



ЭТНО МЕТОДОЛОГИЯ

*проблемы
подходы
концепции*

13

RUSSIAN MINISTRY OF CULTURE
RUSSIAN D.S.LIKHACHEV INSTITUTE OF CULTURAL AND NATURAL HERITAGE

Ethnomethodology: **problems, approaches, concepts**

Volume 13

Moscow 2008

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ НИИ КУЛЬТУРНОГО И ПРИРОДНОГО НАСЛЕДИЯ им. Д.С.ЛИХАЧЕВА

Этнометодология:

проблемы, подходы, концепции

Выпуск 13

Москва 2008

Редакторы-составители

А.А.Пископнель
В.Р.Рокитянский
Л.П.Щедровицкий

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 13.
Сборник статей – М., 2008. – 180 с.

ISBN 978-5-86443-152-8

В данный выпуск вошли две статьи, одна из которых, посвящена анализу взглядов современных антиглобалистов, а другая – судьбам российской антропологии. Кроме того, в сборник включен текст игры-дискуссии, где сталкиваются различные подходы к интерпретации смысла и значения культурнонаследнической деятельности.

Содержание Contents

От редакторов-составителей Editors' Foreword	6
А.А. Пископель. От западников и славянофилов до глобалистов и антиглобалистов A.A.Piskoppel. From Westernizers and Slavophiles to Globalists and Anti-Globalists	9
С.В.Соколовский. «Российская антропология: цена самобытности S.V.Sokolovskiy. Russian Anthropology: the Price of Distinctiveness	32
Культуронаследническая деятельность (КНД) и ее понятийное окружение (игра-дискуссия) Culture-inheritance activity and its concepts (a discussion game)	63

От редакторов-составителей

В тринадцатый выпуск сборника «Этно-методология» включены статьи, отражающие результаты работы в нескольких направлениях исследований, являющихся традиционными для этой серии публикаций.

В статье **А.А. Пископпеля «От западников и славянофилов до глобалистов и антиглобалистов»** обсуждаются взгляды отечественных антиглобалистов на процессы глобализации. В их отношении к современным процессам глобализации и критике ее последствий прослеживаются ценностные установки и аргументы, выдвигавшиеся еще их идейными предшественниками – славянофилами в их полемике с западниками. Воспроизведение основных коллизий этого дискурса в наше время и в новых условиях наглядно демонстрирует, что он так и не стал данью истории – ни в идейном, ни в социально-организационном плане. Мы все еще находимся в его силовом поле. Вот почему, несмотря на то, что он вроде бы был вдоволь и поперек проанализирован и откомментирован под разными углами зрения, с разных позиций, каждый раз возникает необходимость так или иначе как обращаться, так и заново самоопределяться по отношению к нему, к его содержанию. Акцент в рамках этого самоопределения сделан на анализе позиции Н.Я.Данилевского и его концепции «культурно-исторических типов». Этот анализ позволяет утверждать, что теоретико-познавательный постулат о субстанциональности и следующей из нее объективной несравнимости «цивилизаций», «культурных типов», не вы-

Editors' Foreword

The thirteenth issue of “Ethnomethodology” includes articles reflecting the results of several study directions which are traditional for this publication series.

In the article by **A.A.Piskoppel, “From Westernizers and Slavophiles to Globalists and Anti-Globalists”** the views of Russian anti-globalists on the processes of globalization are discussed. In their attitude to modern globalization processes and criticism of its consequences one can trace values and arguments of their ideological predecessors – slavophiles in their polemics with westernizers. Repetition of main collisions of this discourse in our days shows vividly that it has not become history – neither ideologically, nor as a social-organizational phenomenon. We are still influenced by its energies. That is why, though it has been thoroughly analyzed and commented from various perspectives and positions, it is necessary now and again to look at it and to take a stance towards it, towards its contents. Here N.Ya.Danilevsky's concept of “cultural-historical types” has been made a focus of attention. The analysis thereof makes for a conclusion that the theoretical postulate of substantiality and of the following from it objective non-comparability of “civilizations”, “cultural types” does not stand up to criticism, because such a comparison did and does take place in reality and its results did and do

держивает критики, поскольку такое сравнение происходило и происходит реально-практически и результаты подобного «сравнения» решающим образом сказывались и сказываются на исторической судьбе народов и культур. В качестве же постулата практико-методологического, преследующего цель защитить и обеспечить «самобытное» развитие своей общности, он оказывается парадоксальным образом в общем случае вредным, а порой и губительным для этой общности, не укрепляет, а ослабляет ее жизнеспособность.

С.В.Соколовский в своей статье «**Российская антропология: цена самобытности**» прослеживает траекторию развития и смены теоретических ориентаций и исследовательских объектов в российских антропологических дисциплинах за последние сто лет, отмечая те тропы и топосы российской антропологической мысли, которые он называет «прошлым в настоящем» и которые, по его мнению, препятствуют успешной реинтеграции российской антропологии и тому, чтобы она заняла положение, равноправное с другими национальными традициями (прежде всего, с антропологиями США, Великобритании, Франции и Германии). К числу таких топосов он относит натурализацию категорий идентичности, связанных с языком и культурой, экзотизацию объектов исследования и иерархизацию мест полевой работы по степени престижности, темпорализацию различий – размещение одновременно бытующих народов и культур на эволюционной шкале, территориализацию этничности – картографирование «прародин» и «территорий традиционного проживания». Он перечисляет также ряд институциональных факторов, являющихся барьерами на пути реинтеграции: плохую комплектацию

affect historical destiny of peoples and cultures. As for its function as a practical and methodical postulate aimed at the protection and maintenance of “indigenous” development of one’s community it comes paradoxically to be generally harmful and sometimes even disastrous for this community, not strengthening but weakening its viability.

S.V.Sokolovskiy in his article “**Russian Anthropology: the Price of Distinctiveness**” traces the trajectory of changing theoretical perspectives and research objects of Russian anthropological disciplines within the last hundred years and isolates tropes and topoi of Russian anthropological thought that belong to what he calls “the past in the present” and that impede, in his opinion, the reintegration of Russian anthropology into the world anthropological mainstream. The marginal place of contemporary Russian anthropology among the other main national traditions of anthropological research (notably American, British, French, and German) is determined, in his view, by its predominant focus on ethnicity research with its concomitant naturalization and territorialization of ethnic phenomena, as well as treatment of anthropological Others as exotic and backward. He mentions also some institutional barriers that block

научных библиотек современной антропологической литературой, включая отсутствие бесплатного онлайн-доступа к ведущим международным антропологическим журналам и базам данных; отсутствие масштабных переводческих программ; низкий уровень обучения и плохое качество учебников по антропологии и др.

Игра-дискуссия «**Культуронаследническая деятельность (КНД) и ее понятное окружение**», текст которой также публикуется в данном сборнике, проходила в два этапа. На первом этапе был осуществлен свободный обмен мнениями по поводу КНД, в ходе которого участники представляли определенные позиции. Одна из них – «традиционалистская» – была выбрана в качестве фокуса для дальнейшего обсуждения. Фрагменты первоначального обсуждения были рассортированы по семи выбранным темам и стали исходным материалом для обсуждения на втором этапе.

reintegration: lack of adequate library funding, the absence of large-scale translation programs of anthropological literature, low educational standards, low quality of Russian anthropological textbooks etc.

A discussion game “**Culture-inheritance activity and its concepts**” also published in the issue was held in two stages. At the first stage there was a free exchange of opinions on the subject of discussion wherein each participant was presenting a definite position. One of these positions, Traditionalist, has been chosen as a focus for further discussion. Fragments of the original discussion have been sorted into seven selected topics and became a material for a second stage.

А.А. Пископнель

От западников и славянофилов до глобалистов и антиглобалистов

Тема глобализации – одна из центральных в современной гуманитаристике, обсуждающей ее с разных сторон и в разных измерениях: глобализация и модернизация, глобализация и государственность, глобализация и культура, глобализация и история, глобализация и идентичность и т.д. и т.п. При всей сложности и неоднозначности понимания смысла и значения процесса глобализации, реальность которого никто не оспаривает, с достаточной определенностью в дискурсе о нем представлены два вектора, два полярных лагеря – *глобалистов* (приветствующих глобализацию как мировое добро) и *антиглобалистов* (проклинающих ее как мировое зло). Количество работ, посвященных процессам глобализации, трудно обозримо, даже если ориентироваться, в основном, на отечественных глобалистов и антиглобалистов.

Сразу же следует отметить, что каждая из двух сторон располагает своими аргументами и примерами, призванными подтвердить обоснованность даваемых оценок. И надо признать, что и аргументы, и примеры как той, так и другой стороны обладают определенной убедительностью. Проблема лишь в том, что призваны они подтвердить прямо противоположные оценки.

Хотя «объективное» обсуждение процессов глобализации начинается, как правило, с признания их неоднозначности, сочувствующие движению антиглобалистов о ней чаще всего тут же забывают. В лучшем случае предлагает заранее ограничить область явлений, которые тот или иной автор относит и предлагает всем нам относить к процессам глобализации. Уже в этом ограничении явно или неявно проявляется ценностно-смысловое отношение автора к процессам глобализации, та или иная их оценка. Авторы, сочувственно относящиеся к антиглобализму как закономерной и позитивной реакции на процессы глобализации, так или иначе стремятся очертить и ограничить область явлений, относящихся к глобализационным, таким образом, чтобы заранее исключить из нее явления, которые с позиции здравого смысла могут быть расценены как позитивные и, следовательно, желательные как для любого отдельного человека, так и для тех или иных общностей.

Так, скажем, утверждается, что «глобализацией не следует называть расширение жизненного пространства человека, единение народов всего мира, увеличение взаимосвязанности экономических и культурных процессов на Земле и прочие прекрасные вещи, против которых никто, разумеется, не возражает и возражать не может. Что, действительно, может быть плохого в том, что я могу общаться по Интернету с коллегой из Канады или Новой Зеландии и т.д. и т.п.?

Глобализацией не стоит называть и другой, не столь великолепный во всех отношениях процесс – распространение по всему миру единого культурного стандарта, проникновение во все уголки земного шара Кока-колы, американских блокбастеров, пресловутых Макдональдсов, политической корректности со всеми вытекающими из нее последствиями. Гомогенизация мира – явление далеко не замечательное, но в целом, по-видимому, также неизбежное» (Межуев 2002).

А почему, спрашивается, нельзя, если признается, что глобализация неоднозначное явление? Из чего следует, что перечисленные явления не результаты глобализации?

Есть и другой способ изолировать явно позитивные моменты современных социокультурных процессов и дистанцировать их от глобализации. «То, что сейчас происходит в человечестве, нужно рассматривать с точки зрения объединения человечества в единое целое. Но как понимать этот процесс? В западной идеологии и пропаганде, точно так же, как в прозападной российской, принято интерпретировать, понимать этот процесс таким образом: великие достижения науки и техники, средства коммуникации, возможности передавать информацию и получать из любой точки планеты молниеносно и т.д. и т.п. Устанавливаются экономические связи, и, короче говоря, часть человечества живет так, что в каждой точке, в каждом регионе планеты отражаются общемировые процессы. Все это имеет место, но это лишь поверхностное проявление чего-то более глубокого» (Зиновьев 2002).¹

Такая «подгонка» области явлений под собственный концепт глобализации, на наш взгляд, не самое осмысленное занятие. Если с чисто логической точки зрения автору зачастую и удается свести концы с концами, то продуктивность подобных интеллектуальных упражнений весьма сомнительна, а прагматическая значимость сводится лишь к идеологической поддержке той или иной формы социально-политической активности.

Все было бы слишком просто, если бы те позитивные события и явления, которые антиглобалисты относят к позитивным изменениям общественной жизни, рождались в ходе одного процесса, а негативные – совсем другого: той самой поносимой ими последними словами глобализации.

Проблема глобализма и антиглобализма как раз в том, что речь идет именно об одном (как изящно выражаются некоторые авторы – амбивалентном) процессе и «отказ» от глобализации как таковой есть отказ одновременно и от негативных, и от позитивных ее последствий.

¹ Возможно это и поверхностные явления, если есть нечто глубинное по своей значимости с ними никак не сравнимое. Такое глубинное, что на его фоне «великие достижения науки и техники» оказываются чем-то второразрядным. Но на поверку это «глубинное» оказывается откровением в духе некоей страшилки конспирологического толка («На самом деле глобализация есть новая мировая война. Война нового типа») (Зиновьев 2002).

Есть антиглобализм «маскультурный». Сводящийся, в основном, к уличным протестам в ходе разного рода встреч на высшем уровне и бесконечной миграции по местам их проведения, битью витрин и стекол в предприятиях быстрого питания типа «Макдональдс», потасовкам с полицией, псевдоревOLUTIONной риторике и пляскам на молодежных тусовках по случаю очередной «победы». Своего рода современный вариант движения луддитов. Отсюда и отношение к подобным «борцам» как к шутам, и соответствующая оценка подобных антиглобалистских усилий: «своеобразный дурдом на выезде, кунсткамера, потешный радикальный бред» (Ольшанский 2006).

Есть антиглобализм «идейный», в свою очередь так или иначе представленный двумя направлениями, которые объединяет весьма сомнительный патриотизм националистического толка всех видов и оттенков вкупе с параноидальными идеями и страхами. Оба они прямо или косвенно полагают, что у глобализации есть прямая и непосредственная «цель» и эта цель – в установлении мирового господства. Объединяет их и глубокая скорбь по советскому феодализму и утрате его военной машиной влияния на международной арене.

Одно из них находится в плену у конспирологической герменевтики и рассматривает негативные последствия глобализационных процессов как убедительное доказательство реализации через них черного замысла и коварного плана у погубителей своего народа-этноса или всего рода человеческого, в духе столь милых патриотическому слабоумию планов незабвенной памяти «Протоколов сионских мудрецов». Их основной смысл видится в том, что «“глобализация” – это стремление к всемирному могуществу, к мировому господству, приведение всех стран к усредненному стандарту, к “одному знаменателю”» (Куваев 2002). Или в другой аранжировке: «основное содержание глобализации сводится к присвоению – если говорить марксистским языком – прибавочного продукта, который производится в других странах, и захвату основных мировых ресурсов» (Паршев 2002).

Другое направление отличается, на первый взгляд, тем, что для его идеологов глобализация – процесс социально-исторически объективный и неизбежный: «по своей социальной сущности она есть явление закономерное, порожденное тем великим эволюционным переломом, который произошел в истории человечества в 20-м веке и в основных чертах завершился к концу 20-го века» (Зиновьев 2002).

Тем не менее, при всем своем «объективизме», реальная интерпретация политики «Запада» по отношению к «Востоку» и выводы из нее и в этом случае оказываются недалеко от конспирологической версии современного глобализма, где все подверстывается в одну строку – демонтаж коммунистического блока, распад СССР и Югославии, Чечня, Афганистан и Ирак, – выстраивается в одну линию и встраивается в один «план». Задачи этого «плана» на данном этапе просты: «Разрыхлить незападный мир, лишить его способности создания серьезного сопротивления глобализации. Привлечь на свою сто-

рону часть его в последующей войне против другой части. Овладеть стратегически важными ресурсами исламского мира. Укрепить свое присутствие в нем, военное – в том числе. Подавить базы и источники исламского сопротивления глобализации, в первую очередь – терроризма. Продемонстрировать всему миру свое военное могущество и готовность пустить его в ход» (Зиновьев 2002).

А на очереди уже следующие задачи: «Третий этап глобализации также спланирован в соответствующих центрах, учреждениях, штабах и т.д. западнистского сверхобщества. Политики и идеологи Запада открыто говорят, что XXI век будет веком войны Запада против Китая и вообще против азиатского коммунизма» (Зиновьев 2002) ².

Но это, так сказать, предельные цели штаба (штабов?) глобализации, а вот каковы средства, усматриваемые антиглобалистами? Они многообразны и разносторонни: от подчинения мировой экономики интересам роста могущества ТНК до уничтожения этнокультурной идентичности стран и народов.

Вот характерные картины, рисуемые антиглобалистами: – «В глобально целостной системе этносы не обогащают друг друга, а взаимопоглощаются, культуры не получают импульс для самораскрытия, а нивелируются, страны не коэволюционируют, сотрудничая, а унифицируются. Везде то же самое надевают, едят, пьют, поют, везде Диснейленд и Макдональдс...

Если бы существовала красная книга погибающих культур, она была бы очень толстой, а вскоре ее, возможно, придется сдать в архив, из-за того, что заносить туда больше нечего. На Земле остается одна, единственная – глобальная – современно-западная культура» (Кутырев 2001)

– «Унифицируется одежда, обувь, электронный очаг, стандарты домашней утвари, язык. Стиль СМИ – это жаргоны нескольких мировых агентств, ТВ-радио, издательских конгломератов. Мир погружается в пучину массовой “культуры”, примитивизма, чужебесия и вседозволенности. Все это вызывает

² Опровергать это «видение» уважаемого Александра Александровича зряшное дело. Достаточно упомянуть, что в обнаруженном им «плане» совершенно отсутствуют Тихоокеанский регион (Япония и Юго-восточная Азия с ее быстро растущими экономиками). А ведь, с точки зрения некоторых теоретиков глобализации, именно Тихоокеанский регион, а не США и Европа, имеет больше всего шансов доминировать в новом мире, вызванном к жизни процессами глобализации. Важно лишь отметить, что для А.А.Зиновьева интерпретация смысла и содержания этого процесса непосредственно завязана с его социологической теорией «сверхобщества» (является «следствием» или, наоборот, «источником»). Согласно ей современное человечество переживает период становления сверхобщества, причем западнистское сверхобщество с США в качестве «метрополии» уже сложилось в процессе борьбы с мировым коммунизмом и победив в этой борьбе продолжает шествовать по планете. А «глобализация есть новая мировая война» и «ведет ее западный мир во главе с США. Война идет за обладание всей планетой и, более того, за контроль над всей социальной эволюцией человечества» (Зиновьев 2002).

не просто вытеснение традиционного сознания (особенно нравственного) и замену его штампами, стереотипами манипулятивно-предметного, безродного сознания, но и опускает человека к рефлекторно-животному состоянию и поведению внушаемого типа» (Иголкин 2002).

Под стать подобным апокалиптическим пророчествам и рецепты спасения, предлагаемые крайними антиглобалистами: «Чтобы нам выжить, нам надо выстроить не мифический железный занавес, который когда-то был, а, скорее всего, железобетонную стену с небольшим количеством шлюзов и хорошо контролируемым потоком через эти шлюзы» (Рябцев 2002).

Если пристально взглядеться в эту картину споров между глобалистами и антиглобалистами, то сквозь нее проступит хорошо знакомое идейное противостояние «славянофилов» и «западников». Ведь если заменить оппозицию «Россия – Запад» на «Россия – Европа», отвлечься от некоторых деталей сугубо современной социокультурной ситуации, то складывается впечатление, что мы находимся не на самом что ни на есть переднем крае идейной и социальной борьбы глобалистов с антиглобалистами в XXI веке, а в первой половине XIX века. Разве что место «Европы, насильственной и властолюбивой» (Н.Я.Данилевский) теперь занимает не столько она сама, сколько насильственная и властолюбивая Америка (США). С той лишь разницей, что в соответствии с духом времени эти идеи обрели кровь и плоть в лице соответствующих общественных движений, способных выводить своих сторонников на улицы.

Воспроизведение основных коллизий этого дискурса в наше время и в новых условиях наглядно демонстрирует, что он так и не стал данью истории ни в идейном, ни в социально-организационном плане: мы все еще находимся в его силовом поле. Вот почему, несмотря на то, что он вроде бы был вдоль и поперек проанализирован и откомментирован под разными углами зрения, с разных позиций, возникает необходимость так или иначе заново самоопределяться по отношению к нему.

Славянофильская мечта и жизнь

Славянофильство обычно рекомендуют в качестве одного из *направлений* русской общественной и философской мысли, отстаивавшего и обосновывающего идею особого исторического пути развития России (прежде всего по отношению к Европе), а идейное наследие славянофилов в качестве *учения*. А учение это всегда сложный гибрид мировоззрения, философской мысли, политической идеологии, социологического и исторического знания, да еще зачастую выражаемых в литературно-художественной форме³.

³ А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, К.С.Аксаков, не говоря уже о Ф.М.Достоевском и Ф.И.Тютчеве, не последние имена в русской литературе.

Но различные стороны, составные «части» учения, не были самостоятельными, ибо, по мысли славянофилов, это неизбежно ведет к внутренней раздробленности и разнородности духа, а с самого начала были включены в общий замысел подчинения их «высшему началу», на основе которого только и можно было, по мысли славянофилов, создать «вечный образ духовной целостности и гармонии духовных сил». Это безусловное и натужное подчинение всех своих штудий «высшему началу» привело к тому, что с рационально-эмпирической точки зрения учение «ранних» славянофилов оказалось вовсе не «гармоничным», а как раз весьма уязвимым – разнородным и противоречивым. Даже их идейные сторонники вынуждены были это признать. «Сила влияния славянофилов заключалась именно в этом – как явление русской жизни, как живое раскрытие ее творческих сил они, может быть, более ценны, чем их идеологические построения, в которых много было случайного и неудачного» (Зеньковский 2006, с. 849).

Но это означает только одно: само славянофильское учение в целом и различные его «части» могут и должны оцениваться отдельно. И оценка эта на поверку оказывается у критиков и апологетов этого учения различной – частью совпадающей, частью противоположной. С этим обстоятельством, необходимостью рассматривать их с нескольких разных и несовместимых позиций, в немалой степени связана разноречивость существующих комментариев и оценок, незавершенность самого дискурса.

Если относиться к этому учению в целом, то какова должна быть та исходная точка зрения, с которой оно предстает в своей максимальной полноте, в чем, как традиционно говорится, его суть?

Эту суть характеризовали по-разному. Неославянофил Данилевский назвал ее славянофильской «мечтой» об особой русской, или всеславянской, цивилизации (Данилевский 1991). Фактически, ту же самую мысль, обсуждая различие позиций «западников» и «славянофилов», Г.Флоровский выразил иначе: «не в области общественно-исторического мирозерцания возник раздор; раскол совершился и раньше, и глубже – в сфере идеалов» (Флоровский 1991, с. 827).

Мечты, которыми грезили славянофилы или этические идеалы, определявшие в их глазах свой путь и особую миссию России, хорошо известны. Их отличало намерение, во-первых, устроить жизнь в соответствии с православно-христианским «законом высшей правды и любви», а во-вторых, убеждение, что хранителем этих идеалов является православная церковь, а носителем славяне и особенно русский (причем «простой») народ. Объединение этих двух начал и составило своеобразие славянофильского учения⁴. Для самих

⁴ Ср.: «просвещение иноземное принадлежит почти исключительно высшему, так называемому образованному классу русского народа, а первобытное просвещение России хранится, не развиваясь, в нравах, обычаях и внутреннем складе ума так называемого простого народа» (Киреевский 2006, с. 93)

славянофилов вера в «правду церкви» и «великие силы России» была безусловной. Все остальное в их учении – это, в конечном счете, попытка развернутого обоснования возможности воплотить эти мечты в жизнь и старания убедить всех остальных в спасительной необходимости руководствоваться подобными идеалами.

На чисто логическую несовместимость и соответственно невозможность одновременного абсолютного воплощения двух этих упований – универсально-христианского (этического) и самобытно-патриотического (этнического) – в первую очередь и обращали внимание внутренние критики славянофильского учения. «Из того, что славянству и России надлежит осуществить определенный общечеловеческий идеал и осуществить, быть может, в первую очередь между другими народами, делался вывод, что этот идеал есть славянский идеал, выражает собою сущность именно славянского духа как такового, и, следовательно, вся история славянства вплоть до малейших подробностей представляет собой воплощение некоторой высшей нормы. Так открывался полный простор мессианистическим соблазнам и возникала опасность забыть о том, что ценность создается только воплощаемой идеей, и впасть в культ «отвлеченной» самобытности.

... Общечеловеческий идеал был связан с «народным духом» одной этнографической группы, цель человеческой жизни выдвинута в узконациональную историческую перспективу. Славянство выступало в роли «самого высшего» народа. Это было ложно само по себе, если даже и отвлечься от тех опасностей, которые отсюда должны были возникнуть при ослаблении идеалистического напряжения мысли, которым, несомненно, жили первые славянофилы» (Флоровский 2006, с. 836-37).

Именно с этой исходной раздвоенностью славянофильского учения, необходимостью обнаружить свет «высших начал» в самом основании (корне) народной жизни, была связана идеализация (историческая идеологизация) старины, попытки показать, что уже во времена Киевской Руси в жизни русского народа почти всецело осуществились эти начала, а «древнерусская, православно-христианская образованность» оказывалась и венцом общечеловеческих устремлений.

Такое априорно-методологическое погружение «высших начал» в реальную русскую историю сыграло со славянофилами злую шутку. Так, оно вынуждало патриархальный уклад народной жизни, т.е. исторически бытовавшую поземельную общину русского крестьянства, выдавать за идеальную форму общественных отношений вообще и призывать строить по ее образу и подобию и современную им, и будущую общественную жизнь России. Отсюда же, с одной стороны, их обличительные инвективы в сторону церкви римско-католической, а с другой – возведение в идеал реальной исторической жизни византийской и русской православных церквей во всех их проявлениях. Их патриотическое рвение зачастую приводило к карикатурному переуп-

рощению рецептов по устройению будущей российской жизни: «Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою. Чем дальше они оглядываются, тем хуже и безнравственнее представляется им общество. Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собой... Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь» (Хомяков 1988, с. 48)⁵.

Это же самобытно-патриотическое видение («патриотическое старообрядчество») русской истории, фактически в «обратной перспективе», заставляло их объяснять разложение исторических форм народной жизни преимущественно «иноземным» влиянием, в ходе которого «русская коренная образованность» была на поверхности русской жизни (т.е. у высших, образованных классов) вытеснена «просвещением иноземным». Падение нравов и большую часть пороков, «отсутствие правды у самого народа» возводит к той же иноземной «заразе» и полагать, что «один из самых прямых путей к уничтожению вреда от образованности иноземной, противоречащей духу просвещения христианского, был бы, конечно, тот, чтобы развитием законов самобытного мышления подчинить весь смысл западной образованности господству православно-христианского убеждения» (Киреевский 2006, с. 960).

Конечно, это лишь весьма упрощенное представление основной несущей конструкции славянофильского учения, которое во многих отношениях было и намного тоньше и намного глубже. Но без этой конструкции как между славянофилами оказалось бы не так уж много общего, так и отделить их от «западников» зачастую было бы невозможно. В конце концов все они начинали одинаково, с идеей «органицизма» и как «еврофилы», поэтому только она разделила прежде единый лагерь пробудившейся для общественной деятельности мыслящей русской интеллигенции⁶.

