «стратегии адаптации» в доиндустриальную и индустриальную эпохи? Очевидно то, что в никакой особенной стратегии у народов в эти эпохи не было необходимости и адаптированность к пресловутой среде достигалась как бы сама собой, естественным образом, вне и помимо «культуры». И это при том, что, по убеждению Инглегарта, именно в эти же эпохи, в отличие от грядущей постиндустриальной, основной детерминантой общественной жизни выступала как раз внешняя среда.

Но ведь тезис об исходной, архаической естественности принадлежит прямо противоположному, антиурбанистическому взгляду на общественный прогресс, согласно которому в «естественном состоянии» человек жил в полной гармонии с природой и был ее любимым сыном, а «культура» и «прогресс» извратили эту связь, породили ложные искусственные потребности и

¹⁵ Ср., например: «Первая модель взаимосвязей между этими двумя диаметрально противоположными полюсами людского бытия на протяжении тысячелетий характеризовалась господством природы над культурой. Кодексы социальной организации служили делу борьбы за выживание перед лицом необузданных внешних сил; об этом свидетельствует такая наука, как антропология, проследившая кодексы общественной жизни вплоть до корней формирования нашей биологической сущности.

Следующий тип взаимоотношений сформировался на заре современной эпохи. Он связан с промышленной революцией и с победой разума, когда культура возобладала над природой. Наше общество сформировалось тогда, когда человечество скинуло иго природных сил и одновременно изобрело свои собственные формы подчинения и эксплуатации» (*Кастель* 1999: 505)

¹⁶ При этом ему, конечно, хорошо известно, что это самое «приспособление к среде» онтологически полагается только рефлексией натурприродного сознания, а бытийно происходило посредством «культурных фильтров» сознания тотемического и магического.

привели к отчуждению от ее материнского лона. Воистину справедлива известная диалектическая максима – противоположности сходятся. Очевидно, в урбанистическом представлении о культуре и общественном прогрессе ровно столько же истины, сколько и в прямо противоположном ему – антиурбанистическом.

В подобного рода механистическом противопоставлении среды и культуры в качестве объективной и субъективной реальностей нетрудно, в свою очередь, усмотреть вполне определенный «культурный фильтр», свойственный позитивно-натуралистическому сознанию (мировоззрению), культурному сознанию вполне определенной исторической эпохи. Для исторических эпох доминирования других типов сознания это соотношение внешнего и внутреннего мира человека было совершенно иным – таким, где не могла возникнуть сама потребность в «стратегии адаптации к среде», поскольку никакой отчужденной от человека безличной «среды» не было и в помине. Как, скажем, ей не было место в античном космосе – арене взаимоотношений непосредственно связанных между собой олимпийских богов, героев и людей или в мире, где царил анимистическое или собственно религиозное сознание. Такая «стратегия адаптации» появляется (т.е. появляется необходимость в ней) лишь в мире, превратившем внеположные условия жизни в «среду». А это, по крайней мере, означает, что функциональное истолкование культуры в качестве стратегии адаптации народа не может претендовать на всеобщее значение. Тем более, что на уровне морфологии культуры оно явно тяготеет к психологизму.

В его интерпретации содержания социологического понятия института воспроизводится общепсихологизированное представление культуры как лишь субъективной «внутренней реальности». По смыслу речь идет, прежде всего, о «политических институтах» и «политической культуре», обеспечивающих процессы реализации политической (государственной) власти в обществе, причем, потому, что проблемы власти, принуждения и подчинения – одни из центральных для западной политической социологии и политологии. Но по образцу политических институтов мыслятся и все другие: «Под культурой мы понимаем *субъективный* аспект общественных институтов: убеждения и верования, ценности, знания и навыки, *усвоенные* представителями данного общества и дополняющие внешние системы принуждения и коммуникаций» (Инглегарт 1999а: 272).

При этом недаром речь здесь идет о «внешних системах принуждения», поскольку ряд теоретиков постиндустриализма склонны рассматривать и культуру в качестве источника принуждения, но только источника «внутреннего». И хотя Инглегарт возражает против крайностей такой интерпретации сути культурной функции, он вовсе не отвергает ее целиком и полностью, а лишь готов отстаивать точку зрения, что «возможна и коммуникация без принуждения, причем, в условиях зрелого индустриального общества эти возможности расширяются» (Инглегарт 1999а: 282). Связано это с тем, что на конкретно-эмпирическом уровне культурные системы зачастую имеют дело с «мифами, распространяемыми для обоснования власти», предоставляют возможности для манипулирования сознанием населения со стороны

власть имущих и т.д.¹⁷ Однако усматривать в этом, на наш взгляд, вполне конкретном и ограниченном феномене, выражение самой сути культурной функции можно, лишь мысля принципиальную возможность существования человека вне культуры и культуры вне человека, т.е. полагая их разнородными и разнотелыми. Если же характеристику «быть культурным» рассматривать в качестве атрибутивной характеристики самого «бытия в качестве человека», то культурное принуждение, раз уж используется это понятие, неизбежно оказывается *самопринуждением* и *самоутверждением*. И как таковое оно не связано именно с индустриальным или постиндустриальным обществом, а присуще любому обществу как таковому, исторически конкретный облик которого может определять лишь форму и способ такого самопринуждения и самоутверждения общественного человека, но отнюдь не его суть.

Достаточно очевидно, что настаивая на совмещении в содержании концепта культуры атрибутов «субъективного» и «усвоенного», непосредственно противоречащих друг другу, необходимо так или иначе их переозначить. Ведь усвоить, сделать внутренним, «субъективировать» можно только то, что до этого было внешним, т.е. в этом отношении «объективированным». Но тогда вполне уместным является вопрос: чем же были те внутренние «культурные значения» до того, как они были усвоены, т.е. безотносительно к процессу усвоения, объективно, и что с ними произошло в этом процессе?

Хотя прямо и непосредственно такой вопрос перед собой Инглегарт не ставит, определенный ответ на него в его работах можно отыскать. Так, он указывает на такую реальность общественной жизни, как «нравственный порядок» – систему (культурных) норм, которая «определяет все аспекты общественной жизни». Подразумевается, что нравственный порядок представляет собой неотъемлемую компоненту культуры, но отнесение его к разряду субъективных реалий возможно разве что в рамках отождествления сферы объективности с «природой», а субъективности с «обществом». Но тогда и экономические, и социальные реалии общественной жизни в равной мере окажутся всецело принадлежащими сфере не объективной реальности (внешней среде), противопоставляемой им культуре, а субъективной.

Все эти концептуальные коллизии свидетельствуют, что выстраивание содержания концепта культуры только на базе противопоставлений «объективное – субъективное», «внешнее – внутреннее», «материальное – идеальное» и других созначных противопоставлений, хотя и находится в русле традиционного дискурса вокруг этого концепта, является явно недостаточным, а иногда и внутренне противоречивым. Ибо в этом случае культурные «установки» и «факторы» выступают, с одной стороны, в образе «предубеждений», «пристрастий», «личностных предпочтений» и тому подобных ре-

¹⁷ А за всем этим, в свою очередь, нетрудно обнаружить исходные фрейдовские идеи о трансцендентности мира культуры «естественным» влечениям человека, его враждебности культуре как средству насилия над личностью со стороны коллектива и т.д.: «Создается впечатление, что культура есть нечто навязанное сопротивляющемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия» (Фрейд 1990: 96)

лий, т.е. фактически в виде лишь индивидуально-личностных психологических феноменов, а с другой – в роли и на правах общественных сил, существенным образом направляющих и определяющих социально-экономическое лицо общественной жизни, т.е. в роли причинных механизмов, объясняющих динамику изменения в ней самого что ни на есть «объективного» «внешнего», «реального». То есть на уровне эмпирических проявлений нетрудно выявить «культурные факторы», выступающие как в объективной, так и субъективной, как внешней, так и внутренней, как материальной, так и идеальной своей ипостаси. В результате, из-за того что взаимоотношения между общественно-значимым и индивидуально-личностным бытием культуры оказываются внятно концептуально не выражены и не зафиксированы, в ходе обсуждения смысла и значения «культурных» и иных факторов в тех или иных общественных процессах грань между ними постоянно смещается.

А это означает, на наш взгляд, что понимание культуры в ее всеобщем значении в современных теориях постиндустриализма недостаточно фундировано и нуждается в иных формах и способах концептуального выражения и освоения. И, очевидно, в таких формах, которые бы исходили не из частных и особенных проявлений культурной функции в процессах функционирования и развития общественного целого в их эмпирическом облики, а с самого начала – из априорного онтологического полагания всеобщего значения такой функции в структуре целого. Характер и способ такого полагания в этом случае будут определяться особенностями подхода к трактовки смысла и значения социокультурной предметности и самой социокультурной реальности как таковой.

Литература

- Гидденс Э.* Последствия модернити // Новая постиндустриальная волна на Западе. М.: «Academia», 1999.
- Инглегарт Р.* (1999а) Модернизация и постмодернизация: культурные, экономические и политические изменения в 43-х обществах // там же.
- Инглегарт Р.* (1999б) Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // там же.
- Иноземцев В.* Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // там же.
- Кастельс М.* Становление общества сетевых структур мире // там же.
- Туроу Л.* Будущее капитализма. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // там же.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Политическая литература, 1990.
- Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. М.: «Academia», 1999.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // там же.

С.В. Соколовский

Татары и кряшены в переписи населения 2002 г.

1. Разногласия: теоретические, или политические?

Рассмотрение «кряшенского вопроса» в переписи 2002 г. логично начать с истории кряшен, что и неизменно делалось обеими сторонам в дискуссии, одними – с целью подтверждения самостоятельности кряшен как отдельного народа, другими – с прямо противоположной целью – подтверждения того, что кряшены всегда составляли неотъемлемую часть татар. Спор «часть либо целое» представляет несомненный теоретический интерес для российской антропологии, все еще усваивающей конструктивистские представления об этничности и не вполне отказавшейся от примордиалистских концептуализаций этнического¹. В этой связи интересно отметить, что мышление обеих сторон прецедентно. Суть рассуждения, если огрублять, такова: отдельный народ есть (его нет), если он (не) был прежде зафиксирован в истории в качестве такового. Такая логика имеет свои изъяны, быть может, не всем очевидные, поэтому заслуживает обсуждения. В соответствии с этой логикой сторонники самобытности кряшен стремились найти исторические примеры кряшенской самостоятельности и отдельности в самых разных сферах и источниках – переписях населения, исторических хрониках и документах, в фактах наличия в прошлом самостоятельной кряшенской печати, системы школьного образования и т.п., в то время как противники специализировались на контрдоводах относительно тех же самых документов и источников и приводили дополнительные соображения о «единстве и неделимости» татарской нации. Вот как об этом пишут, например, авторы статьи о кряшенах в журнале «Радонеж»:

«Происхождение кряшен вызывает оживленные споры до сих пор. Большинство татарских исследователей отстаивают точку зрения, согласно которой кряшены – это часть крещеного Иваном Грозным в 16 веке татарского населения Казанского ханства. Однако это отрицают сами кряшены и часть известных этнологов. В действительности же, язык кряшен настолько чист от арабизмов и фарсизмов, а быт имеет такие элементы языческой культуры, что у непредвзятого исследователя вывод очевиден – кряшены до крещения не пребывали в исламе, поскольку их культура и язык не несут следов исламского влияния. Кряшены формировались как этнос еще в болгарский период. С насильственным лишением кряшен в 1926 году статуса самостоятельного этноса, повлекшим упразднение школ, других учебных и культурных кряшенских учреждений, начался процесс ассимиляции кряшен татарским большинством. В последнее десятилетие этот процесс усугубился стремлением исламизировать православных кряшен.»²

В этом коротком высказывании суммированы наиболее часто звучащие аргументы и узловые моменты дискуссии о принадлежности кряшен, каждый из которых заслуживает нашего внимания. В соответствии с очевидно разделяемой авторами историко-примордиалистской версией теории этноса

свидетельствами его отдельности и самостоятельности служат этногенез (этническое происхождение, предпочтительно древнее), наличие отдельного и самостоятельного языка и культурных различий от других подобных групп и сообществ. В качестве дополнительных свидетельств законности притязаний лидеров кряшенских организаций на этническую самостоятельность упоминается исторический прецедент их признания советским государством о чем свидетельствует наличие собственных школ и «других учебных и культурных кряшенских учреждений» (в других источниках – также ряд дополнительных фактов и обстоятельств, этими авторами не упоминаемых).

Этногенез или самосознание? Неискушенному потребителю «готовой научной продукции» – разнообразных теорий и концепций, в данном конкретном случае, разнообразных концептуализаций этнического – трудно разобраться в достоинствах и недостатках идей, конкурирующих на этом своеобразном рынке интеллектуальной продукции. Еще труднее это сделать потребителю этой продукции, если он обращается не к глобальному спектру предлагаемых идей, банк которых непрерывно пополняется за счет усилий мирового сообщества, а к локально представленному набору, в котором, во-первых, вообще отсутствуют некоторые из концептуализаций (и, таким образом, свобода его выбора незаметно для него самого ограничивается), а, во-вторых, изменяются, порой до неузнаваемости, за счет приспособления к местному контексту, локальные варианты распространенных в мировом интеллектуальном сообществе концепций. Борьбу интерпретаций в сфере концептуализации этнического в России часто представляют как борьбу между различными версиями примордиализма и конструктивизма. Такое представление является одновременно верным и неверным. Если читатель удосужится пролистать хотя бы часть из предложенных выше материалов дискуссии об этносе и этничности, он сможет убедиться, что словарь даже самых радикальных конструктивистов оказывается засоренным понятиями из тезауруса примордиалистов. И даже если он не обнаружит в этих текстах понятия «этногенез», то уж непременно столкнется либо с «этническими кодами» и «этнической психологией», либо с «межэтническими отношениями» и т.п. – то есть теми самыми фрагментами словаря примордиалистских концептуализаций этнического, которые так обстоятельно и непримиримо вычищались и выметались за пределы концептуального ядра конструктивистских построений.

В случае дискуссии о кряшенах (самостоятельный народ или часть поволжских татар, «субэтнос», или даже – «субконфессиональная общность») аргументы примордиалистского характера играли существенную роль для обеих противоборствующих сторон. Примером может служить спор о происхождении кряшен – их *этногенезе* – спор, который, разумеется, не может рассматриваться как сколько-нибудь существенный для конструктивистов и их представлений об этническом. Логика этого спора проста: если удастся показать, что кряшены «сформировались в самостоятельный этнос» давно (лучше всего – прежде татар), то они по праву могут рассматриваться в качестве отдельного от татар и насильственно объединенного с ними народа. И напротив, если они возникли относительно недавно, и притом из числа «уже

сформировавшейся татарской нации» (или, хотя бы, на том этапе, когда «татарская народность», начала «превращаться в нацию»), да к тому же на столь с позиций примордиалистов шатком основании как религия (ведь это не кровь и почва, которая в этой логике как раз и доказывает неотрывность кряшенской общности от татарского ядра), то остается мало сомнений, что кряшены – это «просто крещеные татары»³. Напомню, что сторонники кряшенской самостоятельности утверждают, что «кряшены формировались как этнос еще в болгарский период», а их противники – что «субконфессиональная общность кряшен является новообразованием», поскольку процесс христианизации татар («были две волны крещения – в XVI-XVII вв. и в первой половине XVIII в.») был относительно недавним⁴.

На это сторонники кряшенской самостоятельности возражают, что:

«... в среде татарских ученых до сих пор принято считать, что кряшены являются группой татар, принявших православие в 16 веке (при царе Иоанне IV). Соответственно и отношение к кряшенам примерно такое, как древних иудеев к самарянам. Сами кряшены убеждены, что кряшенский народ был крещен еще до взятия Казани Иоанном Грозным и к татарам отношение имеет отдаленное. Известен, например, христианский мученик XIII века Авраамий Болгарский (купец из Волжской Булгарии), умученный единоплемниками-мусульманами в 1229 г. за отказ отречься от православия. Известно, что в Булгарах имелась древняя армянская (монофизитская) церковь, руины которой были уничтожены уже в советское время»⁵.

Этому высказыванию А. Журавского вторит И. Иванов:

«Сами кряшены считают себя предками древних болгар, еще в VI-IX веках исповедовавших христианство, а потом ушедших от насильственной исламизации, проводившейся в Золотой Орде. Указывая на свои древние христианские корни, они называют мученика XIII века Авраамия Болгарского, купца из Волжской Булгарии, умученного единоплемниками-мусульманами в 1229 г. за отказ отречься от православия»⁶.

По всей видимости, такую точку зрения можно считать официальной позицией кряшенского духовенства для всех семи кряшенских приходов в Татарстане. По словам настоятеля Казанского прихода отца Павла, «знакомство кряшен с православием произошло даже раньше, чем в Киевской Руси»⁷.

В этом конкретном и довольно типичном случае свидетельства древности крещения играют инструментальный характер и подчинены необходимости доказательства самостоятельного существования кряшенской общности в течение длительного времени. Длительность исторического времени в качестве особого аргумента в системе доказательств отдельности, и, в особенности, времени, соотношенного со временем существования «соперников», по отношению к которым устанавливается первенство или отдельность – весьма типичный аргумента в спорах примордиалистов на темы «часть или целое», «этнос или субэтнос» и т.д. Он настолько типичен и распространен, что впору говорить об особом *топосе*⁸ в этногенетическом дискурсе. Аргументация к исторической длительности конкретного сообщества дискурсивно связана с объективацией и натурализацией его культуры. Поскольку станов-

ление культуры, ее *оформление* и вызревание в недрах материнских культурных форм, развитие ее особенных черт, придающих ей характер отдельности и самостоятельности, требуют времени, все аргументы, риторически фиксирующие древнее происхождение сообщества, в свою очередь придают характер отдельности, самостоятельности и уникальности культуре этого сообщества. В политическом дискурсе такое закольцовывание аргументации является широко распространенным приемом и мало кого смущает. Для научного же дискурса, (как отмечает тот же Хейден Уайт, анализируя дискурс историографии) подчинение логического и эмпирического риторическому означает утрату ориентиров при определении научных описаний как соответствующих или не соответствующих реальности, так как логика подменяется моральными и эстетическими критериями.⁹

Язык или диалект? Вернемся к тому уже выше отмеченному обстоятельству, что в соответствии с историко-примордиалистской версией теории этноса свидетельствами его отдельности и самостоятельности служит не только факт исторического оформления данного сообщества в отдельную таксономическую единицу, именуемую «этносом» (этногенез), но и наличие отдельного и самостоятельного языка.

Проблема использования родного языка как этнического определителя в переписях населения неоднократно затрагивалась советскими этнографами. В.И. Козлов, анализируя эту проблему в книге, специально посвященной проблемам этнической демографии, в частности, писал:

При установлении численности этнической общности нередко бывает трудно определить, является ли данная группа людей отдельным народом или она представляет собой часть народа (его этнографическую, религиозную, или, например, расовую группу). Однако не меньшие трудности возникают при определении языковых групп из-за недостаточной четкости границы между языком и диалектом... Условность границы между языком и диалектом усиливается тем обстоятельством, что диалектальные различия внутри «единых» языков подчас оказываются сильнее, чем различия между многими «самостоятельными» языками. ... Решение вопроса о том, является ли данная языковая вариация самостоятельным языком или диалектом языка, нередко зависит не от лингвистических показателей, а от политических факторов.¹⁰

Отечественные лингвисты, разбиравшие эту проблему, также отмечали определяющее влияние аргументов экстралингвистического характера на решение этой проблемы и отсутствие четкости в собственно лингвистических критериях. Наиболее интересно и содержательно, с моей точки зрения, проблема соотношения языка и диалекта рассматривалась в рамках такой дисциплины как лингвистическая география¹¹.

Рассматривая проблему крышенской самостоятельности А. Журавский использует оба традиционных для исконнических концепций этнического аргумента – самостоятельность языка и древность происхождения:

В крышенском языке отсутствуют арабско-персидские заимствования, присущие татарскому языку, подтверждающие исламское культурное вли-

яние на татарский этнос. Кряшены пришли в христианство из язычества — это факт неоспоримый. Причем они приняли христианство по крайней мере в XII веке, а не в XVI, как это пытаются доказать татарские историки.¹²

Ситуация с расхождением диалектов на основе религиозных различий весьма типична для различных регионов мира со сложным языковым составом. Например, основные различия в речи кашмирцев-мусульман и кашмирцев-индуистов, то есть между урдуязычными и хиндиязычными кашмирцами — «в лексической ориентации первых на арабско-персидский фон, вторых — на санскритизмы».¹³ При этом урду и хинди считаются различными языками. Известный специалист по лингвогеографии и иранским языкам Д.И. Эдельман также отмечает отсутствие четких лингвистических критериев в решении вопроса о соотношении понятий «язык» и «диалект». В ряде случаев лингвемы¹⁴, в языковом отношении очень близкие, считались отдельными языками за счет существования государственных границ, рассекающих близкородственный языковой массив, и оформления самостоятельных письменных традиций (как, например, фарси, кабули и таджикский).¹⁵ В других случаях, наоборот, сильно разошедшиеся диалекты, ставшие взаимно непонимаемыми и длительное время развивавшиеся в условиях изоляции, объединяются в единый язык (например, диалекты селькупского или курдского языков, пашаи и др.).