⁵ Как подобные оценки и упования совмещались с их же нелюбимыми оценками своей истории и в других, и в том же тексте – тайна сия велика есть: «Ничего доброго, ничего благородного, ничего достойного уважения или подражания не было в России. Везде и всегда была безграмотность, неправосудие, разбой, крамола, угнетение личности, бедность, неустройство, непросвещение и разврат. Взгляд не останавливается ни на одной светлой минуте в жизни народной, ни на одной эпохе утешительной» (Хомяков 1988, с. 48).

⁶ Ср.: «Органическая теория в России имеет длинную историю, захватывая весь XIX в. и сохраняясь в некоторых, весьма влиятельных направлениях русской научно-философской мысли XX в. Она представлена именами Д.М.Велланского, А.И.Галича, Н.И.Надеждина, А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, К.С.Аксакова, М.В.Буташевича-Петрашевского, К.Д.Кавелина, Т.Н.Грановского, Н.А.Добролюбова, Н.Н.Страхова, А.А.Григорьева, Ф.М.Достоевского, Ф.И.Тютчева, Н.К.Михайловского. Ее следы можно обнаружить в воззрениях В.С.Соловьева, Л.И.Мечникова, П.А.Кропоткина, М.М.Ковалевского, Н.И.Кареева, П.Н.Милокова, В.Н.Эрна» (Галактионов 1991).

О том, что славянофилам не удалось объединить два начала своего учения, свидетельствует и дальнейший генезис их идей – фактически, они были разделены и противопоставлены друг другу. Самобытно-патриотическое (этническое) начало взяли на вооружение неославянофилы («почвенники»). А универсально-христианское (этическое) – те, кто последовал за критикой славянофильской идеологии В.Соловьевым.

Конечно, не является простым совпадением то, что превращение славянофильства в «почвенничество» происходило в эпоху зарождения гражданского общества в России, в «эпоху великих реформ», т.е. тогда, когда перед русской интеллигенцией впервые открывалась возможность непосредственно влиять на государственную власть и участвовать в определении направления дальнейшего социально-политического и культурно-исторического курса России⁷. Именно поэтому «для 60-х, а для 70-х и 80-х годов особенно, источником вдохновения служили уже не религиозно-философские трактаты Хомякова и Киреевского, не этический идеализм Самарина, а политиканствующее здравомыслие Данилевского» (Флоровский 2006, с. 837).

Г.Флоровский очень точно подметил это «здравомыслие» Н.Я.Данилевского, которое и обеспечило признание его известной книги («Россия и Европа») в качестве славянофильского катехизиса в среде неославянофилов⁸. Этого здравомыслия потребовало намерение непосредственного участия в политической жизни и государственном управлении страной; с помощью него Данилевский и его единомышленники приспособляли славянофильское учение к новым историческим условиям и собственным обстоятельствам. Это приспособление выразилось в том, по словам Н.Н.Страхова, что Данилевский порвал связь с расплывчатым и безвольным гуманитарным идеализмом предыдущей эпохи и опирает свои националистические построения на трезвую почву фактов, фактов прежде всего и исключительно.

⁷ Ср.: «Почвенники – преемники идей родоначальников славянофильства – придали более четкую политическую определенность программе Хомякова и Киреевского. Из оппозиционной она превращается в лояльную по отношению к курсу царского правительства и церкви. Снимается аграрно-крестьянский вопрос, признанный решенным Манифестом 19 февраля 1861 г.; выражается поддержка другим реформам Александра II, в том числе в области администрации, суда, просвещения, военного дела и армии. Сравнительно со славянофилами-классиками почвенники, в особенности Данилевский и Леонтьев, обращаются по преимуществу к вопросам внешней политики, к определению места России и славянства в региональных системах Запада и Востока. Отношения России со странами Запада и ее роль в делах пробуждающегося Востока становятся центральными вопросами геополитических позиций почвенников» (Галактионов 1991).

⁸ Насколько Н.Я.Данилевский был оригинален и в какой мере он был знаком с работой Генриха Рюккерта, опубликовавшего в 1857 г. «Учебник всемирной истории в органическом изложении» (в заимствовании идей которого его обвинял В.С.Соловьев) – вопрос открытый.

Что касается опоры на факты и только факты, то это было явное «преуменьшение». Н.Я.Данилевский опирался, прежде всего, на славянофильское учение, но только на одну его самобытно-патриотическую «часть». Другими словами, из двух столпов (начал) славянофильства в качестве опоры решительно предпочел один – начало этническое, полностью подчинив ему другое начало (этическое). Тем самым «высшие начала» славянофилов превратились у него просто в «исконные начала». С чисто формальной точки зрения это не стоило большого труда – достаточно было исключить из славянофильского учения средостение славянского (этнического) и христианского (этического) начал – априорную предустановленную гармонию между ними. За счет этого неославянофильство Данилевского освободилось от историософской религиозной метафизики и фактически превратилось в разновидность идеологии светского национализма и социально-историческую «теорию». Такое исключение универсальной точки зрения, в данном случае христианского универсализма, и привело Н.Я.Данилевского к понятию и теории «культурно-исторических типов» или «цивилизаций».

Понятие «культурно-исторический тип» предполагает отрицание реального содержания у понятия «общечеловеческое». Для Данилевского «общечеловеческое» есть только абстракция, формальное содержание, образованное за счет вынесения за скобку черт, присущих разным народам. Исторической действительностью в его теории обладают лишь конкретные этнографические «виды» (нации)⁹.

В своей «Европе и России» (1869 г.) он, фактически, отвергает просветительскую идею объективного характера исторических закономерностей и единства процессов и законов всемирной истории. С утверждаемой им точки зрения нет и не может быть единой всемирной истории, а могут быть лишь истории тех или иных географических регионов и связанных с ними культурно-исторических типов (цивилизаций). То есть вместо человечества как «многого» субъекта истории предлагается совокупность «реальных», самобытных и автономных субъектов – этнокультурная онтология «культурно-исторических типов» с их внутренними «историями». Каждая цивилизация оказывается самопорождением национального гения, народной стихии из своих самобытных начал, они не сравнимы и не сопоставимы друг с другом¹⁰.

Вопрос о том, с какими мерками подходить к труду Н.Я.Данилевского, не так уж и очевиден. Хотя в своей «России и Европе» он неоднократно обра-

⁹ Даже с чисто логической точки зрения это позиция весьма уязвима. Ведь если следовать этой логике и дальше, то менее «общей», но все-таки абстракцией окажутся и славяне, в отличие от русских, сербов, поляков, чехов и т.п. На следующем шаге абстракцией окажутся сами русские, в отличие от великороссов, малороссов, белоруссов и т.д. и т.п.

¹⁰ У любой идеи есть предшественники. Сходные взгляды на «цивилизации» или «культурные типы» развивали и Ж.А.де Гобино (1855) и Г.Рюккерт (1857).

щается к тем или иным историко-социологическим теориям, отстаивает истинность предпринятой им «научно-естественной систематизации фактов истории» и т.п., само его сочинение является весьма синтетическим образованием и в этом отношении близким к жанру «учения» его учителей – «старших» славянофилов. В нем позитивно-научная историко-социологическая «теория» культурно-исторических типов тесно переплетена с определенным историософским мировоззрением, этнически нагруженной аксиологией, социокультурной прогностикой и политическими программными установками. Весь этот синтез, представляющий собой апологию славянства, был предпринят ради обоснования реальности существования славянского культурно-исторического типа как высшей и наиболее перспективной молодой цивилизации, миссия которой – в первый раз представить в мировой истории «синтез всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова».

Естественно, разные аспекты его учения могут и должны оцениваться по-разному, в соответствии с их имманентным содержанием, и эти оценки неизбежно окажутся различными. Недаром ведь, несмотря на всю критику, те или иные его идеи вдохновляют современных антиглобалистов. Тем не менее, вряд ли стоит сомневаться в том, что разные аспекты, стороны этого «почвеннического» учения Данилевского связаны между собой именно историко-социологической «теорией» цивилизаций, культурно-исторических типов. С ней, в основном, ассоциируется и само имя Н.Я.Данилевского, именно она оказалась наиболее востребованной и «живой» частью его учения; подобными идеями вдохновлялись и О.Шпенглер, и А.Тойнби. Следовательно, в определенном отношении эта «теория» оказалась продуктивной. Вопрос лишь в том, в каком именно отношении и за счет чего.

Прежде всего осмыслен вопрос: является ли его «теория» цивилизаций, культурно-исторических типов, научной теорией? Для ее адептов «теория культурно-исторических типов Данилевского – цельное, системное учение о нациях, их сущности, происхождении, признаках и законах» (Галактионов 1991). Оценки же критиков, как, например, Питирима Сорокина, – другого рода: «Н.Данилевский, О.Шпенглер, А.Тойнби, Ф.Конечны и другие культурологи утверждают, что «цивилизации» или «высокие культуры» являются реально существующими целостными образованиями или интегрированными системами. Это утверждение заставляет нас задать важный вопрос: какого рода единство представляет собой цивилизация? В терминах моей концепции вопрос формулируется следующим образом: являются ли цивилизации лишь пространственными скоплениями или же это причинно-смысловые системы? К сожалению, наши достойнейшие ученые не дают явного ответа на эти вопросы. В их работах отсутствует различие между скоплениями и полускоплениями, причинными, смысловыми и причинно-смысловыми единицами. Они просто утверждают, что цивилизации – это целостные или интегрированные

системы, в которых все элементы взаимозависимы и связаны друг с другом» (Сорокин 1988, с. 49).

По сути, дела, Сорокин утверждал, что речь идет о формально-онтологических полаганиях, в лучшем случае онтологических схемах, а не позитивно-научных теориях. Кто же прав?

Нам представляется, что, скорее всего, правы критики «теории» культурно-исторических типов. Конечно, нельзя отрицать, что и Данилевский и тот же Тойнби подкрепляли свои рассуждения ссылками на множество самых разнообразных исторических, социологических, культурологических, языковых и т.п. «фактов» из жизни широкого круга реальных этнографических обществ. Но доказывает ли эта мозаика «фактов», принцип выявления, подбора и сравнения которых так и остался тайной за семью печатями этих учений, хоть одно из теоретических следствий этих «теорий» и тем более субстанциональность самих культурно-исторических типов, цивилизаций? Ведь все эти «факты» были «добыты» вне и независимо от цивилизационных «теорий» и лишь использовались для создания их эмпирического базиса. Но это означает, что это отнюдь не факты именно этих теорий и как таковые они не могут ни доказывать, ни опровергать какие-либо их теоретические конструкции. В лучшем случае – лишь иллюстрировать их эмпирический смысл, выступать в роли смыслообразующих примеров для полнообъемного понимания. Ибо не представляет особого труда указать на «факты» прямо противоположного толка, демонстрирующие, что не только обособление и автономия, но и взаимопроникновение и слияние составляли и составляют непременную сторону эмпирически-исторического бытия народов и культур ¹¹.

Тем самым речь не идет об эмпирическом обосновании самого факта существования цивилизаций, или культурно-исторических типов, как интегральных исторических общественных организмов. Из самого факта их существования в течение какого-то исторического времени еще ровно ничего не следует, если, с одной стороны, одновременно с ними полагать существование других общественных организмов (целостностей) разного иерархического уровня – объемлющих «цивилизационные» формы целостности или вклю-

¹¹ Собственно говоря, это не было секретом и для самого Н.Я.Данилевского, недаром, учитывая исторические реалии, наряду с другими, он включил в свою типологию «премущественный» культурно-исторический тип и выделил три вида воздействия одной цивилизации на другую («пересадка» путем колонизации, «прививка» и «удобрение»). Согласно же схеме мировой истории К.Ясперса речь о единой мировой истории может идти по крайней мере с «осевого времени» (800 – 200 гг. до н.э.): «Все мы, люди, можем сообща знать о действительности этого универсального преобразования человечества в осевое время. Оно ограничено, правда, Китаем, Индией и Западным миром, но тем не менее, хотя изначально и без соприкосновения этих трех миров, послужило основой универсальной истории, в духовном смысле охватило всех людей» (Ясперс 1994, с. 49)

ченных в них, а с другой – придавать им временную и лишь функциональную значимость в человеческой истории. А вот предъявить убедительные доказательства субстанциональности, т.е. исключительности и замкнутости (существования непроницаемой границы) этой формы целостности, сводимости к ней всех других как к основополагающей и фактически единственно реальной, цивилизационным теориям подобного рода не удастся и вряд ли когда-нибудь удастся.

Та форма идеализации (культурно-исторический тип как идеальный объект), которая теоретически релевантна онтологическому полаганию автономных существ подобно рода, в позитивно-научном отношении представляет, скорее, не общий (всеобщий) и базовый, а предельный и вырожденный (единичный) тип исторической организации социокультурных сообществ, характерный разве что для архаических общностей (племен) живших до самого последнего времени на краю ойкумены – на далеких океанических островах или в амазонских джунглях. Не автономное и самозамкнутое самобытное развитие культурно-исторических типов составляет мейнстрим человеческой истории, а взаимодействие и взаимовлияние, постоянное их «уравнивание» в ходе которого «цивилизационные образования – обнаруживают, резко отличаясь, с одной стороны, от всякой чисто “духовной культуры”, а с другой стороны, от “душевно выразительных и жизненных образований”, одновременно некий континуальный “прогресс”, пересекающий бытие различных народов и культурные формы, и прямолинейную “кумуляцию”, которая со временем становится все более “интернациональной”» (Шелер 1994, с. 109).

Понятие «культурно-исторический тип» вводилось Данилевским в целях объективного, по сути дела натуралистического, описания социокультурной реальности на основе «научно-естественной систематизации фактов истории», для выражения вполне конкретного предметного содержания. Но, как всякое понятие, оно неизбежно использовалось и в качестве инструментального мыслительного средства для обоснования мировоззренческо-идеологической позиции и проспективного отношения к этой реальности, т.е. наряду с *гностическим* приобрело и *прогностическое* содержание. Поэтому любой содержательный анализ этого понятия без учета особенностей категориальной оппозиции «естественного – искусственного» окажется дефицитным. А проекции «одного и того же» формального содержания в планы естественного и искусственного неизбежно приобретают разные смысл и значение¹².

Поэтому учение о «культурно-исторических типах» может и должно рассматриваться с двух сторон – как *теория* (объекта) и как *методология* (субъекта) – и соответственно с двух разных позиций – с позиций *сущего* и *должно-*

¹² Собственно говоря, необходимость использования этой категориальной оппозиции в явном виде и определяет специфику объектов социокультурных, в отличие от натуральных.

го. Другими словами, необходим ответ на вопрос: чем, прежде всего, было это учение – «объективным» научно-теоретическим историко-культурным *знанием* или *замыслом* (программой) социокультурного действия? Ведь знание может и должно оцениваться на *истинность/ложность*, а замысел на *реализуемость/нереализуемость*. Принципиальные критики так или иначе различали обе эти стороны учения славянофилов и самого Н.Я.Данилевского, и соответствующие критические замечания в их отношении носили разный характер. Ведь именно с историко-научной точки зрения оно часто критиковалось за идеализацию старины, а с точки зрения социально-действенной – за утопичность.

Какая же из сторон этих учений, этих позиций, является исходной и предметообразующей, а какая – вспомогательной и инструментальной?

Выше речь уже шла об оценке Данилевским учения ранних славянофилов как их «мечты» о всеславянской цивилизации. То есть сам он оценивал их учение с позиции желаемого будущего, а само его учение было, по сути дела, апологией этой «мечты», подведением под нее научно-эмпирического основания. В таком контексте ответ на сугубо историко-научный вопрос о существовании такой всеславянской цивилизации «там и тогда» или «здесь и теперь» не столь уж и важен, поскольку речь идет об установке (сознательном намерении) такую цивилизацию создать, наделить ее историческим бытием, и о соответствующей (социокультурной) программе. Даже если отрицать ее существование «здесь и теперь» в естественном залоге, то из этой констатации никак не следует сама желательность ее бытия и возможность такое бытие обрести в залоге искусственном.

Ведь то, что в структурно-функциональном отношении на проверку оказывается лишь предельной и вырожденной формой объективации, в процессуально-временном отношении может выступать в качестве стадии или фазы исторического бытия той или иной общности. Причем, как правило, стадии или фазы самобытной артификации, искусственной самоизоляции, которая под силу лишь при наличии жесткой потестарной организации общности, превращающей ее в квазигосударственное сообщество¹³. С этой точки зрения «теория» Данилевского выступала, прежде всего, как теоретическое оправдание «самобытности» идеологии славянофильства, т.е. установки (в ее предельном выражении) на автаркию. Вопрос лишь в том: исторически полезна или вредна такая сознательная, принципиально искусственная установка на превращение исторической эволюции общности в социально-истори-

¹³ В Новое Время это оказывалось возможным только в результате специфических географических условий, в труднодоступных районах земного шара и то лишь частично. Скажем, самоизоляция с начала XIX в. до середины XX высокогорного королевства Тибет, расположенного высоко в Гималаях, и то была лишь частичной, в основном от европейцев.

ческое развитие изоляционистского типа, ослабляет она или усиливает то или иное сообщество? Где в современном мире оказывается место сообщества, исповедующего «идею чучхе»?

В свете всемирно-исторического опыта есть все основания полагать, что именно ослабляет и обезоруживает, а не усиливает и вооружает. Этот опыт свидетельствует о неизбежности судьбы любой общности, сколь бы изолированной она не была от всех других (в силу ли географического положения или сознательно-охранительной политики), – рано или поздно вступить в конкурентные отношения с другими (в политическом, экономическом, культурном и т.п. пространствах). И если она долгое время находилась в изоляции от мейнстрима мировой истории, то не выдерживала конкуренции с другими общностями и оказывалась в уязвимом и зависимом положении по отношению к ним, вплоть до исчезновения с арены истории¹⁴. В силу хотя бы того простого обстоятельства, что любое региональное развитие изолированной «самобытной» общности всегда оказывается односторонним и дефицитным по отношению к развитию общностей, имеющих возможности пользоваться плодами развития всех остальных¹⁵.

В этом опыте зримо проявляется фундаментальная черта социоантропогенеза как такового. Сама эволюционная победа гоминид над другими представителями животного мира, ближними и дальними, была обеспечена отнюдь не за счет автогенеза, порождения из себя самого своей самобытной «сущности». Человек стал тем, кто он есть за счет своей гибкости и универсальности. Его восхождение на вершину пирамиды жизни происходило, прежде всего, за счет развития способности подражания всему многообразию способов отношения к миру, заимствования форм поведения, свойственных всем другим живым существам. Естественно, прежде всего подобная *переимчивость* любой прогрессивной формы поведения (подражательность), т.е. ее *освоение* и *присвоение* (т.е. превращение внешнего, чужого во внутреннее, свое), имела внутривидовой характер, наиболее важный для конкуренции, и именно она стала и остается основой человеческой разумности в ее социальном выражении и измерении, основным руслом социоантропогенеза.

¹⁴ Подобного рода этнокультурные катастрофы столкновения не только архаических сообществ, а вполне даже по объективным меркам цивилизованных, но изолированных, хорошо известны. Достаточно вспомнить катастрофические последствия для южно- и северо-американских «цивилизаций» их встречи со Старым Светом в постколумбовой Америке.

¹⁵ С социально-политической точки зрения изоляционизм – это позиция слабых, неуверенных в себе сообществ, потому что исторически позицией сообществ сильных и жизнеспособных был как раз экспансионизм. Парадоксальным образом «патриотическое старообрядчество» славянофилов было свидетельством их глубокой «невротической» неуверенности в столь прославляемых ими богатырских силах русского народа.

Кстати, свои преимущества в споре с Россией Запад (Европа) приобрел вовсе не на путях своего автономно-самобытного развития, а как раз за счет своих восприимчивости и переимчивости. «Китай и Индия всегда продолжали в своей жизни собственное прошлое, Греция, напротив, выходила за эти рамки, отправляясь от чуждого ей прошлого восточных народов, а северные народы – от по существу чуждой им культуры Средиземноморья. Для Запада характерна изначальность, возникающая как непрерывное продолжение прошлого далеких ему народов, которое он усваивает, перерабатывает и преобразует. Запад возник на основе христианства и античности; то и другое было воспринято им сначала в том облике, в каком поздняя античность передала их германским народам» (Ясперс 1994, с. 83).

Здесь можно говорить о принципе своего рода *культурного иммунитета*, который приобретается отнюдь не за счет самоизоляции и дистанцирования, а как раз в условиях реального взаимодействия, позволяющего вырабатывать адекватную защитную реакцию на любое «внешнее» воздействие, легко «переболеть» им, т.е. ассимилировать и наделить позитивным смыслом. В немалой степени именно в целях выработки национальной культурой подобного «иммунитета» на внешние воздействия, укрепления ее жизнеспособности, «западники» и настаивали на открытости русской культуры, на ее «отзывчивости»¹⁶. Именно поэтому заимствование элементов чужой «культуры» рассматривалось ими как нормальный процесс, который нисколько не вредит живой национальной самобытности, а вредит лишь народам исторически обреченным, в коих «нет зерна жизни» (которыми они считали тогдашние Китай и Персию)¹⁷.

Все это позволяет утверждать, что теоретико-познавательный постулат о субстанциональности и следующей из нее объективной несравнимости «цивилизаций», «культурных типов» не выдерживает критики, поскольку такое сравнение происходило и происходит реально-практически и результаты подобного «сравнения» решающим образом сказывались и сказываются на исторической судьбе народов и культур. В качестве же постулата практико-методологического, преследующего цель защитить и обеспечить «самобытное» развитие своей общности, он оказывается парадоксальным образом в общем

¹⁶ По словам Белинского, «даже и тогда, когда прогресс одного народа совершается через заимствование у другого, он тем не менее совершается национально. Иначе нет прогресса» (Белинский 1953–1959, с. 19).

¹⁷ Здесь же, прежде всего, следует искать ответ на вопрос, почему именно «европейская» цивилизация в Новое Время стала и до последнего времени оставалась центром и мировой политики, и мировой культуры. Она стала им по той простой причине, что именно она в это время в разных формах и разным образом вступила во взаимодействие со всем миром и познавательно-эпистемологически (кругосветные путешествия и великие географические открытия, типа «открытия» Америки и Австралии и т.д.) и политико-практически (международная торговля, колонизация, миссионерство и т.д.).

случае вредным, а порой и губительным, не укрепляет, а ослабляет ее жизнеспособность¹⁸.

Собственно говоря, и сам Данилевский, в той мере, в какой он выступал в качестве социального философа и социолога, а не идеолога панславянства, невольно вынужден был становиться на эту точку зрения. Здесь достаточно задать вопрос: в какой мере он оказался последовательным, отстаивая свой взгляд на мировую историю в ее социокультурном измерении? Тот же Г.Флоровский весьма критически отозвался об этой стороне его учения: «Данилевский, несмотря на восхвалявшуюся всеми его сочувственниками прямолинейность своей логики, никогда не был последовательным настолько, чтобы сделать последние выводы из своих посылок. Отвергая начала «общечеловеческие», отрицая возможность общечеловеческой культуры, он не замедлил заменить ее культурой “всечеловеческой”. Настаивая на замкнутости культурно-исторических циклов, он тем не менее сравнивал их между собой и допускал возможным градуировать их по достоинству, выдвигая на самый верх “четырёхосновный” тип славянский, дающий окончательные разрешения проблемам и социальной, и государственной, и экономической, и духовной жизни. Между тем само собою очевидно, что в чисто социологическом плане каждому типу должна быть приписана своя, несравнимая цена, как необходимому и неустраняемому элементу смеси» (Флоровский 2006, с. 839).

Антиглобализм или глокализация?

Естественно, речь выше шла лишь о предельных установках и принципах, а не о социально-культурной прагматике. Предельная открытость того или иного сообщества (нации) на поверку оказывалась и оказывается ничем не лучше непосредственной изолированности, его предельной закрытости. Другими словами, продуктивный тип социокультурного развития в его искусственно-естественном залого предполагает взаимоограничение, определенное сочетание открытости/закрытости.

Наложение ограничений на идею субстанциональной «универсальности» со стороны «закрытости», лишая ее абсолютного значения, превращает свойственный ей тип отношения к своему историческому прошлому (*ретроспекция*) и соответствующую ему социо- и культуротехническую позицию в отношении будущего (*проспекция*) в отношении *переимчивости*.

Наложение же подобных ограничений на идею субстанциональной «самобытности» со стороны «открытости», точно так же лишая ее абсолютного значения, превращает эту идею и эту позицию в отношении *преемственности*.

Особенность преемственно/переимчивого отношений и этой позиции в том, что такое взаимоограничение социокультурной открытости/закрытости не имеет предметного характера, каким пытались его наделить славянофилы,

¹⁸ Прямо в соответствии с известной русской поговоркой: бережен конь первым с копыт валится.

апеллируя к раз и навсегда заданной «древнерусской христианской образованности». Дело в том, что с «наследнической» точки зрения между *идентичностью сущности нации* и *идентичностью нации* есть большая разница. Для нее не существует никакого внеисторического (самоидентичного) национального, и, следовательно, нацию определяет ее история, и самобытность нации следует из индивидуальности и неповторимости ее истории, а не наоборот (Пископфель 2003).

Другими словами, первичным оказывается не завершенная предметная фигура идентичности, а сама идентификация, национальный плебисцит, перманентный *дискурс о своей национальной идентичности* в ее историческом измерении, участниками которого являются все заинтересованные в такой самоидентификации субъекты национальной жизнедеятельности разной степени общности. В этом случае *преемственность* может претендовать на статус механизма воспроизведения идентичности («сохранения» идентичности) в условиях непрерывных социоантропокультурных изменений.

Конкретное установление степени и топографии открытости/закрытости (взаимоограниченности) того или иного сообщества есть дело сознательной, целенаправленной национально-культурной политики обеспечения преемственности и переимчивости в процессе социокультурных изменений. Их соотношение не может быть раз и навсегда задано безотносительно к конкретно-историческим условиям существования и состояниям той или иной общности. Естественно, в современных условиях, в условиях иррадиации процесса глобализации оно может и должно быть иным, чем во времена идейного противостояния славянофилов и западников. Недаром их спор, по сути дела, превратился в спор глобалистов с антиглобалистами, имеющий иные ориентиры и иное значение.

Собственно говоря, на наш взгляд, удачная символическая «формула» для современного сочетания открытости/закрытости, преемственно/переимчивого отношения, – *глокализация* – уже предложена Роландом Робертсоном. Речь идет о ее адекватном концептуально-конструктивном наполнении¹⁹.