В числе упомянутых выше факторов экстралингвистического характера можно специально отметить степень изученности лингвем в определении их статуса. В истории лингвогеографических исследований уже отмечался тот факт, что методика обследования предопределяла теоретические заключения.¹⁶ Так, например, преимущественная ориентация лингвистов на лексический уровень, который считается наиболее подвижным в географическом плане, и использование редкой диалектной сетки (незначительное число обследованных мест на единицу площади) привели романских диалектологов парижской школы и итальянских неолингвистов к отрицанию реальности языков и диалектов.¹⁷ В то же время ориентация диалектологов-германистов на исследование более устойчивых к заимствованиям фонетической и морфологической систем и большая частота используемой ими сетки позволили наблюдать и картографировать пучки изоглосс и так называемые зоны вибрации, располагающиеся на границах диалектов и языков и выделять «ядра» диалектов и переходные зоны. Рост степени изученности лингвем, используемых народами Памира, позволил лингвистам отказаться от неверного взгляда на них как на «диалекты таджикского языка» (эти языки относятся не к западно-иранской, как таджикский, а к восточно-иранской ветви иранской группы языков) и рассматривать их сначала как «языки-диалекты», а затем и как самостоятельные языки. Очевидно недостаточная изученность кряшенского не может не влиять на его таксономическое положение в лингвистических классификациях.

Среди других факторов экстралингвистического характера, определяющих статус лингвемы, часто отмечают наличие собственной литературной традиции (письменности) и «отдельной национальности». Например, известный специалист по индийским и иранским языкам Дж. Грирсон в гла-

ве «“Язык” и “диалект”» многотомного капитального труда «Linguistic Survey of India», анализируя различия между рядом индийских языков и диалектов, приходит к выводу, что при объединении языковых единиц (он их называет *forms of speech*) в считающийся единым язык критерии взаимопонимания и сходства лексических фондов не играют определяющей роли: диалекты хинди и лексически и грамматически настолько различны, что лингвисты приписывают им различный строй (у одних морфология сложнее латинской, другие аналитичны, почти как английский), что делает признание их в качестве единого языка, по выражению Грирсона «филологически невозможным». Тем не менее, они считаются таковыми, поскольку их объединяет единый литературный язык, являющийся языком школы и администрации. Противоположный пример: ассамский, который по всем лингвистическим параметрам является диалектом бенгальского, признается отдельным самостоятельным языком, поскольку его носители признаны в качестве самостоятельной «нации», обладающей, к тому же, богатой литературной традицией.¹⁸

Таким образом, концептуальные границы между «языком» и «диалектом» создаются в результате политических действий, не сводимых к чисто языковым процессам и структурам. Ссылка на самостоятельность (отдельность) лингвем в условиях контактов близкородственных языковых образований сама является политическим средством конституирования отдельного языка и, в этом смысле, может рассматриваться как инструмент языковой политики, в которой субъектом является не государство, а само общество и составляющие его группы. Главным в конституировании языка является политическая поля языкового сообщества, а не система взаимных различий. Сторонники «единства татарской нации» нередко выдвигают в качестве основы этого единства именно общность языка:

...татарский народ, как, кстати, и некоторые другие народы России, составителями инструкций не воспринимается как единый. При этнической идентификации в одном случае за основу берется место происхождения (например, бухарцы), в другом – место проживания (тарские, тюменские татары), в-третьем – диалект (мишары) или конфессия (кряшены), при этом забывается, что все названные группы говорят на одном и том же языке – татарском.¹⁹

В то же самое время далеко не все противники этого постулируемого национального единства основывают свое видение самостоятельности кряшен на аргументах лингвистического характера. В этой связи характерна, например, позиция сотрудника ИЯЛИ АН РТ Г. Макарова, выраженная им в одном из интервью «Российской газете»:

На самом деле большой разницы между татарским и кряшенским языками нет. Как мне сказал научный сотрудник Института языка, литературы и искусства (ИЯЛИ) Академии наук РТ Геннадий Макаров, татарский все более приобретает черты литературного языка, кряшенский – остался на уровне диалекта. Поэтому большинство кряшен, проживающих в городах, говорят на татарском. И настоящий кряшенский язык могут услышать лишь на литургии в кряшенской церкви. Почему они не хотят

называться татарами? Да потому что в сознании людей закрепилось, что татары – это на 100 процентов мусульмане. ...Профессор Казанской государственной академии культуры и искусств Татьяна Дунаева, проведя контент-анализ местных СМИ, поделилась таким наблюдением: за весь этот период положительно отзывались о кряшенах только два человека – президент республики Минтимер Шаймиев и депутат Госдумы РФ Фандас Сафиуллин. Первый заявил, что татары должны быть благодарны кряшенам за то, что те сохранили древний татарский язык и культуру. Вторым, что татары выступают по отношению к кряшенам в роли «старшего брата».²⁰

Стоит отметить, что Г. Макаров, будучи ученым и лингвистом, формулирует свое мнение весьма осторожно, характеризуя процесс, тенденцию сближения сравниваемых лингвем (и указывает механизм этого сближения – владение кряшенами обеими лингвемами и преимущественное использование татарского у кряшен-горожан), что, отчасти стирается и нивелируется в гораздо более категорично звучащем выводе журналиста («большой разницы между татарским и кряшенским языками нет»). Многие лингвисты склонны считать наличие литературной нормы главным признаком различий между лингвемами двух основных уровней – языкового и диалектального. Однако кряшенский обладает собственной письменной традицией и по этому признаку как раз вполне может претендовать на признание в качестве самостоятельного языка. Такого мнения придерживается Д.М. Насилов, цитируемый в одной и прокряшенских публикаций:

*Давно признаны и мало кто спорит о коренных различиях в культуре, быте, обычаях и многом другом между кряшенами и татарами, наличие и рост самосознания, конфессиональное отличие. Кряшенский язык, представленный в религиозной литературе и освященный более чем вековой традицией использования в богослужебной практике, плохо соотносится с литературной нормой современного татарского языка. Попытки же в татарской языковедческой литературе язык кряшен рассматривать как диалектные варианты общенационального татарского языка, а не как вариант литературной нормы, являются, как отмечает профессор Д.М. Насилов, странными.*²¹

Тот факт, что кряшенская литературная традиция остается, по существу, узкофункциональной и сосредоточивается на обслуживании конфессиональных нужд (вероисповедный язык), по всей видимости, подтверждает отмеченную Г. Макаровым тенденцию к сокращению использования кряшенского за пределами семьи и церковной общины, что в перспективе не может не вести, во всяком случае – у кряшен-горожан – к утрате диглоссии и переходу на татарский. Об узкофункциональном характере кряшенской литературной традиции свидетельствует приведенная А. Журавским информация о публикациях на кряшенском:

Сами кряшены отказываются называться «крещенными татарами», считая себя народом, чья история, культура, вера и, отчасти, язык отличаются от татарской истории, культуры, веры и языка. ... Община в Казани стала духовным центром для всех кряшен Поволжья. Сюда приезжают кряшены из различных сел, городов Татарстана, а также из других респуб-

лик – Башкортостана, Удмуртии, Чувашии. Приезжают поделиться собственными проблемами, приобрести литературу на родном языке. Литературы этой, увы, мало. Издается она небольшими тиражами на скудные средства казанской общины и очень быстро раскупается. Несколько раз помогал греческий монастырь Параклит, издававший за свой счет Евангелие, апостол и Псалтирь на крышенском языке. Государственные и общественные структуры в этом вопросе оказываются безучастны. Но надежды крышены не теряют...²²

На проблемах языка обстоятельно останавливается Председатель исполкома РНКЦ крышен Татарстана Виталий Абрамов, который также подчеркивает узость функциональной сферы крышенского и его преимущественное использование в сельской местности:

*Особое беспокойство сегодня вызывает положение с крышенским языком. Он материнский по отношению к татарскому. Татарские филологи называют крышенский язык диалектом, но для нас – это наш родной крышенский язык. Причем, язык, сохраняющийся в чистоте преимущественно на бытовом уровне и в основном в сельской местности, в местах компактного проживания крышен. Сегодня необходимы срочные меры по сохранению и развитию крышенского языка.*²³

Мимо его внимания не проходят и основные нормы российского законодательства в языковой сфере:

*Согласно «Декларации о языках народов России» (от 25 октября 1991 г.) крышенам должно быть предоставлено право на «равные возможности для сохранения, изучения и развития» собственного языка. В той же Декларации утверждается, что особое внимание государство должно проявлять к народам, «не имеющим своих национально-государственных и национально-территориальных образований». В этом отношении крышены имеют законное право на государственное содействие в развитии, изучении и сохранении собственных языковых традиций.*²⁴

Первоочередная поддержка тех языковых сообществ, которые либо не имеют собственных административных территорий в составе РФ, либо проживают за пределами таких территорий (по нашим расчетам в стране таких около 9 млн. чел.), обусловлена стоимостным измерением языковой поддержки. В стране никто всерьез не занимался экономической оценкой политики языковой поддержки. Поддерживать на одном уровне все языки, на которых говорит население страны (иногда – всего несколько человек, как в случае водского и югского языков) невозможно, но в настоящее время еще не разработаны принципы распределения ресурсов между языковыми сообществами. Проблема эта не проста, так как в одних случаях речь идет о миллионных языковых сообществах (татарское, башкирское, чувашское), а в других – о насчитывающих менее тысячи человек, при этом по некоторым параметрам (подготовка учебников, учителей, научного обоснования) затраты на поддержку многотысячных и малочисленных сообществ могут оказаться сопоставимыми. В то же время международный опыт свидетельствует, что даже в сравнительно небольших по территории языковых анклавах цена языковой поддержки обычно превышает миллионы долларов²⁵. Учитывая, что у

нас в стране проживают представители более 170 языковых сообществ, оценочная стоимость только языковой поддержки в масштабах, аналогичных европейским, во много раз превысит бюджет страны. Я здесь намеренно взял только языковой аспект политики аффирмативных действий, который, являясь ее частью, оказывается, по определению, дешевле стоимостного измерения этой политики в целом. Следовательно, мы вынуждены выбирать, кого поддерживать в первую очередь, и ориентация норм «Декларации о языках народов России» на первоочередную поддержку «народов, не имеющих своих национально-государственных и национально-территориальных образований» экономически вполне оправдана.

В.В. Абрамов затронул в своем докладе о положении кряшен и политически острую проблему выбора алфавита. Переход татар РТ на латиницу создает дополнительный барьер между ними и теми сообществами тюркофонов, которые не желают этого перехода или не имеют возможностей для его обеспечения (им потребуются значительные финансовые средства для переоборудования типографий, смены вывесок и т.п., однако источники этих средств за пределами Татарстана не определены).

В связи с широко дискутируемым в обществе предстоящим переходом татарского народа на латиницу кряшены Татарстана и других регионов пришли после обсуждения к следующему мнению: единственно возможной для нормального функционирования и развития кряшенского языка сами кряшены признают только кириллицу, как традиционную и наиболее соответствующую культурным и вероисповедным особенностям кряшенского этноса. Вместе с тем, вопрос об использовании дореволюционной или современной орфографии кряшенского языка требует дальнейшего изучения. На данном этапе следует признать, что кряшенский язык в дореволюционной орфографии является прежде всего богослужебным, литургическим языком. В то же время, именно богослужебная литература в дореволюционной орфографии способствовала сохранению в советское время национального и религиозного самосознания кряшен. Авторитет дореволюционного кряшенского алфавита, разработанного Н.И. Ильминским и о.Василием Тимофеевым, чрезвычайно высок и имеет важное культурное и историческое значение.

Вместе с тем, большая часть кряшен, обучавшаяся в татарских и русских школах, привыкла к современному татарскому алфавиту. Это также следует учитывать в выработке стратегии развития кряшенского языка. Необходим научный филологический анализ, осмысленный и серьезный подход к проблеме кряшенского языка. Следует поставить и решить задачу по выработке государственной программы исследования, сохранения и развития кряшенского языка. В рамках этой программы должны быть выработаны эффективные меры по исследованию филологических и фонетических особенностей кряшенского языка, по разработке и научному изданию кряшенского словаря. Должны быть осуществлены филологические экспедиции в места компактного проживания кряшен для фиксации особенностей различных кряшенских диалектов и пополнения кряшенского словаря. Наконец, кряшенской интеллигенцией, духовенством и филологами на соот-

ветствующих научных форумах, конференциях и круглых столах должна быть обсуждена проблема кряшенской орфографии и принято консолидированное решение по этому вопросу. Вся эта работа должна быть проведена в ближайшее время, с тем чтобы затем приступить к изданию учебной и методической литературы по кряшенскому языку для средних школ и вузов.²⁶

Между тем, для конструктивистов проблема решения вопроса о «кряшенской самостоятельности» лежит в совершенно иной плоскости, да и сам вопрос вряд ли бы мог звучать в той формулировке, в которой он стал известен широкой публике и обсуждается здесь. Проблема смешения и интерференции различных дискурсивных полей встает здесь в полный рост. В самом деле, на каком языке должен вестись диалог между сторонниками различных взглядов на этническое, если часть тем либо не проговаривается на языке конкретного подхода, либо считается в нем бессмысленной? Для сторонников теории систем и кумулятивного знания существование метаязыка даже не проблематизируется. Для остальных, то есть тех, кто констатирует в развитии знания разрывы постепенности и признает наличие конкурирующих парадигм, сама возможность существования такого языка ставится под сомнение. Не происходит ли в ходе налаживания диалога или дискуссии между сторонниками разных подходов выход за рамки научной логики в более публичную сферу, в которой строгость исходных научных понятий начинает с очевидностью уступать риторике убеждения?

При рассмотрении мозаики идентичностей, динамике лояльностей, меняющейся мотивации управления собственной идентичностью у конкретных лиц и сообществ, учете того очевидного обстоятельства, что исследователь постоянно сталкивается с конфликтующими или вложенными друг в друга (иерархическими) идентичностями, сцепленными в сложные комплексы социальных ролей, каждая из которых влияет на и оказывается под модифицирующим влиянием остальных, классифицирующая поляризация языковых, культурных, региональных, конфессиональных и политических лояльностей и ролей, расщепление их на взаимоисключающие классы оказываются невозможными, или произвольными. Именно произвол и насилие классифицирующего мышления, в особенности, если оно разворачивается в рамках определенного политического проекта и обслуживает его, имеет очевидный инструментальный характер, должны стать объектами социальной критики.

В рассматриваемом нами противопоставлении *этногенеза* и *самосознания*, противопоставлении, сразу скажу, чтобы верно быть понятым, во много теряющем свою определенность за рамками данного конкретного случая, самосознание для конструктивистов приоритетно, а этногенез (точнее, *представления* о нем) может рассматриваться и учитываться ровно в той степени, в какой он (в качестве *социального* представления) является частью самосознания, актуальной и ситуативно актуализирующейся идентификации. Следует также подчеркнуть то редко учитываемое обстоятельство, что рассматриваемые в плане *самосознания* представления об этногенезе должны учитываться именно в этом качестве, то есть в качестве представлений о

происхождении и истории той общности, к которой сам человек себя причисляет. В противном случае это будут представления о других, которые, разумеется, не остаются без последствий для представлений о собственной группе²⁷, но не являются в прямом смысле слова представлениями о себе. О диалектике отношений к себе и другим написано много, но следует писать много больше, поскольку обилие наблюдений, сделанных в этой сфере, все еще не перешло в качество и не стало фактом сознания российского общества. Во всяком случае, оно нисколько не препятствовало попыткам представителей татарской элиты определять судьбы кряшен на том основании, что это, дескать, против них, татар, все задумано. Болезненно ощущая любую несправедливость, исходящую из Москвы, эти же самые люди эффективно вытесняли мысль о том, что они пытаются подавить волеизъявление меньшинства и блокировать участие его представителей в обсуждении проблемы, непосредственно затрагивающей кряшен.

Известный специалист по этнической демографии С. Брук, рассматривая этнический состав страны по результатам переписи 1989 г., написал:

«Вызывает сомнение и объединение близких по языку и культуре этносов в более крупные народы, проведенное в 1920-30-е годы сверху, зачастую вопреки воле этих этнических групп», добавив, что *«так называемые сибирские татары, а возможно нагайбаки, кряшены и некоторые другие имеют не меньшее основание считаться самостоятельными этносами, чем частью татар»*²⁸.

Здесь уместно подчеркнуть не столько тот факт, что ученый сомневался в правильности отнесения перечисленных им групп к татарам, сколько фразу *«вопреки воле этих этнических групп»*, являющуюся, с моей точки зрения, ключевой. Насколько мне известно, здесь впервые в истории отечественной этнографии само классифицирующее мышление оказалось под вопросом.

Мне уже приходилось отмечать, что и способы проведения переписей, не только в нашей стране, но и практически повсюду, где используются классификации населения по этническому принципу, продолжают нести на себе печать патернализма и автократии, характерных для имперского стиля управления²⁹. Так называемые «экспертные решения» по различным аспектам проведения переписей остаются сконцентрированными на верхних этажах управленческой иерархии, несмотря на существующие технологии консультаций, экспертиз, рецензирования и т.п. Финальный продукт – классификация населения по языковым, культурным и этническим характеристикам – производился и продолжает производиться без учета или при минимальном учете мнения тех, кого непосредственно касаются переписные технологии. Процедура принятия решений остается «полупрозрачной», что обусловлено, не в последнюю очередь, неясностью аргументации в пользу того или иного решения, двойными стандартами в подходах к разным категориям населения и т.п. Иногда аргументация специалистов носит столь наивный характер, что не убеждает их самих и заставляет их избегать дискуссий, которые сделали бы очевидной противоречивость их позиции. Все эти далекие от демократических процедур характеристики роднят многие из современных классификационных процедур и подходов с идеологией и практикой

колониализма. Значение самосознания, оценки самого сообщества по поводу собственной уникальности, отдельности и самостоятельности подвергается в этих условиях очевидной инфляции, не становится решающим аргументом в пользу суждения о «классификационной полноценности» данного сообщества, возможности его включения в классификацию на равных с остальными классификационными единицами основаниях.

Нагруженность такого рода лишь по видимости «чисто научных» или «технологических» классификаций политическими импликациями обусловлена тем контекстом, в котором данные классификации функционируют и теми реальными последствиями, которые вытекают из подобных приведенному выше «абстрактных и схоластических» споров. Следует помнить, что в условиях российской (и шире – постсоветской) действительности, в которой сохраняются все элементы прежней институциональной среды, обслуживавшей сферу этнического, статус конкретного сообщества продолжает выражаться в наборе особых и зачастую негласных прав, льгот и привилегий, узаконивает доступ к ним. Чтобы получить представление о том, какие именно элементы теоретических представлений об этническом инструментально использовались в идеологических и политических дискуссиях по «кряшенскому вопросу» обратимся непосредственно к рассмотрению современных концептуализаций этничности, бытующих в России.

2. О теориях этнического и их институализации

Дисциплина, в рамках которой до сих пор в основном проходило изучение всего этнического, имеется в виду этнология (*ethnology, ethnologie, Völkerkunde*), достигла уже такого почтенного возраста, что у нас каждый год – юбилейный, хотя, нужно признать, что сами исследования этнического не были так уж богаты событиями. Просто прошло по самым скромным подсчетам больше века (а по оптимистичным – более полутора веков), как эта область знаний обособилась и стала восприниматься в качестве отдельной и самостоятельной науки. Между прочим, ее становлением мы отчасти обязаны философам, и здесь я намекаю отнюдь не на Ф. Энгельса, столь удачно популяризовавшего воззрения Л.Г. Моргана на происхождение семьи, частной собственности и государства, а на И. Канта, вроде бы и не имеющего непосредственного отношения к становлению этнологии. Прошло ровно 222 года с того времени, как свет увидел его «Критику чистого разума» – цифра, если следовать распространившейся моде на числовой фетишизм, достаточно круглая, чтобы быть поводом хотя бы для того, чтобы вспомнить само событие, со следами которого мы постоянно сталкиваемся, хотя и далеко не всегда опознаем эти столкновения как таковые. Какое отношение этот мнимый юбилей имеет к теме нашего обсуждения?

Здесь уместно напомнить о том, что генеалогия современных научных представлений, имеющих отношение к описанию и анализу сферы этнического, сложна и гетерохронна, различные компоненты этих представлений возникли отнюдь не одновременно и берут начало из разных истоков. Весьма вероятно, что появление трактата И. Канта лишь в незначительной степе-

ни повлияло на судьбы антропологии в целом, однако я утверждаю, что оно самым непосредственным образом сказалось на становлении российской этнографии и выборе ее предмета, поскольку именно с появления этой книги можно вести отсчет истории кризиса субъекта в европейской культуре, того самого кризиса, который породил затем романтическую реакцию и, уже в качестве ее побочного продукта – увлеченность исследованиями фольклора, народной культуры и национального характера.³⁰ Не появившись этой книги и кантовской критики картезианской субъектности, кто знает, как бы сложились судьбы той эзотерической области знаний о Других, которая впоследствии получила статус особой научной дисциплины, и уж тем более стало бы невозможным объяснить удивляющую наших западных коллег всепоглощающую сосредоточенность отечественной этнографии на *этническом*.