¹⁹ Речь идет лишь о символической формуле, поскольку у самого Р.Робертсона она связана с вполне определенной социологической моделью глобализации. «Теория Робертсона предлагает модель глобализации, существенно отличающуюся от моделей глобальной системы по степени адекватности наблюдаемым тенденциям. Модель Робертсона позволяет концептуализировать глобализацию не только как структурные изменения, но и как изменения в умонастроениях и межиндивидуальных взаимодействиях. Кроме того, в понятие глобализации Робертсона интегрирована возможность существования оппозиции, действующей глобально и, таким образом, одновременно использующей и отрицающей глобализацию. Термин “глобальное” у Робертсона означает не только “интернациональное” и “транснациональное”, но и “транскультурное” и “транслокальное”. Понятие глобального охватывает все пространство социального, глобальное и локальное соотносительны и не разделимы. Поэтому эту модель глобализации можно назвать моделью глобальной социальности» (Иванов 2003).

Само появление этой формулы – свидетельство изменения взглядов на процесс глобализации, вернее даже на взаимоотношение процессов глобализации и регионализации (локализации). Ведь основной тезис антиглобалистов, убеждение, побуждающее их к социальной активности, состоит в том, что эти два процесса несовместимы друг с другом и рост и укрепление глобального начала автоматически ведет к уменьшению и ослаблению начала регионального. Вряд ли подлежит сомнению эмпирическая достоверность такого рода явлений, которые и стали основанием как для мировоззрения и для деятельности антиглобалистов. Но есть ли у этого тезиса теоретическое содержание? Другими словами, такие события *могут происходить* в общественной жизни или они *не могут не происходить* в силу необходимости такого рода связи между ними?

Аргументов теоретического характера, отстаивающих необходимый характер этой связи, практически нет. Есть теоретическая социологическая модель двух несовместимых социальных процессов, использующих для реализации ограниченный невозобновляемый ресурс, и соответственно возникающих на этом ресурсе отношений «чем больше, тем меньше»²⁰. При всей ее ограниченности она довольно проста и поэтому популярна. Скажем, по ее образу и подобию О.Шпенглер мыслил соотношение между «цивилизацией» и «культурой». Ведь, если отвлечься от всех частных случаев, то для него цивилизация и культура – две взаимодополнительные формы (характеристики) проявления одной историческо-органической сущности, причем такие, что, чем большее место в обществе занимает культурное начало, тем меньше в нем начала цивилизационного, и наоборот.

Но эта модель в явном виде не учитывает ни специфических особенностей социокультурных явлений (предметов), естественно-искусственного их характера, ни разной модальности отношений предметных форм мышления.

Использование другой модели, тем более руководство ею, может предложить другое видение и соответственно другие возможности в контексте социокультурной прагматики. Так, соотношение между процессами глобализации и локализации может мыслиться в рамках схемы полисистемы, состоящей из двух взаимодействующих систем, находящихся в симметричном оргтехническом отношении друг к другу, когда каждая из них выступает как «искусственная» по отношению к другой как «естественной» и является «деятельностью над деятельностью», использующей другую систему для осуществления своей миссии²¹. В собственно процессуальном плане это предполагает, что по отношению друг к другу они выступают симметрично «зашнуро-

²⁰ Ей можно поставить в соответствие (для наглядности) модель гидравлического толка с ограниченным объемом жидкости в сообщающихся сосудах – чем выше уровень в одном, тем ниже в другом.

²¹ Оргтехническая (социотехническая) система – социальная система, имеющая по крайней мере два уровня (слоя) организации, где каждый из них представлен особой

ванными» членами пары «процесс – механизм». Общий же смысл глокализации оказывается в том, что каждый из составляющих ее процессов использует другой процесс в качестве ресурса для своего парциального поддержания и развития. Другими словами, глокализация предполагает дальнейшее развитие и укрепления обоих порядков – глобального и регионального – в том числе каждого из них за счет другого.

Для нас здесь эта формула означает, что не процесс глобализации сам по себе и для себя составляет (в плане существования) и должен составлять (в плане долженствования) суть современного общественного развития, а взаимосвязанный процесс *глобализация-регионализация*, в котором каждый из парциальных процессов является не только противопоставленным, но и сопоставленным, взаимодополнительной стороной этого единого процесса глокализации. А следовательно, каждый из них выступает в качестве условия другого, условия и ограничивающего, и способствующего его утверждению.

Именно в этом залоге, на наш взгляд, и может состоять конструктивный смысл движения антиглобалистов – сознательного сохранения в новых условиях и обстоятельствах региональной специфики того мира, из которого вырастает сама тенденция современного глобализма. Однако решение этой задачи, на наш взгляд, надо искать не на пути отрицания современного глобализма, не на непосредственном противодействии ему всеми доступными средствами и во всем, а на пути использования современных глобализационных процессов для регионального развития как необходимой и самоценной стороны современной общественной жизнедеятельности.

Глокализация это прежде всего социокультурный проект, вызванный к жизни издержками реализации глобализационного проекта и предполагающий возможность эти издержки компенсировать.

Его основаниями стали интерпретация опыта и прогноз хода глобализационных процессов и видимых контуров возникающего «нового мирового порядка». И это видение значительно отличается и от видения глобалистов, и от видения антиглобалистов. В свете такого глокального видения, в частности, «стало очевидным и то, что глобальный мир никогда уже не придет к

деятельностью и в которой реализуется искусственно-техническое отношение между уровнями (деятельностями), в рамках которого верхний уровень способен осуществлять воздействие (социотехническое действие) на нижний уровень в соответствии с имманентными ему целями.

Социотехническая система включает в себя по меньшей мере две системы: ту, которую искусственно-технически организуют и за счет этого преобразуют, и ту, которая производит искусственно-техническую организацию и преобразование первой системы. Принцип социотехнической организации деятельности, позволяет связывать системы и отдельные акты деятельности и мышления разнообразными отношениями и связями субординации и координации, в том числе отношениями и связями организации, руководства и управления (см.: *Щедровицкий* 1999).

модернистскому – этическому – единообразию. Скорее, он даже, наоборот, будет везде и во всем сочетать ценности, нормы и правила игры модернистского проекта с не-модернизированным нравственным многообразием регионов земли. А посему и вертикальная иерархия нравственных культур последних трех-четырёх столетий, когда одни культуры считались и признавались более развитыми (продвинутыми), а другие менее развитыми или совершенно неразвитыми (варварскими), также сменится иерархией горизонтальной тогда, когда нравственная ситуация конкретных мест будет детерминирована многообразием вариаций переплетения в морали глобального начала и локальных нравственных корней – повседневных практик суждений, оценок и интеракции. Это переплетение становится возможным сегодня как в реальном, так и в виртуальном пространстве взаимодействия людей и культур. Но главное: в этом переплетении глобальное и локальное в морали – партнерски равнозначны и лишены взаимоподчинительных амбиций» (Согомонов 2004).

Другими словами, в рамках глобального проекта взаимоотношение глобального и локального миров существует, может и должно строиться не по логике «или/или», а по логике «и/и», в соответствии с которой глобальный мир не вытесняет и не заменяет локального, а становится новым «общим» измерением, своего рода соединительной тканью, *средой* локальных миров – новой «осевой реальностью» (Лископпель 2000)²².

Каковы основные условия реализуемости подобного проекта – вопрос открытый. Однако ясно, что в его рамках глобальный мир не может мыслиться по образу и подобию такой формы социальной интеграции, как современное государство, то есть как сверхгосударство, властным образом оформляющее сверхобщество. Не *супериерархическая*, а скорее *плоская*, может быть, *сетевая*, структура, ортогональная иерархическим структурам современных национальных государств, наиболее релевантна тем функциям интеграции мирового общежития, которые глобальный мир может и должен взять на себя в рамках глобального проекта²³. Просветительские же мечты о мировом государстве, мировом правительстве и т.п. – все это, с точки зрения такого проек-

²² Конечно, такое формирование нового измерения не является и не может являться чисто механическим его «пристраиванием» в готовом виде к локальным мирам, а предполагает то или иное самоизменение (деформацию) в процессе его образования. Эту деформацию локальных миров антиглобалисты (традиционалисты) и трактуют как провозвестие всеобщей унификации и гибели культуры.

²³ Ср.: «По-видимому, в связи с распространением процесса регионализации, мировой порядок также в скором времени сформируется как сеть. Мы вполне можем себе представить регионы в рамках единого мира как отдельности внутри сетевой организации. Регион – по понятию – использует мировую инфраструктуру, но содержательно не зависим от нее. Для этого он должен строить особые ассимиляторы, позволяющие ему осуществлять безопасный для себя перенос внутрь себя организованностей, живущих в мировых сетях, сочленяя их так, как ему “нужно”» (Копылов 1993).

та, попытки односторонней идеализации и доведения до тотальности имперского проекта, не выдержавшего испытания историей.

Литература

- Белинский В.Г.* Взгляд на русскую литературу 1846 года // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1953–1959. Т. 10.
- Галактионов А.* Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я.Данилевского в книге «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М. 1991.
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М. 1991.
- Зеньковский В.В.* Славянофилы // Славянофильство: pro et contra. Антология. С.Петербург. 2006.
- Зиновьев А.А.* Глобализация. Новый этап глобализации. 2002 // www.anti-glob.narod.ru/sbornik/sb.htm.
- Иванов В.* Эволюция концепции глобализации // Проблемы теоретической социологии. Выпуск 4. СПб.: НИИХ СПбГУ, 2003 / <http://www.soc.pu.ru/persons/ivanov/evolution.shtml>.
- Иголкин М.В.* О глобализации, ее сути и последствиях для РФ. 2002 // www.anti-glob.narod.ru/sbornik/sb.htm.
- Истоки славянофильства и перспективы его развития в XXI веке / http://www.ateney.ru/rus/slavyanstvo/Istoki_Slav.htm.
- Киреевский И.В.* Отрывки // Славянофильство: pro et contra. Антология. С.Петербург. 2006.
- Копылов Г.* Регион-сеть и региональные программы / Кентавр. №2. 1993.
- Куваев А.А.* Глобализация – путь в никуда. 2002 // www.anti-glob.narod.ru/sbornik/sb.htm.
- Кутырев В.А.* Культурологический смысл глобализма // Вестн. рос. филос. о-ва. 2001. № 4 // www.philosophy.ru/library/kutyrev/globalism.html.
- Межуев Б.* Стоит ли бороться с глобализацией во имя национального государства? // Русский архипелаг. 2002.
- Ольшанский Д.* Анти-антиглобализм // АПН 2006-07-26
- Паршиев А.П.* Капитализм сегодня. 2002 / www.anti-glob.narod.ru/sbornik/sb.htm.
- Пископнель А.А.* Осевая реальность этнического пространства // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции, Вып. 7, М. 2000.
- Пископнель А.А.* Идея нации: между «забвением» и «возрождением» // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции, Вып. 9, М. 2003.
- Рябцев Ю.С.* Современные технологии как один из основных инструментов управления миром. 2002 / www.anti-glob.narod.ru/sbornik/sb.htm.
- Согомонов А.* Глокальность. Очерк социологии пространственного воображения (16.09.2004) / <http://www.globalculture.ru/news/news72.html>.

- Сорокин П. Общие принципы цивилизационной теории и ее критика // Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1988.
- Фроловский Г. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Славянофильство: pro et contra. Антология. С.Петербург. 2006.
- Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988.
- Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- Щедровицкий Г.П. Программирование научных исследований и разработок // Из Архива Г.П.Щедровицкого. т.1. М., 1999.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

С.В. Соколовский

Российская антропология: цена самобытности

Заявление, что отечественная антропология (ранее называвшаяся этнологией, еще раньше – этнографией, а век назад – народоведением) – уникальна, самобытна и, стало быть, отличается от всех аналогичных и родственных, но по-разному именуемых научных дисциплин зарубежья, является общим местом в российской историографии этой дисциплины. Это заявление представляется одновременно справедливым и очевидным, и банальным и легковесным. В истории всех национальных традиций существовали как периоды практически полной независимости и вполне самостоятельного развития, так и периоды заимствований и развития, определяемого внешними влияниями и обстоятельствами. То же можно сказать и о российской антропологии: в ее истории были периоды, когда практически вся проблематика и решаемые задачи диктовались почти исключительно внутренним контекстом и, стало быть, – фазы относительно автономного развития, но были и времена массивных заимствований и попыток адаптации заемных теорий или импортированных понятий к местному контексту, то есть времена, когда сообщество антропологов или его лидеры играли по преимуществу роли культурных брокеров. Эти периоды культурной медиации, а точнее, посредничества между разными антропологическими традициями – ведущими и периферийными – были по-своему продуктивны и оказывали благотворное влияние не только на российскую традицию антропологических исследований, смягчая понятийно-терминологический разрыв между языками разных школ, но и на работу некоторых географически удаленных национальных традиций (к примеру, латиноамериканских, в особенности мексиканской, в рамках которой под влиянием советских исследований национальностей возникло особое направление, лидерами которого стали Висенте Ломбардо Толедано и Альфонс Фабила ¹).

Тезис о самобытности и неповторимости российской антропологии должен доказываться на фоне широкого сравнения с другими национальными традициями – предприятие, масштаб которого, по всей видимости, столь велик, что пока еще никто из отечественных антропологов не нашел сил и времени его выполнить; простые констатации отличий и отдельные замечания и сравнения – не в счет. Стоит также напомнить, что не всякое отличие и своеобразие безусловно позитивно, как это, видимо, подразумевается в такого рода утверждениях – значительная часть наших «отличий» отражает общее отста-

¹ Guillermo de la Pena La Antropologia Social y Cultural en Mexico: Paper presented at Madrid International Conference, September 2-7, 2008, p.7.

вание дисциплины от развития исследований по соответствующей проблематике в ведущих антропологических научных сообществах и от мировой антропологии в целом. Уникальность мозаики заимствованных теоретических позиций и подходов – не то основание своеобразия, которым стоит особенно гордиться.

Многие согласятся с тем, что в теоретическом и концептуальном отношении сегодняшнее место российской антропологии (сразу следует подчеркнуть, что далеко не ведущее, а скорее – периферийное) задано несколькими историческими факторами, всей траекторией ее развития, и не столько закономерной, сколько наполненной событиями, часть которых невозможно не определить иначе как трагические. «Немецкие» корни российской этнографии сказываются еще и сегодня, в особенности на содержании учебных курсов ряда университетских кафедр, о чем еще пойдет речь. Кризис конца 1920-х – начала 1930-х гг., прекращение преподавания дисциплины в ряде вузов страны, массовые репрессии, в результате которых погибли или оказались в лагерях большая часть тогдашнего этнографического сообщества², затем война, период относительно стабильного развития, и снова кризис, на этот раз вызванный сменой политического режима и экономическим упадком начала 1990-х гг., последствия которого мы ощущаем до сих пор, например в уровне комплектации библиотек отечественными и зарубежными научными трудами. Однако уникальность исторической судьбы – вещь весьма тривиальная, и объясняя все, не объясняет сути своеобразия существующих в России подходов.

Иное дело – уникальность исследовательского фокуса, а именно сфокусированность на этническом, сформировавшаяся к концу 1960-х гг. и не вполне преодоленная и сегодня. Эта сосредоточенность исследователей на всем этническом лежит в основе сложившихся системы исследовательских областей и проблематизаций и «теоретического профиля» дисциплины, в котором классификация и типологизация, а также сравнительный метод (антропологическая компаративистика) выступают в качестве основных модусов теоретизирования. Что касается специфики методов, то стоит говорить о некоторых вынужденных отличиях, обусловленных скорее особенностями административной и финансовой отчетности, то есть моментами чисто бюрократическими, нежели оригинальностью методологии (многолетние периодические краткосрочные выезды; абсолютное преобладание «домашнего» поля над полевыми исследованиями за рубежами страны. Отдельно в качестве специфики методологии, связанной с общим отставанием дисциплины и ее маргинальным положением стоит отметить ориентацию на исторический контекст исследуемых феноменов (инерция прежнего рассмотрения дисциплины как

² По некоторым данным число репрессированных этнографов достигло 500 человек (Козлов С.Я. Потерянная этнография // ИГ-Наука. 2004. 27 октября, с.13; Решетов А.М. Репрессированная этнография: Люди и судьбы // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1994. Вып.4, с.186 [с.185-221].

вспомогательной для истории) и преимущественная фиксация культуры так называемого «этнографического» времени, то есть отстоящего от времени исследования на два-три поколения.

Следует сказать несколько слов и об уникальности положения дисциплины в системе социальных и гуманитарных наук, которая складывается из весьма прочного союза с историей и археологией и довольно своеобразного альянса с психологией, географией, демографией, лингвистикой, проявившихся в институализации пограничных дисциплин – этнической психологии, этнической картографии, этнодемографии и этнолингвистики. Практически каждая из методологий перечисленных дисциплин опирается на устаревшие идеи середины прошлого века (этническая психология – на неоромантические трактовки национального характера и на такие ключевые для этой дисциплины в ее советском варианте понятия, как этнический стереотип и межкультурное расстояние; этническая картография и этнодемография – на понятие этноса как социальной целостности, имеющего определенные координаты во времени и пространстве; этнолингвистика эксплуатирует идеи культурного релятивизма, подчас весьма радикального толка, и несоизмеримости различных культурных миров, то есть опирается на натуралистическое и субстанциалистское представление о культуре). Все это в совокупности не может не влиять на положение российской антропологии в мировой антропологии, обуславливая ее маргинальное положение.

Историю дисциплины и ее взаимоотношений с обществом интереснее рассматривать не как самостоятельный и самодовлеющий «объект» или «пласт» ушедшего в небытие времени, но с позиций преемственности подходов и методов, сохраняющихся нарративов и топосов мышления, словом, под углом «истории в современности». Такая точка зрения мотивирована, прежде всего, практическими потребностями, в частности задачами совершенствования используемой сегодня методологии, в то время как более распространенный вариант «истории свершений» уместен в рамках патриотического или националистического дискурса и представляет собой скорее часть идеологии, чем собственно методологии или истории науки. Его жанры – панегирик и агиография, – хотя и производят рассчитанный эффект, но, нужно признать, настолько приукрашивают реальность, что становятся практически бесполезными с точки зрения понимания особенностей развития дисциплины.

Анализ сохраняющихся стереотипов, остатков прежних концептуализаций и подходов принуждает практически полностью игнорировать те длительные и важные для становления дисциплины периоды, которые действительно стали историей, то есть влияние которых на стиль мышления современного отечественного этнографа/антрополога оказывается минимальным. С этой точки зрения вряд ли целесообразно рассматривать весь период институализации дисциплины, условно стартовавший в первой трети XVIII века Вели-

кой Северной экспедицией 1733–43 гг. Вплоть до начала 1930-х гг. отечественная этнография, сохраняя живые связи с ведущими антропологическими традициями зарубежья, развивалась в русле общих идей, доминирующих в начинавшей складываться уже тогда мировой антропологической мысли. Последовавшая затем самоизоляция в результате насаждения догматического марксизма создала тот разрыв, при котором развитие этой традиции стало интересоваться лишь советологов, специалистов по региону, читающих работы советских этнографов уже только ради материала, а не в поисках оригинальных концептуализаций. Многие элементы теории и методологии, продолжающие влиять на практику сегодняшних российских этнографических исследований, сложились, главным образом, в течение двух неравных по длительности периодов в развитии отечественной этнографии – «героического» 1910–50-х гг. и «схоластического» 1950–80-х гг. Современный «кризисный» (он же – «критический» в обоих смыслах слова) этап, стартовавший в конце 1980-х – начале 1990-х гг., унаследовал многие подходы, сложившиеся именно в эти два периода. Это и есть то наследие, которое можно было бы назвать «прошлым в настоящем». Без его характеристики сложно понять с какого рода «своеобразием» мы сталкиваемся сегодня.

Периодизация новой и новейшей истории российской этнологии/антропологии

<i>Период</i>	<i>Основные объекты исследований</i>	<i>Основные теоретические перспективы</i>
1900 – 1920	традиционная культура «племен» и русских крестьян	история и культура «народов без истории»
1929 – 1950	классовая дифференциация этнических сообществ, этногенез	исследования «пережитков» в рамках марксистского эволюционизма и теории экономических формаций
1950 – середина 1960-х	современная культура этнических, преимущественно сельских сообществ	культурные изменения и «прогресс»
1968 – 1988	этнос и этническая культура	классификация этнических процессов, этногенетические исследования
1988 – настоящее время	современность, конфликт и изменения, гендер, религия	современные культурные, социальные и политические процессы

Период 1910–50-х гг. я именуую героическим, потому что большая его часть проходила под лозунгами антропологии спасения – малых народов, язы-

ков, культур и культурных артефактов. Над всеми ними прозревалась угроза неминуемого вымирания, разрушения и исчезновения. Колебания в численности «аборигенных» сообществ (вовсе не обязательно, кстати, вызываемые естественной убылью, но также оттоком населения в другие регионы или смелой классификационных принципов в государственном учете населения и векторов политики идентичности – последняя совсем не учитывалась этнографами-народниками), экономические неурядицы, эпидемии, алкоголизм, даже климат и малодоступность мест преимущественного расселения – все это рассматривалось в качестве угроз и факторов, способных разрушить хрупкое равновесие местных популяций и природной среды, что, в свою очередь, по мысли этнографов, подводило эти народы к черте гибели, от которой могла уберечь лишь целенаправленная политика государственной поддержки, научные основы которой эти этнографы и разрабатывали.

Многие топосы антропологии спасения пережили своих создателей и сохраняются и сегодня как в политике государства, так и в академических построениях российских этнографов. В числе наиболее важных из них я бы назвал *натурализацию* категорий идентичности, связанных с языком и культурой, которая выражается, прежде всего, в рассмотрении этнических и языковых сообществ как своего рода организмов, подверженных старению, болезням и всем видам стрессов и адаптации, в полном соответствии с особенностями и стратегиями выживания популяций. Эта оптика взгляда натуралиста, угадываемая в проблематике тогдашних этнографических исследований, сохраняется и в риторике современной «правозащитной этнографии», а также в иерархии мест полевой работы и самом способе конструирования этнографического поля, при котором, как заметили критики, анализировавшие историю становления этого метода, по возможности устраняются все вносимые влияниями «цивилизации» искажения и реконструируется исконная «чистота» ритуала или практики, поведенческого комплекса или иного компонента «культуры»³. Точно так же, как обычные натуралисты предпочитали исследованиям животных в неволе (зоопарках) исследования в условиях их «естественного обитания», этнографы искали свое поле (а многие продолжают это делать и сегодня) в наименее затронутых «цивилизацией» регионах, а если таковых обнаружить не удавалось, пытались восполнить недостаток «есте-

³ Clifford J. Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology // James Clifford. Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1997. Pp. 52-91; Gupta A., Ferguson J. 1997. Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology // Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science, ed. Akhil Gupta and James Ferguson. Berkeley: University of California Press; Kuklick H. 1996. Islands in the Pacific: Darwinian biogeography and British anthropology // American Ethnologist 23: 611—638; Ibid. 1997. After Ishmael: The Fieldwork Tradition and Its Future // Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science, ed. Akhil Gupta and James Ferguson. Berkeley: University of California Press; Ibid. 1998. From physiology to ethnology // Herle, A., Rouse, S. (eds.) 1998. Reconsidering the Torres Straits Expedition. Cambridge: Cambridge University Press.

ственности» в настоящем, используя исторические реконструкции – археологические и письменные источники и методы устной истории. В отечественном случае это напоминало знаменитую «естественную науку об обществе» А.Рэдклифф-Брауна, за тем исключением, что он избегал историзации своих наблюдений, считая постулируемые каузальные связи с историей построенными на гипотезах и догадках и потому не только ненадежными, но и ненаучными. Натурализация взгляда советского/российского этнографа/антрополога лишь усиливалась за счет тесных связей с физической антропологией, а последнее десятилетие – с этологией человека, в которой, как известно, широкий спектр обусловленного культурой и обществом поведения редуцируется к поведению эволюционно обусловленному, а человеческие сообщества рассматриваются как популяции высших приматов. Упомянутая же выше иерархия «полей», или легитимных мест исследований антропологов была институализирована в разделении труда или специализациях социологов и антропологов и продолжает оказывать влияние на выбор объектов и мест исследования не только у нас, но и во многих континентальных традициях европейской антропологии (например, антропологическое изучение коррупции становится возможным в странах Африки или Океании, а коррупция во Франции изучается уже социологами). Распространение качественных методов в социологии сделало исследования этого рода практически неотличимыми по методам от антропологических, однако глубокие отличия в подготовке антропологов и социологов, в программах обучения и кругах чтения тех и других создают систему отличий антропологических текстов от социологических вне зависимости от того, на какие методы опирались исследователи.

Другим топосом, доставшимся нам от героического периода, если даже не от времен ранней институализации, является *экзотизация объектов исследования*. Если бы объектом рассмотрения сейчас была какая-нибудь западная традиция антропологических исследований, то словечко «объекты» в связи с распространившимися нормами политкорректности было бы неуместным и вместо него мы бы встретили термин «субъекты исследования», несмотря на то, что речь идет о том, кого исследуют. Однако именно устойчивость тропа экзотизации в отечественной традиции препятствует перенесению этой нормы на отечественную почву. «Объект» никогда не станет ровень с «субъектом», если все его существенные характеристики полагаются курьезными, странными, удивительными и невероятными. Наиболее экзотические «племена» (или «культуры») искались и обнаруживались, разумеется, в наиболее удаленных и малодоступных местах, вдали от городских центров, в глубинке. Здесь риторика экзотизации переплеталась с топосом натурализации: «естественные условия обитания» носителей экзотических культур оказывались на географической периферии – в редко посещаемых «европейцами» местностях, либо

в толще исторических эпох⁴. Студенты-этнографы с восторгом и энтузиазмом брались за изучение «осколков древних цивилизаций», «пережитков первобытности», «мифологии дикарей» и т.п. как с целью понять на фоне уходящей в глубины истории мозаики обычаев и нравов сущность современного мироустройства и самих себя, так и для спасения этих «пережитков» и «остатков» в качестве научных свидетельств культурного многообразия человечества, его сохранения и защиты. Степень экзотичности изучаемого до сих пор остается интимно связанной с престижем ученого и престижностью проблематики (чем экзотичнее, тем престижнее). Романтизация и экзотизация всего предмета этнографии/ этнологии/ антропологии остается наиболее распространенным типом ее восприятия обществом в целом и разными сегментами его символической элиты – журналистами, писателями, политиками и т.п. В канон интервью с этнографом для широкой публики непременно входит рассказ «о чем-нибудь этаком» – странных обычаях «дикарей», их невероятных представлениях и нравах, малосъедобной с точки зрения «цивилизованного человека» пищи и т.п. Фотографии в глянцевых журналах, иллюстрирующие этнографические исследования для широкой публики, делают экзотику своим неизменным фокусом, причем удаленность места тесно увязана с престижностью материала. Раскрашенные лица туземцев Новой Гвинеи или татуировки амазонских индейцев пользуются в публикациях такого рода наибольшим спросом. Вновь открытое племя, по мнению журналистов, до того не имевшее контактов с «цивилизацией» (как, например, относительно недавние кадры, обошедшие все новостные каналы мира, на которых оказались перуанские индейцы, грозящие копыями самолету) – становится ярким событием, «информационным поводом», в то время как исследование проблем нищеты в собственной стране таковым не является, а если и становится, то его рейтинг оказывается значительно более низким.