Другой юбилей, который вряд ли будет как-то отмечен и замечен, разве что иронически – но имеет еще более прямое отношение к предмету, о котором я намереваюсь говорить – 90-летие статьи И.В. Сталина «Марксизм и национальный вопрос». Между тем, невзирая на иронию, с которой мы рассматриваем идеи вождя с высоты нашей постсовременности, именно в этой статье он резюмирует некоторые идеи австромарксистов (и не удивительно, ведь статья писалась в Вене), в частности, Р. Шпрингера (К. Реннера) и О. Бауэра, чья концепция персональной (экстерриториальной) автономии до сих пор жива и воплотилась в России в законодательство о национально-культурной автономии. В этой же статье предлагается и знаменитое определение *нации*, более полувека затем преследовавшее отечественных этнографов и то и дело напоминающее о себе в их определениях *этноса*. Давайте вспомним его и мы:

*Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры.*³¹

Теория этноса. Чтобы получить представление о степени преемственности отечественных концептуализаций этнического, сравним это определение 1913 г. с определением *этноса*, предложенном почти 70 лет спустя известным советским теоретиком в этой области Ю.В. Бромлеем:

*«...исторически сложившаяся на определенной территории совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)»*³²

Налицо все основные фигуры мысли, которые свойственны так называемой примордиалистской трактовке *этничности*: *территориализация* этнического, *унификация* культуры, языка и психики в рамках выделяемых сообществ, *реификация* или *натурализация* этнических различий и *гипостазирование* самого определяемого понятия, чрезмерное расширение его рамок, попытка его универсализации. В дальнейшем я еще подробнее остановлюсь на этих характеристиках примордиализма. Сейчас лишь отмечу, что этот подход включал не только построения советских этнографов с их особым кругом чтения и политической культурой, но и целый ряд концептуали-

заций американских, британских и немецких этнологов и антропологов, а его основания можно усматривать в до сих пор не преодоленном наследии идеологии колониализма.

Если говорить конкретно об одной из версий примордиализма – советской теории этноса, то ее основы были сформулированы почти 35 лет тому назад³³ (еще один юбилей!), и практически одновременно вышла в свет книга под редакцией Фредрика Барта «Этнические группы и границы»³⁴, во введении к которой были сформулированы основные положения «конструктивизма» – направления в изучении и концептуализации этничности, противостоящего примордиализму.

Сейчас, по прошествии стольких лет, нас больше интересуют последствия этих оказавшихся программными публикаций, в том числе и последствия политические. Интерес представляют также более поздние оценки самих разработчиков этих концепций и попытки диалога между их последователями. Такие самооценки появились 20-25 лет после первых публикаций³⁵, но до сих пор остаются не слишком известными даже среди специалистов по той простой причине, что оценка Ю.В. Бромлеем собственных теоретических разработок была опубликована по-английски и в журнале, который не относится к числу основных, т. е. тех, что этнографы читают регулярно, а аналогичная статья Ф. Барта вышла в сборнике непрофильного издательства в Амстердаме, который не попал в российские библиотеки.

Имели ли концептуальные построения советских этнографов реальное политическое измерение, насколько они влияли, например, на оформление того или иного курса в национальной политике и обслуживающей ее совокупности идеологических, политических и правовых дискурсов? Это вопрос сложный и ответить на него однозначно невозможно. В истории советской и российской этнографии бывали периоды, когда этнологические знания получали почти мгновенную институализацию и воплощение в конкретных политических программах и мероприятиях (известный пример – 1920-е гг.). В другие периоды (и это, как мне представляется, именно наш случай) наука и ее данные использовались политиками лишь в качестве своеобразного ресурса: авторитет научных суждений или простых ссылок на науку придавал дополнительный вес политическим решениям, принимаемым уже без консультаций с учеными. Однако во все периоды существования государства в последние полтора века научные знания оказывали и менее непосредственное влияние, определяя горизонт политических возможностей, саму конфигурацию пространства принятия политических решений, категориальный аппарат и систему различений, которыми оперировали практики в своей управленческой деятельности в различных социальных сферах. Это более опосредованное влияние труднее документировать, но легко почувствовать в стенах министерств и ведомств. Еще двадцать лет назад в этих стенах не звучали слова «этническое», «этнос» и, тем более, «этничность»; их место занимали такие термины как «нация», «национальный вопрос», «межнациональные отношения» и т.п. Сегодня в тех же коридорах слово «этнос», благодаря Л.Н. Гумилеву и Ю.В. Бромлею (а отнюдь не С.М. Широкогорову и Н.М. Могилянскому, введившим это понятие в научный оборот еще в на-

чале XX века), звучит всякий раз, когда речь заходит о «национальной политике». Слово «этничность» и все концептуализации, в которых оно используется, остаются плохо освоенными российским политическим истеблишментом. Здесь, как обычно, сказываются профессиональные и статусные барьеры, замедляющие усвоение всего нового и создающие эффект путешествия во времени для тех, кто перемещается между разными дискурсивными формациями.

Ю.В. Бромлей и его соавтор В.И. Козлов начинают свою статью с обзора дискуссий по теории этноса, проходивших в советской этнографии в 1960-80 гг., и в целом весьма позитивно оценивают ее результаты, специально отмечая особую роль этнического самосознания как фундаментального признака этноса в их теории. Уместно подчеркнуть, что статья писалась для западной аудитории и что она была опубликована в 1989 г. – в тот период, когда отечественная этнография переживала довольно глубокий кризис, связанный со сменой концептуальных ориентиров. В это время некоторые из соавторов данной концепции, например С.И. Брук, начинали утверждать, что самосознание вообще является главным, а часто единственным признаком этноса³⁶. Такая субъективизация этнического – комбинированное следствие внутреннего кризиса советской концепции этноса³⁷ и растущего влияния в мировой антропологии конструктивистской теории этничности и так называемого нового институционализма.

Теория этничности. Одной из ключевых работ в рамках конструктивистских концептуализаций этничности волею исторического случая стал уже упомянутый выше сборник, вышедший под редакцией Ф. Барта, «Этнические группы и границы», в особенности его введение, написанное самим редактором³⁸. По прошествии 25 лет ее автор предпринял попытку суммировать основные положения своей концепции, выдержавшие тест времени. По его признанию свой подход к концептуализации этничности он разрабатывал на основе теории корпоративных групп британской социальной антропологии и работ Э. Гоффмана по определению ситуации в социальном взаимодействии. Характерными чертами подхода стала фокусировка внимания на лицах, сменивших этническую идентичность (в статье Ф. Барта – пример с патанами и белуджами) – как раз тех самых персонах, которые считались исключением из правил и практически не играли роли в разработке той версии теории этноса, которая оказалась связанной с именами Ю.В. Бромлея, В.И. Козлова и их коллег.

Этническая идентичность рассматривалась Ф. Бартом как характеристика социальной организации; культурная «начинка» таких групп из-за ее высокой изменчивости и разнообразия его интересовала меньше. Признаковому (атрибутивному) классификационному подходу, за основу которого принимаются *маркеры* или групповые *свойства*, Ф. Барт предпочел интеракционные классификации, где основой объединения множеств выступает плотность связей между их элементами (плотность взаимодействия).

Отличительной чертой подхода Ф. Барта стала фокусировка его внимания на процессах воспроизводства границ между различными сообщества-

ми (vs. внимание на культурные характеристики, которые охватываются данными границами) и процедурах рекрутирования новых членов групп. Результатом стало его заключение, что этнические границы и охватываемые ими группы воспроизводятся в особых исторических, политических и экономических контекстах и являются в высокой степени ситуационными, а отнюдь не исконными, как это утверждается в примордиалистских концепциях. Внимание к процедурам рекрутирования новых членов обусловило изучение процессов приписывания членства и самоприписывания к группе (самоидентификации) и позволило иначе определить объект изучения – не *культурная группа*, но *группа членства*. Культурные различия в этой перспективе приобретали инструментальный характер: они использовались людьми как инструмент в определении границ группы. При этом в качестве маркеров нередко фигурировали относительно новые, но свойственные именно данной группе черты, а вовсе не традиционные, исконные, наиболее репрезентативные для группы характеристики, которые выделялись специалистами – этнографами, социологами и другими профессиональными аналитиками.

Социологическая теория «нового институционализма» дала ключ к пониманию сложного взаимодействия социологии научного знания и социальной практики, «воплощающей» это знание в институциональные структуры. Ее особенностью (в отличие от «старого» институционализма в социологии и институционализма, основанного на моделях рационального выбора в экономике и политологии) является подчеркивание того обстоятельства, что социальные институты не только ограничивают, опосредуют и направляют социальное действие и социальный выбор, но в прямом значении термина конституируют агентов этого действия и их интересы. Выявленная новым институционализмом активная роль социальных институтов позволяет иначе взглянуть на роль социальных классификаций (в том числе – этнических): социальная реальность не только производится и воспроизводится социальными агентами в соответствии с их представлениями, но и «воспроизводится» в производимых этими агентами описаниях.

Примордиализм в связи с этим начинает выглядеть как *продукт определенной институциональной среды*. Гипостазирование понятия «этнос» и попытки сделать его универсальным, а соответствующую концепцию – справедливой для всех социальных контекстов, регионов и исторических эпох – это очевидный сегодня случай концептуального империализма, расширение собственных представлений, выработанных в совершенно конкретных идеологических и институциональных условиях и ограниченных этими условиями – до пригодных для описания любых обществ и культур, когда-либо существовавших на планете. Этот случай интересен для критики и сегодня, поскольку ошибка гипостазирования встречается нередко. Я не случайно уделяю такое внимание наличию особых институциональных условий, или *уникальной институциональной среды*, сложившейся на основе объективации примордиалистских воззрений на природу этничности. При таком взгляде, советская теория этноса начинает рассматриваться как своеобразный продукт советского этнического федерализма и производной от такого государственного устройства государственной институализации «национальной

политики», а также таких советских практик как паспортная и переписная регистрация национальности (в этой перспективе становится понятным, почему крымцам и другим народам, не попавшим в переписи «отдельной строкой», становится так важно войти в переписной словарь национальностей в качестве полноправной единицы).

Однако чьи воззрения объективировались в этой среде? Ведь налицо определенный цикл – исконнические представления опредмечиваются, воплощаются в практиках управления и социальных институтах и создают тот тип социальных агентов, который не только разделяет эти представления но и, рефлектируя их, производит соответствующие самоописания, именуемые концептуализациями или теориями этнической реальности. И если в советской теории этноса «просвечивают» сталинские представления о нации, а вслед за ними и австромарксистские построения на эту же тему, то на что опирались австромарксисты и российские большевики, какой тип институциональной среды был ответствен и лежал в основе их представлений? Здесь перед нами возникает чрезвычайно интересная проблема роли империй и имперского устройства в порождении субстанциалистских воззрений на природу этнического.

Невозможно не заметить, что исконнические (в западной терминологии – субстанциалистские или примордиалистские) интерпретации этнической реальности легко интегрируются в националистические идеологии и картины мира. Настолько легко, что возникает подозрение, что сами эти интерпретации сформировались если не в лоне, то под сильным влиянием националистической идеологии. Этим также может объясняться поразительный успех в сфере институализации разрабатываемой в отечественной науке теории этноса. Лишь государственная институализация этничности, включающая паспортную фиксацию и переписной учет, обусловила некоторую устойчивость и преемственность этнических подразделений в ситуации, которую иначе можно было бы обозначать как «этническую индифферентность».

Таким образом, примордиалисты и конструктивисты, по всей видимости, описывают разные реальности и институциональные контексты, иногда распространяя собственные описание в «чужие» пределы, то есть придавая им излишне универсальный характер. Конструктивисты, вскрывая конкретные механизмы социальной обусловленности массовых репрезентаций, не всегда принимают во внимание то обстоятельство, что их теория в свою очередь является социальным самописанием, то есть «репрезентацией репрезентаций», теорией метауровня, описывающей процессы институализации социальных представлений (например, представлений об этническом). Отношение различных версий примордиализма и инструментализма к конструктивистской теории можно было бы сравнить, скажем, с отношением физики Ньютона и физики Эйнштейна. Первая вполне адекватно описывает поведение макрообъектов, в то время как вторая имеет гораздо более широкую область приложения. Это дает возможность сформулировать гипотезу, что определенная теория этничности порождена определенными типами агентов и отражает ту среду деятельности, в которой эти агенты оперируют. Иными словами, если речь идет о теориях этнического, то разные теории описыв-

вают различные институциональные среды и остаются адекватными лишь в границах этих сфер.

Этим выводом можно было бы завершить наш экскурс в теории этнического, если разделять взгляд на человека как на существо политически апатичное. Однако, как известно, люди стремятся влиять на выбор режима правления. В этой связи констатация зависимости человеческих представлений от институциональных особенностей остается одномерной, плоской и малопродуктивной. Чем грозит выбор в пользу той или иной концептуализации этнического и какие практические следствия этот выбор будет иметь в случае, если власть возьмет на вооружение одну из них – вот что интересно на самом деле.

Хочу в этой связи сказать, что в риторике, где этничность территориализована и политизирована, всякое сомнение относительно легитимности наличных институтов моментально переводится на язык территориального передела и дележа ресурсов и воспринимается доминирующим сообществом как угроза. Территориализация этничности, разделение населения на пришлых и коренных, своих и чужих, приводит, помимо роста конфликтности в обществе, к возникновению в политическом дискурсе (а через него – и в законодательстве) политики ассимиляции или этнических чисток. Коллективные права, которыми наделяются умозрительные «коллективные субъекты» («этносы» и «нации») влекут за собой правовой коррелят коллективной ответственности, что концептуально оправдывает депортации и геноцид³⁹.

В законодательствах многих стран мира существуют, например, такие особые субъекты права, как «коренные народы». Изначальная логика выделения их в качестве носителей особых прав заключалась в том, что эти люди не желают интегрироваться в так называемую индустриальную цивилизацию, не разделяют ценностей прогресса и отказываются включаться в систему глобального разделения труда. В то же время их экстенсивное хозяйство требует значительных площадей и особого режима в поддержании природных ресурсов на этих территориях. Отсюда – особые права на занимаемые ими земли и территории. Как правило, изначально и исконность таких народов относительна, а их рассмотрение как «природных обитателей» конкретной территории связано не только с конкретной историей колониального завоевания, но и с определенной фигурой колониального мышления, т.н. территориализацией этничности, при которой происходит своеобразное приписывание определенных групп населения к земле, их метонимическое «закрепощение», когда не только образ жизни и культура, но и особенности мышления этих людей мыслятся как детерминированные природой данной территории. Генеалогически эта фигура мышления связана с точкой зрения европейского натуралиста-путешественника, при которой население любой территории рассматривается как неразрывно принадлежащее этой территории, в то время как способностью перемещаться в пространстве наделяется лишь путешествующий. Интересно отметить, что в современном словоупотреблении термин обычно не применяется к народам, находившимся в зависимости от неевропейских государств – например, к курдам, берберам и т.п.

Что происходит в юридическом отношении с этой категорией народов

сегодня? Я коснусь лишь России. Принятое законодательство, в особенности закон «О коренных малочисленных народах РФ», включает в перечень, помимо народов Сибири и Севера, например, народы Дагестана, хорошо интегрированные в рыночную экономику и не нуждающиеся в дополнительных льготах и привилегиях, выделяемых по признаку этнической принадлежности. Закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» охраняет «народы», хотя по логике вещей должен был бы защищать права только той части населения, сфера занятий которой может определяться как «традиционное хозяйство» (оленоводство, охота, рыболовство, собирательство, промысел морского зверя). В результате, например, шорцы, народ, нужно отметить, на 80% урбанизированный, освобождены от несения воинской повинности, а проживающие рядом с ними в тех же поселках и условиях хакасы – нет. В соответствии с духом международного законодательства, однако, очевидно, что распределение льгот и привилегий, связанных с ведением традиционного образа жизни должно осуществляться не на основе национальной принадлежности и ее официальной фиксации в документах, но исключительно на основе занятости населения и факта ведения конкретным лицом традиционного образа жизни, форм хозяйства и места проживания.

Хочу повторить, что в риторике, где этничность территориализуется и огосударствуется, всякое сомнение относительно легитимности наличных институтов моментально переводится на язык территориального передела и дележа ресурсов. Разные общества используют различные стратегии, чтобы ослабить или устранить эту угрозу. Западные демократии чаще идут по пути распрямления и деполитизации этнического, демонтажа институтов, связывающих этничность и власть, этничность и политику, этничность и государство, что достигается, не в последнюю очередь, за счет подчеркивания процессуального характера этничности, множественности социальных идентичностей и идей аналогичных «гражданской нации». Россия, с ее глубокой институализацией натуралистических представлений об этничности – этнофедерализмом, «национальной политикой», поддерживающей иерархию статусов и привилегий, «приписываемых» в зависимости от этнической принадлежности людей, особыми традициями госстатистики и т.п., к сожалению, в большинстве случаев избирает иные стратегии. Институализованные категоризации и классификации, становясь частью нашей реальности, редко уже затем проблематизируются и остаются практически незаметными, своеобразными автоматизмами ориентации и различения, социальной топологией населяемого нами мира, легитимность которой уже не ставится под сомнение.

В завершении рассмотрения теоретических построений хочу заметить, что, с моей точки зрения, этничность всегда политизирована и не существует вне сферы политического. Политизация культурно-языковых различий (в отличие от политизации различий конфессиональных, сословных и локальных) произошла в истории человечества сравнительно недавно, в Новое время, и отнюдь не одновременно не только в разных странах, но и в рамках нашей собственной державы, поэтому рассуждать о древности народов, «этногенезах» и тому подобных вещах, значит проецировать формы европей-

кого сознания эпохи модерна в чуждые для него исторические пределы, чему, вроде бы, должен препятствовать профессионализм историков, этнологов и антропологов с их чувствительностью к специфике иных исторических контекстов и культурных миров. Что касается бытовых представлений о формах существования этнического (а профессиональное сознание ничем не «отгорожено» от сознания обыденного), то здесь действует известный социологический принцип – любые, даже самые экзотические представления, сколько бы иррациональными и необоснованными они ни были – реальны в своих последствиях. Устойчивость «онтологических представлений» об этническом в нашей стране, как и в некоторых других европейских странах, сохранивших идеологическую преемственность с упражнениями немецкого неоромантизма в духе Гердера на темы *Blut und Boden*, поддерживается глубокой институализацией этих представлений. В результате мы имеем дело с особой институциональной средой, в которой этносы-народы мыслятся как существующие с изначальных времен, обладающие исторической родиной («почвой») и единством («кровью»). Эти представления поддерживаются всей мощью государственных институтов (этнонациональный принцип в устройстве федерации, особые статусы и режимы гражданства для национальных меньшинств и коренных народов, разветвленное законодательство в сфере «национальной политики», устоявшиеся формы политического и научного дискурсов, наконец, переписи как один из важных инструментов «овеществления» этнических классификаций). Коль скоро институциональная среда является частью социологической реальности, описания современного существования наших обществ с позиций примордиалистских теорий этничности оказываются парадоксальным образом адекватными этой реальности. Однако их адекватность не стоит преувеличивать. Ограниченные рамками особого институционального устройства и связанного с ним дискурса⁴⁰, они теряют объяснительную силу за их пределами. Помимо этого, преодоление имперского и колониального наследия должно когда-то привести к демонтажу этих институтов, а выбор правильных теоретических ориентиров лишь поможет в этом.

3. Категория «татары» и «кряшенская проблема» в переписи населения 2002 г. *

Продолжающаяся полемика вокруг различных сюжетов, связанных с проведением первой постсоветской переписи в России, настолько обширна (сегодня библиография по этим сюжетам включает уже десятки тысяч публикаций и это число продолжает стремительно расти), что охватить даже наиболее острые и методологически интересные из них в рамках одной небольшой статьи представляется невозможным. Существует, однако, ряд тем,

* Более ранние варианты и некоторые материалы, использованные в этой статье, были представлены в журнале *Ab Imperio* (Казань, 2002, № 4, стр.207-234, 251-269) и сборнике статей «Этнография переписи-2002» (М., 2003, стр.314-350), а также на конференции "Nationalism, Identity and Regional Cooperation: Compatibilities and Incompatibilities" в Университете Болоньи (Форли, Италия 4-9 июня 2002 г.)