Наконец еще одним топосом мышления о Других, сохраняющимся в отечественной этнологии со времен Г.Спенсера, Э.Тайлора и Л.Г.Моргана (или, если угодно, со времен Н.И.Надеждина, К.Д.Кавелина, а затем М.М.Ковалевского, Э.Ю.Петри, Н.Н.Миклухо-Маклая и их последователей), стала *темпорализация различий* – размещение одновременно бытующих народов и культур на эволюционной шкале типа «дикость – варварство – цивилизация», лишь усиленная в период нераздельного господства марксизма. Эта схема как-то незаметно исчезла со страниц этнографических работ «кризисного» постсоветского периода, уступив место более модным и политически корректным концепциям многолинейной эволюции, подчеркивавшим равенство культур,

⁴ Как не без юмора заметил один мой коллега из Германии, проводивший полевые исследования среди коми-оленеводов Большеземельской тундры, по представлению местных «цивилизация кончается там, где кончается асфальт» (*Habeck O.J. What it Means to be a Herdsman: The Practice and Image of Reindeer Husbandry among the Komi of Northern Russia. Munster: LIT Verlag, 2005. P.53*).

а также имплицитно эволюционистским концепциям модернизации, разделяемым большинством российских этнографов/ антропологов. Отмечу лишь, что рассуждения о степенях модернизации исследуемых сегодня сообществ (которым не чужд и автор этих строк) с неумолимостью предполагают наличие среди них менее и более модернизированных, а по-русски – более и менее современных, что возвращает нас к изначальным схемам эволюционизма, хотя и не воспроизводит их буквально. Темпорализация различий отражается в известном представлении, что путешествие в пространстве (из центра к периферии, от «цивилизации» к «природе», в гармонии с которой якобы продолжают жить носители «традиционной культуры») является одновременно и путешествием во времени, из настоящего в прошлое. Я не берусь судить, отражаются ли в этих явно недостаточно отрефлексированных представлениях «пережитки» мифологии о золотом веке (времени, когда и «мы» пребывали в такой же гармонии), или же они отражают полузабытые и вытесняемые воспоминания горожан об их каникулярном детстве – временах, когда эта гармония была явлена им «в ощущениях» – но факт остается фактом: вся совокупность тропов путешествия во времени продолжает воспроизводиться в этнографических работах наших соотечественников об их «экзотических» современниках. Поскольку гармония, ассоциируемая с золотым веком или каникулярным детством, локализуется в прошлом, постольку и любые неконфликтные отношения общества и природы автоматически размещаются в нем же. В политической риторике плохая экология нередко понимается как плата за прогресс, там же, где экология получше – меньше и прогресса. Вот почему многие полагают, что человеческие сообщества, благополучие которых продолжает зависеть от охоты, рыболовства, собирательства или оленеводства, отстают в своем развитии от прочих, и коли так – то оставаясь современниками, одновременно находятся на тех этапах развития, которые эти прочие уже оставили позади, то есть буквально – в прошлом, но не в своем собственном, а в прошлом остальных, то есть большинства, нашем с вами прошлом. Стоит отметить и известную универсальность такого рода рассуждений: они используются не только в отношении «охотников и собирателей» (каковых, как показывают данные о занятости населения последней переписи, у нас в стране практически не осталось), но и в отношении любых «фундаменталистов», исламских или христианских, которые, устремляясь в свое дистопическое прошлое, к идеалам золотого века своей религии, мешают «прогрессивному большинству», не желающему расставаться с комфортом, властью и утилитаристскими ценностями эпохи модерна.

Романтико-героический период где-то на излете 1950-х и в начале 1960-х гг. сменился схоластически-академическим. Столь субъективная периодизация может вызвать протест, особенно со стороны тех ученых, которые непосредственно были авторами и вершителями этих перемен. Однако, называя эти периоды так, а не иначе, и определяя (довольно, впрочем, условно) их грани-

цы, я опираюсь скорее на преобладающие тенденции, нежели пытаюсь объять все отклонения и исключения. Периодизация таких динамических объектов как история научной дисциплины всегда будет оставаться субъективной, и предлагаемая здесь исключением не является. Советская этнография к рубежу 1950-х и 1960-х гг. уже была весьма сильно централизована. На место прежнего (существовавшего до 1920-30-х гг.) полицентризма – наличия самостоятельных школ и разнообразных научных коллективов в Москве, Петербурге и Казани, существовавших при музеях, университетах, академических учреждениях, научных обществах и правительстве, – сформировалась новая организационная структура с одним головным академическим институтом, Институтом этнографии АН СССР (с отделениями в Ленинграде и Москве), так или иначе координировавшем практически все проводимые в стране этнографические исследования, определявшем их проблематику, контролировавшем карьерный рост этнографов страны через свои диссертационные советы, а также львиную долю этнографических публикаций, включая единственный к тому времени этнографический журнал «Советская этнография». При таком организационном устройстве неудивительно, что интересы директора этого института довольно скоро превращались в общую исследовательскую программу, если и не обязательную для всех в принудительном смысле слова «обязательность», то в «актуальную», «передовую» и «теоретически важную», то есть обязательную по престижу и уровню поддержки.

Этнографы помнят, сколь отличались исследовательские интересы и программы двух директоров Института этнографии АН СССР – С.П. Толстова, возглавлявшего институт в 1943-65 гг. и Ю.В. Бромлей (1966-88 гг.), хотя сводить именно к ним различия между соответствующими «эпохами», или периодами в истории отечественной этнографии, было бы опрометчиво. В рассматриваемом здесь контексте стоит упомянуть их представления о том, чем должен являться главный объект этнографии. Толстов считал таким объектом «социально-исторические формации с низким уровнем развития производительных сил»⁵ и призывал бороться с тенденцией придать этносу «какое-то особое значение», относя его как «внеклассовое образование» к «буржуазной идеологии», в то время как Бромлей полагал, что этнография является даже по этимологии своего наименования «наукой об этносах» и посвятил практически все двадцатилетие своего директорства разработке соответствующей понятийно-терминологической системы, а также проблемам классификации и типологизации этносов и этнических процессов. Нужно отметить также, что теоретизирование Толстова было непосредственно связано с его работой как археолога и этнографа и с его политическими симпатиями, в то время как

⁵ Обсуждение Толстовым доклада П.Ф. Преображенского на совещании этнографов Москвы и Ленинграда, апрель 1929 г. // Архив Музея антропологии и этнографии РАН, Ф.К-1, Оп.3, Д.7. Л.79 (цит. по: С.С. Альмов. На пути к “Древней истории народов СССР”: малоизвестные страницы научной биографии С.П. Толстова // Этнографическое обозрение. 2007. №5. С.130).

Бромлей никогда не проводил полевых исследований (по основной специальности он был славистом, специализировавшимся до занятий теоретической этнографией на истории хорватской деревни XV–XVI веков) и, видимо, не испытывал потребности увязывать свои теоретические построения с этнографической практикой.

Как это ни парадоксально, по сути, весьма схоластическое выведение предмета науки из ее наименования (этнография как наука, описывающая этносы) уже в начале 1970-х гг. позволило советскому этнографическому сообществу, быть может, лишь субъективно, почувствовать более четкие контуры предмета своей науки и на этой основе проводить более эффективную «приграничную» политику размежевания и объединения, создания новых междисциплинарных областей исследований. Дело, видимо, в том, что само представление социальной динамики в форме взаимодействующих этносов – «этносоциальных организмов», как их предпочитал именовать Ю.В.Бромлей, – действительно создавало особую перспективу, если угодно, новое видение. Обычно такое видение оказывается эвристичным, если позволяет ставить новые вопросы, по-новому трактовать уже накопленные сведения, создавать новую исследовательскую программу. В случае теории этноса все остановилось на этапе реклассификации уже имевшихся наблюдений; например, была предложена довольно подробная типология этнических процессов, которая вбирала в себя все исследования по аккультурации и ассимиляции, выполненные к тому времени, главным образом, американскими социологами, антропологами психологами.

Введение «этноса» в качестве *теоретического* объекта позволяло всей советской этнографии обрести большую самостоятельность и определенность в размежевании предмета исследований с историей и социологией, и в известной степени преодолеvalo сложившуюся традицию рассматривать этнографию как вспомогательную историческую дисциплину. Новый угол зрения на историю как арену взаимодействия этносов не мог не поднимать статуса этнографии относительно истории. В качестве самостоятельной категории «этнос» и изучение этносов давало возможность теоретического синтеза данных из самых разнообразных дисциплин, которые стали осознаваться как смежные и, стало быть, близкие и необходимые для решения собственно этнографических исследовательских задач – психологии, социологии, географии, истории, экономики. Политическое значение превращения этноса в главный объект этнографических исследований оказалось неоднозначным. С одной стороны, это позволяло сообществу этнографов освободиться от слишком плотного идеологического надзора, оставляя дискуссии по проблемам нации и национализма историкам и специалистам по научному коммунизму. С другой же, как выяснилось впоследствии, связываемая с центральным теоретическим понятием исследовательская программа (впрочем, как и программа исследований этногенеза, развернутая еще Толстовым) оказалась столь близ-

кой идеологии местных национализмов, что до сих пор остается их теоретической платформой: если в академических представлениях этого периода этнос интегрирует экономику, психологию, играет роль объяснительной основы в истории и географии, то в идеологических построениях национальных элит периода перестройки он становится главной ценностью и опорой их практической политики – удобным фокусом и инструментом для переписывании истории, этнизации экономики и управления, переосмысления социально-экономических противоречий как этнических и т.п.

Все это, однако, очень мало сказалось на конкретных полевых исследованиях, так что можно определенно утверждать, что «полевики» не захотели или не смогли инструментализовать эту теорию. Она было инструментализована в таких сопредельных областях, как этническая демография, этническая психология, этническая экология и этносоциология. Все эти новые пограничные области исследований и субдисциплины стали возникать одна за другой и институционально оформляться именно в период 1970–80-х гг.⁶

Основным наследием последнего советского этапа отечественной этнографии, продолжающим определять исследовательские программы отечественной антропологии и сегодня, стала преимущественная концентрация внимания на этническом, приводящая к игнорированию той проблематики, которая входит в исследовательское поле мировой антропологии и большинства ведущих национальных традиций антропологических исследований. Лишь фольклористика, ранее всех прочих направлений сделавшая фокусом своих исследований не столько экзотических Других, сколько экзотических Своих – русских крестьян, – смогла тематически расширить свой исследовательский репертуар, охватив тотальные институты армии и тюрьмы, а также социальную работу, профессиональные субкультуры и городскую повседневность⁷. Оторванные от исследовательской практики схоластические понятийно-терминологические штудии этого периода оказались, однако, эффективной научной политикой, создав более независимый и автономный статус дисциплины. Вместе с тем, фокусировка исследований на истории и взаимоотношениях «этносов» явилась малоудачной «национальной политикой», проявившей весь

⁶ Об этом свидетельствуют и статьи второго выпуска «Свода этнографических понятий и терминов», вышедшего из печати в 1988 г. и озаглавленного «Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления» (М.: Наука, 1988). В нем, помимо перечисленных, называются и такие субдисциплины, как этническая история, этноботаника, этнозоология, этноархеология, этнолингвистика, этноискусствоведение, этномузыкология, этнографическое религиоведение, юридическая антропология и этнопедагогика.

⁷ См., например, С.Б. Адоньева. Категория настоящего времени. СПб: «Петербургское востоковедение», 2001; С.Бойм. Общие места: мифология повседневной жизни. М: Новое литературное обозрение, 2002; Ефимова Е.С. Современная тюрьма: быт, традиции и фольклор. М.: ОГИ, 2004; Ж.Кормина. Проводы в армию в пореформенной России: опыт этнографического анализа. М: Новое литературное обозрение, 2005; И. Утехин. Очерки коммунального быта. М.: О.Г.И., 2004; П.В. Романов, Е.Р.Ярская-Смирнова (ред.) Антропология профессий. Саратов: Научная книга, 2005.

свой разрушительный потенциал в то смутное время, когда «этнос» стал разменной монетой в политической игре национальных элит внутри распадавшегося СССР. Теория этноса надолго стала символом советской этнографии и, по-видимому, останется в истории как символ этого периода в развитии отечественных антропологических исследований.

Таким образом, практически весь «академический период» 1960-х – первой половины 1980-х гг. характеризовался отчетливо выраженной тенденцией к схоластическому теоретизированию в рамках так называемой «теоретической этнологии». Полученные в рамках этого направления новые результаты (преимущественно классификационно-типологического характера) дали толчок развитию ряда пограничных областей исследования, институализовавшихся как этнографические субдисциплины. Натуралистическая и реалистская трактовка категории «этнос», выразившаяся в рассмотрении этнических категорий как реальных субъектов исторического процесса, «социальных организмов», или «социальных тел» обусловила характер исследовательских программ этих субдисциплин, ставший препятствием для их интеграции с родственными дисциплинами, развивавшимися в рамках иных национальных традиций. Например, отечественная этническая психология (в отличие от западной кросскультурной, к тому времени уже преодолевшей позитивистские искусы овеществления этнических феноменов), по существу, возродила старые и, казалось бы, давно списанные в тираж понятия, подобные пресловутому *Volksgeist* под обличем исследований «национального» характера. Восприятие социальных взаимодействий как взаимодействий между «этнофорами» (носителями специфической культуры и психологии) способствовали реификации этнических границ и сделали популярными анализ этих взаимодействий в терминах «культурного расстояния», «этнического конфликта» и т.п. Все это поставило отечественные кросскультурные исследования в опасную близость с концепциями научного расизма (расиализма). Аналогичные тенденции развивались и в других новых «гибридных субдисциплинах» – этнической антропологии (субдисциплины в физической антропологии, в которой проводились исследования расового состава и физико-антропологического своеобразия этносов), этносоциологии, этноконфликтологии, этнодемографии и этнической экологии.

Полевые этнографические исследования, за исключением только что перечисленных новых субдисциплин и этногенетических реконструкций, вдохновлялись унаследованными еще от дооктябрьского периода ценностями антропологии спасения с ее систематическим описанием локальных культур и собиранием музейных коллекций; новое увлечение «этносомами» было воспринято этнографами-полевыми формально – как относительно новая, а по существу прежняя «упаковка» для их материалов, где термин «культура» механически стал заменяться терминами «этнос», или «этническая культура». Впрочем, культура сама понималась как носитель гердеровского «духа народа»,

что выражалось, прежде всего, в представлениях о способе ее передачи и ее внутреннем устройстве. Культура подразделялась на духовную и материальную. К первой этнографы относили верования, обычаи, ритуалы, мифологию, фольклор, а ко второй – хозяйственный уклад, пищу, одежду, жилище, транспорт. К «этнической культуре» относили не все перечисленное, но лишь те сегменты внутри этих подразделений, которые опознавались как «традиция». Традиция передавалась из поколения в поколение и описывалась этнографами обычно на основе рассказов самого старшего поколения, либо, если считалась не изменившейся – путем прямого наблюдения ее бытования. Влияния «цивилизации», города, недавние заимствования, инновации и т.п. – все это не входило в нормативное описание «этнической культуры». Такая избирательность наблюдений оправдывалась теоретически: при учете «иновлияний» было бы трудно выстраивать этногенетические схемы и проводить кросскультурные сравнения. Исключение заимствований, искусственное очищение наблюдений от «инородных элементов» позволяло рассматривать этническую культуру как квинтэссенцию народного духа. Еще одной исследовательской традицией этого периода, легче интегрирующейся с аналогичными антропологическими исследованиями за рубежом, была традиция изучения хозяйственного уклада и образа жизни, в которой идеи диффузионизма и школы культурных кругов переплетались с подходами экономической и экологической антропологии, главным фокусом которых были особенности производства и распределения ресурсов, а также тема взаимодействия культуры и окружающей среды.

Современный период российской этнографии/этнологии/антропологии был назван выше «кризисным» или «критическим», поскольку наиболее характерными его чертами стали *кризис* идентичности дисциплины, выражающийся даже на уровне наименования (часть российских этнографов все еще решают, как называть себя и свою науку, остальные размежевались и разделились на этнографов, этнологов и социальных или культурных антропологов), последовавший за *критикой* основ разрабатываемой в предыдущее двадцатилетие «теоретической этнологии». Критика натурализации этнических феноменов, столь характерная для этого периода развития российской антропологии, парадоксальным образом сочеталась с «этнизацией» новых для российских этнографов областей исследований – гендерных отношений (в сменившем название Институте этнографии – Институте этнологии и антропологии РАН – был создан сектор этногендерных исследований) и конфликтов – по всей стране появилось множество научных центров, в названии которых фигурировала словосочетание «этнический конфликт».

Сообщество советских этнографов, уже привыкшее за годы безраздельного властвования теории этноса к тому, что предмет их науки ограничивается рассмотрением разнообразных ипостасей этнического, с падением железного занавеса и развенчанием догматики марксистского истмата оказалось плохо подготовленным к интеграции с доминирующими подходами в миро-

вой антропологии. Помимо этого, характерный для периода перестройки рост местных национализмов, «взрыв этничности», волна сепаратистских движений под лозунгами национального самоопределения вовсе не способствовали демонтажу привычного взгляда на социальную динамику как на «межэтнические отношения», на конфликт между этносами. Первые пятнадцать постперестроечных лет ушли на дебаты за и против теории этноса⁸, разделившие сравнительно небольшое по численности дисциплинарное сообщество на сторонников этой теории («почвенников») и противников («конструктивистов»). Дебаты носили скорее идеологический и политический характер, нежели собственно научный. Их было бы трудно назвать дискуссией, поскольку они изобиловали передержками и невнятицей, осложненной поиском нового понятийно-терминологического аппарата. Поначалу часть концептуализаций, заимствованных, главным образом, из американских этнических исследований (авторами которых, кстати сказать, были не коллеги по цеху – антропологи, – а социологи, представители социальной психологии и политических наук, а также историки) была трудно переводима на русский. В первых статьях, знакомивших отечественных читателей с доминировавшими на Западе подходами к исследованиям этничности, использовалась звучащая весьма неуклюже транслитерация англоязычного термина – «этносити», лишь на самом излете 1980-х гг. замененная ставшим нам уже привычным термином «этничность». Дебаты хотя и содействовали некоторому прояснению аргументов «за» и «против» с обеих сторон, но в целом ничем примечательным не завершились и были оставлены как малоперспективные, что, собственно, и выдает их преимущественно идеологический или, быть может, метатеоретический харак-

⁸ Следовало бы, конечно, писать не «теория», а «теории», поскольку теории этноса Ю.В.Бромлея противостояла теория этноса Л.Н.Гумилева, да и в рамках ставшей официальной «бромлеевской теории» было несколько различных модификаций, принадлежащих его предшественникам и коллегам. Характеристика этих различий, однако, потребовала бы отдельной статьи. Здесь достаточно отметить, что все эти концепции были реалистскими, то есть отождествляли постулируемой концепцией идеально-типический объект – этнос – с реальностью, наделяя этносы субъектностью, первичностью (т.н. примордиализм) и вещественностью (взгляд на этносы как на этносоциальные *организмы*). С этой точки зрения, их можно объединять в единый позитивистский или натуралистический подход к концептуализации этнических феноменов, противостоящий конструктивистским концепциям этничности, в которых подчеркивается динамичность этнической идентичности, опирающейся на институализацию социальных представлений особого типа. Эти представления получили распространение в национализирующей Европе Нового времени в связи с политизацией культурных и языковых различий, становлением среднего класса и возникновением наций-государств. Попытки «почвенников» приписывать этносам изначальность или древность отвергаются «конструктивистами» как малодоказательные, как проецирование современных форм идеологического и политического сознания за исторические рамки их существования, как своего рода «концептуальный империализм», проецирующий относительно недавно сформировавшееся мировоззрение в незнакомые с ним эпохи. В документах древней истории действительно обнаруживаются разнообразные перечни и классификации Других, однако еще предстоит доказать их этнический характер, то есть наличие специфической политизации культурно-языковых различий – шаг, которым примордиалисты обычно себя не утруждают.

тер, поскольку здесь также можно вести речь о формировании нового видения и его конфликте с доминировавшим прежде.

У российских конструктивистов, как правило, лучше знакомых с профильной западной литературой, действительно сформировалось новое (относительно бромлеевской теории этноса, которую многие из них прежде разделяли) видение социальной реальности, предлагающее иные исследовательскую программу, проблематику и методологию. Однако было бы преувеличением заявлять, что эта программа была реализована в их собственное практике. Она реализуется сегодня по преимуществу не этнографами, именующими себя все чаще [социальными] антропологами, но историками, специалистами по нацио- и империологии. Единственным из известных мне прикладных исследовательских проектов, выполненных в рамках конструктивистского подхода, стала разработка инструментария Всероссийской переписи населения, в которой впервые перечень национальностей стал пониматься не как «список народов», но как распределение категорий переписного учета: в итогах переписи впервые был опубликован полный «Перечень встретившихся в переписных листах вариантов самоопределения населения по вопросу “Ваша национальная принадлежность”».

Широкой публике эти «достижения» остались малоизвестными, как, впрочем, и академические баталии вокруг концептуализации этнических феноменов. Книжный рынок оказался перенасыщенным второсортными учебниками с плохим изложением той же бромлеевской теории и публикациями Гумилева – именно его псевдонаучные историософские построения оказались очень удобными для националистов и новых расистов. Язык анализа конструктивистов с их «институализацией социальных представлений», «рефлексивностью», критикой «примордиализма», «реификации» и «гипостазирования» оказался слишком эзотерическим и невнятным для неспециалистов. Этап популяризации этих представлений, по-видимому, еще впереди. Уже то обстоятельство, что западная и отечественная аудитории, для которых пишет российский автор, воспринимаются настолько различными, что требуют изменения манеры письма, отбора особых понятийно-терминологических средств, то есть, специфического выстраивания текста, свидетельствует о дрящемся отрыве отечественной дисциплины от доминирующего антропологического дискурса ведущих национальных школ и мировой антропологии в целом. Российская политическая элита, с известным трудом освоив «этническую терминологию», пришедшую на смену рассуждениям о национальных отношениях, видимо, интеллектуально перенапряглась и пока не спешит осваивать сложную диалектику отношений между социальными представлениями и социальной реальностью, кладущуюся в основу конструктивистского анализа этничности.

Параллельно мучительному поиску новой идентичности дисциплины за пределами сообщества этнографов-антропологов потерявшие работу «истмат-

чики» и «научные коммунисты» предложили свою версию социальной антропологии и довольно успешно институализировали ее, создав серию кафедр и диссертационных советов по всей стране, пару журналов и специальность, утвержденную Министерством образования и т.п. Разработанный ими же и утвержденный в марте 2000 г. государственный образовательный стандарт представлял собой конгломерат, составленный из той части истмата, которую условно можно было бы назвать философской антропологией (назвать ее так без обиняков мешает уровень этой области философской рефлексии, который оказался представленным в стандарте), а также философии и социологии культуры, истории культуры и искусства, культурологии (этой еще одной мало-вразумительной дисциплины, составленной из хаотично надерганной проблематики из дюжины областей знания – от искусствоведения до социологии и философии культуры), политологии, правоведения, истории, психологии и экономики. Стоит процитировать избранные места из перечня проблематики этого стандарта, чтобы почувствовать его дух и уровень:

«... критерии научности и человечности; личность и деятельность социального антрополога; психологическое обеспечение профессиональной подготовки; социальная (культурная) антропология в современном мире; жизненный уклад, межличностная среда, менталитет; ... антропологизм как мировоззренческая установка; ... связь с историей общей антропологии; соотношение этнологии (этнографии) и социальной (культурной) антропологии; ... социология духовной жизни; ... этносоциология семейно-брачных отношений; ... архетипы как культурные универсалии; ... этнически обусловленные особенности психики людей...; проблема национального характера; геокультура и ее основные архетипы [орфография источника. – С.С.]; ... аналитические единицы духовной жизни; ... проблемы человеческой жизни и смерти, свободы, смысла бытия ...»⁹ и т.д. и т.п.

Результатом внедрения этого стандарта стала уже совершенно полная эклектика учебных курсов и учебников, произвольно соединявших некоторые знакомые их авторам сведения и концепции по поводу человека, общества и культуры. Примером может служить программа подготовки студентов на кафедре социальной и культурной антропологии Читинского университета, сотрудники которой проводят «исследования как региональных проблем культуры, религии, образования, так и проблем глобализирующейся культуры».

На сайте кафедры можно прочитать, что

«Программа обеспечивает подготовку специалистов для государственных структур (в Департаментах по национальным и этническим вопросам, в комитетах по делам общественных и религиозных объединений, в пограничных и военных структурах, в системе МВД и ФСБ, в таможне и в миграцион

⁹ Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования: специальность 350100 – социальная антропология. М., 2000.

ной службе, при региональных общественных организациях (ассоциации бурят, проживающих вне автономии, Ассамблеи народов Забайкалья), в службе занятости и в др. Овладение знаниями культуры региона, спецификой культурных коммуникаций, навыками прикладных исследований позволит выпускникам найти работу в качестве экспертов, консультантов, советников, менеджеров в частных фирмах, деятельность которых связана с взаимодействием представителей разных культур».

В Уральском техническом университете в 2001 году кафедра психологии и педагогики была переименована в кафедру «Социальной антропологии и психологии». По мнению преподавателей кафедры «социальный антрополог – это государственный служащий по работе с социально незащищенными слоями населения (социальный работник); специалист в области управления организацией; специалист в области PR и рекламы».

Примеры такого рода можно множить, однако и без этого ясно, что социальная (культурная) антропология в ее российском изводе не имеет ничего общего с тем, что под этим именем понимают в остальном мире (перечень кафедр и их специализаций см. таблицу в Приложении).

Вернемся, однако, к деятельности российских этнографов, совершающих медленную эволюцию в сторону социокультурной антропологии, впрочем, как я надеюсь, все же антропологии не того сорта, которая оказалась отраженной в государственном стандарте. Основанием для таких надежд является факт давнего знакомства этнографов с классикой мировой антропологии. Разумеется, не стоит преувеличивать степень этого знакомства – классики знакомы не всем, не все, не подробно, иногда в не слишком удачных переводах, которых вообще позорно мало ¹⁰ и т.д., однако наличие в прошлом качественных обзоров и монографий ¹¹, а также свидетельства западных антропологов о хорошем уровне осведомленности советских этнографов относительно прочих исследовательских традиций, все-таки обнадеживают.

¹⁰ Переведены некоторые из работ Э.Тайлора, Дж.Фрэзера, Б.Малиновского, А. ван Геннепа, М.Мосса, М.Элиаде, Э.Эванса-Причарда, А.Рэдклифф-Брауна, А.Кребера, К.Клакхона, П.Радиана, Дж.Мердока, В.Тэрнера, Р.Кайуа, Э.Лича, М.Мид, Р.Бенедикт, Л.Уайта, М.Салинза, К.Леви-Стросса, К.Гирца, М.Дуглас, М.Годелье – но это даже не верхушка айсберга, если говорить о мировом антропологическом наследии. Отечественные социологи и философы оказались куда более расторопней и распорядительней – они нашли время и средства и сумели создать на русском внушительную библиотеку философской и социологической мысли, которая эффективно работает на повышение стандартов профессиональной подготовки.

¹¹ Назову для примера лишь несколько: Современная американская этнография: теоретические направления и тенденции. М.: Изд-во АН СССР, 1963 (обзор теоретических концепций антропологов США, Канады, Мексики и ряда латиноамериканских стран); Этнологические исследования за рубежом. Критические очерки. М.: Наука, 1973 (концепции американских, британских и французских антропологов); Этнография в странах социализма. М.: Наука, 1975 (этнографические исследования в странах Восточной и Центральной Европы и Вьетнаме); Концепции зарубежной этнографии. Критические этюды. М.: Наука, 1976 (в добавление к трем перечисленным выше

Переводческой работой усилия по реинтеграции отечественного антропологического сообщества в мировую антропологию не исчерпываются. Появляются все новые работы по темам, которые прежде не только не входили в проблематику исследований советских этнографов, но и вообще не исследовались обществоведами – антропология социальной работы, гендерных отношений, рекламы, сновидений, нищенства. Значительно выросло число журналов, публикующих результаты этнографических/антропологических исследований¹². Многократно возросло число контактов с нашими коллегами из других антропологических сообществ как благодаря их участию в наших форумах и проектах, так и за счет нашего участия в зарубежных конференциях и исследовательских проектах. Появились пока еще отдельные случаи, когда российские антропологи получают возможность проведения многократных и длительных исследований за рубежом или проходят там обучение и получают дипломы (которые, впрочем, нашим ВАКом в большинстве случаев не признаются).

Казалось бы, кризис позади. Однако многие члены российского антропологического сообщества, как показал опрос, проведенный накануне VI Кон-

традициям рассматривается также скандинавская антропология); *Е.А.Веселкин*. Кризис британской социальной антропологии. М.: Наука, 1977; *С.А.Токарев*. История зарубежной этнографии. М.: Наука, 1978; *Этнография за рубежом. Историкографические очерки*. М.: Наука, 1979 (помимо концепций американских, британских и французских антропологов, рассмотрены также работы немецких, шведских, нидерландских и румынских коллег); Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л.: Наука, 1979; Пути развития зарубежной этнологии. М.: Наука, 1983 (к сложившемуся перечню добавлены обзоры состояния дисциплины в Аргентине, Бразилии, Венесуэле, Канаде, Мексике и ряде стран Восточной Африки); *А.А.Никишенков*. Из истории английской этнографии. Критика функционализма. М., 1986; *Этнология в США и Канаде*. М.: Наука, 1989; *Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения*. М.: Наука, 1991; *Г.Е.Марков*. Очерки истории немецкой науки о народах (в 2 частях). М., 1993 (о народоведении в Австрии, Германии, Швейцарии); *Этнографическая наука в странах Азии: Южная и Юго-Восточная Азия*. М.: Наука, Восточная литература, 1993 (этнография в Индии, Шри-Ланке, Непале, Бирме, Таиланде, Малайзии, Сингапуре и на Филиппинах); *Н.В.Шлыгина*. История финской этнологии. М., 1995 и др.

¹² Помимо университетских вестников и журнала «Советская этнография», вернувшего в 1991 г. свое прежнее название «Этнографическое обозрение», этнографические статьи эпизодически появлялись в журналах «Вестник древней истории», «Восток», «Азия и Африка сегодня», «Полис». В 1990-е гг. вновь стали издаваться такие исчезнувшие в 1930-х гг. журналы, как «Жизнь национальностей» («и «Живая старина», а также множество новых журналов – «Археология, этнография и антропология Евразии», «Вестник Евразии», «Восточная коллекция», «Гуманитарные науки в Сибири», «Диаспоры», «Журнал социологии и социальной антропологии», «Курьер Петровской Кунсткамеры», «Кунсткамера. Этнографические тетради» (эти два издания после выхода немногим более 10 выпусков были прекращены, очевидно, в связи с трудностями финансирования); «Личность. Культура. Общество», «Северные просторы», «Славяноведение», «Традиционная культура», «Этнополитический вестник», «Этнопанорама», «Человек». Число журналов продолжает расти: в 2000-х гг. к перечню добавились такие замечательные журналы как «Ab Imperio» и «Антропологический форум». Статьи с антропологической проблематикой все чаще появляются на страницах интеллектуальных журналов – «Нового литературного обозрения», «Неприкосновенного запаса», «Отечественных записок».

гресса этнографов и антропологов России, продолжают считать, что «российская этнография находится в удручающем положении»¹³, что «нельзя не признать некоторую вторичность того, что мы называем сегодня российской антропологией»¹⁴, что «оценить современное состояние российской этнографии/антропологии сложно, потому что ... ни той, ни другой в настоящий момент не существует»¹⁵ и т.п. Мнения о кризисном состоянии этой дисциплины придерживаются и другие участники этого опроса – В.А. Попов, А.Б. Островский, А.А. Панченко, А.М. Решетов, П.В. Романов и Е.Р. Ярская-Смирнова, А.Н. Садовой, М.В. Станюкович и др., однако причины этого кризиса называются разные: господство устаревших теорий и подходов и некачественное образование (Абашин), отсутствие институциональной основы для подготовки антропологов (Мельникова), «утечка умов» в другие профессии (Островский, Станюкович) и за пределы страны (Панченко, Станюкович), засилье научной и образовательной бюрократии, бездарно тратящей отпускаемые на науку средства (Панченко), хаос с номенклатурой субдисциплин и катастрофическое падение профессионализма, исчезновение научной критики (Попов), размывание границ дисциплины, забвение традиций (Решетов), сокращение ресурсов, конфликт внутри сообщества, дефицит свежих теоретических обобщений (Романов и Ярская-Смирнова), отсутствие возможности проведения долговременных полевых работ (Садовой) и т.д.

Я согласен, что существует не одно, а множество препятствий на пути преодоления этого кризиса и противодействия провинциализации российской антропологии. Без сомнения Интернет и зарубежные командировки немало способствуют разрушению прежней закрытости и установлению личных контактов между исследователями разных стран и континентов, однако существовавшее и в советское время отставание в целом углубляется как за счет инерции сохранения явно устаревших подходов, так и за счет появления новых факторов, связанных с переходом к рыночной экономике. Я не берусь здесь привести систематический перечень этих причин, но значительная их часть очевидна всем, кто пытается проводить свои исследования с учетом состояния конкретной проблематики не только в стране, но и в мире в целом.

Переход на грантовую систему и одновременное сокращение традиционных источников финансовой поддержки полевых исследований содействовал появлению нового этоса и в российских гуманитарных и социальных науках – *этоса предпринимательства*. Прежний этос бескорыстного служения истине (согласуюсь с его критиками, существовавший за государственный счет)

¹³ Сергей Абашин // Антропологический форум. Специальный выпуск к VI Конгрессу этнографов и антропологов России. 2005, с. 8.

¹⁴ Евгений Головкин // Там же, с. 32.

¹⁵ Екатерина Мельникова // Там же, с. 61; Сергей Ушакин // Там же, с. 177.

исчезает. Однако от носителей этих двух различных систем ценностей требуются весьма разные умения и навыки. Не каждый исследователь обладает полным набором того и другого, а гранты нередко получают те, кто понял правила игры и готов тратить больше времени на написание заявок и отчетность, чем на само исследование и анализ его результатов. Во многих западных исследовательских центрах наряду с персональным поиском источников финансирования существуют специальные службы поиска грантов, сберегающие время ученых и позволяющие им концентрироваться на исследовании. Недавняя атака на западные фонды заставила многие из них существенно сократить или вовсе свернуть свои программы поддержки научных исследований в России. Составляет ли им конкуренцию Российский гуманитарный научный фонд? Я в этом не уверен. Трудно судить о деятельности всех его экспертных советов и секций, но вот деятельность секции по этнографии дает много поводов для критики. Первое – по предлагаемой форме заявки невозможно установить, достаточно ли ее автор знаком с современной методологией и литературой, соответствуют ли избранные им методы поставленным в исследовании задачам и т.п. Заявка формальна, и самым «надежным» индикатором здесь становится фамилия автора. Поэтому гранты из года в год получает примерно один и тот же круг людей и не получают остальные, что совсем не зависит от качества предлагаемых проектов или уровня подготовки их исполнителей. При этом качество работ грантополучателей, если судить по публикациям результатов исследований, в которых есть ссылки на фонд, тоже из года в год варьирует от откровенно слабого до удовлетворительного, то есть поддержка осуществляется независимо от прежних результатов получателя грантов, если только он предоставляет вовремя отчет. Возникновение такой системы возможно только при низкой ротации (или ее отсутствия) членов экспертного совета, при отсутствии контроля за качеством его работы по финальному результату (уровню поддерживаемых исследований, который должен оцениваться независимым органом). Принципы анонимности рецензирования и гарантирования объективности экспертизы (наличие системы объективных показателей, ясной аргументации, прозрачности процедур для конкурсантов), по-видимому, не соблюдаются, а случаи нарушения анонимности не расследуются. В результате в перечне поддерживаемых проектов появляются и такие, которые могли быть вдохновлены социальным воображением середины прошлого, или даже позапрошлого века.

Здесь самое время перейти к обсуждению той причины дряхлеющего в нашей дисциплине кризиса, которую я считаю фундаментальной. Это – отсутствие критики и публичных дискуссий, крайне ограниченное число площадок для критической мысли, чрезвычайно низкая культура академической критики и отсутствие потребности в ней, понимания необходимости ее культивирования. Как любой социальный институт может функционировать успешно, если нет эффективной обратной связи? Отсутствие открытой, свободной и

конструктивной научной критики, институционально воплощенное в ритуалах и практиках академической науки, в негласных правилах и условиях карьерного продвижения, в ограниченности и маломощности площадок и условий, в которых она могла появляться, ее нерегулярность и, наконец, сложившееся в этих условиях отношение к критике, а именно систематическое понижение ее научной и социальной значимости – вот те корни, из которых произрастают и слабая и неэффективная организация поддержки перспективных научных проектов и слабость теоретических построений. Институциональная невозможность такой критики закономерно приводит к умозрительности академических конструкций. Подавление конструктивной критики блокирует обратную связь от возможных потребителей (пользователей, разработчиков) теории к ее автору, от народа – к власти, от общества – к управленцам. Это и есть основа системного кризиса и российской науки, и российской власти, и российского общества. В контексте академической науки отсутствие такой критики означает размывание критериев качества, возможность произвольного администрирования при решении научных и кадровых проблем, общее падение стандартов научного поиска. Неприятие критики породило и особые жанры в историографии дисциплины.

Непредвзятыми наблюдателями уже отмечалось, что для работ по истории этнографии в России характерна известная «парадность» в изложении биографий конкретных лиц и институтов¹⁶. Не будет преувеличением сказать, что в историографии дисциплины, начиная с послевоенного периода и вплоть до сегодняшнего дня преобладают два жанра – *парадный портрет* (биографический жанр) и *победная реляция*, то есть неизбежное подчеркивание успехов в очерках общей истории дисциплины или области исследований, конкретного научного учреждения и т.п., находящиеся в полном несоответствии с конкретным уровнем ее влияния в контексте мировой антропологии. Критическая рефлексия остается жанром маргинальным (распространенное опасение – вдруг кто-то обидится). К числу почти неиспользуемых модулей изложения истории отечественной антропологии/этнографии относится история идей. Существует множество работ в жанре биографии, истории академических институтов и университетских кафедр, есть попытки периодизации на основе событийной истории, но история идей с присущим ей вниманием к механизмам смены доминирующих парадигм и дискуссионных фокусов остается ненаписанной. Впрочем, если верить замечанию Т.Эриксона и Ф.Нильсена, что история антропологии XX века определялась развитием идей в трех языковых зонах – до Второй мировой войны немецкой, а затем английской и французской, определивших «мейнстрим методологического и теоретического развития дисциплины»¹⁷, – то на долю всех остальных нацио-

¹⁶ Ср., например, замечания Дж. Стокинга о советских биографиях Н.Н. Миклухо-Маклая (*Stocking G. W. The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992, p. 220).

нальных традиций ничего другого как только гордиться никем не замеченными и недооцененными «достижениями» и не остается.

Слабой обратной связью между «управленцами» и «управляемыми», на мой взгляд, объясняется и ситуация с развитием новых областей исследования и новой проблематики. Институализация новых направлений у нас хронически отстает от потребностей познания. Управленцы, как правило, осведомлены об этих потребностях хуже, чем сами исследователи, и уже в силу этого не склонны к постоянному и систематическому реформированию научных институтов, организации новых кафедр, исследовательских групп и отделов, адекватному финансированию новых пограничных проектов. Впрочем, исследованиям, имеющим выраженный прикладной характер или, если говорить о социальных науках, сулящим быстрый политический капитал, в этом отношении легче. В России вообще понятие социального заказа часто подменяется понятием заказа политического: у нас охотно финансируются исследования проблем, с которыми сталкивается власть (конфликты, имиджейкерство, оценки политического рейтинга и т.п.) и плохо те, с которыми сталкивается народ (бедность, крах систем бесплатного образования и здравоохранения, падение уровня жизни и снижение качества населения). В результате в стране, где больше половины населения живет ниже черты бедности, экономисты предпочитают сочинять индикаторы и измерительные системы, маскирующие социальную пропасть между бедными и богатыми (примеры – ухищрения с расчетами стоимости потребительской корзины и минимального прожиточного минимума), а социологи и антропологи концентрируются на сиюминутных проблемах, обусловленных этим разрывом, не делая попыток анализа глубинных причин социального кризиса. Даже при изучении движений экстремистского характера их возникновение чаще объясняют психологическими и идеологическими «отклонениями» у отдельных людей, нежели растущим уровнем депривации населения целых регионов страны. Сравнения продолжительности жизни, уровней рождаемости и показателей смертности нынешнего периода с периодом 25-летней давности можно обнаружить только в узкоспециальной литературе, настолько они не в пользу сегодняшнего положения дел¹⁷. Это весьма тревожная тенденция, свидетельствующая о том, что социальные науки, едва успев обрести возможность объективного и непредвзятого анализа, утрачивают эту возможность под давлени-

¹⁷ Eriksen, Nielsen 2001 – Eriksen T.Y., Nielsen F.S. A History of Anthropology. L. etc.: Pluto Press, 2001, p. 160.

¹⁸ В качестве примера – если продолжительность жизни у мужчин в 1986-87 гг. составляла 64,9 лет (Население России 1994: 102), то в 2000 г. – лишь 59 лет [Население России 2000: 92]; продолжающаяся алкоголизация населения препятствует росту продолжительности жизни мужчин, несмотря на некоторые положительные тенденции в экономике последних лет. Если учесть катастрофический рост потребления табака и наркотиков, то можно забыть о достижении в обозримом будущем уровней здоровья и продолжительности жизни (кстати, наиболее надежных показателей благополучия), характерных для развитых стран.

ем власти, заинтересованной в своем позитивном имидже. Сказанное, помимо прочего, означает также, что за состояние дисциплины ответственность несут не только недалёковидные политики и управленцы от науки, но и сами ученые.

Другим источником кризиса, углубляющим и подпитывающим его, является весьма парадоксальное состояние информационного коллапса на фоне растущих объемов информации (количества журналов и антропологических Интернет-порталов). Библиотечный кризис, стартовавший где-то на излете 1980-х гг., несмотря на рост бюджета страны и растущий валютный запас остается не преодоленным. Библиотеки двадцать лет назад прекратили получать необходимый исследователям спектр ведущих журналов, не говоря о научных книгах ведущих издательств, и по сию пору эта ситуация не улучшается. Некоторым институтам, главным образом естественнонаучного и технического профиля, удалось обеспечить доступ своим сотрудникам к полнотекстовым журнальным базам данных крупных западных издательств, однако институты РАН гуманитарного профиля такого доступа несмотря на неоднократные обращения к академическому начальству так и не получили. Студенты МГУ, стипендии которых, как мы слышали, недавно увеличили аж до 1100 рублей, должны в своей библиотеке платить за каждую статью, полученную из одной из таких баз. Онлайн-версии многих академических журналов по социальным и гуманитарным наукам проданы издательством «Наука» в платную американскую базу Eastview, и теперь российские авторы вынуждены покупать доступ к электронным версиям собственных статей у владельцев этой базы, а попытки отечественных библиотечкарей из ГБЛ, ИНИОНа и ВИНИТИ получить электронные версии этих журналов для расчета индекса цитирования и импакт-фактора закончились ничем. Даже центральные научные библиотеки продолжают испытывать хроническую нехватку бюджетных средств для пополнения своих книжных и журнальных фондов. Понятно, что информационная сторона обеспечения научных исследований в этих областях политиков и правительство особенно не интересует, а не интересуется оно их потому, что у российского общества в целом нет внятного запроса на знание о самом себе. Знание о возможных исходах политических выборов – дело иное, оно щедро финансируется. Находятся деньги, правда не вдруг, а с опозданием на три года, и на перепись населения (лишь очень бедные страны их не проводят, и для сохранения имиджа страны, не говоря уже о прогнозе налоговой базы, переписи все же считаются необходимыми). Остальное социальное знание идет по разделу экзотического, то есть чего-то не столь уж необходимого, не жизненно важного. Для жизненно важных проблем пока все еще находятся эксперты, но откуда они берутся, и будут ли водиться в стране в будущем, или придется приглашать их из стран с более эффективной информационной политикой, об этом, по-видимому, ни у российского общества, ни у его политической элиты головы до сих пор не болят.

Между тем, слабое знакомство с мировой антропологической литературой, в особенности с ее новинками, которые практически не достигают российских библиотек, препятствует нормальной профессионализации молодых антропологов, как, впрочем, и представителей других гуманитарных дисциплин. Если ограниченность информации в период 1930–1950 гг. объяснялась войной и затем идеологическим противостоянием, то чем объяснить сегодняшнее положение с комплектованием российских библиотек профессиональными изданиями? Любопытно в этой связи отметить, что интересные дипломные и кандидатские работы появляются сейчас там, где администрация университета позаботилась об обеспечении бесплатного доступа к электронным базам журнальных статей ведущих издательств мира (например, в Европейском университете и Высшей школе экономики). При постоянно растущих ценах на отечественные научные журналы отсутствие электронного доступа фактически означает новую самоизоляцию, рост разрыва в языках исследования и анализа между отечественными исследователями и остальным миром и дальнейшее сокращение читательской аудитории научных журналов. Это, в свою очередь, – прямая дорога к стагнации и провинциализации отечественной науки.

Оставаясь слабо осведомленными об особенностях текущей политики крупных научных издательств и журналов за рубежом, наши ученые получают меньше шансов пробиться на их страницы. Можно было бы принять точку зрения, что влиянию российской антропологии на историю мировой антропологической мысли мешает языковой барьер, однако этому противоречат известные факты влияния работ российских лингвистов, культурологов, фольклористов, психологов и экономистов. Здесь достаточно упомянуть влияние работ Н.Трубецкого, М.Бахтина, В.Проппа, Л.Выгодского, А.Лурии и А.Чаянова на развитие соответствующих областей исследований и антропологических субдисциплин во многих странах Европы и обеих Америк. Отсутствие отдельной главы по истории российской антропологии в англо-, франко- или немецкоязычных трудах¹⁹ и наличие глав по истории британской, француз-

¹⁹ Разделы или статьи по истории российской этнографии отсутствуют в широко известной серии работ Джорджа Стокинга по истории антропологии (за исключением небольшого этюда о Н.Н.Михлухо-Маклае в связи с исследованиями Б.Малиновского в уже упомянутой выше работе – *Stocking 1992*); их нет в специализированных обзорах Алана Барнарда (*Barnard A. History and Theory in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 2000*), Томаса Эриксона и Финна Нильсена (*Eriksen, Nielsen 2001*), или Сайдель Сильверман (*Silverman S. Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology. N.Y.: Columbia University Press, 1981; 2nd ed.: Oxford; N.Y.: AltaMira Press, 2003*). В книге под редакцией Хенрика Куклик, озаглавленной «Новая история антропологии» и опубликованной в 2007 г., есть раздел о российской этнографии, однако он касается лишь узкой темы и короткого периода конца XIX века [*Ssorin-Chaikov 2007*]. Раздел «Основные традиции» этого сборника состоит из четырех очерков – истории североамериканской (*Regna Darnell*), британской (*Henrika Kuklick*), немецкоязычной (*H. Glenn Penny*) и французской (*Emmanuelle Sibeud*) традиций. Единственным известным мне исключением в зарубежной историографии антропологии является специальный выпуск журнала *Dialectical Anthropology 1985 г.*, посвятивший, поми-

кой, американской и, иногда, немецкой традиций заставляет нас задуматься о вкладе российской антропологии в мировую копилку теоретической мысли. Видимо, это вклад не столь уж велик, коль скоро он может игнорироваться при описании развития антропологического знания в мире, как, впрочем, не менее скромным он оказывается и в случаях китайской, японской, и даже, отчасти, бурно развивающихся сегодня бразильской и индийской традиций антропологических исследований, хотя импульс развития постколониальных исследований – весьма влиятельного направления современной социальной критики – пришел именно из Индии и весьма эффективно реализуется исследователями из этой страны. Российская информационная политика в области науки сегодня эффективно провинциализует отечественные гуманитарные дисциплины.

Доминирование американской антропологии обычно объясняют чисто социологическим фактом – огромным численным превосходством, практически десятикратным, над любым другим крупным национальным антропологическим сообществом. Однако количественные соотношения, хотя и являются существенными, лишь отражают общественный успех дисциплины, мало объясняя его причины. На отсутствие прямой причинной связи между численностью профессионального сообщества и его влиянием в мире указывает, например, и такой факт, что британских и бразильских антропологов приблизительно поровну, однако британская традиция, даже если отбросить ее историю и брать в расчет лишь нынешнее поколение, значительно более известна и влиятельна. Долгосрочному успеху дисциплины способствует не столько рост числа ее членов (это, скорее, следствие ее успеха), сколько сознательная работа над созданием ее привлекательного образа и общественным признанием, способствующая росту спроса на услуги антрополога и появлению новых рабочих мест; ориентация на выполнение социального заказа, повышающая ее социальную значимость и востребованность, и, наконец, наличие теоретических инноваций, конкретного вклада в мировую теоретическую копилку.

Что касается образа этнографа/антрополога в российском обществе, то, мне кажется, что я не слишком ошибусь, если скажу, что такого образа пока просто нет. Он слишком размыт. Обыватель имеет об этнографии или антро-

мо анализа развития французской, британской и немецкой антропологических традиций, специальную статью о советской традиции, симптоматично озаглавленную «Неизвестная традиция» (*Plotkin V., Howe J.E. The Unknown Tradition: Continuity and Innovation in the Soviet Ethnography // Dialectical Anthropology. 1985. Vol. 9, № 2. Pp. 257-312*) и малотиражное издание Стивена и Этель Данн со введением о советской этнографии (*Dunn S.P., Dunn E. Introduction to Soviet Ethnography 2 Vols. Berkeley: Highgate Road Social Science Research Station, 1974*) и подборкой статей советских этнографов. Популяризирующий работу российских этнологов и антропологов журнал *Anthropology and Archeology of Eurasia* известного многочисленными нарушениями авторских прав и весьма низким качеством переводов и научных комментариев издательства М.Е. Sharpe, остается мало знакомым даже для специалистов из-за непомерно высокой подписной цены (\$936 за четыре тонких книжки в год).

пологии и профессиональных занятиях этнографа/антрополога столь же смутные представления, что и человек со средним образованием о специалисте, скажем, по коллоидной химии. Что-то о коллоидных растворах он определенно слышал еще на школьной скамье. Но ничего конкретного о них сейчас он сказать уже не может. Или может, но – мимо. Разные слои нашего общества имеют разную степень приблизительности представлений о занятиях антропологов, этнологов, этнографов. Есть такие, которые путают этнографию с энтомологией и, надеясь установить более близкий контакт с собеседником, начинают рассказывать о своей боязни пауков. Другие твердо знают, что антрополог – «это что-то про измерение черепов», а этнограф – «человек с камерой и в пробковом шлеме, подглядывающий за жизнью туземного племени из кустов где-то в Африке». В этих представлениях многое верно схвачено. Авторам таких высказываний не откажешь в наблюдательности и даже проницательности. Но и они удивятся, если узнают, что в современном мире некоторые масштабные проекты освоения останавливаются, если не получают экспертного сопровождения и одобрения антропологов, и что, например, современное законодательство в сфере управления культурным многообразием немыслимо без участия этнологов. Пока же можно смело резюмировать, что большинство россиян очень плохо осведомлены о том, чем занимаются этнографы или антропологи, а если и что-то знают об этом, то не считают их деятельность социально необходимой или полезной²⁰.

Работа над созданием позитивного образа антропологии и антрополога как необходимого обществу специалиста у нас настолько эпизодична и случайна, что можно смело говорить об ее отсутствии. Нет и целенаправленной, систематической и сознательной работы по созданию новых рабочих мест и областей приложения труда для антропологов. В то время как в США каждый крупный госпиталь и учреждение социальной работы имеет штатных антропологов, в российском обществе, где уровень культурной мозаичности вполне сопоставим с американским, таких задач профессиональное сообщество не ставит²¹. Не сложилось какого-то определенного представления о российской антропологии и у наших коллег за рубежом. Дело в том, что при изложе-

²⁰ Несколько более подробные результаты опроса приведены в: Соколовский С.В. За стенами академии: антропология и общество в России // *Этнографическое обозрение*. 2005. № 2, с. 14 -17.