в которых, как в зеркале, отразился практически весь набор методологических проблем, вставших перед разработчиками переписного инструментария. В этот ряд безусловно входит и рассматриваемая здесь так называемая «татарская проблема», обсуждение которой и является предметом предлагаемых читателям наблюдений и размышлений. Число публикаций, так или иначе касающихся этой проблемы, уже сегодня составляет несколько сотен. Их обзор – задача сложная, но разрешимая, поскольку значительная часть этих публикаций сосредоточена на обсуждении ограниченного набора узловых вопросов.

Целью этого рассмотрения является, тем не менее, не еще одно обсуждение тем, так или иначе затронутых в журналистской кампании, сколь бы серьезными они ни были, но их обсуждение именно в связи с методологией переписи. Такой угол зрения на проблему заставляет обратиться к более широкому кругу источников, нежели сообщения в средствах массовой информации. В моем распоряжении как члена комиссии, готовившей инструментарий переписи в части перечней национальностей и языков, оказалось множество документов из текущего архива Института этнологии и антропологии РАН (ИЭА РАН), стенограммы обсуждений этой проблемы в российском правительстве и Госдуме, протоколы ученых советов Института, в повестку которых входило обсуждение этой проблемы, научные отчеты о командировках в Татарстан, аналитические записки, другие материалы, вошедшие в базу данных ИЭА РАН по переписи 2002 г.⁴¹ Многие из этих материалов, с соответствующими ссылками, используются в приводимых ниже рассуждениях, поскольку несомненно проливают свет на взаимоотношения знания и власти, политики и науки, методологии и технологии, сюжетов, как известно, интимно связанных с воспроизводством, с одной стороны, и деконструкцией, с другой, Империи и поддерживающих ее технологий.

Публичное обсуждение «татарской проблемы» из-за полярности представленных точек зрения и ошибочности некоторых утверждений оказалось довольно запутанным и сложным, поэтому уместно начать ее анализ с изложения хронологии событий, так или иначе с ней связанных. По ходу изложения этих событий я попытаюсь комментировать некоторые методологически значимые сюжеты.

Известно, что любой переписи населения предшествует этап разработки ее инструментария, в который, если иметь в виду прежде всего предшествующие переписи в нашей стране, входили, помимо прочего, «Перечень национальностей для разработки материалов переписи населения» (иногда именуемый «Словарем национальностей»), «Алфавитный словарь национальностей» (в новой переписи – «Алфавитный словарь национальностей и этнических наименований»), «Алфавитный словарь языков» и «Систематический словарь национальностей и языков». Как правило, разработкой этих словарей занимаются специалисты – ученые из академических институтов. Однако перепись – это не столько научное, сколько государственное и политическое мероприятие, и к числу наиболее интересных сюжетов относится малоисследованная, но методологически важная проблема, как здесь соотносятся различные «логики» – научная, административная, политическая и

технологическая. Результат взаимоотношения этих логик и различных политических и научных решений нередко бывает противоречивым, что и отражают материалы всех советских переписей. Чтобы лучше это понять, обратимся сначала к истории российских переписей.

Рассмотрение современных этнических категоризаций, используемых в государственной практике сегодня, практически неизбежно влечет за собой обращение к документам ранних советских переписей, поскольку принципы, используемые доньше, были, в основном, разработаны еще в 1920-е гг. и непосредственно предшествовавший им период, связанный с деятельностью Императорского Российского Географического Общества (ИРГО) и затем Комиссии Российской Академии наук по изучению племенного состава населения России (КИПС).

Историческая справка. Известно, что по данным переписи 1926 г. на территории страны (без Западной Украины и Прибалтики) проживало 190 народов (разработка материалов была осуществлена для 178; сведения о 12 народах по причине их малочисленности в общей разработке материалов переписи не приводились⁴²). Историки помнят, что именно перепись 1926 г. была наиболее свободна от идеологического диктата и, хотя и не была вовсе лишена компромиссов, все же сохраняла определенную научную логику и ясность аргументации в выборе и обосновании решений. В материалах переписи 1939 г. упоминались уже только лишь 62 народа (а всего учтено было – 99)⁴³, и даже если учесть, что первая послесталинская перепись 1959 г. должна была бы показать более объективную и свободную от идеологического диктата картину, то все равно число категорий учета в ней едва превышало сотню (109 народов). Исчезновение 69 народов за 33 года – с 1926 по 1959 гг. – объяснялось процессами внутри- и межэтнической консолидации, естественной ассимиляции, а также исправлением ошибок учета, вследствие которых «субэтнические группы» учитывались как «самостоятельные этносы». Манипуляции списками народов, используемыми для этнической категоризации населения в ходе переписей, неоднократно выдавались за успехи социалистического строительства. *«При социализме процессы межэтнической интеграции усиливаются благодаря углублению экономических и культурных связей, отсутствию национальных и классовых антагонизмов»*⁴⁴.

Ю.В. Бромлей, один из авторов известной и получившей официальное признание теории этноса, сравнивая число народов, зафиксированных в переписях 1926, 1959 и 1979 гг., приходит к выводу, что если для периода 1926–59 гг. была характерна тенденция к уменьшению мозаичности населения страны, то в настоящее время (конец 1970-х гг.) *«пора наибольшей активности межнациональных и внутринациональных консолидационных процессов уже миновала»*⁴⁵. Очевидно, что выделение в переписи 2002 г. более 160 основных наименований национальностей (в первых вариантах *Перечня национальностей* их было около 200) должно по такой логике привести к констатации нового всплеска этнической дифференциации в стране. Речь, однако, здесь должна вестись не столько об этнических процессах слияния и

разделения, сколько об изменении принципов классификации и степени либеральности политического режима, обеспечивающего право на свободную идентификацию граждан по этническому принципу или препятствующего его осуществлению.

Здесь уместно напомнить, что пересмотр принципов учета населения, принятых в переписном инструментарии дореволюционной России, главным образом, в переписи 1897 г., был вызван желанием нового правительства полнее учесть «национальный фактор», с одной стороны, и с критикой сложившихся к тому времени подходов этнографами, с другой. В отечественной историографии есть немало работ, посвященных истории переписей, однако до сих пор нет монографических исследований, которые были бы сфокусированы на истории этнических классификаций и категоризации населения по этническому принципу. Такая работа, однако, в значительной степени проделана нашими зарубежными коллегами⁴⁶, которые обращают наше внимание на первые десятилетия XX века как на особый период, сыгравший решающую роль в складывании особенностей современных этнических категоризаций в нашей стране.

Наиболее важную роль в формировании двухступенчатой процедуры учета этнической принадлежности (фиксация ответов в ходе переписи и последующая их перекодировка и сведение к заранее заданному перечню) сыграла возникшая еще при Временном правительстве Комиссия по изучению племенного состава населения России (КИПС)⁴⁷, в которую вошли многие члены Постоянной комиссии по составлению этнографических карт России ИРГО.⁴⁸ Между 1909 и 1915 гг. в Постоянной Комиссии ИРГО была собрана информация о языках, одежде, жилище и быте народов империи и подготовлены проекты этнографических карт.⁴⁹ В феврале 1917 г., за несколько недель до февральской революции, петербургские этнографы, озабоченные тем, что немцы организовали изучение этнографического состава ряда западных территорий (Литвы, Галиции, Буковины, Бессарабии и др.), обратились в правительство с предложением изучить племенной состав приграничных территорий европейской и азиатской России. Аналогичное обращение во Временное правительство в марте 1917 г., в котором подчеркивалась стратегическая и экономическая ценность этнографической информации, привело к тому, что к середине 1917 г. правительство одобрило бюджет для создания КИПС при Российской Академии Наук. Однако этнокартографическая работа членов КИПС была осложнена разногласиями относительно объективных критериев племенной и национальной идентичности. С.Ф. Ольденбург, председатель Комиссии, рекомендовал придерживаться языка и религии как основных показателей национальной принадлежности, информация о которых была доступна благодаря переписи 1897 г.⁵⁰ Другие этнографы считали, что язык является ненадежным показателем этнографического типа и предлагали взять в качестве определяющих другие, например, характеристики культуры и антропологического типа. Необходимо отметить, что представления об этнической идентичности в то время были довольно расплывчатыми, и в традициях большинства ученых, составлявших комиссию ИРГО, было принято ставить знак равенства между национальной принадлежностью, с

одной стороны, и языковой и религиозной принадлежностью – с другой. Различия в специализациях (в комиссию, помимо этнографов, входили лингвисты, географы, антропологи) не позволили выработать общего подхода к определению национальности вплоть до переписи 1926 г.

В 1919 г. на основе языковых данных («национальности, определяемой по языку») была произведена делимитация границ между Украиной, Белоруссией и РСФСР. Однако, как оказалось, на востоке и юге страны язык переставал выглядеть как надежный показатель национальной принадлежности, и известный этнограф В.В. Богданов, член правительственной комиссии по делимитации границ 1919 г., даже сомневался в том, что язык в качестве показателя национальности может использоваться за пределами европейской России.

Принцип национального самоопределения, принятый на вооружение новой властью, требовал выработки более строгих и стандартизованных критериев определения национальной принадлежности. В том же 1919 г. КИПС информировала Наркомнац о своей картографической работе. Чиновники Наркомнаца, работавшие совместно с ВЦИК над определением этнических границ в европейской России, запросили карты Украины и России и материалы по этническому составу Урала.⁵¹ В своей работе с этими организациями и Госпланом этнографы столкнулись с необходимостью проведения новых полевых исследований, поскольку данные переписи 1897 г. были признаны неполными и, отчасти, неверными. Уже к 1920 г. родной язык перестал рассматриваться членами КИПС как основной показатель народности, и этот подход был заменен довольно сложной методикой определения национальной принадлежности населения, включавшей вопросы об официальных и неофициальных наименованиях групп населения, родовых и территориальных подразделениях в рамках отдельных народностей и т.п. Столь же детальные сведения собирались о языке и вероисповедании, причем выяснялись отношения и связи между «национальным самоопределением» и вероисповеданием. Все эти исследования, и дискуссии о принципах национального районирования и регионализации, позволили выработать новый подход, положенный в основу переписи 1926 г. и использованный затем во всех советских переписях. Главной чертой этого подхода, как уже упоминалось, стала двухступенчатая процедура определения национальной принадлежности.

В 1923 г. правительство объявило о намерении провести в 1925 г. первую Всесоюзную перепись населения. В марте 1923 г. несколько этнографов – членов петроградского отделения КИПС – встретились с чиновниками Наркомнаца и предложили более тесное взаимодействие. С.И. Руденко в своем докладе обратил особое внимание на то обстоятельство, что многие неточности и ошибки переписи 1897 г. были сделаны вследствие того, что перепись не содержала вопроса о национальности. КИПС было поручено провести опрос населения различных республик и областей с целью выяснения как население понимает «национальность» и выработки ее определения.

Формулирование вопросов и инструкций для будущей переписи заняло несколько лет и сопровождалось острой дискуссией между представителями различных подходов к пониманию национальности. В период 1924–26 гг.

в КИПС были разработаны инструкции по регистрации национальности и составлен Список национальностей СССР. В.П. Семенов-Тянь-Шанский, руководитель подкомиссии по переписи, подготовил список из пяти вопросов, который должен был помочь переписчикам определить национальность опрашиваемых. Согласно его предложению, переписчики должны были узнать национальную принадлежность родителей опрашиваемого, вероисповедание, в котором «он родился», принадлежность его к тому или иному вероисповеданию на время опроса, его разговорный язык в детстве, а также язык, которым он пользуется сегодня дома, наконец, его владение русским языком. Петроградский статистик А.А. Достоевский ратовал за более прямой вопрос «К какой национальности вы себя относите?»⁵² Однако многие этнографы сомневались, что вопрос в такой формулировке будет понят населением.

Предыдущая работа КИПС и, в особенности, полевые материалы исследований по вопросу национальности, выявили, что далеко не во всех регионах население понимает термины «национальность» и «народность»; у некоторых групп населения эти термины вообще не имели соответствий на родных языках. С другой стороны, имеющиеся в наличии разнообразные списки «объективных критериев» национальной принадлежности сами являлись предметом дискуссий. Помимо этого, полевой опыт некоторых этнографов позволял им заявлять, что не все ответы на вопрос о национальной принадлежности могут считаться «правильными». Так известный исследователь Средней Азии И.И. Зарубин рекомендовал, например, при ответе «сарт» у носителей узбекского языка записывать «узбек». Такие и им подобные сомнения и привели к *компромиссной идее двухступенчатой регистрации национальной принадлежности*. Более того, признавая разнообразие реальных ситуаций в разных регионах страны, руководство ЦСУ посчитало целесообразным сопровождение анкеты разными пакетами вспомогательных материалов для различных территорий. Сомнения в том, что население, в силу его неграмотности и отсталости, окажется способным дать «правильные» и «приемлемые» ответы привело к дифференциации самого вопроса о национальной принадлежности (на Украине его задавали в форме «национальность/народность»; в Закавказье вопрос о народности сопровождался устным комментарием переписчика с вопросами о национальности, племени, роде и т.п.) и узаконило тот подход, который преобладает сегодня, когда вопрос о национальной принадлежности дополняется процедурой группировки полученных ответов по заранее разработанным категориям учета на следующем этапе обработки переписи и в ходе подсчета ее результатов.

Серьезные сомнения в демократичности этой процедуры и научной и практической ценности данных, получаемых в результате ее применения, возникли не сегодня.⁵³ Двухступенчатая процедура регистрации национальной принадлежности (несмотря на усилия экспертов найти в ходе подготовки списков национальностей и языков оптимальные решения по ряду проблем научного, правового и политического характера) не может не нарушать право человека на выбор и определение собственной национальной принадлежности. Альтернативой этому подходу, как уже упоминалось выше, выс-

тупает принцип открытого списка, который отвергается Госкомстатом по причине технических сложностей обработки ожидаемого разнообразия ответов на вопросы о языковой и национальной принадлежности. С моей точки зрения, эти трудности не носят непреодолимого характера, в то время как старая процедура создает весьма серьезные политические, правовые и научные проблемы, однозначных решений которых вообще не предвидится.

В качестве отдельного примера можно взять одну из самых спорных категорий переписи – «татары». Хорошо известно, что в России татарами именовали весьма различные и часто не связанные по своему происхождению группы населения в самых разных регионах страны. Семантическое ядро этой мозаичной категории состояло из двух компонентов – тюркоязычности (преимущественно кыпчакские диалекты) и исламского вероисповедания (по преимуществу, принадлежности к суннитам). Однако исключений было довольно много. Часть таких «татарских» групп в Сибири, как, например, кузнецкие (абинские, кондомские и мрасские), черневые, мелецкие (мелесские) или чулымские татары, хотя и были тюркоязычными, но никогда не были мусульманами, причем, например, агрыжанские татары (известные также как одна из групп «татар трех дворов»), слившиеся позднее с юртовскими татарами, были по вероисповеданию индуистами, выходцами из Пакистана⁵⁴, а гиянские татары, также слившиеся позднее с юртовцами, были по происхождению татами-христианами. Часть народов, именовавшихся в прошлом татарами (т.н. закавказские, или азербайджанские татары, горские, или пятиягорские татары, «татарские» группы Южной Сибири), обрели в советских переписях самостоятельный статус и стали фигурировать под другими наименованиями (азербайджанцы, балкарцы и карачаевцы, шорцы, алтайцы, хакасы и чулымцы). Судьба других менялась от переписи к переписи. По современным представлениям, каких бы теоретических предпочтений ни придерживался этнолог, эта историческая композитная категория никак не может именоваться «народом», поскольку состояла и продолжает состоять из нескольких, не связанных общим происхождением и самосознанием сообществ. Лишь неразличающий взгляд извне, ассоциирующий тюркоязычность, магометанство и «восточный облик» с принадлежностью к «татарам» лежал в основе этого конгломерата. Взгляд изнутри разрушал это классификационное единство, обнаруживая существенные вероисповедные, языковые и культурные различия.

Тем не менее, на рубеже XIX – XX веков, и особенно в 1920-е гг., наименование «татары» стало активно использоваться некоторыми представителями национальной элиты Урало-Поволжья в качестве инструмента консолидации не имевшего общего национального самосознания населения этого обширного региона. В зависимости от политических симпатий и от того, какой из проектов консолидации представлялся предпочтительным для тех или иных представителей национальной буржуазии, духовенства и т.д., в качестве родового термина предлагались «мусульмане» (именно он в форме «моселман» был наиболее распространенным самоназванием у тюркоязычного населения региона), «тюрки», «тюрко-татары» и «татары». Как известно, победил термин «татары». Его выбор обуславливался особенностями

мобилизации определенной версии национальной истории, необходимой для строительства татарской политической нации, в частности, ранними эпизодами борьбы за болгарское наследие, развернувшейся в полную силу лишь к концу XX века, а первоначально связанной с желанием сохранить позиции ислама в Поволжье. Термин «татары», как это продемонстрировал в своих публикациях Роберт Джераси⁵⁵, позволял идеологу объединения татарской нации Ш. Марджани успешно включить болгарский период в историю татар, в то же самое время когда христианские миссионеры в Казани во главе с Н. Ильминским разрабатывали болгарскую версию этногенеза чувашей с целью обоснования их исключения из круга ислаимизированных народов. Протягивая историческую связь преемственности от современного ему периода через Золотую Орду к волжским булгарам, Марджани успешно защищал и позиции ислама в регионе, и часть культурного наследия тюркоязычных мусульман.

Утверждение этнонима «татары» в качестве официального сыграло важную роль в консолидации волго-уральских татар. В середине 1920-х гг. многие группы числились как самостоятельные «народности». Перепись 1926 г. фиксировала мишарей, тептярей, нагайбаков и некоторые другие тюркоязычные общности в качестве самостоятельных категорий учета. Впоследствии мишари, нагайбаки, тептяри, а также барабинцы, бухарцы и другие группы сибирских татар были включены в единую переписную категорию «татары» (Таблица 2). Однако есть сомнения, что усилия идеологов консолидации и «укрупнителей» классификационной сетки этнических категорий из центральных органов статистики и академических институтов завершились окончательным успехом. Объединение этих общностей, как оказалось, не свидетельствовало о реальных процессах консолидации, поскольку сегодня представители многих из них сохраняют сознание самостоятельности и отдельности, отчетливого своеобразия, выражающегося в осознании своих отличий от прочих тюркоязычных сообществ, официально именуемых «татарами».

Возвращаясь к ситуации 1920-х гг. следует отметить, что, с другой стороны, многие группы, именовавшиеся татарами прежде, впоследствии обрели самостоятельный статус, либо были включены в число других групп. Среди них – черневые татары (кумандинцы, тубалары, челканцы) и все группы так называемых минусинских татар, отнесенные впоследствии к хакасам (кизильцы, камасинцы, качинцы, сагаи, койбалы и бельтиры), которые в переписи 1926 г. были перечислены как самостоятельные категории учета. Кроме того, в переписи 1926 г. в качестве «других наименований» татар были названы «абинцы, агржанцы, ахатлели, борчалоели, крымцы, чулымцы». Стоит отметить, что сегодня ни одна из этих групп не включается в переписную категорию «татары». Крымские татары (указанные выше как «крымцы») в переписи 1989 г. стали самостоятельной категорией учета. Абинцы еще раньше были учтены в составе шорцев. Ахатлели и борчалоели (почти неупотребляемые сегодня наименования грузинских азербайджанцев) исчезли из списков после переписи 1937 г. Часть чулымцев по переписи 1989 г. вошла в состав татар, а другая – хакасов; по всей вероятности в будущей переписи

си 2002 г. они будут учтены как самостоятельная категория, поскольку они были включены в перечень так называемых «малочисленных коренных народов», получивших особый правовой статус по федеральному закону, вступившему в силу в апреле 1999 г.

В переписи 1937 г. большинство групп сибирских татар уже утратили самостоятельный статус и были сгруппированы с другими в общей категории «татары». Так, в нее вошли фигурировавшие в переписи 1926 г. в качестве самостоятельных народов барабинцы и бухарцы. Этому объединению сибирских татар с волго-уральскими способствовало массовое переселение последних за Урал и отсутствие единого самосознания у различных групп сибирских татар. Близость тюркских языков⁵⁶, на которых говорили казанские татары, кряшены, мишари и различные группы сибирских татар также сыграла свою роль в классификационном объединении этих сообществ в единую категорию учета. Известный специалист по истории и этнографии сибирских татар, действительный член российской Академии естественных наук Н.А. Томилов в одной из своих работ отмечает, что из 500 тысяч татар, проживающих сегодня в Сибири, около 180 тысяч относятся к общности сибирских татар, а остальные являются выходцами из районов Поволжья и Приуралья и их потомками⁵⁷. По данным переписи 1926 г. сибирских татар было около 90 тыс. чел.