²¹ Разумеется, и здесь есть некоторые исключения, среди которых следует упомянуть кафедру социальной антропологии и социальной работы Саратовского государственного технического университета, созданную в 1998 г. и успешно внедряющую антропологическое знание в социальную работу. Такие исключения, пока они остаются именно исключениями, не способны коренным образом изменить общей ситуации в области использования антропологических знаний, и профессиональная антропология в России продолжает быть замкнутой в стенах университетов, академических институтов и музеев. Медицинская антропология, наиболее бурно и успешно развивающаяся область в прикладной антропологии США, в России находится в зачаточном состоянии и пока не выходит даже в своей исследовательской программе за рамки традиционной этнографической проблематики, то есть изучения народного целительства.

нии мировой истории антропологии как истории сменяющих друг друга теорий и парадигм имена российских исследователей обычно не появляются вовсе. Эволюционисты, диффузионисты, функционалисты, основатели структурного функционализма, структурализма и постструктурализма, хотя и имели в своих рядах наших соотечественников, но, по-видимому, не настолько ярких, чтобы их вклад был замечен или отмечен особо в историографии этих направлений. Что странно, но даже история марксизма в антропологии обходится без имен советских этнографов. При этом я веду речь не только об англо-, франко- и немецкоязычных историко-антропологических обзорах, но и о ряде читаемых сегодня отечественных курсов по истории антропологии²². Почему так произошло – иной вопрос, без сомнения заслуживающий дальнейшего обсуждения.

В заключение замечу, что прогноз положения этнологии/антропологии в стране будет оставаться неутешительным, если не принять срочных мер. Минимальными мерами должны стать: комплектация научных библиотек современной антропологической литературой, включая бесплатный онлайн-доступ к ведущим международным антропологическим журналам и базам данных; создание новых переводческих программ, взамен свернутых; приведение стандартов обучения к европейским; создание условий для конструктивной научной критики, культивирование аргументированной критики; реформирование сложившейся системы финансирования исследований и создание системы, способной гарантировать поддержку наиболее перспективных научных направлений; дальнейшая либерализация и демократизация в управлении наукой за счет мультипликации источников финансирования, регулярной ротации членов экспертных советов; неукоснительное соблюдение демократических процедур в принятии ключевых кадровых и научных решений; создание нового поколения учебников, проходящих экспертизу специалистов (а не чиновников из Министерства образования, уже издавших огромными тиражами серию бездарных компиляций); пропаганда антропологических знаний и целенаправленная работа по созданию позитивного образа дисциплины. Представляется, что такие меры позволят, наконец, нашей дисциплине шагнуть из прошлого в настоящее и участвовать на равных в диалоге с коллегами из других стран. В противном случае самобытность дисциплины будет определяться, прежде всего, ее хроническим отставанием от своих дисциплинарных аналогов за рубежом и мировой антропологии в целом, а роль российских ученых будет сведена к переводу, популяризации и иным формам куль-

²² В качестве иллюстрации приведу перечень имен из вводного курса, читаемого студентам факультета этнологии в Европейском университете в Санкт-Петербурге — в перечне ведущих представителей главных научных школ названы следующие имена: «Морган, Тайлор, Спенсер, Дюркгейм, Вебер, Боас, Кребер, Малиновский, Рэдклифф-Браун, Мосс, Мид, Леви-Строс, Тернер, Стьюарт, Гирц, Мердок, Харрис, Салинз и другие» (Европейский университет в Санкт-Петербурге. Факультет этнологии. Спб., 2006, с. 26).

турного и научного посредничества между основными и периферийными национальными традициями научных исследований.

Приложение

Антропологические дисциплины в российских вузах

(в скобках указан год основания или период существования подразделения)

Московский государственный университет

Физико-математический ф-т: кафедра географии, этнографии и антропологии (1907–19) кафедра физической антропологии (1918–1930).

Географический ф-т: кафедра этнографии и географии (1884–1919).

Биологический ф-т: кафедра физической антропологии (1930–2008) *направления*: общая антропология, антропогенез, этническая антропология, морфология человека, популяционная генетика, эволюционная антропология, медицинская и экологическая антропология, этология / *профессии*: биолог, антрополог / *аспирантура (специальности)*: биология, антропология, генетика.

Исторический ф-т: кафедра этнологии (1939–2008) лаб. этносоциологии (1988); Центр прикладной этнологии (1995); лаборатория визуальной антропологии / *профессии*: историк, этнолог, социолог / *аспирантура (специальности)*: этнология и этнография.

Социологический ф-т: кафедра социологии культуры и социальной антропологии.

Алтайский государственный университет (Барнаул)

Исторический ф-т: кафедра археологии, этнографии и источниковедения (1988) / региональные исследования / *профессии*: археолог, историк, этнограф.

Восточно-Сибирская гос. академия культуры и искусств (Улан-Удэ)

Кафедра этнологии и фольклора / региональные исследования / *аспирантура (специальности)*: этнология, антропология.

Горноалтайский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра археологии, этнологии и источниковедения / региональные исследования / *профессии*: археолог, историк, этнолог.

Дагестанский университет (Махачкала)

Исторический ф-т: кафедра археологии и этнологии (2002) / региональные исследования / *профессии*: археолог, историк, этнолог.

Дальневосточный государственный университет (Владивосток)

Владивостокский институт международных отношений АТР: кафедра социальной и политической антропологии (1998); Институт психологии и социальных наук: кафедра социальной антропологии (2000) / *направления*: анализ полит. ситуации в регионе; сравнительный анализ политических систем / *профессия*: социальный антрополог.

Дальневосточный технический университет (Владивосток)

Факультет культурной антропологии: кафедра социальной антропологии (1999) / *направления*: городская антропология; этнокультурные процессы на Дальнем Востоке / *профессии*: социальная антропология и культурология.

Европейский университет (Спб.)

Факультет этнологии (1994) / *направления*: социальная и культурная антропология, фольклористика, социолингвистика и семиотика; программы 'Ethnic studies' и тренинг этнической толерантности / Центр полевых исследований; постоянная фольклорно-этнографическая экспедиция (Русский Север) / *аспирантура (специальности)*: культурная антропология; фольклористика; социолингвистика.

Иркутский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра археологии, этнологии и истории древнего мира (1988) / лаборатория археологии и этнографии (1970) / *профессии*: археолог, историк, этнолог.

Кабардино-Балкарский государственный университет

Социально-гуманитарный институт: кафедра культурологии и антропологии (2002) / *направление*: история культуры / *профессия*: социальный работник.

Казанский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра этнографии и археологии (1988) / *направления*: этнография и древняя история народов Поволжья и Приуралья; этническая археология Среднего Поволжья.

Кубанский государственный университет

Факультет истории, социологии и международных отношений: кафедра археологии, этнологии, древней и средневековой истории.

Московский городской психолого-педагогический университет

Факультет социальной психологии: кафедра этнопсихологии и проблем поликультурного образования (2003) / *направления*: межнациональные отношения; профилактика экстремизма и агрессии / *профессия*: психолог.

Новосибирский государственный университет

Гуманитарный ф-т: кафедра археологии и этнографии (1992) / *направления*: этнология и этнография народов Евразии.

Новосибирский государственный технический университет

Факультет гуманитарного образования: кафедра социальной работы / *профессия*: социальный антрополог.

Омский государственный университет (Омск)

Исторический ф-т: кафедра этнографии и музееведения (прежде – этнографии, историографии и источниковедения) (1985) / *направления*: этноархеология; аудиовизуальная антропология; этнология народов Зап. и Южн. Сибири / лаборатория этнографии и истории немцев Сибири; группа этноархеологии / *профессии*: социальный антрополог (с 2004 г.), этнолог, музеевед / *аспирантура (специальности)*: этнография, этнология и антропология.

Российский государственный гуманитарный у-т (РГГУ, Москва)

Учебно-научный центр по социальной антропологии (2000); Институт культурной антропологии (1997–2000) / *направления*: политическая и юридическая антропология; визуальная антропология; культурно-историческая психология; эволюционная антропология, этология человека / *профессия*: социальный антрополог / *аспирантура (специальность)*: теория и история культуры (на кафедре культурологии).

Российский государственный социальный у-т (РГСУ, Москва)

Факультет социальной работы, педагогики и ювенологии: кафедра социальной антропологии.

Российский государственный у-т физ. культуры, спорта и туризма

Кафедра культурологии, социокультурной антропологии и социальных коммуникаций (1994) / *направления*: интегративная антропология; телесная культура / *профессия*: прикладная культурология / *аспирантура (специальность)*: культурология.

Саратовский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра археологии и этнографии (1920-е гг.; 1940–44; 2005) / *направления*: этнокультурная история и историческая антропология.

Саратовский государственный технический университет

Факультет управления социальными системами: кафедра социальной антропологии и социальной работы (1998) / *направления*: социальная антропология (антропология организаций, медицинская, возрастная, экономическая; исследования молодежных субкультур, социальной адаптации и т.п.), визуальная антропология / *профессии*: социальный антрополог и социальный работник / *аспирантура (специальность)*: социология.

Санкт-Петербургский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра этнографии и антропологии (1968);

Факультет социологии: кафедра культурной антропологии и этнической социологии (1992);

Республиканский гос. гуманитарный институт: кафедра социальной антропологии и психологии;

Факультет филологии: отделение этнографии (1938–44);

Исторический ф-т: кафедра археологии и этнографии (1949–52);

кафедра этнографии и антропологии (1968-2008) / историческая этнография; этническая истории и культура населения Северо-Запада; политическая антропология, исследования межкультурной коммуникации, антропология и социология миграции, антропология гендера и родства, города, организации и управления, глобализации / *аспирантура (специальность)*: социальная антропология.

Петроградский университет

Географический институт: этнографическое отделение (1918–?);

Физико-математический ф-т: кафедра этнографии и географии (1887–?).

Ставропольский государственный университет

Кафедра социальной философии и этнологии (1997) / *направления*: исследование этнических проблем и этнических конфликтов; моделирование динамики этнических и этнополитических процессов в постсоветском пространстве на примере Северо-Кавказского региона.

Сыктывкарский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра археологии, источниковедения и этнографии / *направления*: этноархеология, региональные исследования.

Томский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра археологии и исторического краеведения (1991) / проблемная научно-исследовательская лаборатория истории, археологии и этнографии Сибири (1968); СНИЛ социальной антропологии (рук. Э.Л. Львова), организована в 2004 г. при кафедре Отечественной истории.

Томский педагогический государственный университет

Историко-географический ф-т: кафедра археологии и этнологии / *аспирантура (специальности)*: этнография, этнология, антропология.

Удмуртский государственный университет (Ижевск)

Исторический ф-т: кафедра этнологии и регионоведения;

Научно-исследовательский институт истории и культуры финно-угорских народов Приуралья / *направления*: этнология, региональные исследования.

Уральский государственный университет (Екатеринбург)

Исторический ф-т: кафедра этнологии и специальных исторических дисциплин (1990–2001); кафедра археологии, этнологии и специальных исторических дисциплин (2001) / *направление*: этнокультурная история Урала.

Уральский государственный технический у-т (Екатеринбург)

Кафедра социальной антропологии и психологии (2001) / *профессия*: социальная работа и связи с общественностью.

Хакасский государственный университет

Институт истории и права: кафедра археологии, этнографии и исторического краеведения (1994) / *направления*: археологии и этнографии Южной Сибири, изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири.

Челябинский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра археологии, этнографии и социоестественной истории (1997) / *направления*: история и культура народов Южного Урала; *специализация*: этнология;

кафедра этнополитологии и социально-политических процессов субъектов РФ (2000) / *направления*: конфессиональный фактор в российской политике; РПЦ и неправославные конфессии в политической истории России / *специализация*: этнополитология, политическая антропология.

Читинский государственный университет

Кафедра социальной и культурной антропологии (2000) / *профессии*: антрополог, культуролог / *аспирантура (специальности)*: религиоведение, философская антропология.

Чувашский государственный университет

Исторический ф-т: кафедра археологии, этнографии и региональной истории (1990) / *направления*: история и этнография народов Волго-Камья, традиционная культура народов Чувашии, история религий Среднего Поволжья / *аспирантура (специальности)*: этнография, этнология и антропология.

Культурунаследническая деятельность (КНД) и ее понятийное окружение (игра-дискуссия) *

Предлагаемый ниже текст является оформлением игры-дискуссии на указанную в заглавии тему. Игра-дискуссия проходила в два этапа.

На первом этапе был осуществлен свободный обмен мнениями по поводу КНД, не ограниченный какими-либо жесткими рамками. В ходе этого обмена мнениями те или иные его участники занимали вполне определенные позиции. В тексте они получили условные обозначения и одна из них – «традиционалистская» – была выбрана в качестве фокуса для дальнейшего обсуждения на втором этапе.

Из текста, полученного на первом этапе, были отобраны фрагменты, так или иначе представлявшие эту позицию, а затем они были рассортированы по семи выбранным топам и стали исходным материалом для обсуждения на втором этапе.

Соответственно, данный текст имеет в каждом топе два «слоя»: исходные фрагменты (выделенные курсивом) и их обсуждение (организованное метками ссылок).¹

Позиция по отношению к объекту деятельности

1.

***Формалист.** Если собираешься «нечто» определенное сохранить, то это нечто надо вычленишь и «вынуть», если находишься вне. А если не собираешься ничего сохранять, пусть сохраняют живущие этой жизнью, тогда надо их от себя отделить и ни в коем случае в их жизнь не вмешиваться.*

***Экокультуролог.** Почему речь все время идет о сохранении того, относительно чего «я нахожусь вовне»? «Я» (условно говоря) хочу сохранить культуру (и ту «культурную популяцию», без которой, на мой взгляд не бывает культуры), к которой я себя отношу. Поэтому мне важна жизнеспособность этой культуры («популяции»), а не просто «знания о ней».¹*

* Участники: Е.И.Иванова, А.А.Пископтель, В.Р.Рокитянский, Л.П.Щедровицкий.

¹ Как это часто бывает в такого рода свободных обсуждениях, участники иллюстрировали свои суждения примерами реальных культурных феноменов, ставших или могущих стать объектами КНД. Одним из них оказалось «казачье пение», в силу каких-то своих характеристик (может быть, видимого отличия от привычной категории вещного наследия) ставшее тем «камнем», который участники перебрасывали друг другу и на котором оттачивали свои аргументы.

¹⁰¹ **Критик.** Вы находитесь вне не потому, что вы не принадлежите к своей «культурной популяции», а потому, что, занимаясь культуронаследнической деятельностью (независимо от того, как вы ее определяете!), вы должны встать во внешнюю позицию по отношению к объекту своей деятельности.

Экокультуролог. Если речь идет о «внешней» позиции субъекта действия по отношению к объекту его действия, то тут и говорить нечего. Это – по определению, поскольку есть оппозиция и схема «субъект – объект». Но ведь мы хотим рассмотреть КНД как систему или даже сферу. Спрашивается, где же здесь субъект деятельности?

Критик. А здесь не имеет значения, что мы хотим рассматривать. Это справедливо всегда.

Экокультуролог. Да, субъект действия по отношению к объекту своего действия всегда занимает внешнюю позицию, но это чисто формальная характеристика позиции субъекта. В системе деятельности много разных субъектов, и они занимают различные позиции – и по функции (типу оперирования с объектом) и по культурному содержанию (субъект и объект могут принадлежать одной культуре, а могут принадлежать к разным культурам). Последняя характеристика позиции субъекта мне представляется существенной при работе с наследием. Возможно, это справедливо не для всех позиций, но это нужно рассматривать отдельно. Функциональными позициями, например, являются исследователь, хранитель, реставратор и т.п. Для этих позиций, вероятно, культурное самоопределение субъекта не имеет решающего значения. А вот для функциональной позиции «культуротехник» культурное определение субъекта, на мой взгляд, существенно, поскольку культуротехники работают с культурными значениями и смыслами, включая объект наследия в новые культурные коммуникации. Например, если вспомнить скандальное произведение современного искусства (а современное искусство сегодня – это та область деятельности, в которой и осуществляется преимущественно культуротехническая работа) – плакат, на котором Иисус, Будда и Магомет выпивают «на троих», закусывая огурцом, то, очевидно, что такое произведение могло родиться только в рамках атеистической культуры советского производства. В христианской, буддийской и мусульманской культурах оно воспринимается как оскорбление. Когда я говорила о «нахождении субъекта не вовне», я и имела ввиду позицию субъекта, внутреннюю по отношению к рамочной культуре или культурной популяции, а не по отношению к объекту его действия.

Критик. Поскольку я не понимаю, при чем здесь внутренняя позиция по отношению к рамочной культуре или культурной популяции, и не знаю, в какой системе понятий вы используете термин «культуротехника», я отключаюсь.

Модератор. Здесь и в аналогичных случаях фиксирую коммуникативный тупик – для последующего обсуждения.

¹⁽²⁾ **Формалист.** Что значит я себя «отношу»? Если ты живешь внутри некоторой культуры, то это она живет на тебе и никаких действий по отношению к культуре ты в этом качестве осуществлять не можешь. Здесь она «субъект», а ты «объект». А если ты делаешь ее объектом, то автоматически оказываешься во внешней по отношению к ней позиции.

Экокультуролог. Культуру в целом, на мой взгляд, невозможно сделать объектом культуротехнического действия. Если культуротехник не осознает своей принадлежности к какой-то культуре, то он автоматически (то есть неосознанно) будет воспроизводить какие-то нормы культуры, которая «живет» на нем как на «объекте».

Критик. Отключаюсь по аналогичной причине.

Традиционалист. По-моему, вы несколько «топорно» пользуетесь здесь схемой «субъект – объект». Ясно, что, принадлежа некоторой культуре (т.е. будучи ее «объектом»), я в другой фазе выхожу во внешнюю к ней позицию и осуществляю культуротехнические действия.

Формалист. В этой схеме нет никакого «Я», который туда-сюда ходит, если хочет, и не ходит, если не хочет, а есть «логика» позиций.

Экокультуролог. По-моему, здесь есть две разных «логики позиций». Одна – логика функциональных (операциональных) позиций и другая – логика ценностных (культурных) позиций.

Критик. (Экокультурологу) Сколько бы логик позиций вы ни задали, это будут логики позиций, а не «Я».

(Традиционалисту) Во-первых, когда вы принадлежите некоторой культуре, вы являетесь ее носителем, а не «объектом». Во-вторых, здесь нет никаких фаз. В-третьих, именно о вашем действии идет речь – действию по отношению к объекту (т.е. из внешней позиции).

Традиционалист. Про то, что «живущий в культуре» для нее объект, сказал Формалист – имея, как я понял, в виду, что она определяет действия своего носителя. В этом же смысле я его повторил. Относительно того, есть ли фазы у действия или нет, – это вопрос о том, в каких границах мы определяем действие. Я мыслю КН-действие как сложное, рефлексивное, т.е. включающее в себя и жизнь внутри, и выход вовне, и возвращение внутрь; только в совокупности оно осмысленно, на мой взгляд.

Критик. Когда я сказал «здесь нет никаких фаз», я имел в виду схему «субъект – объект». Вы же употребили слово «фаза» по отношению к себе, осуществив тем самым первую сдвижку, а теперь осуществили вторую сдвижку, заговорив о КН-действии. Но это – про разное.

Традиционалист. В моем понимании речь изначально шла не о схеме, а о действии («если собираешься сохранить...» и т.д.). А схема «субъект – объект» для рассмотрения этого действия на разных его фазах применяется по-разному.

Критик. Но ведь действием было не «если собираешься...», а «сохранение» (задаваемое исходным материалом, средствами, орудиями и умением индивида это действие осуществить).

Традиционалист. В моем представлении обсуждается действие сохранения, которое и является сложным, многофазным. В него, в частности, входит и «собираешься» (т.е. намерение, обдумывание и т.п.), о котором говорил Формалист и применительно к которому было сделано им утверждение о необходимо внешнем характере позиции «собирающегося сохранить». И это действие зависит от «исходного материала, средств, орудий и умения индивида это действие осуществить», но не «задается» ими полностью.

Критик. Повторяю, речь идет о практическом действии по отношению к объекту – в данном случае (поскольку мы говорим о сохранении, а не, скажем, изучении) о таком действии, или воздействии, которое меняет состояние объекта. То, о чем говорите вы, никак на состоянии объекта не отражается. Вы можете сколько угодно времени «собираться», а потом передумать и вообще ничего не делать. А для того чтобы начать «собираться», вы предварительно должны закончить вуз, а до этого – школу, получить определенное воспитание и т.д. и т.п.

Традиционалист. Могу только повторить, что я рассматриваю (и считаю правильным рассматривать именно так) действие принимая во внимание его «внутреннюю сторону» (намерение, мотивацию и т.п.). Она не скажется на состоянии объекта, если не воплотится в том, что вы называете «практическим действием», но, воплощаясь в нем, очень даже сказывается.

Критик. Так не про это речь. Какова бы ни была ваша «внутренняя сторона» (субъективная) действия, по отношению к объекту вы будете находиться во внешней позиции.

Традиционалист. Мне нечего добавить к многократно высказанному и поясненному.

Модератор. Коммуникативный тупик.

2.

Критик. Давайте разделим. Есть вещи живые, которые выживут без вас. И есть вещи, которые требуют вашего вмешательства. Они без вас не выживут.

Экокультуролог. Что значит «выживут без вас»? А вы что не принадлежите ни к какой «культурной популяции»?¹

Традиционалист. Для меня это различие совершенно не принципиально.² Потому что все требует внимания и участия. В одних случаях практического, в других – исследовательского или еще какого-то.

¹⁰⁾ **Критик.** Принадлежность к «культурной популяции» в данном вопросе абсолютно незначима. Вы можете быть и «негром преклонных годов».

Экокультуролог. «Негр преклонных годов», действительно, не значимая характеристика, а вот «негр преклонных годов» англоязычной или русскоязычной культуры – это различие имеет значение. Предположим, каждый почему-то решил сохранять язык эскимосов. Один будет сочинять им алфавит на латинице, а другой на кириллице. Для культурной трансляции это значимый параметр.

Критик. Вопрос был не о трансляции, а о выживании. Кто поможет выжить – тот и поможет, а «пятый пункт» тут не при чем.

Традиционалист. Но речь-то о культурном выживании! И не о «пятом пункте», а о принадлежности КН-деятели к некоторой традиции и привнесении ее норм и ценностей в КН-действия.

Критик. Вы в свои КН-действия собираетесь привносить нормы и ценности или в чужую культуру?

Традиционалист. Я имею в виду, что принадлежность к некоторой культуре сказывается на КН-действиях и на том, как они влияют на культуру, на которую направлены.

Критик. Если сказываются, то нужно ставить вопрос о соответствии.

КНД, как и всякая социальная деятельность, должна определяться своими нормами и только ими.

Традиционалист. С моей точки зрения, такого рода представление о КНД (а) иллюзорно (не реализуемо), (б) и в нормативном смысле неверно (нежелательно). КНД принадлежит к такому типу деятельностей, которые не определяются полностью объективируемыми нормами.

Критик. Можете привести пример конкретной деятельности такого типа?

Традиционалист. Всякая творческая деятельность, поскольку она предполагает изменение существующих норм. Предупреждая возможное ваше возражение – вы высказывались в таком роде в другом месте (в комментарии к фрагменту б в топе «КНД») – такую деятельность может осуществлять и общество, КНД есть пример такой деятельности.

Критик. «Всякая творческая деятельность» не есть конкретный пример. И откуда вы взяли, что «всякая творческая деятельность предполагает изменение существующих норм»?

Традиционалист. Утверждение, относящееся ко всякому члену непустого множества (вы же не станете утверждать, что не существует ни одной творческой деятельности), делает излишними конкретные примеры. К тому же, я привел пример – КНД. А творческая деятельность, на мой взгляд, потому и творческая, что не является простой реализацией существующих норм и образцов, а творит новые.

Критик. Итак, на просьбу привести конкретный пример деятельности, которая не определяется нормами, вы можете назвать только КНД. А поскольку у вас пока нет окончательно оформленного концепта «КНД»,

поскольку вы в творческом поиске, мне остается только ждать завершения вашей деятельности в этом направлении, чтобы понять, как вы все это себе представляете.

¹⁽²⁾ **Формалист.** При чем тут наша, обсуждающих это, персональная принадлежность к той или иной «культурной популяции»? Мы же здесь обсуждаем концепты для освоения любого и всякого культурного наследия, а не только лишь своего собственного. «Выживут без вас» означает лишь одно – их самобытие, естественное существование, не нуждающееся в целенаправленной, искусственной, деятельностной (т.е. культурнонаследнической) поддержке.

Экокультуролог. Но в условиях глобализации любое «самобытие» находится под угрозой разрушения, поскольку глобализация разрушает локальные «самобытные» культуры, разрушает их внутренние механизмы культурной трансляции. Это вроде есть исходные условия задачи. Поэтому есть задача сохранения локальных самобытных культур, которые еще пока существуют, но находятся «под угрозой». Другой вопрос, как их сохранять, и именно это – проблема. Сохранять ли, превращая их в «объекты» объемлющей культуры, либо поддерживать их внутренние, собственные механизмы трансляции, то есть поддерживать процесс освоения ими своего собственного наследия, но используя современные технологии коммуникации.

Критик. Логике этой реплики не понял. Предлагаю Экокультурологу сделать развернутый доклад на эту тему.

Традиционалист. Так ведь утверждается именно то, что осваивать можно в некотором роде только *своё* наследие! В том смысле, что его нужно сделать своим, присвоить, стать наследником и преемником тех, кто его создавал. Рассматривается ситуация, когда трансляция чего-то, что воспринимается как ценное (например, казачьего пения), или, что то же самое, некая традиция, прервалась или находится под угрозой прерывания. Эта традиция связана с некоторым сообществом (в этом примере, с казаками). Действия по восстановлению или поддержке этой традиции могут исходить как изнутри сообщества (от «сознательных» казаков), так и извне его, от большего сообщества, объемлющего то, первое, как свою часть. Но и во втором случае полноценной КНД следует, по-моему, считать такую, которая относится к объекту КНД как к *своему* наследству, когда объемлющее сообщество признает себя преемником сообщества-части (например, будет признано, что традиция казачьего пения есть общероссийская традиция). Будет ли задача КНД решена так, что будет сохранено казачье сообщество в каких-то прежних – популяционных, территориальных и т.п. – границах, или традиция выйдет из этих границ, для обсуждаемого вопроса непринципиально, поскольку в любом случае, КНД-позиция будет *внутренней* по отношению к ней.

Культура неоднородна, и мы в данном случае опираемся на разные культурные традиции, в том числе на разные традиции словоупотребления. Вы,

как я понимаю, имеете в виду, что КН-действие, будучи культуротехническим, по понятию осуществляется из внешней позиции. Я же рассматриваю КН-действие как сложное, многофазное, предполагающее смену позиций. Внутренний же ее характер я усматриваю в том, что она непременно предполагает присвоение и в этом смысле «вхождение вовнутрь». Проведу аналогию с «работой над собой». Конечно, человек, решивший поменять свою жизнь, должен выйти (мысленно) во внешнюю позицию. Но, изменяя себя, он все равно в некотором другом смысле (который я и использую) занимается «внутренним делом» – в отличие от вмешательства в жизнь другого.