В период с 1939 по 1979 гг. классификационная категория «татары» оставалась неизменной, но в переписи 1989 г. из нее были исключены крымские татары, учитывавшиеся отдельно. В проекте систематического словаря национальностей первой Всероссийской переписи 2002 г. в качестве самостоятельных единиц учета фигурируют нагайбаки, кряшены, сибирские татары и чулымцы⁵⁸, прежде входившие в общую категорию «татары». Таким образом, состав переписной этностатистической категории «татары» менялся от переписи к переписи благодаря влиянию целого ряда факторов, главным из которых все же следует признать уровень обеспечения права на самостоятельное наименование (индивидуальное самоопределение по этническому принципу). Понятно, что характер реализации этого права в свою очередь зависел от меры либеральности политического режима в период проведения переписи, степени мобилизации конкретного сообщества, отстаивающего право на самостоятельный статус, а также и от соответствия «внешним» критериям, по которым официальные инстанции (в том числе и научные) определяли самостоятельность тех, или иных «национальностей» — наличие представлений об «отдельности» и обособленности от других сообществ (самосознание), степень своеобразия используемой языковой нормы, наличие отличительных признаков в различных сферах культуры, особое вероисповедание и др.

«Татарская проблема» в переписи 2002 г. Разработанный учеными ИЭА РАН новый и расширенный, по сравнению с переписью 1989 г., список национальностей был построен на основе принципа либерализации переписного инструментария и методик учета населения, а также на методологических принципах, учитывающих особенности современных этнических про-

цессов, потребностей управления в сфере национальной политики и образования. Помимо этого, существовала необходимость устранения ряда недостатков прежних переписей населения и преодоление устаревших подходов, на которых они основывались. Первостепенной целью вводимых изменений было обеспечение права граждан на самостоятельный выбор этнической и языковой идентификации и минимизация помех идеологического, политического и бюрократического характера в реализации этого права. В результате был получен список из 170 основных категорий (и 24 подразделений⁵⁹), что, с моей точки зрения, одновременно является шагом вперед в обеспечении права граждан на этническую идентификацию и определенным компромиссом между сложившимися в стране традициями учета населения и полным обеспечением этого права.

В каком же отношении он стал компромиссом и не вполне воплотил принятые для его разработки принципы? Рассмотрение истории советских переписей позволяет понять, как возникла практика учета, в которой ответы населения на прямой вопрос о национальной принадлежности затем особым образом упорядочиваются, и все их многообразие сводится к заранее заданному перечню. Части причин, которые служили оправданием двухступенчатой процедуры фиксации национальной принадлежности (запись ответа в ходе переписи, а затем присвоение особого кода, в соответствии с заранее разработанным списком и итоговый подсчет численности групп не по реальному разнообразию ответов, а по кодировкам систематического словаря национальностей) сегодня более не существует. Мы не можем, например, ссылаться на неграмотность и неподготовленность населения к этому вопросу (хотя некоторые пожилые люди могут действительно не понимать вопрос о национальной принадлежности). В значительной степени здесь действует инерция системы, институализированный в научных и государственных категоризациях *классификационный режим*, подразделяющий «подданных государства» на удобные с точки зрения того же государства подразделения.

Государству легче решать разнообразные управленческие задачи в условиях стабильного классификационного режима, когда население расписано по якобы внутренне однородным «клеточкам» языков и национальностей. Существует «татарский язык» и перепись предоставляет данные о численности его носителей, возрастной структуре «татароязычных» и их расселении по территории страны. Такие данные дают возможность планировать систему образования на «родном языке» и решать множество других задач, презумпцией которых является *представление об однородности потребностей* (языковых, религиозных, культурных) у совокупностей людей, давших одинаково звучащие (или получившие одинаковый код!) ответы на вопросы переписи о языковой и национальной принадлежности. То обстоятельство, что в реальности эти люди могут являться носителями значительно различающихся языковых норм, существенно затрудняющих, или блокирующих обучение на якобы «родном языке», обычно игнорируются, поскольку у чиновников нет данных о существующем разнообразии. Поэтому, не взирая на результаты полевых исследований лингвистов, барабинские татары в национальных школах получают учебники татарского, разработанные в Казани, а

например, южные селькупы, совсем не понимающие диалекта своих северных соплеменников, до недавнего времени получали учебники именно на этом диалекте, что и привело у них к сужению функций и постепенной утрате родного языка. Это – лишь один пример столкновения двух типов рациональности: бюрократической (или, назовем мягче – технологической) и научной. Носители этих типов не обязательно разделены профессиональными перегородками: как управленцы пользуются научным дискурсом, или его плодами, так и ученые нередко разрабатывают заранее приспособленные для решений управленческих задач (и, следовательно, высокотехнологичные) классификации, пользуясь именно бюрократической логикой.

Вернемся, однако, к рассмотрению переписного инструментария. Что в ходе его разработки было от технологии, что – от политики, а что – от логики научного вывода? Провести различие этих приемов в прикладном научном проекте всегда непросто и, к тому же, такое различие в свою очередь зависит от типа дискурса, на который в данный момент ориентируется пишущий. Попытаюсь разобраться в этом опять на примере татар. Хочу с самого начала отвергнуть одну из политических интерпретаций «татарской проблемы» в переписи (вполне уместных в политическом дискурсе), неоднократно звучавшую в СМИ, – версию об «антитатарском заговоре»⁶⁰. Если и можно было уловить элементы политического давления на членов комиссии в пользу конкретного варианта перечня, то это давление было определено «протатарским», то есть в пользу объединения различных групп, в официальных наименованиях которых фигурировал термин «татары», в одну.

Политический принцип либерализации переписного инструментария (обеспечение конституционного права на самоидентификацию) заставлял членов комиссии по составлению словарей языков и национальностей внимательнее относиться к тем сообществам, которые через своих законных представителей обращались в правительство, к президенту и в другие официальные инстанции с просьбой об их признании в качестве отдельных и самостоятельных переписных категорий (конкретными терминами в таких ходатайствах выступали «народ», «народность», «национальность», «этнос», однако в рамках переписи все они трактовались как *переписные категории*, без различения статуса). С другой стороны, технология переписного учета заставляла предусмотреть и включить в перечень *все возможные самоидентификации*, во всех их вариантах. В противном случае кодировщики могли не опознать «отклоняющиеся от нормы» наименования (местные самоназвания, по разному произносимые варианты одного этнонима и т.п.) именно в качестве вариантов одного и того же самоназвания. В таких случаях «неопознанный» попадает в категорию «прочие», которая должна классифицироваться уже после подведения основных итогов переписи вручную, так как все ее члены получают одинаковый компьютерный код. Именно в силу того обстоятельства, что фонетических вариантов и местных наименований всегда больше, чем «основных» (официальных, закрепленных в законодательстве, документах статистики народонаселения, или в научных классификациях), алфавитный перечень этнических наименований всегда в несколько раз превосходит «короткий» систематический словарь, где все варианты са-

моназваний и наименований подгрупп оказываются перечисленными вслед за соответствующими «основными» категориями.

Вопреки распространенному мнению, перепись не выделяет «народы», «нации», «народности», или «этноты» и «субэтноты», и уж тем более, не наделяет статистические категории, выделенные по принципу самоназвания, этими титулами. Все эти «превращения» заведомо статистических конструкций в некие «социальные тела» политического дискурса происходят уже в рамках последнего. Обычно неспециалисты в такие тонкости не вникают и заведомо наделяют переписные категории статусом народов, или наций («татарскую нацию раздробили»; «при подготовке переписи учеными выделено из татар восемь новых наций» и т.п.)⁶¹. Никакого злонамеренного умысла или желания «раздробить нацию» у членов комиссии ИЭА РАН, разумеется не было, но было желание максимально учесть все имеющиеся сведения (не только опубликованные, но и отраженные в материалах полевых этнографических исследований) об этническом составе регионов страны, и, по возможности, согласовать эти сведения с известными изменениями последнего десятилетия, когда политическая мобилизация по этническому принципу не только возродила в некоторых случаях почти угасшие аспекты идентичности, но и породила этнократические режимы, стремящиеся подавить «соперников». В случае переписной категории *татары* Систематический словарь национальностей и языков переписи 1989 г. фиксировал следующие самоназвания и подразделения⁶²:

Татары

татар
барабинцы, бараба, параба
карагасы тамские
каринские (нукратские) татары
касимовские татары
кряшены
астраханские татары, карагаши (кундровские татары)
мещеряки, мишари, мишер, мижер
нагайбаки
тарлик
тептяри, тептяри-татары
тоболик
тураминцы
чулымские татары, чулымские тюрки, чаты, чулымцы (с родным языком татарским)
зуштинцы, жушта

Оставить эту категорию в неизменном виде, как об этом ходатайствовали депутаты от Татарстана в Госдуме и М. Шайминев было невозможно по целому ряду обстоятельств. Во-первых, *карагасы тамские*, они же *чулымские татары, чулымские тюрки, чулымцы* вошли в список коренных малочисленных народов Севера, закрепленный законом о защите прав этих народов, и комиссия была обязана придерживаться норм этого закона. В список малочисленных народов вошли и *нагайбаки*, проживающие сегодня, главным образом, в Челябинской области.

Извлечения из Систематического словаря переписи 2002 г.
(тюркоязычные сообщества, числившиеся в переписи 1989 г. как «*татары*»)

Основное название национальности	Названия национальностей (самоназвания и другие названия), которые могут встретиться в переписных листах	Основное название языка
Кряшены	крещеные, крещеные татары, крещенцы, крешен	татарский
Нагайбаки	нагайбэклэр	татарский
Ногайцы	ногай (с родным языком ногайским)	ногайский
	караногайцы	ногайский
	кундровцы	ногайский
Карагаши	ногай – карагаш	астраханских
		ногайцев-
		карагашей язык
Татары	татар	татарский
	казанские татары, казанлы	татарский
	каринские (нукратские) татары	татарский
	касимовские татары	татарский
	тептяри-татары	татарский
Астраханские татары	татары – алабугатские татары	алабугатских
		татар язык
	юртовские татары	юртовских татар
		язык
Мишари	мишэр	татарский
	мещеряки	татарский
Татары крымские	кърым татарлар	крымскотатарский
	ногаи крымские, нугай татар	крымскотатарский
	тат (с родным языком крымскотатарским)	крымскотатарский
Татары сибирские	сибир татарлар	татарский
	бухарцы, бохарлы	татарский
	заболотные татары	татарский
	калмаки	татарский
	тарлик, тарские татары	татарский
	тевризские татары	татарский
	тоболик, тобольские татары	татарский
	тураминцы	татарский
	тюменские татары	татарский
	чаты	татарский
	зуштинцы, яушта	татарский
	барабинцы, бараба, параба	барабинский

Различные группы сибирских татар (просьба не путать с поволжскими татарами, переселившимися в Сибирь), а именно – *барабинцы*, (они же *бараба*, *параба*), *тарлик* (они же – *тарские татары*), *тоболик* (*тобольские татары*), *тураминцы*, *чаты*, *зуштинцы* (или *яушта*) – на своих представительных съездах и в обращениях в правительство отстаивали право числиться самостоятельно. Никаких научных противопоказаний для того, чтобы рассматривать их в качестве самостоятельной переписной категории нет: они всегда сохраняли локальное самосознание и не осознавали себя частью жи-

вущих по другую сторону Урала татар; их разговорные нормы значительно отличались от казанской (язык барабинцев лингвисты вообще выделяют в качестве самостоятельного языка в семье тюркских языков), их традиционная культура специфична, наконец их магометанство носит черты своеобразия за счет того, что на него повлияли местные культы, скорее объединяющие это население с обскими уграми и самодийцами, с одной стороны, и, через так называемых *бухарцев* – с Казахстаном и Средней Азией, с другой, нежели с татарами Поволжья. Все это, но, главное, повторю, *желание самих сибирских татар* (подкрепленное конституционной гарантией свободы определения собственной национальной принадлежности) заставило комиссию выделить сибирских татар в качестве отдельной переписной категории.

Наиболее острым в политическом отношении и вызвавшим протест властей Татарстана было выделение крымцев. Специалистам известно, что в переписях 1920 и 1926 гг. крымцы (как, впрочем, и мишари, и тептяри) фиксировались в качестве самостоятельных единиц учета, и их не включали в число татар. Их численность по данным переписи 1926 г. (вместе с нагайбаками) превышала 120 тыс. чел. Представители крымских общин обращались в правительство и Госкомстат с просьбами о выделении их в самостоятельную категорию учета еще накануне переписи 1989 г. Однако тогда эта просьба не была удовлетворена, не в последнюю очередь из-за позиции властей ТАССР, а также и потому, что действовавшая тогда конституция не содержала нормы, определяющей право на этническую идентификацию (Статья 26.1. *Каждый вправе определять и указывать свою национальную принадлежность...*). В начале 1990-х гг. крымцы создали ряд национально-культурных обществ и центров, стали издавать свою газету, попытались восстановить существовавшие в 1920-30-е годы приходы, но скоро столкнулись с противодействием татарских националистических организаций и полным отсутствием поддержки своих инициатив со стороны руководства Татарстана. В республиканской печати все чаще стали появляться публикации антикрымской направленности. Вопреки протестам депутатов от Татарстана в Госдуме Ф. Сафиуллина и Ф. Зиятдиновой, отрицавших наличие дискриминации крымцев в республике⁶³, факты говорят об обратном⁶⁴.

Обсуждение «крымского вопроса» в связи с переписью уже породило столько небылиц, что стало безусловным лидером среди многочисленных переписных коллизий по поводу списка национальностей. Оспорить законность претензий крымцев на самостоятельность попытались многие политики и ученые Татарстана. Так, в одном из телеинтервью директор Института истории АН РТ и советник М. Шаймиева Р. Хакимов заявил: «Претендовать крымцам на самостоятельный народ нет оснований, поскольку религия не является этнообразующим признаком». Между тем, известно множество так называемых этноконфессиональных сообществ, чья этничность сформировалась исключительно благодаря конфессиональным отличиям. Самый свежий здесь пример – боснийцы; кроме них – амиши, гуттериты, парсы, сикхи, марониты, копты, а у нас – меннониты, бесермяне, сету и езиды, как и десятки других групп по всему миру. В Путин, на своей встрече с делегатами III Всемирного конгресса татар, явно ошибся, заявив, что «если русский

считает себя мусульманином, он же не перестает от этого быть русским». Все зависит от того, сколько поколений существуют такие русские и как им удастся сохранять себя как сообщество. Почему для сербов и хорватов, принявших два-три века назад ислам, религия является этнообразующим признаком (ведь национальную идентичность боснийцев никто не отрицает), а для крышен, принявших православие то ли так же давно, то ли еще раньше религия таким признаком быть не может?

На этом же съезде М. Шаймиев, информируя В. Путина о «татарской проблеме» в переписи, сказал: «Дело в том, что вне татарского народа оказались крещеные татары, сибирские татары и ногайцы. А мы ведь единый народ. В прошлой переписи этого не было, я уже говорил об этом Касьянову.»⁶⁵ Утверждение относительно прошлой переписи верно в случаях сибирских татар и крышен, но ногайцы во всех советских переписях, в том числе и в переписи 1989 г. числились отдельно и никогда не причислялись к татарам, за исключением, впрочем, одной небольшой группы в 5-7 тыс.чел., осколка Малой Ногайской орды, оторвавшейся от основной массы ногайцев еще в XVIII веке, и называющей себя ногайцами-карагашами.⁶⁶ Очевидно, что речь в действительности шла о нагайбаках.⁶⁷

Остроту политической полемики по поводу «крышенского вопроса» в переписи придает то обстоятельство, что этнократический режим может утратить свою легитимность, потеряв большинство. М. Шаймиев еще в августе 1997 г., выступая на II Всемирном конгрессе татар, сообщил: «Рост численности населения республики происходит в основном за счет миграции. В связи с этим должен особо отметить, что в республику с 1992 года по январь 1997 года прибыло более 100 тысяч человек, из которых татары составили 73 процента. Сейчас в республике 52 процента населения составляют татары.» Крышены могут отнять от этого количества 5-7 процентов, если и не превратив татар в республике в меньшинство (их будет все равно больше, чем каждой из остальных групп), то сделав еще более очевидным тот дисбаланс во властных структурах в пользу татар, который давно привлекает внимание аналитиков⁶⁸, и заставляет видеть в радетелях федерализма защитников этнократии.

На конфликт федералистских лозунгов с имперским поведением по отношению к собственным внутриреспубликанским меньшинствам обратили внимание и ученые и журналисты. На состоявшемся в марте 2002 г. Ученом Совете ИЭА С.А. Арутюнов, в свое время поддержавший Татарстан в реформе алфавита и переходе на кириллицу⁶⁹, и обвинявший центр в имперских амбициях, выступил с резкой критикой антикрышенской позиции своих коллег из Татарстана: «Я против всякого рода национализма на макро-, микроуровнях. Вы помните, что я поддерживал казанских коллег в их борьбе с московским шовинизмом, но я не одобряю сегодняшний татарский империализм в отношении крышен. Если крышены хотят быть крышенами, нельзя этому препятствовать. Будем привержены демократическим нормам».⁷⁰ По существу, то же самое высказывает и Вера Постнова, корреспондент «Независимой газеты», комментируя статью Р. Хакимова «Кто ты, татарин? Горькие размышления на сломе эпох»: «Казанские идеологи национальной независимости, без усталости обличая Россию и ее имперские замашки, не замети-

ли, как усвоили имперский тон старшего брата и заговорили высокомерно и пренебрежительно с булгарами, кряшенами, мишарами, сибирскими татарами, нагайбаками, башкирами и прочими, «родства не помнящими с тюркским гением манкуртами». Диалектика между имперской идеологией и мини-иперскими устремлениями этнократий слишком сложна, чтобы ее можно было сколько-нибудь полно охарактеризовать, воспользовавшись этим частным примером, однако устойчивость, с которой логика имперского отношения воспроизводится у пришедших к власти элит тех народов, которые сами пострадали на этой почве, заслуживает внимания.

На упомянутом выше ученом совете в ИЭА РАН произошла весьма серьезная подвижка в позиции Госкомстата, во всяком случае его представитель впервые публично заявил, что кодировка национальностей будет осуществляться по алфавитному перечню этнических наименований, а не по систематическому словарю. На практике это означает, что вместо приблизительно 200 «основных» категорий переписного учета, коды получают более 900 использованных в переписи при ответе на вопрос о национальной принадлежности этнонимов. Весь предпереписной период в Госкомстат и правительство шли бесконечные письма от сходов граждан и лидеров национальных организаций с просьбами отразить в переписи численность того, или иного народа. Поскольку в большинстве такого рода случаев речь шла о выделении групп, не зарегистрированных переписью 1989 г. в качестве самостоятельных, эти просьбы оспаривались властными структурами соответствующих территорий. Помимо Татарстана, целый клубок проблем возник в связи с очередной попыткой учесть численность андо-цезских народов Дагестана, которых правительство республики упорно числит аварцами. Однако, мне представляется, что именно полемика вокруг «татарской проблемы» с участием мощного татарстанского лобби заставила комитет по статистике сделать шаг по направлению к открытому списку. Шаг этот, впрочем, весьма скромный. Он позволяет уйти Госкомстату с «линии огня», переадресовав всю ответственность по «признанию народов» будущей правительственной комиссии, которая должна определить план публикации результатов переписи. Для непризнанных групп это будет означать очередной тур борьбы за конституционное право на национальную идентичность.

Будут ли участвовать в этой борьбе кряшены? Этого может не произойти по нескольким причинам. Первая из них та, что благодаря публичной дискуссии по кряшенскому вопросу, лидерам кряшен уже удалось достичь по крайней мере части тех требований, которые они первоначально выдвигали.⁷¹ Им удалось добиться приема у руководства республики: 11 апреля 2002 г. М. Шаймиев принял их лидеров. Он обещал, что будет разговор с главами администрации по первоочередным задачам жизнеустройства кряшен. Присутствующие согласились также, что решение проблемы отсутствия храмов и молебных домов было должно осуществляться совместно с Казанской епархией. Вопрос о школе для детей крещеных татар, которая в настоящее время принадлежит одному из частных предприятий Казани, было решено «изучить и, если можно, здание вернуть ученикам, а хозяевам предоставить аналогичное». Заместитель премьер-министра РТ З. Валеева пообещала под-

держат создание кряшенского фольклорного ансамбля. В ходе встречи обсуждался и вопрос о переписи населения. От имени кряшенских делегатов Т. Дунаева заявила, что кряшены хотят сохранить свое самоназвание и религию. М. Шаймиев назначил ответственных для дополнительного изучения *Положения о переписи населения* и предложил вернуться к этому вопросу в ближайшее время. Главный итог встречи подвел советник при президенте РТ Р. Хакимов: «все сошлись во мнении: необходимо сохранять единство нации».⁷²

Если все эти обещания не подействуют – у руководства РТ остается возможность лоббирования протатарского решения при утверждении плана публикации результатов переписи, когда уже посчитанных отдельно кряшен можно будет объединить с татарами.

«Татарская проблема» в рамках «списков национальностей», при всей ее значимости, остается лишь частным сюжетом переписных технологий. За ее рамками находятся проблемы методологии переписей и их взаимосвязь с идеологией и политикой этих масштабных государственных мероприятий. И здесь, возвращаясь к заявленной в начале статьи теме соотношения различных «логик» – научной, административной, политической – не премину заметить, что рассмотрение конкретного случая их взаимодействия позволяет предположить, что научная логика перестает «работать», как только она оказывается за рамками собственно научного дискурса. Научные выводы используются как *ресурс* в отстаивании политических позиций (или воспринимаются как *препятствие*, если входят в конфликт с устоявшимися бюрократическими процедурами и технологиями), когда же «наука» становится неудобной, политики объявляют «дефолт»: премьер-министр РТ Р. Минниханов направил председателю правительства РФ М. Касьянову письмо о том, что федеральный перечень, предполагающий «дробление татарской нации, не имеет достаточного научного обоснования и вызывает непонимание народов Татарстана» (курсив мой – С.С.).

Научные аргументы, попадая в поле политики, превращаются из рациональных суждений в *рационализации*: и татары, и кряшены, проводя аргументы такого рода, имели целью, прежде всего, признание государством кряшен соответственно как части татар, или как самостоятельной «национальности». Эта политическая цель и была, в итоге, решена (хотя, вероятнее всего – не окончательно) чисто политическими средствами – в ноябре 2003 г. министр по делам национальностей В. Зорин, вопреки позиции Ученого Совета ИЭА РАН и большинства членов переписной комиссии, подготавливавшей перечень национальностей, настоял на том, чтобы кряшены при публикации результатов переписи перечислялись вслед за татарами, а общая численность татар включала бы и численность кряшен как их подгруппы. Антикряшенская позиция властей Татарстана во время переписи, факты нарушения переписных процедур, о которых стало известно уже во время проведения переписи, привели к тому, что из всех кряшен только приблизительно около четверти сумели зафиксировать кряшенскую принадлежность в графе «национальность» (при этом половина из этих 25 тыс. чел. не относятся к кряшенам Татарстана, а проживают на территориях Башкирии и Удмуртии).

Категория «татары» в переписях населения, 1926-2002

* в скобках перечислены подкатегории татар, или наименования включенных в их число групп;

** жирным шрифтом выделены отдельные переписные категории или национальности

1926

* **Татары**, абинцы, агржанцы, ахатлели, борчалоели, крымцы, чулымцы

** **Мишари** (мещеряки, мещера); **нагайбаки**; **барабинцы** (барабинские татары); **бухарцы** (бухарлык); **черневые татары** (тубахиши, тубалар); **шорцы**; **койбалы** (кайбалы, мелецкие турки); **кряшены**; **тептяри**

1937

* **крымские татары**, абалар, абинцы, агржанцы, ахатлели, борчалоели, гезилой, казанские татары, карагачи, крымцы, поволжские татары, степные татары, южнобережные (крымские) татары, барабинцы, бухарцы, бухарлык, сибирские татары, кряшены, кряже, нагайбаки, ногайбаки, тептяри

** **Мишари** (мещера мещеряки, мижер); **шорцы** (кузнецкие татары); **хакасы** (минусинские, мелесские татары); **карачаево-балкарцы** (горские татары); **ойроты** (черневые татары)

1939

* **Татары**, кряшены, мишари, мишер, мижэр, мещеряк, сибирские бухарцы, чулымцы, чулымские татары, мелесские татары, тептяри, нукратские татары, нагайбаки, ногайбак, крымские таатры, степные татары, южнобережные татары

** **Хакасы** (минусинские, абаканские татары)

1959

* **Татары**, татар, барабинцы, кряшен, мишари, мишер, мижэр, мещеряки, сибирские татары, бухарцы, чулымцы, чулымские татары, тептяри, нукратские татары, нагайбаки

** **Крымские татары**; **тептяри**

1979

* **Татары**, барабинцы, бараба, параба, карагасы тамские, каринские (нукратские) татары, касимовские татры, кряшены, астраханские татары, карагаши (кундровские татары), мещеряки, мишари, мишер, мижер, нагайбаки, тарлик, тептяри, тептяри-татары, тиболик, тураминцы, чулымские татары, чулымские тюрки, чаты, чулымцы, зуштинцы, яушта

** **Шорцы** (шор-кижи); **татары крымские** (ногаи крымские, кьрым татар, нугай татар, тат (с родным языком крымско-татарским), литовские татары)

1989

* **Татары**, татар, барабинцы, бараба, параба, карагасы тамские, каринские (нукратские) татары, касимовские татары, кряшены, астраханские татары, карагаши (кундровские татары), мещеряки, мишари, мишер, мижер, нагайбаки, тарлик, тептяри, тептяри-татары, тоболик, тураминцы, чулымские татары, чулымские тюрки, чаты, чулымцы (с родным языком татарским), зуштинцы, яушта

** **Шорцы** (шор-кижи); **татары крымские** (ногаи крымские, кьрым татар, нугай татар, тат (с родным языком крымско-татарским), литовские татары)

2002

* **Татары**, казанские татары, казанлы, каринские (нукратские) татары, касимовские татары, тептяри (с татарским языком), тептяри-татары, астрахански татары, (алабугатские и юртовские татары), мишари, мишер

** **Татары крымские** (ногаи крымские, кьрым татарлар, нугай татар, тат (с родным языком крымско-татарским), литовские татары), **сибирские татары** (сибир татарлар, бухарцы, бохарлы, заболотные татары, калмаки, тарлик, тарские татары, тевризские татары, тоболик, тобольские татары, тураминцы, тюменские татары, чаты, зуштинцы, яушта, барабинцы, параба); **нагайбаки** (нагайбэкэлэр); **ногайцы** (карагаши); **кряшены**

Сноски

¹ В этой статье я предпочел не останавливаться на содержании отечественных дискуссий относительно этничности и этнической идентичности. Приведу лишь краткий перечень публикаций, в котором читатель сможет обнаружить наиболее характерные позиции, существовавшие в российской этнографии на протяжении последних 10-15 лет (в алфавитном порядке) *Александренков Э.Г.* Этническое самосознание // «Этническая идентичность? // Этнографическое обозрение. – 1996. № 3; *Арутюнов С.А.* Фантом безэтничности // *Расы и народы*. Вып. 19. – М., 1989; *Арутюнов С.А.* Этничность – объективная реальность // *ЭО*. – 1995, № 5; *Белков П. Л.* О методе построения теории этноса // *Этносы и этнические процессы*. – М., 1993; *Брамлей Ю.В.* Ещё раз о многообразии этничности // *Расы и народы*. Вып. 19. – М., 1989; *Винер Б.Е.* Этничность: в поисках парадигмы изучения // *ЭО*. – 1998. № 4; *Драгунский Д. В.* Навязанная этничность. // *Полис*. – 1993. № 5; *Заринов Ю.И.* Исторические рамки феномена этничности // *ЭО*. – 1997, № 3; *Заринов И.Ю.* Время искать общий язык (проблема интеграции различных этнических теорий и концепций) // *ЭО*. – 2000, №2; *Заринов И.Ю.* Социум – этнос – этничность – нация – национализм // *ЭО*. – 2002. № 1; *Козлов В.И.* Проблематика «этничности» // *ЭО*. – 1995, № 4; *Козлов В.И.* Пути околотэнической пассионарности. (О концепции этноса и этногенеза, предложенной Л. Н. Гумилевым) // *ЭО*. – 1990, №4; *Колпаков Е.М.* Этнос и этничность // *ЭО*. – 1995, №5; *Комаров Д.Ж.* Национальность, этничность, современность: политика самосознания в конце XX века // *Этничность и власть в полиэтничных государствах*. – М., 1994. – С. 56–63; *Крюков М.В.* Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // *Расы и народы*. Вып. 19. – М., 1989; *Кузнецов А.И.* О соотношении понятий «общество» и «этническая общность» // *СЭ*. 1989, № 4; *Лашук Л.П.* Опыт типологии этнических общностей средневековых тюрок и монголов // *СЭ*. -1986. № 1; *Ломова-Оппокова М.Ю.* Этничность, народ и каста // *Народы Азии и Африки*. 1990. № 6; *Малахов В.* Символическое производство этничности и конфликт // *Язык и этнический конфликт*. – М., 2001; *Пископелль А.А., Рокитянский В.Р., Щедровицкий Л.П.* Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 3): Круглый стол по поводу статьи С.В.Чешко «Человек и этничность» // *Этнометодология*. Вып. 4. – М., 1997; *Руденский Н.Е.* Теория этноса и белые пятна на этнической карте // *Расы и народы*. 19. – М.: Наука, 1989; *Рыбаков С.Е.* К вопросу о понятии «этнос»: философско-антропологический аспект // *ЭО*. – 1998, №6; *Рыбаков С.Е.* О методологии исследования этнических феноменов // *ЭО*. – 2000, №5; *Рыбаков С.Е.* Судьбы теории этноса. Памяти Ю.В. Бромля // *ЭО*. – 2001. № 1; *Семенов Ю.И.* Социально-исторические организмы, этносы, нации // *ЭО*. – 1996, №3; *Семенов Ю.И.* Этнос, нация, диаспора // *ЭО*. – 2000, №2; *Соколова З.П.* Эндогамия и этнос // *ЭО*. – 1992, №3; *Соколовский С.В.* Парадигмы этнологического знания // *ЭО*. – 1994, № 2; *Соколовский С.В.* Третий путь, или попытка объяснения в разделенном сообществе // *Мир России*. – 1994, №2; *Табolina Т.В.* Этничность и общество: поиск концептуальных решений // *Этнология в США и Канаде*. – М.: Наука, 1989; *Тишков В.А.* Этничность, национализм и государство в посткоммунистическом обществе // *Вопросы социологии*. – 1993. – № 1(2). – С.3-32; *Тишков В.А.* О феномене этничности // *ЭО*. – 1997, № 3; *Чешко С.В.* Человек и этничность // *ЭО*. – 1994, № 6. – С. 35-49; *Шнирельман В.А.* О первобытной этнической непрерывности // *Расы и народы*. Вып. 19. – М.: Наука, 1989; *Щедровицкий Л.П., Пископелль А.А.* Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 1) // *Этнометодология*. Вып. 1. – М., 1994; *Щедровицкий Л.П.* Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 2) // *Этнометодология*. Вып. 2. – М., 1995 и др. Важную роль в отечественных дискуссиях об этничности сыграли монографии и сборники статей: *Рыбаков С.Е.* Философия этноса. – М., 2001; *В. Воронков, И. Освальд (ред).* Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга. – СПб., 1998; *А.Й. Элез.* Критика этнологии. – М., 2001, а также авторизованный перевод книги Маркуса Бэнкса (*M. Banks. Ethnicity: Anthropological Constructions*. – London; New York: Routledge, 1996) *Н.Г. Скворцова (Н.Г. Скворцов.* Проблема этничности в социальной антропологии. – СПб., 1996) и др.

² Житников А., Руфимский А. Битва Давида и Голиафа, или как крышены отстаивают свое право на существование // Радонеж, №1 (119), 2002, стр.6-7.

³ Цитата из выступления Ф. Зиятдиновой в Госдуме 05 февраля 2002 г.

⁴ Д.М. Исхаков. Татарская этническая общность // Татары. – М., 2001. – стр.22

⁵ А. Журавский. Крышены: Судьба народа без названия. К 10-летию возрождения первой крышенской общины в Казани // «Соборность» (<http://www.sobor.ru>)

⁶ И. Иванов. Крышены. «Зачеркнутый» народ. Заметки после экспедиции (<http://www.vera.komi.ru>). Подробнее о христианизации крышен и наличии древних христианских общин на территории Поволжья см. в: Малахов В. Золотое кольцо и наследники Золотой Орды // Континент Россия, №14-15

⁷ Информационное агентство "TatNews.RU" 15.10.2001

⁸ Понятие *топос* здесь заимствовано из классической риторики и, в отличие от математической топологии, обозначает набор стереотипных тем и образов, используемых оратором для структурирования аргументации (см., например: Hunter L. (ed.) *Towards a Definition of Topos: Approaches to Analogical Reasoning*. – Basingstoke: Macmillan, 1991). В отличие от литературной критики, где топология литературных произведений традиционно входит в число исследовательских объектов, топология других специализированных и профессиональных дискурсов все еще редко становится объектом анализа в социальной критике. В числе редких исключений можно привести работы Хейдена Уайта об историческом дискурсе (White. H. *Metahistory*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973; *Ibid.* *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987; *Ibid.* "Figuring the Nature of the Times Deceased": *Literary Theory and Historical Writing*// Cohen R. (ed.) *The Future of Literary Theory*. – New York: Routledge, 1989. – pp.19-43; но см. также: Roth P.A. *Meaning and Method in the Social Sciences. A Case for Methodological Pluralism*. – Ithaca: Cornell University Press, 1987).

⁹ Эта мысль Х. Уайта перекликается с известной максимой Р. Барта: «*Le fait n'a jamais qu'une existence linguistique*» («факт никогда не имел ничего, кроме языкового существования»).

¹⁰ В.И. Козлов. Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. – М., 1969. – стр.87

¹¹ Ср., например, Д.И. Эдельман. К проблеме "язык или диалект" в условиях отсутствия письменности // Лингвистическая география, диалектология и история языка. – Ереван, 1973

¹² А. Журавский. Крышены не хотят быть татарами. // Страна.Ru, 11.03.02

¹³ Д.И. Эдельман. Основные вопросы лингвистической географии. – М.: Наука, 1968. – стр.48

¹⁴ Я употребляю этот термин в качестве нейтрального для обозначения единиц лингвистической классификации любого из четырех уровней – говора, диалекта, группы диалектов и языка; некоторые социолингвисты и типологи-компаративисты для сходных целей используют термин *идиом* (ср.: Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – стр.171).

¹⁵ Переход на латиницу создает дополнительный разрыв между крышенской и татарской лингвемами, поскольку все веронсповедные тексты крышен написаны на кириллице, на основе алфавита, разработанного еще Н.И. Ильминским.

¹⁶ В.М. Жирмунский. О некоторых вопросах лингвистической географии // Вопросы языкознания. – 1954. – №4. – стр.21-23

¹⁷ Ср., например: В. Лизани. К индоевропейской проблеме // Вопросы языкознания. – 1966. – №4

¹⁸ G.A. Grierson. *Linguistic Survey of India. Vols.I-XI*. – Calcutta, 1898-1928. – Vol.I (1928), pp.22-24

¹⁹ Всероссийская перепись «уничтожит» татар? // Республика Татарстан» (Казань), 17.01.02 (выделено мной – С.С.).

²⁰ Э. Рылова. Синдром «старшего брата» или почему крышены не хотят называться татара-

ми // Российская газета, 21.02.02 (выделено мной – С.С.).

²¹ П. Ефимов. Нет, не согласны – мы крышены // kausar.narod.ru/glavno/gor/krsn_1.htm

²² А. Журавский. Крышены: Судьба народа без названия. К 10-летию возрождения первой крышенской общины в Казани // «Соборность» (www.sobor.ru)

²³ Из доклада В.В. Абрамова «Проблемы и перспективы развития крышенского народа», сделанного на Кругом столе 02.11.2001 в ИЭА РАН в Москве.

²⁴ Там же.

²⁵ Так, например, экономическая оценка замены только дорожных знаков на двуязычные в Уэльсе составляла £3,275,000 в ценах 1972 г., а реальная стоимость замены 77 тыс. знаков превысила £7,700,000 (Bowen, Roderic, 1972: Bilingual Traffic Signs. Report of the Committee of Inquiry under the Chairmanship of Roderic Bowen. Caerdydd / Cardiff: HMSO).

²⁶ Доклад В.В. Абрамова.

²⁷ Подробнее об этом см.: С.В. Соколовский. Образы Других в российских науке, политике и праве. – М., 2001

²⁸ С. Брук. Этнический состав населения России // Народы России: энциклопедия. – М., 1994. – стр.28-29

²⁹ С.В. Соколовский. Образы Других..., стр.160-161

³⁰ Напомню, что картезианское *cogito*, связанное с мыслящим индивидом, не могло рассматриваться по Канту в качестве основания субъектности, поскольку сознание самого себя существует во времени, а не в пространстве и, следовательно, дано нам лишь как изменение. Сам Кант по этому поводу пишет: «Сознание самого себя при внутреннем восприятии согласно определениям нашего состояния только эмпирично, всегда изменчиво; в этом потоке внутренних явлений не может быть никакого устойчивого или сохраняющегося Я.» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. – стр.504). Хорошо известно, что для спасения субъектности Кант вынужден был ввести чисто логическое основание – знаменитую трансцендентальную апперцепцию. Именно она, по его замыслу, должна была сыграть роль скрепы, обеспечивающей единство индивидуального сознания. Таким образом, кантовское *cogito* оказалось эмпирически пустым, а единство потока внутренних явлений, их синтез в нечто оформленное и устойчивое стал пониматься как главная и конституирующая функция субъекта. Представители немецкого романтизма, прочитав трансцендентальную апперцепцию прежде всего как трансцендентальное *воображение*, сила которого и придает единство и связность субъекту, *оформляет* его, пришли к идее *образа*, картины, визуальной репрезентации Я. Это им было тем легче, что в немецком все три слова – «воображение», «оформлять», и «картина» – могут быть переданы и передаются с помощью одного корня – *bild* (*Enbildungskraft, bilden, das Bild*). Главным следствием этого кризиса европейского субъекта стало появление *наблюдателя*, точнее, превращение субъекта из картезианского *мыслителя* в кантианского *наблюдателя*. Этим был дан мощный толчок развитию науки наблюдения вообще и наук, где этот метод стал главенствующим, в частности, этнографии.

³¹ Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос // Сталин И. Сочинения. Т.2. – М.: ОГИЗ, 1946. – стр.296

³² Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. – стр.27

³³ Речь идет об известной публикации Ю.В. Бромлей в журнале «Советская этнография»: Бромлей Ю.В. Этнос и эндогамия // СЭ. – 1969. – №6. – стр.84-91

³⁴ Ethnic Groups and Boundaries. Ed. by F. Barth. – Oslo: Bergen; London: Allen & Unwin, 1969.

³⁵ Ср., например: Bromley J., Kozlov V.I. The Theory of Ethnos and Ethnic Processes in Soviet Social Sciences // Comparative Studies in Society and History. – 1989. – Vol.31, #3. – pp.425-238; Barth F. Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity // The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries' (eds. H. Vermeulen, C.Govers). – Amsterdam, 1994. – pp.11-32.

³⁶ Суждения о важности самосознания звучали и много раньше, однако оно рассматрива-

лось всегда в духе марксистской теории отражения, как элемент, производный от объективных факторов и в этом смысле – вторичный. Например, В.И. Козлов в уже упомянутой выше книге «Динамика численности народов» отмечал: «В научно поставленной этнической статистике, в частности в СССР, при определении национальной (этнической) принадлежности населения предпочтение отдается не языку, а национальному (этническому) самосознанию опрашиваемых лиц. Ответ на вопрос о национальной принадлежности, в отличие от ответа о родном языке, является, если можно так выразиться, синтезом всех элементов, образующих этническую общность, преломленных в самосознании опрашиваемого, выражением этнической связи данного лица с другими людьми – связи, без которой не мыслится само существование народа». (Цит. соч., стр.83-84)

³⁷ В это время она уже подверглась весьма существенной критике со стороны отечественных ученых (см. материалы дискуссии в сб. «Расы и народы». Вып.19. – М., 1989).

³⁸ О других предтечах конструктивизма в этой области и авторах первых конструктивистских концептуализаций см., например, в "Tribalism" and Ethnicity – The Manchester School // Banks M. Ethnicity: Anthropological Constructions. – London; New York: Routledge, 1996. – pp.24-39 (на рус. языке в упомянутом переводе Н.Г. Скворцова: Манчестерская школа: «трайбализм» и этничность // Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. – Спб., 1996. – стр.10-25).

³⁹ Обсуждению концепта «групповых прав» в связи с дискуссиями о нормативном содержании этничности целиком посвящена книга: Shapiro I., Kimlicka W. (eds.). Ethnicity and Group Rights. – New York, London: New York University Press, 1997. Подробнее взгляд автора на эти проблемы представлен в: Соколовский С.В. Права меньшинств: антропологические, социологические и международно-правовые аспекты. – М.: Московский Общественный Научный Фонд, 1997. (гл.2. Индивидуальные и коллективные права в контексте проблемы меньшинств, стр.71-113).

⁴⁰ Пространственные границы институциональной среды, поддерживающей этот тип представлений, по всей видимости, ограничиваются странами СНГ и Балтии, и, быть может, также остаются не демонтированными в Боснии, Сербии, Словакии (но не в Словении), Хорватии, Черногории, и ЮАР, а отчасти также в Австрии, Германии, Испании, Чехии, Финляндии и Франции.

⁴¹ Некоторые из них представлены в разделе «Новости» на сайтах <http://cawarn.tower.ras.ru> и <http://www.ica.ras.ru>, другие доступны только для участников совместного российско-американского исследовательского проекта по изучению российской переписи 2002 г., поддержанного фондом Карнеги и университетом Брауна, в рамках которого готовилась и публикация всех представляемых здесь материалов.