Критик. Свое общее отношение к вашим различиям «позиций» я уже высказал. А сейчас хочу задать вам такой вопрос: когда вы осваиваете культуру, скажем, Древней Греции, вы себя к древнегреческой популяции причисляете?

Традиционалист. Нет, осваивая культуру Древней Греции, я себя не причисляю к древнегреческой популяции. Мне представляется, что вы склонны одним словом «освоение» называть принципиально разные (для меня) вещи. Для меня различаются ситуации 1) освоения (ее изучения, использования и т.д.) чужой культуры и 2) «присвоения» (преемственного продолжения, наследования) той культуры, которая в результате этого становится своей. Кстати сказать, возможно второе и в отношении древнегреческой культуры, если она рассматривается как часть общеевропейского или христианского, например, наследия; в этом смысле мы – отчасти «греки».

Критик. Во-первых, давайте восстановим логику разговора.

1. Тезис: мы обсуждаем концепты для освоения любого и всякого культурного наследия, а не только своего собственного.

2. Антитезис: осваивать можно только *своё* наследие

3. Отрицание антитезиса: различаются ситуации 1) освоения (ее изучения, использования и т.д.) чужой культуры и 2) «присвоения».

Спрашивается, как различие «освоения» и «присвоения» может выступать в качестве возражения на то, что принадлежность к культурной популяции для «освоения» не существенна.

Во-вторых, правильно ли я понимаю, что полноценное «присвоение», скажем, английского языка предполагает признание себя подданным английской королевы? Правильно ли я понимаю, что изучать или «поддерживать», скажем, эвенкийский язык может лишь тот, кто «знает, о чем думает олень» (взято из рассказа этнографа О. Мурашко)?

Правильно я понимаю, что реализую какую-то норму культуры (а функция культуры – в нормировании, неправда ли?), вы прежде всего квалифицируете ее как свою или чужую? Скажем, разговаривая на английском языке, вы непременно думаете: чур меня, это же не мое?

А если отнестись ко всем возражениям в целом, то, на мой взгляд, они являются результатом неразличения разных уровней абстракции, с одной стороны, и «места» и «наполнения» – с другой.

Характеристикой «внешняя» не исчерпывается определение конкретной позиции. Это лишь самый абстрактный уровень описания. На этом уровне не стоит вопрос о «наполнении» позиции конкретным содержанием и о том, кто ее может занимать, а кто не может.

Более того, можно менять позиции. Скажем, участник преступления – это внутренняя позиция, а следователь – внешняя. Но участник может встать в рефлексивную – внешнюю – позицию, а следователь в заимствованную – внутреннюю.

Традиционалист. Тот уровень абстракции, на котором можно говорить о внешней позиции безотносительно к тому, кто это «место» «наполняет», меня сейчас не интересует, я его не обсуждаю.

Слово «присвоение» (специально используя кавычки) я использовал для уточнения того, что мы обсуждаем. Мне представляется (и ваш пример с изучением иностранного языка это подтверждает), что для вас нет принципиальной разницы между освоением-1, когда мы осуществляем какую-то деятельность, соблюдая соответствующие нормы (не важно своя это культура или чужая), и освоением-2 (= присвоением), когда мы «живем» внутри этой культуры, участвуем в ее преемственном развитии (в этом примере – в «языкотворчестве», которое происходит именно в живом языковом общении). Для меня это различие важно.

Критик. Во-первых, «освоение-2» – это не освоение (и не надо приписывать мне нелепость – неразличение «реализации» и «развития»), а во-вторых, все это не имеет отношения к реплике Формалиста.

Традиционалист. Не согласен.

Что же касается различия, на которое указываете вы, то оно мне понятно, но, в моем представлении, приложимость его к обсуждаемой ситуации ограничена. Да, я могу встать (мыслительно) в заимствованную позицию носителя чужого языка или преступника (будучи следователем); для мышления это может быть продуктивным (на этом основано межкультурное взаимопонимание), но в практической деятельности не вполне реализуемо: заимствованную позицию не преобразуешь в заимствованное «положение» (в ваших терминах).

Критик. А не надо заниматься неосмысленными «преобразованиями».

Традиционалист. Для того чтобы от мышления перейти к практической реализации помысленного, нужно от «точки зрения и отношения к чему-то» перейти к «положению по отношению к чему-то» (и в этом смысле «преобразовать» одно в другое).

Критик. Отдельные слова вроде бы знаю, а что сказать хотите, понять, увы, не могу.

Модератор. Коммуникативный тупик.

Экокультуролог. В концепты освоения любого и всякого наследия должно входить представление о культурном самоопределении субъектов действия,

иначе их позиция превращается в чисто «техническую». Вот мы выделили объект (след прошлой деятельности) и решаем вопрос, как этот объект сохранить во времени (реставрировать, консервировать, создавать систему охранных мероприятий и т.д.). Как мы выделяем этот объект – не имеет значения. С моей точки зрения, задача сохранения не только «техническая», но и ценностная. Мы выделили этот объект, потому что он для нас ценен. И, помимо сохранения самого объекта, этот «ценностной импульс» мы должны передать следующему поколению. И в этом я вижу главный смысл работы с наследием.

Значит, мы должны (если пользоваться методологической терминологией) сохранять не только культурный объект, но и сам «человеческий материал», т.е. воспитать такого человека, который бы сохранял этот ценностной импульс. Иначе будет то, что и происходит сейчас с нашими историческими памятниками: памятники вроде и стоят на охране государства, но их легко уничтожают, потому что охранная деятельность не подкрепляется ценностной мотивацией. Чтобы сохранять природные уголки можно, конечно, «вынуть их из деятельности и обнести колючей проволокой», но гораздо эффективнее научить новое поколение «любить природу». Тогда можно ее и не охранять с ружьем в руках. Чтобы сохранять исторические памятники, нужно научить любить свою историю, уважать ее.

Это вовсе не означает, что не нужно «выделять» объект, но нужно перенести акцент с объекта на ту систему коммуникаций, которая складывается вокруг этого объекта и по его поводу. Но если наша задача состоит в том, чтобы сохранять объект в системе ценностных коммуникаций, то действие по «выниманию из жизни» становится проблематичным. На мой взгляд, культуротехник (в рамках КНД) занимается не просто «выниманием объекта», а трансформацией системы коммуникаций. Иными словами, его деятельность нацелена на коммуникации, а не на сам объект. Есть уровень «технического сохранения» объекта, и этим занимаются, в частности, реставраторы, а есть уровень культуротехнической работы с объектом – это работа с коммуникациями.

Традиционные подходы к наследию строились на первом уровне. А для второго уровня культуротехнической работы с наследием важной характеристикой (позиционной) является включенность или невключенность культуротехника в систему коммуникаций вокруг этого объекта, то есть культурное самоопределение культуротехника, его отношение к данному сообществу носителей культуры.

Критик. Моя позиция проста: нельзя обсуждать одновременно все на свете – в одном «флаконе» (топе).

² **Формалист.** Что значит «для меня» различие принципиально. Речь идет не о вас, а о понятиях. Принципиальных или неприципиальных – это другой вопрос. Вам ведь про исходное, абстрактное понятийное различие, а вы про

сложности жизни и про то, как там все происходит на самом деле. В итоге обсуждается «в огороде бузина, а в Киеве дядька».

Экокультуролог. Мне представляется, что возражения как раз касались понятийной стороны дела. Говорилось о различии «вещей, которые выживут без нас» и «которые не выживут без нас». Затем «вещи, которые выживут без нас» были приравнены к понятию «самобытия культуры» как естественного процесса, не нуждающегося в поддержке. Против такой «склейки» – вопроса о характере процесса с вопросом о нужде в поддержке – вроде и возражали. А возражения сводились к следующему: отождествление естественных процессов с тем, что не нуждается в поддержке и сохранении, оставляет эти процессы вообще за скобками нашего рассмотрения и игнорирует проблему, которая на сегодняшний день как раз актуальна.

Критик. Я по-прежнему не понимаю, в чем тут «фишка»: сочинять свою заведомо ложную интерпретацию, а потом начинать с ней бороться. Процесс, не нуждающийся в поддержке, в ней, естественно, не нуждается. Не нуждается! И все! Этим все сказано. И нет никакой проблемы. Тут не нужны фантастические интерпретации. И не имеет значения, какой это процесс: искусственный или естественный.

Традиционалист. Уточню: мне это безразлично (в контексте разговора) в том смысле, что «внутренняя» (наследническая, преемственная) позиция возможна как в отношении вещей, способных выжить самостоятельно, так и в отношении находящихся под угрозой гибели. В первом случае она осуществляется естественно, во втором – это искусственные КН-действия.

Критик. Хотелось бы понять, что такое внутренняя позиция «в отношении вещей, способных выжить самостоятельно». Вы можете занимать любую позицию, поскольку им на вас наплевать: они в вас *не нуждаются*.

Теперь по поводу «мне это безразлично». Я понял вас так, что вы, помимо прочего, не хотите различать «естественное» и «искусственное».

Традиционалист. Я понял смысл вашей реплики: вы считаете, что искусственное действие по понятию осуществляется извне. Но именно с этим я не согласен; да, оно предполагает выход (мыслительный, рефлексивный) во внешнюю позицию, но в той ситуации преемственности, которую я обсуждаю определяющим для него является пребывание деятеля «внутри».

Критик. Другими словами, деятель пребывает внутри действия?

Традиционалист. Да. Это не «другими словами», а прямо моими.

Критик. Буду с нетерпением ждать вашего доклада на эту тему.

Целостность

1.

Традиционалист. Мы являемся (= сознаем себя) преемниками своих предков, если сознаем себя частью одного с ними исторически длящегося целого (рода, народа). Народ существует, когда он (в массе) сознает себя как нечто целое, единое с собою в прошлом.

Критик. Мы, действительно, сознаем себя частью своего рода и знаем, что род исторически длится, но при чем здесь «историческое целое», о котором мы (в массе своей) мало что знаем?

Традиционалист. А то, частью чего мы себя сознаем в диахронии – по крайней мере, когда речь идет о больших отрезках времени, – это и есть «историческое целое». На этом основано представление об истории как некоторой диахронной реальности.

Другими словами, если речь идет о традициях рода, родовых ценностях и т.п., то целым является историческая жизнь рода – не полная биогенетическая цепочка, уходящая в неизвестные дали прошлого, а род, хранящий свою родовую память.

Критик. Но ваше «целое» не в вакууме же историю свою делает.

В этой связи у меня к вам вопрос: когда вы употребляете слова «целое», «целостность», – вы что имеете в виду?

Традиционалист. Если нечто воспринимается как фрагмент неизвестно чего, то этот фрагмент мало осмыслен для воспринимающего. Ему нужно восстановить целостный контекст, т.е. то целое, фрагментом чего является то, о чем идет речь.

Соответственно, в обсуждаемой нами ситуации, если мы слышим какую-то песню, ее исполнение, и мало понимаем, кто, в какой ситуации поет эту песню, то она, конечно, может быть воспринята, но ущербно. И для того чтобы она была воспринята полностью, нужно понять к какому целостному культурному массиву она принадлежит.

Целое – это не какая-то абсолютная характеристика. Она соотносительна с тем, что рассматривается как его часть. Оно целое по отношению к этой части. Само это целое может оказаться частью другого какого-то целого.

Для меня парадигмальным является контекст: если данный текстовый отрывок не понятен, а мы находим некоторый контекст, в котором он относительно понятен, то мы рассматриваем этот контекст как то целое, частью которого является этот фрагмент. Но изменится задача – и это может нас не удовлетворить или не понадобится такой большой контекст.

Итак, в той ситуации, когда по каким-то причинам данный феномен не воспринимается как осмысленный без обращения к его контексту, к тому целому, фрагментом которого он является, я использую это слово.

Критик. Подход понятен. Однако я хочу заметить, что реально-то вы, на мой взгляд, работаете вовсе не так. Рассмотрим типичные ваши высказывания:

(1) «Есть, скажем казачье пение, которое развивалось и которое тем не менее в определенных условиях, если действительно не было разрывов, можно рассматривать как органически развивающееся преемственное целое».

«Казачье пение» зависит от многих внешних факторов, и поэтому рассмотрение его как целого заведомо ущербно.

Традиционалист. Всякое рассмотрение чего-то как целого предполагает абстрагирование от внешних факторов, признаваемых не нарушающими целостность. Недопустимость такого рассмотрения казачьего пения – ваше голословное утверждение.

Критик. А какие вам нужны доказательства? Напомню вам, что вы даже отдельный образец казачьего пения (чего уж тут говорить об изменениях образца под воздействием социальных факторов) не желаете рассматривать как целое.

Традиционалист. Мне странно ваше «даже». Многовековая жизнь культурного феномена есть нечто большее, чем единичная его реализация, и явно имеет больше прав рассматриваться как целое.

Критик. При чем тут это? Я ваш пример имею в виду.

Традиционалист. В своем примере я не говорил об «отдельном образце казачьего пения» (= единичной реализации); я говорил о казачьем пении, развивающемся (= многовековом культурном феномене).

Критик. Да нет, речь шла как раз об единичной реализации. Вы говорили: «если мы слышим какую-то песню, ее исполнение, и мало понимаем, кто, в какой ситуации поет эту песню, то она, конечно может быть воспринята, но ущербно».

Традиционалист. Будьте внимательней, пожалуйста. Пример, в котором я говорю о единичной реализации, это один пример, а пример, где я говорю о «казачьем пении, которое развивалось» (именно к этому примеру ваши возражения и вопросы) – это другой пример.

Критик. Да нет, это вы, пожалуйста, будьте внимательней! Чтобы указать на парадокс, мне нужны два ваших высказывания (примера).

Традиционалист. Так вы и привели оба примера. «Если мы слышим и т.д.» – но в этом примере я никак не рассматриваю «единичную реализацию» как целое, а напротив, говорю, что она будет восприниматься ущербно вне культурного контекста. А другой пример – это ваш пункт (1). Там речь идет о «казачьем пении, которое развивалось» и про него, действительно сказано, что его «можно рассматривать как органически развивающееся преемственное целое». Но ведь «развивающееся пение» и единичное исполнение – это разные вещи, разве не так?

Критик. Речь не про это. Вы говорите: «всякое рассмотрение чего-то как целого предполагает абстрагирование от внешних факторов, признаваемых

не нарушающими целостность». А я удивляюсь: как же можно абстрагироваться от внешних факторов в случае *развивающегося* казачьего пения, если именно они и определяют его развитие?

Традиционалист. Во-первых, до сих пор вы говорили другое. Во-вторых, развитие определяют и внешние, и внутренние факторы, и вполне оправданно в каких-то случаях абстрагироваться от внешних. Марксисты, например, считали, что развитие музыки нельзя понять без учета развития производительных сил. Но, хотя эти силы, вероятно, как-то сказываются и на музыке, вполне осмысленным является изучение имманентных законов ее развития.

Критик. Продолжаю:

(2) *«Иван Иванов» со своего рождения и до нынешнего времени безусловно представляет собой меняющееся целое».*

Как это?! Он же не Робинзон на необитаемом острове.

Традиционалист. Не Робинзон. Но если кто-то будет писать его биографию, он вычленил из мира некое целое «И.И.» или «жизнь И.И.».

Критик. Помилуйте, «И.И.» – это одно; «жизнь И.И.» – другое. В этой вашей «биографии» будет много чего такого, про что вы не сможете сказать: это «И.И.».

Традиционалист. Мне представляется, что вы смещаете предмет обсуждения. На вопрос о том, что мы обозначаем именем «Иван Иванов» и о чем говорим, как об этом И.И., можно отвечать по-разному. Вы вот усомнили то, что жизнь И.И. – то же, что И.И. Тело И.И. – это И.И.? А мысли И.И.? Все варианты ответа когда-то приемлемы, а когда-то нет. Ответ зависит от решаемой задачи. Но при всех вариантах ответа остается возможность рассматривать диахроническое единство от рождения до смерти.

Критик. Конечно же, тело И.И. – это не И.И., и мысли И.И. – это не И.И. И этот ответ не зависит от решаемой задачи. Другие ответы для меня неприемлемы. И переходы от рассмотрения одного предмета к рассмотрению другого должны быть явно и четко обозначены.

А вот понять, что значит «рассмотреть диахроническое единство от рождения до смерти» в операциональном плане, было бы, на мой взгляд, чрезвычайно важно.

Идем дальше.

(3) *«С моей точки зрения, рассмотрение человека в его разных составляющих осмыслено только потому, что мы можем рассматривать его как целое».*

Возьмем такую «составляющую» человека, как, например, его мышление. Если для нас «целым» будет человек, то мы вряд ли что-нибудь путное получим.

Традиционалист. Непонятно, что вы обсуждаете. Если речь именно о мышлении как нормированной деятельности, то оно – не составляющая чело-

века (индивида), а если об индивидуальных особенностях его думанья или об индивидуальном выборе тем для размышления, то можем и «путное» получить.

Критик. Непонятно, чего вы не понимаете. Именно потому, что Мышление не есть составляющая человека, его мышление (реализация им норм Мышления) нельзя рассматривать, ограничиваясь рамками человека.

Согласно вашей же парадигме, если не понятен «фрагмент», надо выходить на «целое». Неужто вы будете утверждать, что все понимаете в «человеке» без социального «контекста»?

Традиционалист. Нет, *всего* не понимаю и этого не утверждал. Но что-то понять могу. А насколько это «что-то» стоит понимать, зависит от ситуации и решаемых задач.

Критик. А «что-то в человеке» – это ведь не человек! Вы, на мой взгляд, как перчатки меняете предметы рассмотрения.

Традиционалист. Если мы ставим своей задачей рассмотреть индивида биографически, то существующие в культуре нормы Мышления представлены в таком рассмотрении представлениями данного индивида об этих нормах. И если Мышление не лежит в рамках индивида, то эти представления лежат.

Критик. Опять поменяли предмет рассмотрения: биография индивида и его представления – это про разное.

(4) *«Человек может совершить глупость, совершить преступление, совершить подвиг, но это будет один и тот же человек. Если не говорить о целостности, то разговор вообще бессмыслен».*

Мне представляется, что «глупость», «преступление» и «подвиг» в этом контексте – это три разные ситуации, и вовсе не «человек» (один и тот же!) задает целостность каждой из них.

Традиционалист. Разумеется, одна и та же вещь или одно и то же событие могут принадлежать одновременно разным целым. Если я украл, то – это и часть такого феномена как «преступность» (в России и вообще), и часть ситуации того лица или учреждения, у которого я украл, и еще что-то, но, если я веду разборки с самим собой, то для меня это – *моё* преступление, за которое *мне* отвечать, и это – *часть меня*.

Критик. Я вам – про одно, а вы мне почему-то – про другое. Разве я спорю с вами, что именно «вы» украли. Не надо ломиться в открытую дверь. Да, «вы». Однако сколько бы раз вы это ни повторяли как заклинание, вы не получите целостной картины ни «преступления», ни «подвига», ни «глупости». Целостность ведь не натуральное свойство.

Давайте не спеша рассмотрим, что вы сказали. Итак, что бы ни делал человек, говорите вы, это делал он, а не кто-то другой. Если вы ограничиваетесь этим высказыванием, то что для вас объект? Это предложение? Да, оно целостно, поскольку построено по правилам грамматики, осмысленно – и мы его

понимаем. Вы возразите: я не о предложении, а о человеке. Тогда я спрошу: а что вы мне сообщить хотите в нашей коммуникации про человека? Он целостен, скажете вы. В каком смысле, спрошу я. Вы ведь не задали никакой ситуации, никакой деятельности. Повторюсь: это что его атрибутивное свойство? Или это ваша процедура – так расширять контекст рассмотрения, чтобы все было вам понятно? Если последнее, то говорить, что человек целостен, будет вроде бы неправильно. Вам придется мне рассказать о вашей задаче, т.е. о том, зачем он вам понадобился. Скажем, вы хотите понять, почему он совершил преступление или подвиг. Вот тогда вам действительно понадобится понятие целостности. Но для чего? Для задания «контекста» (в вашем смысле) ситуации – чтобы все стало вам понятно. Но объектом тогда будет уже не «человек» – он лишь «фрагмент».

Где, с вашей точки зрения, я ошибся?

Традиционалист. Я оспариваю ваше утверждение, что «говорить, что человек целостен... неправильно», что «человек – лишь фрагмент», в его подразумеваемой абсолютности, универсальности. Вот на примере преступления, описанного в «Преступлении и наказании» Достоевского. Можно, считать, что оно обусловлено общественной ситуацией («среда заела»), а можно проследивать его происхождение во внутренней нравственной истории Раскольникова. Конечно, это деление условно: во внутренней истории «в снятом виде» как-то присутствуют и социальные факторы. Но важно не это, а то, что мне вполне понятна логика преступления из нравственно-психологического анализа личности Раскольникова, и мне мало дела до того, что за социальный строй был в России того времени; более того, сходное преступление со сходным нравственно-психологическим «контекстом» могло быть совершено в Австралии XXI века.

Критик. А что это за «внутренняя нравственная история Раскольникова»? Нравственная история человека не может быть *внутренней*. Это – нонсенс.

Традиционалист. С квалификацией «нонсенс» не согласен. А на вопрос отвечаю: это история поступков Раскольникова, его мыслей и действий, нравственно небезразличных, таких за которыми стояли его нравственные выборы. Каждый такой поступок его как-то изменял и, как показывает роман, сделал в конечном счете способным на это преступление.

Критик. Я о другом говорю: если вы изолируете «Раскольникова» (скажем, на необитаемом острове) – а «целое» ведь означает абстрагирование от внешних связей, – то разговор о нравственности человека будет неосмыслен.

Традиционалист. На мой взгляд, этот воображаемый ход – помещение на необитаемый остров – не имеет отношения к тому, что обсуждается. Рассматривая нравственную историю человека как его внутреннюю историю, я не имею в виду его изолированность «по жизни», я имею в виду рассмотрение его нравственных решений, мотивов, переживаний (они во вполне понятном смысле – внутренние). А внешние влияния присутствуют в этой истории че-

рез то, как они сказались на этом внутреннем мире. Вы пишете: «целое означает абстрагирование от внешних связей»; но ведь при таком (неизбежном) абстрагировании связи «сохраняются» в виде свойств целого. Кстати сказать, даже и в ситуации необитаемого острова, где это «абстрагирование» носит физический характер, нравственность никуда не девается (вы, по-моему, перепутали ситуацию Робинзона с ситуацией Маугли).

Критик. В стае волков «Раскольникову», возможно, потребовалась бы нравственность, а вот в ситуации Робинзона – нет. Нравственность – продукт социального существования. «Никуда не деться» может только то, что существует. А чего не может в принципе быть, того и нет.

Традиционалист. «Потребовалась» и «существует» – это не одно и то же. Я могу в игровом порядке согласиться, что Робинзону не нужна была нравственность, пока не появился Пятница, но это не значит, что ее не было – он мог по ночам разбираться со своей совестью. Если вы скажете, что у него бы не было нравственности, не поживи он до острова среди людей, так это то, что и я говорю: пожил, выработалась нравственность, и теперь она «внутри него» и «с ним» и на необитаемом острове.

Критик. Мне представляется, что вы потеряли контекст. Речь шла о внутренней нравственной истории Раскольникова.

Итак, я утверждаю, что ни «казачье пение», ни «Иван Иванов» и т.д. не являются теми объектами, теми «феноменами», рассмотрение которых в плане их *развития* и *изменения* возможно без обращения к «контексту». Напротив, чтобы понять это *развитие* и это *изменение*, на которые вы указываете, мы должны в обоих случаях привлечь к рассмотрению объемлющую социальную систему – в качестве такого «контекста».

А что касается примера с исполнением казачьей песни, то «кто, в какой ситуации поет эту песню» и многое другое – это все характеристики данного «фрагмента», характеристики исполнения песни, а вовсе не «контекст» в вашем смысле. Вы говорите здесь о *полноте описания фрагмента*, а вовсе не о целостности. Любой «фрагмент», безусловно, должен быть описан во всей полноте, это необходимое условие. Но не достаточное для целостности.

Л.С.Выготский подробно разбирал этот вопрос на примере свойств воды, водорода и кислорода.

С какой бы полнотой вы не описывали свойства водорода и кислорода, вы не получите свойств воды. Точно так же, сколько бы вы ни изучали «самого Ивана Иванова», вы никогда не ответите на вопросы о его мышлении, нравственности, ценностях и т.п.

Традиционалист. В приведенных вами цитатах из моих суждений речь идет о целом – традиции казачьей песни или Иване Иванове – в оппозиции к соответствующим частям – единичному исполнению или единичному эпизоду жизни Ивана Иванова, – что вполне соответствует утверждаемой мною относительности и контекстной обусловленности самой оппозиции «целое –

часть». Для каких-то задач рассматривать Ивана Иванова как самостоятельное целое, без общества в целом нельзя, а для каких-то можно.

Критик. Вы с кем в коммуникации?

Традиционалист. Своим риторическим вопросом вы, по-видимому, хотите указать мне на то, что я «не слышу» вами сказанного. Это не так, хотя, возможно, я недостаточно отчетливо со сказанным соотносился. Вы в качестве контекста согласны признавать исключительно социальное целое. Я готов согласиться, что для каких-то целей бывает важно именно социологически ориентированное рассмотрение – скажем, жизни человека, – такое, для которого важен социальный контекст, в других же этот контекст иррелевантен. И казачью песню можно рассматривать и саму по себе, и в контексте истории музыки или пения, и в контексте казачьей культуры в целом.

Критик. Откуда вы взяли, что я в качестве контекста согласен признавать исключительно социальное целое?

Традиционалист. «...мы должны в обоих случаях привлечь к рассмотрению объемлющую социальную систему – в качестве такого “контекста”». Ни о каком другом контексте вы не упоминаете. А попытки привлечь контекст музыкальный дезавуируете как «характеристики данного “фрагмента”, характеристики исполнения песни, а вовсе не “контекст”».

Критик. Если в двух случаях необходимо привлекать социальное целое, то из этого не следует, что это необходимо всегда. А полнота описания элемента не означает рассмотрения его как целого.

Но речь о другом. Я показывал, что озвученное вами ранее представление о том, что такое «целое», не соотносится с практикой употребления вами этого термина.

И вот только что вы снова это продемонстрировали: «казачью песню можно рассматривать и саму по себе, и в контексте истории музыки или пения, и в контексте казачьей культуры в целом». Если *то же самое* можно рассматривать в любом контексте, то это означает только то, что слово «целое» – пустышка. Вы можете спокойно его выбросить: оно никак не работает.