⁴² В их числе жмудь (35 чел. – причислены к литовцам), убухи (9 чел. – учтены как черкесы); барабинцы (39 чел.) и кизильцы (22 чел.) отнесены к татарам; хазара (12 чел.) и крызы (5 чел.) – к джекам; ваханцы (6 чел.) – к таджикам.

⁴³ В переписи 1937 г. было учтено 168 народов и более 900 этнонимов.

⁴⁴ Брамлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. – М., 1981. – С.69

⁴⁵ Там же, С.330-331

⁴⁶ См., например, диссертационные исследования: Hirsch F. Empire of Nations: Colonial Technologies and the Making of the Soviet Union: Ph.D. Diss. Princeton University, 1998; Knight N. Constructing the Science of Nationality: Ethnography in Mid-Nineteenth Century Russia: Ph.D. Diss. – N.Y.: Columbia University, 1994; Cadiot J. La constitution des catégories nationales dans l'Empire de Russie et dans l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques (1897-1939): Statisticiens, ethnographes et administrateurs face à la diversité du «national»: These, Dr. de l'EHESS. – Paris, 2001; Slezkine Yu. Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North. – Ithaca, 1994 etc. См. также статью: Hirsch F. The Soviet Union as a Work-in-Progress: Ethnographers and the Category of Nationality in the 1926, 1937, and 1939 Censuses // Slavic Review. – 1997. – Vol.56, No.2. – pp. 251-278

⁴⁷ См.: Об учреждении Комиссии по изучению племенного состава населения России // Известия Комиссии по изучению племенного состава населения России. – Петроград, 1917

⁴⁸ В комиссию входили такие выдающиеся ученые как В.В. Бартольд, Ф.К. Волков, Д.К. – Зеленин, Д.А. Золотарев, Н.Я. Марр, А.А. Миллер, С.Ф. Ольденбург, С.И. Руденко, А.Д. Руднев, А.Н. Самойлович, А.А. Шахматов, Л.Я. Штернберг и Л.В. Щерба; иными словами, она, помимо этнографов, включала лингвистов, специалистов по физической антропологии и востоковедов.

⁴⁹ Патканов С.К. Проект составления племенной карты России // Живая старина. – 1924. – Т.24, №3. – с.217-244.

⁵⁰ Петербургский филиал архива РАН, ф.2, оп.1-1917, д.30, лл.40-42 (Цит. по: Hirsch F. Empire of Nations, p.28).

⁵¹ Петербургский филиал архива РАН, ф.2, оп.1-1917, д.30, лл.188 (Цит. по: Hirsch F. Empire of Nations, p.36).

⁵² Там же ф.135, оп.1, д.11, л.117 (Hirsch F., p.86).

⁵³ Материалы по уточнению Словарей национальностей и языков, а также дискуссий по проекту «Список народов СССР» были опубликованы в сборнике статей «Этнокогнитология» (Вып.1. Подходы к изучению этнической идентификации. Редактор-составитель С.В. Соколовский; научный редактор Э.А. Чамокова. М., 1994).

⁵⁴ Небольсин П.И. Очерки Волжского края // Журнал Министерства внутренних дел. – 1852, Часть 38. – с.389; Исхаков Д.М. Татарская этническая общность. Астраханские татары // Татары. – М., 2001. – С.23

⁵⁵ См., например, Geraci R.P. Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia. –Ithaca: Cornell University Press, 1999; Ibid. The Il' minskii System and the Controversy over Non-Russian Teachers and Priests in the Middle Volga // Kazan, Moscow, St. Petersburg: Multiple Faces of the Russian Empire. (eds. С. Evtukov, В. Gasparov, А. Osporat and М. Von Hagen). – Moscow, 1997

⁵⁶ В новейших классификациях тюркских языков выделены, помимо собственно татарского, в качестве самостоятельных языков языки барабинских, алабугатских и юртовских татар (Языки мира. Тюркские языки. – М., 1997. С. 172-179; 199-206; 357-372; 506-513). Уместно отметить, что автор статьи «Татарский язык» М.З. Закиев по поводу языка сибирских татар пишет, что он «не играл активной роли в становлении и развитии норм национального литературного языка» (имеется в виду татарский язык), а значительную роль в сближении сибирских татар с казанскими сыграло то обстоятельство, что «в качестве общего объединяющего их этнонима постепенно насаждалось слово татары, хотя они до сих пор не считают его своим самоназванием» (Там же, стр. 371).

⁵⁷ Томилов Н.А. Сибирские татары: опыт проживания в диаспоре // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск, 1997. С.30.

⁵⁸ Часть чулымцев в переписи 1989 г. была записана хакасами.

⁵⁹ Эти “подгруппы” выделяемые внутри некоторых переписных категорий, как правило относятся к общностям, обладающим отчетливой языковой и культурной спецификой, однако сохраняющим в самосознании и принадлежности к общему, объединяющему несколько подгрупп, целому, то есть обладают “двойным” самосознанием. Примеры: мордва-мокша и мордва-эрзя, осетины-дигорцы и осетины-иронцы. В случае татар к таким группам были отнесены мишари, татары-тептяри, казанские и астраханские татары. Численность таких групп обычно отдельно не учитывается и не публикуется в результатах переписей (все они включаются в общую численность основной категории), хотя сведения о численности, например, эрзян и мокшан, помогли бы лучше спланировать систему национального образования.

⁶⁰ См., например, Егоров А. «Татары боятся московского этнографического заговора» (17.01.2002 <http://Страна.Ru>)

⁶¹ Ср., например: «В центре внимания курултая был, конечно, и вопрос о предстоящей осенью этого года переписи населения РФ. Доклад на эту тему, сделанный известным этноло-

гом и историком Д. Исаковым, был одним из наиболее основательных выступлений. По словам ученого, существующий на сегодня *список этносов*, на основе которого (по данным переписи) татар могут разделить на 9 самостоятельных этносов – это еще не предел, поскольку, согласно его информации, в зависимости от политической конъюнктуры этот перечень в отношении татар может быть еще расширен уполномоченными на то органами. В том, что такое стало возможным, и нация оказалась на грани раскола, по мнению Исакова, повинны в определенной степени и некоторые татарские ученые, которые еще в начале 1990-х гг. писали, например, что *сибирские татары – отдельная нация.*» (Абдрахманов Р. За сохранение единства татар и против изменения Конституции Татарстана // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Приволжский федеральный округ. – М.: ИЭА РАН, 2002. – № 33; *курсив мой – С.С.*)

⁶² Словари национальностей и языков для кодирования ответов на 8 и 9 вопросы переписных листов (о национальности, родном языке и другом языке народов СССР) Всесоюзной переписи населения 1989 г. – М., 1988. – с.17-18

⁶³ Стенограмма совещания 5 февраля 2002 г. в Госдуме у помощника полномочного представителя правительства РФ Андрея Логинова (архив автора).

⁶⁴ Только в Елабужском районе за последние десять лет исчезло девять кряшенских сел (и ни одного татарского), а из тридцати руководителей районного уровня осталось только двое кряшен. В Заинском районе есть 13 чисто кряшенских сел, кряшены проживают совместно с татарами еще в 13; из этих 26 хозяйств только в двух – руководители из кряшен. В отличие от татарских сел, дороги и мосты в кряшенских селах строятся не на бюджетные средства, а на деньги, полученные за урожай. В плачевном состоянии находятся или совсем отсутствуют Дома культуры даже в таких крупных кряшенских населенных пунктах, как Средний Багряж, Кабан-Бастрыка. На весь Заинский район имеется 2 церкви в Новом и Старом Заинске, где служба ведется на русском языке. В остальных 26-ти деревнях нет церквей, в том числе в крупных, как Савалево. Для отправления своих религиозных нужд людям нужно ехать за 30-50 км в районный центр. Особенно болезненно кряшены воспринимают отсутствие церквей в связи с тем, что даже в небольших татарских деревнях в 30 дворов имеются мечети, а рядом в большой кряшенской деревне церковь отсутствует. Хорошо известно, что за десятилетие суверенитета преимущественно на бюджетные средства в Татарстане построено почти 1000 мечетей. В то же время в селе Налим кряшены собрали деньги на восстановление Покровской церкви, которые сельсовет использовал на восстановление мусульманского кладбища в Татарском Налиме. Сегодня в республике на одну мечеть приходится 1500 прихожан, а на одну кряшенскую церковь – несколько десятков тысяч, поскольку существует лишь пять кряшенских церквей. К концу 2000 г. в республике при поддержке правительства выходило 335 газет, в том числе на татарском, чувашском, удмуртском, немецком языках, в то время как единственная газета для кряшен «Крешен сюз» (Набережные Челны) публикуется на пожертвования частных лиц. В республиканской печати с 1992 г. не утихает оскорбительная для кряшен кампания (с обсуждением таких вопросов, стоит ли возвращать кряшен в мусульманство, или они недостойны этого; не являются ли они «агентами Кремля» и «врагами татарского народа» и т.п. (перечень антикряшенских публикаций подробнее см.: *Комментарий в интересах нации* (<http://Седьмица.RU>)).

⁶⁵ Комсомольская правда, 31 августа 2002 г.

⁶⁶ Лингвисты выделяют карагашский язык в качестве отдельного тюркского языка, близкого к ногайскому. Из-за малочисленности группы и их проживания в Астраханской обл. (Красноярский и Харабалинский районы) в прошлом их причисляли к так называемым *астраханским татарам*.

⁶⁷ Нагайбакам вообще «не повезло» в этой политической кампании: в еженедельнике «Известия Татарстана» известный татарский драматург Т. Миннуллин печалится, что «те же магаймаки в Челябинской области уже не знают своего языка». Корреспондент «Московского Комсомольца в Татарстане» прав, заметив, что «... этнография знает нагайбаков, действительно живущих в Челябинской области, и ни единым словом не упоминает о магаймаках. В связи с этим

печаль писателя выглядит несколько загадочной» (<http://mkt.ru>). Кстати, известия о печальном положении с родным языком у нагайбаков сильно преувеличены – им удастся сохранять тот вариант кряшенского наречия, который практически забыт в Татарстане.

⁶⁸ *Тишков В.А.* Ассамблея наций или союзный парламент? (Этнополитический анализ состава Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР) // Сов. этнография. 1990, №3. С.3-17; *Tishkov V.* The Mind Aflame. Ethnicity, Nationalism and Conflict In and After the Soviet Union. – L.e.a.: Sage, 1997. – pp. 256-257.

⁶⁹ Всеобщий переход на латиницу неизбежен: интервью с членом-корреспондентом РАН Сергеем Арутюновым // Независимая газета 07.08.2001.

⁷⁰ Аудиозапись Ученого Совета ИЭА РАН 14 марта 2002 г. (архив автора).

⁷¹ Профессор Казанской государственной академии культуры и искусств Т. Дунаева, проанализировав, чего же требуют кряшены от власти, была удивлена, что все претензии сводятся лишь к четырем пунктам: открыть отдел кряшеноведения в Академии наук Татарстана, восстановить кряшенскую школу, обеспечить государственными субсидиями газету «Крешен сюз» и набрать кряшенскую группу в Академии культуры и искусств для создания кряшенско-фольклорного ансамбля.

⁷² По сообщению корреспондента газеты «Коммерсантъ»: «Официальная Казань пообещала решить кряшенам все проблемы и провести их представителей на заметные посты. С одним условием: кряшены останутся частью татарского народа.» (Коммерсантъ, 16 апреля 2002 г.).

К обсуждению понятия «наследие»

Словом «наследие» – с теми или иными квалификациями (культурное, природное, мировое, региональное, духовное, материальное, художественное, интеллектуальное и т.п.) давно и широко пользуются в обсуждении проблем и задач реально осуществляемой, в большой мере полезной, а иногда и жизненно необходимой деятельности консервационного, реставрационного и экологического характера. Вместе с тем, приходится признать, что слово это так и остается словом – со всей многозначностью и размытостью значения, присущей словам обыденного языка. Понятия «наследие» не существует.

В Институте культурного и природного наследия им. Д.С.Лихачева (которому по самому программному содержанию его деятельности такое понятие особенно нужно) в течение нескольких лет функционирует еженедельный семинар, на котором обсуждается проблематика наследия и смежные темы. В 2003 году основным содержанием работы семинара стало обсуждение различных подходов к построению собственно понятия «наследие». На 2004 год намечено проведение «круглого стола», посвященного концептуализации наследия.

В данном выпуске мы публикуем тезисы трех авторов, отражающие в чем-то общие, в чем-то альтернативные подходы к решению этой задачи.

А.А.Пископнель

Культурунаследническая деятельность и концепт наследия

1. Первым и исходным для моего отношения к обсуждению концепта наследия является представление, что по преимуществу и прежде всего этот концепт существует в качестве теоретико-методологического дискурса вокруг его содержания и смысла. Именно это обстоятельство отмечается в форме традиционного утверждения: «общепринятого понятия наследия до сих пор еще не существует». Естественно, что в этом случае отношение к понятию «наследие» существенным образом определяется рамками того подхода, который служит основанием той или иной позиции в этом дискурсе. Моя позиция здесь вполне определенная – это тот взгляд на культуру и ее место в общественном целом, который на уровне всеобщности выработан в СМД-методологии и на этом семинаре уже не раз обсуждался.

Здесь я отсылаю к схеме воспроизводства деятельности и противопоставлению культурного и социетального функциональных подпространств социума, заданных относительно процессов трансляции культурных норм, с одной стороны, и реализации этих норм в пространстве социальных ситуаций – с другой (см., например, «Культура и ее понятийное окружение (в рамках системоделятельного подхода)» // *Этнометодология*. Вып. 8, М., 2001). Основная идея этого всеобщего представления, как известно, состоит в полагании, что воспроизводство общественной жизни, ее единство и целостность в условиях неизбежных изменений обеспечивается за счет культурного самоопосредования.

Соответственно и весь сопутствующий концептуальный аппарат, стоящий за этим представлением, его основные различия также являются здесь для меня основой для того конструктивного истолкования концепта «наследие», о котором пойдет речь ниже. Таким образом, это будет попытка очертить содержание и смысл концепта наследия с точки зрения СМД-подхода. Специфицирующим же для него является принцип – исходить из идеи деятельности и рассматривать те или иные предметно заданные или полагаемые сущности в качестве организованностей той или иной предметнопорождающей деятельности, т.е. в качестве ее предметизаций и объективаций. Таким образом исходным в таком контексте является не наследие как таковое, а коррелятивная ему культурунаследническая (наследническая) деятельность.

2. Второй, уже эмпирической, исходной посылкой для обсуждения является посылка, что происходящие обсуждения и выработка общезначимого содержания понятия наследия вызваны сложившейся социокультурной ситуацией в этой сфере, процессами ее роста и самоопределения, когда разные виды и формы исторически сложившейся заботы о состоянии памятников истории и культуры, самобытности территорий, народных промыслов и обычаев, уникальных природных оазисов и т.п. начинают рассматривать себя в качестве составных и неотъемлемых частей некоей единой культурупрактической (наследнической) деятельности. Именно с подобным обстоятельством

связан поиск специфического и целостного объекта для такой деятельности, например, разработка теоретической концепции «культурного ландшафта», авторы которой исходят из представления «о наследии как фундаментальной категории, определяющей возможность формирования самобытного, устойчивого и разнообразного культурно-ландшафтного пространства». Тем самым категориальное понятие «наследие» призвано обеспечивать интегративную функцию, собирания и упорядочивания взаимоотношений между разными видами и формами наследнической культурыпрактики.

3. Обе эти предпосылки вместе задают, в рамках нашего обсуждения, исходную интенцию моего отношения к концепту наследия. Она направлена на выяснение его предельного смысла и, тем самым, методологических оснований для его полагания в качестве регулятивного средства интеграции широкого разнообразия сложившихся и складывающихся видов социально значимой деятельности. Реализуется эта интенция в форме попытки придания наследнической деятельности статуса «сферы деятельности», но, конечно, не в актуальном эмпирическом, историческом полагании, а лишь в возможности и перспективе. То есть речь идет о направленности процессов формирования этой деятельности и ее горизонтах. Тем самым утверждается не то, что эта деятельность является «сферой», а лишь то, что она рассматривается в качестве деятельности «стремящейся» стать сферой, т.е. через призму категории «сферы деятельности», ориентируясь на известный «закон» деятельностного существования – всякая социально значимая деятельность стремится стать сферой и ограничения на процесс ее «осферивания» являются лишь внешними.

4. Конкретизировать эту общую исходную установку можно, прежде всего, за счет противопоставления культурологической, с одной стороны, и культуротехнической (культурапрактической) деятельности – с другой, и полагания наследнической деятельности в качестве деятельности культуротехнической. То есть за счет рассмотрения этой деятельности как направленной не только и не столько на получение знаний (духовных значений) о своем объекте, сколько на его предметно-продуктивное преобразование в новое состояние. Тем самым концепт наследия с самого начала рассматривается как теоретико-методологическое, а в перспективе и институционально-организационное средство программирования, оргуправления культурными процессами.

Культуротехническая деятельность как вид культурной деятельности может иметь различную временную ориентацию. Здесь, в первом приближении, достаточно различать ориентации на «прошлое», «настоящее» и «будущее». Культуротехническую деятельность, ориентированную на «прошлое» я и буду отождествлять здесь с наследнической деятельностью. А первым содержательным, конструктивным утверждением о функциональном назначении этой деятельности и ее месте в пространстве культуры и посредством него в самом общественном целом, является утверждение, что наследническая деятельность осуществляет *вторичную аккультурацию прошлого*,

превращая его в особую форму наличного бытия. Другими словами, концепт наследия обозначает особую *культурную форму*, в которой это прошлое возвращается в наличное состояние культуры. Несколько иначе ту же мысль можно сформулировать так: наследническая деятельность является искусственно-технической деятельностью, направленной на возвращение из прошлого в настоящее того, что по тем или иным причинам было поставлено историей как естественным эволюционным процессом «на износ».

5. В указании на (возможную) функцию наследнической деятельности еще нет ответа на вопрос о ее смысле и значении, о ценностном наполнении этой деятельности, т.е. *зачем и для чего* осуществляется (или может осуществляться) подобная вторичная аккультурация, если не исходить из априорного полагания ее в качестве самоценной. Хотя подобная самоценность и сопряжена с идеей сферы деятельности, как такого ее состояния в котором деятельность существует сама для себя, а не в качестве средства достижения иных, трансцендентных ей целей. Но здесь речь может идти не о предельном ее состоянии как таковом, а лишь о необходимых условиях его (состояния) достижения, т.е. об условиях ее осуществления и осмысленности. Очевидно, к этим условиям прежде всего относится мыследеятельностное (мыслительное и практическое) отношение к истории, историческому процессу.

Можно идеально-типологически различить несколько типов исторического мировоззрения, отношения к истории и исторического сознания. В качестве основания для подобного различения используем в качестве структурообразующего основания локус полагания необходимого (идеального) начала истории, ее основного регулятивного принципа (в разных контекстах подобные духовные значения носят имена «идеала», «истины», «ценности», «закона»), которому подчиняется ее течение. В качестве таких локусов выберем «начало», «конец» и само «течение» истории.

Такой тип исторического мировоззрения, в котором этот идеал (идеальное состояние человеческого общежития) *явлен* во всей своей полноте уже в самом начале истории (ценность только в начале), а вся последующая история рассматривается как история искажений и уклонений от этого явленного идеала, т.е. как *вечное возвращение* к этому идеалу, мы будем отождествлять здесь с *традиционалистским* мировоззрением и сознанием.

Противоположный ему тип мировоззрения и исторического сознания составит тот, где подобный идеал (идеальное состояние человеческого общежития) помещается (*явится*) в самый «конец» истории (ценность только в конце), а само ее течение рассматривается как *вечное преодоление* на пути к этому идеальному состоянию, вечное изживание исторических пережитков. Такой тип мировоззрения и исторического сознания мы будем отождествлять здесь с *прогрессистским* мировоззрением и историческим сознанием.

Третий тип мировоззрения связан с помещением такого идеала в локус самого течения истории, где он уже не явлен и не явится, а *является* в «здесь и теперь» исторического процесса. Здесь история, ее течение, есть вечное порождение, творение ее самой. В этом типе исторического мировоззрения, в свою очередь, можно противопоставить два его подтипа.

Первый из них исходит из равноценности всего исторического и, в конечном счете, из отрицания ценности как таковой (т.е. предпочтительности и иерархичности ценностного порядка). Такой подтип исторического сознания мы будем здесь отождествлять с *утилитаристским* (прагматистским) отношением к истории.

Другой полюс этого мировоззрения и сознания может быть отождествлен с *историцизмом* как таким типом исторического сознания, который рассматривает историю как перманентный процесс ценностного выбора и самоопределения, а прошлое – как историю таких выборов и предпочтений.

Следует подчеркнуть, что речь здесь идет об идеальных типах в пределах чистого мышления, а не о различении видов мыследеятельности или, тем паче, учений, социальных движений, институтов и т.п. соименных и значных образований.

6. Опираясь на эти различия идеальных типов мировоззрения, можно утверждать, что осуществление и осмысленность наследнической деятельности и наследия как особенной культурной формы непосредственно связаны лишь с одним из них – историцистским. Ни в рамках традиционалистского, ни в рамках прогрессистского сознания, фактически, нет места ценности (самоценности) исторического как такового. Все историческое здесь есть лишь необходимое ограничение (условие, средство) доступности идеала – в силу ли испорченности (греховности) человеческой природы или ее исходной неразвитости (темноты) и законосообразной постепенности преодоления заблуждений. В их рамках деятельность наследнического типа может иметь лишь поучительный и сугубо подчиненный характер.

Только тогда, когда прошлое, история рассматриваются не только как одномерная линия раз и навсегда осуществленных выборов (так называемого исторического развития), но и как пространство альтернативных возможностей, несостоявшихся и, тем самым, все еще существующих (виртуально) и не «снятых» единым и единственным ходом истории, смыслы, цели и результаты наследнической деятельности оказываются востребованными. Они, в культурной форме наследия, способны превращать «отвалы» истории в рефлектируемые основания, увеличивающие определенность и многомерность новых исторических выборов, артифицировать прошлое.

Какие новые горизонты открываются в этом случае как для социального целого, так и в пространстве самой культуры можно понять, если рассмотреть в качестве прототипической, масштабной культуронаследнической акции деятельность европейских гуманистов – когда наряду с духовным авторитетом Св. Отцов утвердились новые (старые) авторитеты казалось бы ушедшего в небытие мира языческой, античной культуры, а с ними вместе вернулись в жизнь человека Возрождения все краски греко-римского мира с его прометеевским, богоборческим духом героического культа, миром трагических страстей и неумолимого античного рока. Титанизм ренессансной культуры, появление современных науки и инженерии, мировые географические открытия и т.п. – в значительной мере плоды их деятельности.

7. Если от условий осуществимости и осмысленности наследнической деятельности вообще обратится к более конкретным представлениям о социокультурных целостностях и к их носителям – тем или иным общностям, то вполне актуальными становятся вопросы о *чьей* истории, *чьим* наследии и т.п. идет речь. И тогда оказывается, что, с одной стороны, для разных субъектов таких историй и наследий (от семейных до мировых) оказывается много, а с другой – сама та или иная историческая субъективация (практическое полагание и осуществление себя в качестве исторического субъекта) напрямую зависит от целенаправленной идентификации с «собственной» историей, «собственным» наследием. Другими словами, наследническая деятельность выполняет здесь функцию механизма исторической идентификации, полагания себя в истории, а такое о-своение истории, ее при-своение (т.е. вбирание ее в себя в качестве своей в той или иной форме – от мифологической до утопической) и делает ту или иную общность исторической.

В.Р.Рокитянский

К построению понятий «наследие» и «наследническая деятельность» (традиционалистская перспектива)

1.1. Достаточно обычна – и вполне объяснима – та ситуация, когда выработка понятия (или системы понятий), необходимых для сознательного осуществления некоторой деятельности отстает от становления самой этой деятельности. Деятельность складывается, обретает организационные формы, обретает своих героев и подвижников, обретает и свой язык (раз что-то делается, то ведутся и разговоры о сделанном, делаемом и планируемом). А понятий нет. Их место занимают слова с интуитивно понимаемым, размытым и вариативным смыслом. И чем более базовое положение должно было бы занять отсутствующее понятие, тем более неопределенным по смыслу остается занимающее его место слово. Таково и слово «наследие», которое донныне понятия за собой не имеет.

1.2. Требования к понятию «наследие».

а) Понятие должно *определять*, т.е. отличать, отделять наследие от не-наследия. Для нас актуально выделять наследие – как искомый предмет наследнической деятельности – из всей совокупности следов и останков прошлой жизнедеятельности, которую уместно назвать близким по бытовому употреблению термином «наследство».

б) Понятие должно – в своем развитом виде – заключать в себе положительное содержание «наследия» во всем его многообразии, т.е. *типологию* наследия.

Понятие должно быть работающим: чтобы им можно было пользоваться как инструментом в соответствующей деятельности – ее можно назвать «наследованием», или «наследнической деятельностью» – в том числе, например, и при принятии организационно-управленческих решений.

2. Что, однако, значит, определить наследие? Наследие заведомо не есть природный объект и не может быть определено натуралистически, через перечень своих натуральных атрибутов. Не миновать определения его функций – в деятельности и жизнедеятельности.

В то же время для построения понятия «наследия» недостаточно опираться на те функции, которые нечто (часть «наследства», «претендующая» на то, чтобы рассматриваться как «наследие») *выполняло в прошлом*. Чтобы стать наследием, наследство должно быть присвоено, в отношении его и должен осуществляться некий *особый вид деятельности*, «наследническая деятельность»: наследническая деятельность преобразует наследство в наследие (нечто, что мы именуем «наследием»).

Предложенные различия недостаточны. Все, так или иначе, может быть рассмотрено как следы и останки некоего прошлого; созданное вновь тотчас становится прошлым и должно быть перенесено в позднейшую деятельность – т.е. в некотором роде присвоено, унаследовано. Если всю совокупность объектных, средственных и продуктных составляющих деятельности (то, на что деятельность направлена, что она использует как средство

и что производит) назвать нашим «достоянием», то встает вопрос: чем наследие отличается от достояния? Или иначе: в чем специфика такой составляющей нашего достояния, как наследие?

Для ответа на этот вопрос необходимы, на наш взгляд, некоторые дополнительные различия функционального и типологического характера.

3.1. Итак, мы имеем дело с тройкой потенциальных понятий, строительство которых, как предполагается, нужно осуществлять совместно: **наследство – наследие – достояние**¹, и одновременно с выяснением специфики наследнической деятельности и ее места в универсуме человеческой деятельности.

Если достояние – это присвоенное наследство, то наследие – это наследство, присвоение которого отсрочено или произошло не полностью, не в полноте его возможностей. (Это некоторое переосмысление идеи высказанной А.Пископелем о наследии как о нереализованных прошлых альтернативах, особым образом аккультурированных в настоящем²).

3.2. Представляется, что для дальнейшего движения на первый план выступают вопросы о субъекте наследнической деятельности (и других видов деятельности, так или иначе, генетически или функционально, с ней связанных), о множественности субъектов такой деятельности (полисубъектности) и их типологии.

4. В подзаголовке настоящих тезисов стоят слова «традиционалистская перспектива».

Традиционализм, как он понимается здесь, хотя и связан – генетически и в смысле общей мировоззренческой ориентации – и с традиционализмом великих религиозных традиций, и с мета-конфессиональным традиционализмом типа геноновского³, выступает как подход или род гуманитарной методологии, при которой все социокультурные явления рассматриваются как проявления и метаморфозы традиционного. В качестве базовой, прототипической реальности («первофеномена» в гетевском смысле⁴) принимается «полная», невырожденная, сохраняющая свои сущностные характеристики **традиция**. О том, что это такое, достаточно подробно сказано в нашем очерке 1998 г. Здесь важно подчеркнуть следующее.

Во-первых, такой невырожденной традиции отнюдь не свойственна статичность, сохранение себя в неизменном виде; традиция динамична постольку, поскольку она жива. Она, действительно, ориентирована на сбережение, сохранение чего-то для себя сущностно важного, определяющего ее «лицо» – того, что можно назвать ее святыней, «сакрумом». Но само это сохранение сакрума – точнее, сохранение связи с Сакрумом бытийственным, трансцендентным традиции, и сохранение-восстановление внутри традиции сакрума как имманентного ей сакрального содержания (имманентного сакрума) –

¹ См. В.Рокитянский. Проектирование жизни и культ предков // Этнометодология. Вып. 4. М., 1997.

² См. тезисы А.Пископела в настоящем сборнике.

³ См. очерк аксиоматики традиционализма в работе: В.Рокитянский. Мир традиции: I. Традиция: строение и метаморфозы // Этнометодология. Вып. 5. М., 1998.

⁴ См., например: К.А.Свасьян. Иоганн Вольфганг Гёте. М.: Мысль, 1989.

осуществляется путем постоянного преодоления застывших в своей ограниченности его рецепций.

Во-вторых, рассматривать социокультурный мир в традиционалистской перспективе значит рассматривать его как «мир традиций», но традиций многообразно вырожденных и деформированных, включая и то, что правильнее было бы назвать квазитрадициями. Общим для «традиций» в широком смысле слова является *самоидентификация-через-преемство*; традиция, можно сказать, всегда озабочена своей аутентичностью, подлинностью (примеры – от религиозной ортодоксии до «поддержания марки» в случае профессиональной традиции).

В-третьих, наконец, так понимаемые традиции могут находиться друг с другом в сложных отношениях пересечения, включенности, генетической связи.

Именно традиции являются – с точки зрения традиционализма – субъектами всякой деятельности, а значит, и наследнической деятельности – в некотором расширительном смысле, нуждающемся в уточнении (см. тезис 5). К обсуждению традиционализма – и альтернативных подходов – мы вернемся позднее (см. тезис 6).

5. Традиция как таковая тяготеет к самодостаточности; чем более полной и невырожденной является традиция, тем более ей свойственно универсумальное самовосприятие: все, что вне ее рассматривается онтологически ничтожное, «кромешное», как хаос. Если взглянуть на проблему наследования, присвоения наследства, изнутри традиции, то получается, что тройственное различие «наследство – наследие – достояние» сплющивается в двойственное – наследие ничем не отличается от достояния (иначе: наследство тотчас и непрерывно становится достоянием) или, если взглянуть на ситуацию несколько с другой стороны, наследство, став достоянием (т.е. будучи вовлечено в жизнедеятельность традиции в тех или иных существенных для нее функциях), остается в то же время и наследием – в меру того, что в нем остаются не присвоенные и не освоенные, не актуализированные (не познанные, не понятые, не нашедшие применения или недоступные для применения – резервные) возможности.

По самому существу традиции, эти не вполне актуализированные возможности присущи различным ее составляющим тем в большей мере, чем больше они связаны с ее сакрумом. Эта насыщенность скрытыми возможностями на языке метапрофессионального традиционализма называется *нуминозностью* (термин Р.Отто). Свои термины для обозначения нуминозного есть и в языке самих сакральных традиций (например, «святость», «благодать» и «таинство» в христианстве, «барака», «вилайа», «кутб» в исламе и др.). «Наследием» традиции является, таким образом, совокупность ее святынь или, может быть точнее, связь с тем, ради чего они сберегаются – сам Сакрум.

Понятно, что профанные аналоги этому имеются в каждой вырожденной традиции (и нередко носят заимствованные от сакральных традиций имена).

6. Нужда в понятии «наследие» – в более точном и специфическом смысле – появляется в ситуации множества сосуществующих и вынужден-

ных принимать друг друга во внимание традиций (в *мультитрадиционном мире*). Такая ситуация требует рефлексированности – как от традиционализма, так и от других мыслимых и реализующихся подходов в отношении прошлого, его следов и останков (наследства). Совокупность мыслимых подходов удобно редуцировать к четырем попарным альтернативам по двум признакам: 1) «качеству» отношения к прошлому – как к значимому, осмысленному, поучительному (в пределе как к нуминозному) в одном случае (почитание) и как к материалу для новаций или «мусору», отходам в другом (утилизация); 2) рефлексированности, т.е. готовности к учету времени и окружения. Мы при этом получаем следующую таблицу:

	<i>почитание</i>	<i>утилизация</i>
<i>нерефлексированность</i>	нерефлексированный традиционализм	футуризм
<i>рефлексированность</i>	рефлексированный традиционализм	рефлексированный футуризм (прагматизм)

Все четыре позиции могут быть не только сконструированы умозрительно, но и обнаружены в реальной истории, где их осуществление иногда принимало как предельное выражение, так и значительные масштабы.

Все традиции являют нам примеры *нерефлексированного традиционализма* – обычно в периоды стагнации или острой опасности, когда желание сохранить святыню, аутентичность традиции побуждает к сакрализации исторических форм ее существования, в качестве, если воспользоваться выражением из иудейского традиционного лексикона, «оград Закона». Сюда же можно отнести крайние проявления ритуализма или догматизма, встречающиеся во всех почти традициях, как религиозных, так и светских.

Ярчайшие примеры *футуризма* явил нам строй, установленный в России XX века в результате Революции, особенно его ранние фазы с их «сбрасыванием с парохода современности», «разрушением дотла» и, наконец, перделкой («перековкой») самого человека как антропологического материала «Пролетарское принуждение во всех формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью, является, как ни парадоксально это звучит, методом выработки человечества из человеческого материала капиталистической эпохи»⁵.

Две других позиции менее радикальны и просты – за счет своей рефлексированности. Именно из установки на рефлексию, диахронную и синхронную, вырастает, видимо, вся познавательная деятельность человека, в том числе историзм и историческое познание, неразрывно связанное с занимающей нас проблематикой наследия.

⁵ Н.И.Бухарин «Экономика переходного периода». См. также описание раннесоветских дерзаний в области антропотехники в документальной книге О.Шишкина «Красный Франкенштейн: Секретные эксперименты Кремля» (М.: Ультра.Культура, 2003), из которого, в частности, видно, насколько привлекательна и заразительна футуристическая позиция для ученого мира, причем наиболее, может быть, талантливых его представителей.

Здесь уместно отнестись к альтернативной типологии подходов к прошлому, которую предложил А. Пископпель. В типологии Пископпеля выделены традиционализм, прогрессизм, прагматизм и историцизм, различающиеся тем, где во времени «размещается» для каждой из этих позиций идеал – соответственно, в прошлом, в будущем, «нигде» (отсутствует) или творится в истории (перманентный выбор будущего). Хотя критерии попарных различий у нас иные, но в приложении к социокультурной эмпирии содержание позиций оказывается отчасти близким: «традиционализм» по Пископпелю ≈ нерелефированному традиционализму, прогрессизм ≈ футуризму, прагматизм ≈ прагматизму же. Казалось бы, историцизм у Пископпеля можно приравнять рефлектированному традиционализму у нас, тем более, что, как будет видно, в обоих случаях предполагается, что именно с этими позициями связано выделение специфически наследнической деятельности. Между тем, различие велико. С точки зрения тех критериев, которые положены в основание нашей типологии, историцизм неотличим от прагматизма: идеал произвольно творимый и произвольно пересматриваемый – это, на наш взгляд, все равно, что его отсутствие; прагматизм и историцизм равно предполагают рефлектированное и утилитарное отношение к прошлому. Вопрос, конечно, в том, что понимать под утилитарностью – возможны весьма сублимированные представления о пользе, – но это равно справедливо для того и другого.

Иное – традиционализм, для которого важно прошлое с его собственными ценностями и диалог с прошлым относительно понимания судеб традиции и ее аутентичной сути – сакрума.

7.1. Вернемся к наследию. Выше уже было сказано, что о наследии приходится говорить в условиях, когда неотменяемой и неигнорируемой реальностью становится мультитрадиционность, вынуждающая традиции и сообщества-носители традиций рефлектировать свое положение, синхронное и диахронное, в этом мультитрадиционном мире. С нашей точки зрения, полноценному осмыслению этой ситуации и построению на основе этого осмысления деятельности по присвоению наследства – наследнической деятельности – максимально благоприятствует рефлектированный традиционализм, совмещающий взгляд на свою историю, историю жизни в связи со своим сакрумом, в его почитании, с осознанием аналогичных ситуаций в других традициях. Без первого, без живого опыта деятельности по сбережению, без, может быть, драматических утрат и обретений своей святости и без сохранения своей аутентичности в этой деятельности, невозможно и понимание того, чем живут другие традиции. Без рефлексии традиция замыкается не только в себе, но в исторически ограниченной рецепции себя и своего сакрума. Нерелефированный традиционализм все возможности воспринимает как уже актуализованные; тем самым снимается вопрос о присвоении наследства и различие между наследием и достоянием.

7.2. Этот вопрос, вопрос о наследии и наследнической деятельности встанет лишь по отношению *общего наследия многих традиций*. Целью наследнической деятельности оказывается присвоение «чужого» наследия и интеграция «чужого» со «своим».

Это наблюдение подтверждается и реальной историей становления того, что получило названия «работа с наследием», «забота о наследии», «сохранение наследия», «использование наследия» – все это частичные синонимы того, что на новом рефлексивном этапе предлагается называть «наследнической деятельностью». Его подтверждает, в частности, знакомство с документами и исследовательскими текстами. Так, в документах ЮНЕСКО, где слово «наследие» впервые, видимо, широко используется как технический термин, речь идет именно о «всемирном наследии» (world heritage), о включении тех или иных объектов в «Список всемирного наследия» (World Heritage List), о «глобальной стратегии в отношении всемирного наследия» (World Heritage Global Strategy) – см. Всемирное и культурное наследие. М.: Институт наследия, 1999. Там, где речь идет о наследии в пределах отдельных регионов и стран вопрос также ставится именно в интеграционной перспективе – как вопрос об общем наследии всех народов и традиций, живущих в пределах одной территории.

7.3. Именно возможность совмещения двух перспектив обращения к наследству определяет преимущества традиционалистской позиции. Исходя из задачи такого совмещения должны, вероятно, определяться и организационные формы наследнической деятельности – как формы кооперации между внутренними институтами традиций и институтами, обеспечивающими те специфические виды деятельности, которые формируются для работы с наследием как с «отсроченно присваиваемым наследством» (см. тезис 3) – исследовательскими, образовательными и такими максимально наследнически ориентированными, как музейная и т.п. деятельность.

8. Несомненно важное значение имеет вопрос о типологии наследия и наследнической деятельности. Представляется, что и для него оптимальное решение следует искать в традиционалистской перспективе, когда в основу типологии интегрального (межтрадиционного) наследия могут быть положены типологические различия, которые складываются в деятельности традиций по сбережению и реактуализации нуминозного наследства.

8.1. В этом отношении применительно к тому, что происходит в рамках одной традиции можно говорить о *прото-наследии* и о *прото-наследнической деятельности*.

Консервационная задача традиции реализуется путем сохранения в неизменности *сакральных предметов – носителей* памяти и образцов для подражания. По своему функциональному отношению к сакруму это могут быть тексты, образы, сюжеты, способы действий и т.д. Особое место занимают вещи или *реликвии* (в качестве таковых могут выступать и все предыдущие носители в случае их материальной закреплённости).

8.2. Рефлексивный перенос этой типологии в метатрадиционное пространство может заложить основание для осмысленной типологии собственно наследия, завершая тем самым построение содержательного понятия «наследие».

Л.П.Щедровицкий

К обсуждению содержания понятий «наследие» и «наследническая деятельность»

1. В трактовке содержания основного вектора «наследнической деятельности» как деятельности культуротехнической, культуротехники, я занимаю позицию, совпадающую с позицией А.А.Пископпеля (см. его тезисы в настоящем сборнике).

Однако мы несколько расходимся в трактовке самой «культуротехники». На мой взгляд, у культуротехники (в отличие от «техники» как родового понятия) нет объектов в «настоящем» и «будущем» – она всегда имеет дело с объектами «из прошлого».

Другими словами, я считаю, что культуротехническая часть, или составляющая, наследнической деятельности есть просто культуротехника, а не вид культуротехники.

Кроме того, я не согласен с жестким рамочным утверждением А.А.Пископпеля, что «наследническая деятельность осуществляет *вторичную аккумуляцию прошлого*».

2. Функция наследнической деятельности как культуротехники состоит в том, чтобы, придав объекту статус *наследия*, организовать его полноценную трансляцию.

Именование объекта «наследием» означает выделение его из множества других объектов (которые «наследием» не являются) в интенции на изъятие его (в этой его ипостаси) из социального пространства (в схеме воспроизводства деятельности) и перевод в пространство культуры.

Но для того чтобы «наследие» действительно попало в пространство культуры и там пребывало, нужно обеспечить его трансляцию (если не «навечно», то на максимально возможный срок – отсюда требования охраны, реставрации и т.п.).

3. Наследническая деятельность уже сейчас (не говоря уже ее виртуальном будущем – как сферы) не сводится к культуротехнике, хотя культуротехника является ее базовой и ведущей составляющей.

Помимо «техник» разного рода (таких, как социотехника, человекотехника и т.д.) она включает и такие компоненты, как поиск, исследование, экспертиза и т.п.

В связи с этим возникает проблема «объекта» этих разных деятельностей. Можно ли утверждать, что все они имеют дело с одним и тем же «объектом»? На мой взгляд, это один из ключевых вопросов предстоящего обсуждения.

Научное издание

**Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10
М., 2004**

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия
129366, Москва, ул. Космонавтов, 2

Лицензия ЛР № 020730 от 03.03.1998.

Оригинал-макет: ГЛАВ'артель

Гарнитура Times New Roman

Формат 60 X 84/16
Тираж 150 экз.

Объем 9,75 п.л.
Заказ № 44.

Типография Россельхозакадемии
115598, Москва, ул. Ягодная, 12