Традиционалист. Да, я считаю, что *одно и то же* можно рассматривать в разнообразных контекстах. При этом, это «одно и то же» мы, разумеется, увидим по-разному, в разных контекстом определяемых ракурсах. Как целое это «одно и то же» выступает только в том случае, если мы рассматриваем его само по себе, абстрагируясь от контекстов (в какой мере и когда это оправдано – вопрос отдельный). В других случаях целым является контекст.

Критик. Вы забыли, что «контекст» в этом фрагменте с вашей подачи и есть «целое». Поэтому реплика не работает.

Идентичность и тождественность

1.

Критик. *Растет сосна. Вы распилили ее на доски. Я спрашиваю: это один объект – сосна и доски? Они же идентичны, говорите вы, поскольку древесина та же.*

Традиционалист. *Объект – это же всегда какая-то идеализация. Генетически они связаны. Мы можем рассмотреть их как единство, а можем рассмотреть в этих деятельностных срезах. И тогда в одном случае у нас будут доски, а в другом – растущая сосна.*

Метаморфозы сосны – результат воздействий на нее человека извне, и то, будем ли мы рассматривать их как единое целое (в описании «судьбы» сосны в руках человека) или как нечто разное, зависит от цели рассмотрения.

Критик. *Итак, идентичность материала не всегда позволяет утверждать, что речь идет о том же самом объекте?*

Традиционалист. *Безусловно. А я такого и не утверждал.*¹

Критик. *Дальше. Берем доски и делаем мебель. Это разные объекты. Не идентичные.*

Теперь переходим к человеку. Там все просто – с досками. А здесь сложные вещи, поскольку есть физиология, есть гены, есть его цикл жизни, но есть еще образование, воспитание, опыт, мировоззрение, навыки, принципы... Поэтому не можем человека рассматривать как моносистему (это всегда частичное рассмотрение), а должны рассматривать как множественность систем (полисистему). И только в рамках одной системы представить в целом не можем.

Поэтому говорить о том, что пятилетний ребенок идентичен семидесятилетнему мужику, мы не имеем права. Это бессмысленная фраза.

Традиционалист. *Я категорически не согласен с тем, что вы говорите, поскольку, с моей точки зрения, рассмотрение человека в его разных составляющих осмысленно только потому, что мы можем рассматривать его как целое, и, более того, существует биографический метод (для индивида)...*

Когда мы, например, говорим о биографии И.И., мы можем говорить, что в этой биографии мы, конечно же, рассмотрим и состояние его здоровья, и полученное образование, и трудовую деятельность, и занятия спортом, и кучу всяких вещей.

И это все осмысленно в составе такого целого, как И.И., который со своего рождения и до нынешнего времени безусловно представляет собой меняющееся целое, в этом смысле (не в смысле, конечно, тождественности, слово «идентичность» давно потеряло смысл формальной тождественности) идентичное. За этими словами, действительно, стоит трудно ухватываемый смысл. Но интуитивно – абсолютно очевидный. Вот он был И.И. и сейчас И.И. Он преемственно... Это тот же самый человек.

Вы не хотите видеть этой целостности.

Формалист. *Ваша целостность тоже вещь проблематичная.*²

¹ **Традиционалист.** Поправлюсь. Позволяет – всегда, поскольку мы всегда имеем возможность принять в качестве критерия идентификации объекта материал («биография сосны»). Но не всегда это осмысленно.

Критик. Итак, 1) объект – это идеализация; 2) осуществили идеализацию и получили два объекта: сосну и доски; 3) общее у этих двух объектов – «древесина». Осмысленно говорить, что эти два объекта идентичны?

Далее, осуществили еще одну идеализацию (новый объект): «биография сосны».

Осмысленно говорить, что все три объекта идентичны?

Традиционалист. Осмысленно во всех случаях, когда общее представляет предмет главного интереса (рассматривается как «сущность»)!

² **Формалист.** С точки зрения диалектического сознания оба правы, каждый по своему. Хотя понятием целостности здесь, на мой взгляд, не обойтись, да и использование понятия идентичность здесь весьма проблематично. Собственно, чтобы разрешить это противоречие и вводилось понятие «Я» (кантовское трансцендентальное единство апперцепции).

2.

Традиционалист. *В позитивных и конструктивных терминах можно сказать следующее. Происходят революционные смены идентичности. Русь языческая и Русь православная – это изменившиеся субъекты, с разрывом.*

Формалист. *Революционная смена идентичности это круглый квадрат.*

Критик. *Как это? Это же – Русь.*

Традиционалист. *В одном отношении – то же, в другом – не то же.*

Критик. *Так язычество является наследием?*

Традиционалист. *Является.*

Критик. *С разрывом же!*

Традиционалист. *Как прошлое, от которого отказались. Точно так же, как если вы, не дай Бог, совершили преступление, а потом в этом раскаялись, то тот факт, что вы совершили в прошлом преступление, – это часть вашего прошлого, но вы тем не менее, раскаявшись, стали другим человеком.*

Человек может совершить глупость, совершить преступление, совершить подвиг, но это будет один и тот же человек. А вы скажете, что это разные люди. Один – преступник, другой – герой, а третий – дурак. Если не говорить о целостности, то разговор вообще бессмыслен.

Критик. *Вот вы родились, имеете определенные гены, отпечатки пальцев... Вас всегда можно в биологическом плане идентифицировать.*

Теперь, допустим, вы были безбожником и сидели в тюрьме за изнасилование, потом вас выпустили, вы раскаялись, стали верующим человеком. Как биоид вы тот же самый, а по мировоззрению вы ничего общего не имеете с тем, хотя преемственность можете построить. Это совершенно разные люди. Вы с этим будете спорить?

Традиционалист. Именно с этим я и спорю.

Критик. Это бессмыслица. Как биоид – да. А личности – разные. Если для вас преступник и праведник – это одна и та же личность, я разговор на эту тему с вами прекращаю...

Традиционалист. Все время именно это и утверждалось. Мы уже с вами несколько лет на эту тему говорим.

Формалист. Здесь я присоединяюсь к Критику. По-моему, Традиционалист злоупотребляет идеей целостности, здесь не все так просто. Возьмем известный клинический феномен расщепления личности. Здесь две личности сосуществуют в одном теле. Неужели вы скажете, что это один и тот же человек? Каков смысл подобной идентификации? Феномен и суть болезни как раз состоят в том, что в одном теле два разных, несовместимых человека.

Традиционалист. На мой взгляд, потому этот случай и рассматривается как болезнь, патология, что существует норма, где всегда существует возможность рассмотрения личности как идентичной на протяжении всей жизни. И, кстати сказать, если от расщепления личности человек излечится, то такая возможность вновь появится, а эпизод расщепления будет рассматриваться как именно патологический эпизод в жизни единой личности.

Экокультуролог. Это – правда, «в одном теле» могут сосуществовать разные «личности». И это, действительно, квалифицируется как патология, шизофрения. В состоянии здоровья мы тоже говорим о сосуществовании разных *субличностей*, но в отличие от шизофренического случая, они интегрированы в нормальном человеке и управляемы, контролируемы в том числе за счет механизмов самосознания.

Но я хочу заметить, что понятие целостности по отношению к человеку обычно используется в другом смысле – не по отношению к его ролевым, возрастным или субличностным «состояниям», о чем ведется здесь речь, а по отношению к единству его различных «природ» – «тела, души и разума», как к единственному в своем роде уникальному созданию природы, уникальному, если можно так сказать «объекту природы». И это понимание лежит в основе правовых документов, признающих за человеком право на защиту своей «целостности» – право на неприкосновенность, запрет на вмешательство в генетическую природу человека и т.д. Хотя, конечно, это понимание весьма туманно, но можно сказать, что целостность человека связана с его уникальной (для живых существ) способностью к порождению целей. Именно цели зада-

ют целостность, вовлекая в действия по их реализации всего человека (в единстве его «природ»).

А то, что обсуждается в дискуссии, относится скорее к вопросу о внутренней интегрированности человека, к его цельности. Приобретение цельности – это процесс интеграции всех своих частей (преступных и не очень, ролевых и функциональных), что не отменяет их существование как частных. Это сознательный процесс установления своей идентичности, самоощущенности, самоопределения в процессе развития и изменения. И этот процесс может быть описан как личный путь, в отличие, скажем, от истории жизни, написанной биографами.

Формалист. Вот-вот. Весьма показательно, что Традиционалист апеллирует здесь к норме, т.е. к институту личности. Но какая же здесь норма в его примерах с «одним и тем же» человеком, бывшим преступником и героем попеременно? Эта самая настоящая социальная патология, т.е. явление такого же порядка как и патология медицинская. По отношению к конкретному человеку институциональная норма лишь требование, а вовсе не эмпирия. Личностная норма требует интеграции, согласно ей конкретный человек должен иметь такую установку и прилагать соответствующее усилие «чтобы быть личностью», а вот имеет и прилагает ли – это вопрос факта, а вовсе не нормы. А это значит, что в подобных случаях норма-то как раз и не выполняется и аргумент «от нормы» здесь не проходит.

Сохранение образцов и уникальных творений

1.

Критик. Такое явление, как казачье пение, может выступить объектом вашего рассмотрения или нет? Казачье пение, взятое как таковое?

Традиционалист. Зная наперед вашу реакцию, я тем не менее отвечу так: и да, и нет. Потому что безусловно осмысленно заниматься какими-то КН-действиями по отношению к казачьему пению как таковому – изучать его, записывать, сохранять, учить ему – все это осмысленно. И в этом смысле – является. Но при этом надо понимать, что это – деятельность очень ограниченного масштаба и что осмысленна и более широкая КНД, в рамках которой то, что первое, является подсобным и второстепенным.¹

Критик. Я вас спрашиваю, надо ли сохранять произведение «Евгений Онегин» в качестве нашего наследия. Вы мне отвечаете: это неинтересно – надо Пушкина сохранять.

Традиционалист. Вы говорите: «Е. О.». Да, разумеется, вполне осмысленная задача – сохранение «Е. О.», всех рукописей... Но, разумеется, работа над произведением как наследием должна быть частью целого ряда пересекающихся целых.

Критик. Это два разных объекта, которых вы почему-то не различаете: сама творческая личность, и ей надо, конечно, предоставить условия для существования, чтобы она могла творить, и то, что выходит в качестве продуктов ее деятельности. Совершенно разные объекты. И их можно и нужно рассматривать отдельно, не сводя одно к другому. А вы говорите: нельзя отдельно рассматривать.

Традиционалист. Как некоторую абстракцию можем. Обрываем связи при этом... Конечно, можно оборвать эти связи и рассмотреть отдельно...

Формалист. Откуда ты знаешь про связи? Может быть их и нет. Это все полагания какие-то.

Традиционалист. Здесь презумпция существует...

Формалист. Какая презумпция? Ты же ничего не положил.

Традиционалист. Связь произведений с их автором достаточно очевидна.²

Формалист. Нет. Абсолютно не очевидна.

Традиционалист. Тогда я отвечаю: допустима абстракция. В том смысле, что можно абстрагироваться от живого творца и рассматривать творца и его творение независимо. Можно. Но лучше этого не делать.

Критик. Вашу позицию я понял. У меня прямо противоположная. Нужно обязательно одно от другого абстрагировать. А вы вроде бы отвечаете: казачье пение как состоявшийся художественный акт не существует?

Традиционалист. Что значит – существует или не существует? Утверждение о существовании есть исследовательский прием.

Формалист. Прodelай это исследование и скажи.

Традиционалист. Для одних целей существует, для других – не существует.³

Формалист. Потому что дурная бесконечность эта ваша позиция.

Традиционалист. Надо понимать, что ты делаешь в каждый момент, для какой цели ты обрубаешь связи...⁴

¹ **Критик.** Первый вопрос: что значит «подсобным»?

Второй вопрос: на примере, скажем, композитора Губайдуллиной – являются ли ее произведения чем-то второстепенным? Вроде бы как раз все наоборот. И вообще, средства деятельности, продукты и другие организованности общезначимы и универсальны, а их авторы – это «мавры», которые сделали свое дело.

Традиционалист. Говоря о подсобности и второстепенности сохранения образцов некоторой деятельности – которая прервалась или находится под угрозой и потому требует КНД – я имею в виду, что в рамках этой КНД сохранение данных конкретных образцов (которые взаимозаменяемы, если это не шедевры, ценные именно в своей уникальности) имеет вспомогательный характер и в этом смысле второстепенно.

Критик. Итак, сохранение образцов казачьего пения второстепенное дело?

Традиционалист. Второстепенность – вещь относительная. Относительно второстепенно в отношении построения представления о КНД в целом.

Но автор, та же Губайдуллина – никакой не «мавр», из ее произведений мы заключаем, что она – замечательный композитор и, будь мы так же заботливы в отношении своих талантливых людей, как японцы, мы бы объявили ее «национальным достоянием» и платили бы ей пожизненную пенсию, потому что на доходы от авангардной музыки не проживёшь (дотировали бы).

Критик. Это так. Но это все-таки про другое. Вы ведь из произведений заключаете, что она – замечательный композитор, а не наоборот. А если так, то забота о ней – вторичная деятельность, производная. Она является «национальным достоянием» только из-за продуктов ее деятельности.

Экокультуролог. Но ведь речь не о том, что мы из человеколюбия платим нищенскую пенсию творцам, чтобы они могли сводить концы с концами и выживать, а о том, чтобы сохранять условия для их творческой деятельности и общения с ними. Творческая деятельность реализуется в актах личного творчества, в личностной форме. Запланировать или сконструировать такого человека невозможно, сколько бы ни писали о том, что уже разработаны методики воспитания творческих людей и мы будем печь их как пирожки. Курочек много, но только одна из миллиона способна нести золотые яички.

Это не означает, что истоки гениальности заложены в генах, в биологической природе человека, что творчество биологически предопределено. Спо-

способности вырастают в процессе личностного роста, но результат никогда не предreshен, не запрограммирован. Можно, конечно, говорить о роли методически гениальных учителей, которые «выращивают» творческих личностей, но и у гениального учителя не все ученики становятся гениальными творцами.

С точки же зрения сохранения наследия существенным оказываются не только гениальные произведения, но и его «личный путь», его творческая биография, а также те «вливания», которые он оказывает на культурную среду. Иными словами, творческий человек создает не только новые произведения, но и новые коммуникации, новых «пользователей», новую среду, в которой эти произведения живут и принимаются, понимаются, а иначе и само произведение не будет «замечено» в культуре, несмотря на его объективность. Поддержка этой «среды» важна, поскольку можно не только творца уморить голодом, но и сажать в тюрьму его последователей. И это, на мой взгляд, будет не просто социальное действие, но культурное, вернее, антикультурное, уничтожающее возможность дальнейшей культурной трансляции новой «культурной нормы». В противоположность этому культуротехническим действием будет поддерживающая стратегия по отношению к той культурной среде, где эта новая норма «живет».

Критик. Итак,

- речь не о том, чтобы сохранять условия для творческой деятельности;
- творческая деятельность реализуется в актах личного творчества, в личностной форме;
- способности вырастают в процессе личностного роста, но результат никогда не предreshен, не запрограммирован;
- курочек много, но только одна из миллиона способна нести золотые яички;
- можно не только творца уморить голодом, но и сажать в тюрьму его последователей и т.д.

Сколько, оказывается, соображений можно высказать по поводу тезиса: «Вы ведь из *произведений* заключаете, что она – замечательный композитор, а не наоборот».

Модератор. Это уже обсуждение того, что такое осмысленная коммуникация. Отложим.

² **Критик.** Связь курочки с яичком, и наоборот, достаточно очевидна. Но это связь *происхождения*! И эта связь не играет никакой роли для сохранения, например, курочки как таковой.

Традиционалист. Как же это не играет? Зарежем курочку или голодом уморим – яичек не будет больше.

Критик. Я же про конкретную курочку говорю. Вы не можете абстрагироваться от повторяющегося цикла? Тогда я на другом примере попытаюсь проиллюстрировать мысль. Историческая связь России с Киевской Русью опи-

сана во всех учебниках. Значит ли это, что для сохранения РФ необходимо присоединить Украину? Как эта связь работает на сохранение?

Традиционалист. Поскольку мы обсуждаем все это в контексте преемственности – т.е. присвоения и наследования прошлого, – то происхождение приобретает решающую роль. С тем, однако, уточнением, что происхождение всегда множественно, что дает нам возможность, реализуя преемственность, одновременно изменяться и выбирать из прошлого то, что принимается как существенное, определяющее. В примере с наследием Киевской Руси и Украиной вопрос в том, насколько существенной признается территория, «земля». Как бы к этой части наследия («земле») ни относиться, ясно, что она не единственное, что осталось от Киевской Руси. Можно, поэтому, строить преемственность с последней и не присоединяя Украину – пусть живет «самостийно».

Критик. А поскольку в данном конкретном случае (как и в множестве других) связь происхождения не работает, то и нельзя для общего случая утверждать, что происхождение в контексте преемственности приобретает решающую роль.

Традиционалист. Я же сказал: «связь происхождения» множественна, этих связей не одна. Одна работает, другая нет. «Киев» – это не только место, кусок земли; это много чего еще.

³ **Критик.** А для каких не существует?

Традиционалист. Если мы хотим решать вопрос о поддержке казачьего пения как живого, преемственно развивающегося художественного феномена, мы должны рассматривать его в связи с жизнью тех, кто поёт, казаков и их общины.

Критик. А поскольку вы именно так ставите вопрос – то должны вроде бы ответить: не существует. И точка.

Традиционалист. Так ведь судя по вашей реплике для вас о существовании казачьего пения («как состоявшегося художественного акта») можно говорить только, если его абстрагировать от казачества. Вы навязываете мне парадигму, которую я не принимаю, и я, соответственно, не могу согласиться и с вашим выводом. Мы можем абстрагироваться от казачьей культуры в целом при рассмотрении музыкальных особенностей этого пения, но решая вопрос о его судьбе и о действиях по поддержке этого феномена – никак не можем. На том стою.

Критик. Опять вы боретесь с собственными глюками. Отключаюсь.

Модератор. Фиксирую коммуникативный тупик.

⁴ **Критик.** Связи обрубаются в том случае, если они для ответа на конкретный вопрос ничего не дают. Было яичко, из него вылупилась курочка, а скорлупка пошла на удобрение... Для каких целей нужны связи? Были деревян-

ные доски, из них столяр сделал стол и умер... Есть столяр-алкоголик, есть крепкий стол и есть история создания.

Традиционалист. У вас все кончается на появлении продукта, как будто бы это однократный акт и больше подобного рода продукты не понадобятся – ни яйца, ни столы.

Критик. Не об этом речь. Вас ведь спрашивают о выделении объекта, а не о том, понадобятся или не понадобятся.

Традиционалист. Мне важна традиция, в которой «яички» продолжают нестись.

Критик. Во! Замечательно сказано: мне важна традиция, в которой «яички» продолжают нестись. А «яички» – это не продукт? А вам любые «яички» нужны или только, те которые вас устраивают?

Итак, традиция нужна для определенного продукта и в этом смысле – не любая. Как вы оцениваете «нужность»? Разве не по продукту.

Но это только одна сторона дела. А другая состоит в том, что продукт нужен не только для потребления, но и для нормировки традиции. А здесь без фиксации образцов тоже не обойтись.

Выходит, что фиксация и сохранение образцов является как раз первостепенным делом, определяющим судьбу традиции, делом, без которого ваше сохранение традиции просто неосмысленно.

Традиционалист. Мы по-разному пользуемся словами «первостепенный» и «второстепенный» (и другими, близкими по смыслу оппозициями). Нельзя сказать, что «традиция нужна для определенного продукта», поскольку любой из ее продуктов – частность и по мере того, как традиция изменяется, одни продукты становятся важнее, другие – менее важными. Поэтому «фиксация и сохранение образцов» – не всех (это и невозможно), а тех, которые признаются важными для обеспечения преемственности, – дело безусловно нужное, но сравнительно второстепенное. Казаки поют, чтобы оставаться казаками, а не наоборот.

Критик. «Изменение традиции» тут не при чем: как бы она не менялась, она жива до тех пор, пока востребована. А казаки поют не «чтобы», а потому что нормы такие.

Традиционалист. Вот в этом и различие наших подходов: для меня и «нормы такие», «чтобы...».

Критик. Надо уточнить различие. Я говорю: человек принадлежит к некоторой культуре (т.е. является русским, эстонцем, казаком и т.д.) пока и поскольку его поведение и деятельность нормированы этой культурой.

А вы что говорите?

Традиционалист. Обращаю ваше внимание на то, что мы ведь говорим не о всей совокупности норм и образцов, образующих культуру, а о некоторой их части. И эта часть (например, нормы казачьего пения) не независима от культуры в целом. Да, казаки поют в соответствии с нормами казачьего пения,

но это пение (его нормы) таково, *чтобы* это пение поддерживало их «казацкость» в целом, в многообразии ее проявлений.

Критик. Не надо подменять предмет разговора. Я сейчас задаю вопрос только по поводу высказывания «Казачья поют, чтобы оставаться казаками, а не наоборот».

Традиционалист. Досказываю для большей ясности. Казаки поют, чтобы оставаться казаками, а не остаются казаками, чтобы петь. «Чтобы» здесь, конечно, не обязательно сознательное намерение (хотя и оно может присутствовать), а скорее характеристика той функции, которую выполняет данный род деятельности: поют определенным образом, таким, который поддерживает в них особые, «казацкие», характер, умонастроение и т.п. Так что нормы казачьего пения таковы, *чтобы* казаки оставались казаками.

Критик. А я считаю, что казаки «остаются» казаками, чтобы петь по казачьи и другие нормы казачьего образа жизни соблюдать. Ваша формула – нормы казачьей культуры таковы, *чтобы* были казаки – понятна. Но не вдохновляет. Отключаюсь.

Модератор. Фиксирую.

2.

Критик. Скажите пожалуйста, а вот «Джоконда» – ее надо сохранять?

Экокультуролог. Джоконда – это шедевр, уникальное произведение. А вот казачья песня не является уникальным шедевральным произведением.

Традиционалист. Разумеется можно к данному разовому исполнению тоже относиться как к уникальному шедевру. Это возможно.

Существует, как минимум два разных случая. Один случай – это сохранение уникального произведения. Это может быть и Джоконда, это может быть и казачья песня. Но есть и другой случай. Странно было бы заранее отказаться при работе с наследием от преследования еще и другой цели: не только сохранение вот таких уникальных произведений, но и наследование какой-то деятельности, чего-то значительно более сложно организованного, воплощающегося в разных произведениях¹ и в этом смысле могущего быть и предметом исследования, и предметом художественного потребления, и предметом сохранения – чего угодно. Обсуждается это, а не вопрос о том, можно ли считать казачью песню предметом фиксации и сохранения.

Формалист. Кем обсуждается?

Традиционалист. У нас об этом идет речь.

Формалист. Нет. У нас такой речи нет.

Традиционалист. У нас сейчас есть разногласия. И я хотел бы, чтобы было понимание, в чем разногласие. Оно не в том, что повторяет все время Критик, а в другом? Это другое я сейчас и обозначил.

Формалист. Другое Критик не обсуждает. И он нисколько не сомневается что, в принципе, можно сохранять все, что угодно. Тезис же Экокультуролога состоит в том, что сохранение казачьей песни возможно, но не нужно. Все это давно преодолено...

Традиционалист. Критик говорит, что можно и нужно сохранять только единичные произведения.

Формалист. Такого тезиса не было. Критик говорил, что если у тебя есть такая задача – сохранять казачью песню в качестве объекта, – то он будет целостным и на сто лет вперед. И коллектив для этого на фиг не нужен. Вот его тезис был, а вовсе не то, что вы говорите.

Критик. И еще я говорил, что можно сохранять произведения «Пушкина», а можно сохранять жизнь «Пушкина». И это будут разные объекты. «Пушкин» как творец проявляется в том, что он творит произведения. Но при этом он еще живет. И естественно, что условием сотворения его произведений является его жизнь. Я говорю, что его произведения есть самостоятельный и целостный объект. Его творчество. Но можно, конечно поместить «товарища Пушкина» в золотую клетку, давать ему витамины и сохранять. И говорить, что подлинная задачка – это оберегать жизнь «Пушкина», а остальное приложится.

Традиционалист. Это грубое, искажающее суть дела рассуждение...

Формалист. Какую суть дела?

Традиционалист. Во-первых, даже когда речь идет о Пушкине, помимо его отдельных произведений существует такое понятие, как творчество А.С. Пушкина.

Формалист. Да причем тут это?! Вам – одну мысль, а вы ее превращаете в другую и начинаете обсуждать. Про Пушкина можно еще тысячу задач поставить...

Традиционалист. Пожалуйста, следите за тем, что говорится. Критик четко сказал: можно либо... Либо! Либо мы сохраняем произведения Пушкина, ...

Формалист. Либо другое можно сохранить...

Традиционалист. Нет. Не так! ...либо мы сохраняем бесценную жизнь Пушкина.²

Я говорю: эта оппозиция – дурацкая.

Формалист. А в чем ее дурацкость?

Традиционалист. Потому что с точки зрения, нас интересующей, здесь присутствует, то, о чем заведомо не идет речь: о сохранении Пушкина...

Формалист. Так это вы твердите. Вы собираетесь коллективы поддерживать, которые поют песни... Это и есть «Пушкин».

Экокультуролог. Ничего подобного!

Формалист. Как ничего подобного?!

Экокультуролог. Казачья песня не есть творческое произведение!

Формалист. С чего вы это взяли? На каком основании вы это утверждаете?

Экокультуролог. На том основании, что исполнение казачьей песни не есть авторское творческое произведение.

Формалист. Это авторское произведение этого коллектива.

Традиционалист. По-моему, так сказать нельзя. Основания этого суждения мне непонятны.

Экокультуролог. Нет. Это принципиальная вещь.

Традиционалист. Я не согласен.

Экокультуролог. Произведения Пушкина мы сохраняем потому, что это шедевры, а казачьи песни...

Формалист. С чего вы это взяли? Для кого-то и конкретное исполнение будет супершедевральным. Я голос своей мамы сохраняю как супершедевр. Единственный и неповторимый!

Экокультуролог. Дело здесь не в «шедеврах», а в том, что казачья песня – это ритуальное действие, «продуктом» которого является сам субъект, его состояние. Это практическое действие, направленное на вхождение в определенное состояние сознания как самого исполнителя, так и слушателя, если последний в состоянии это «прочувствовать». А прочувствовать он это может, если сам включен в эту культуру.

Критик. На мой взгляд реплика Экокультуролога «перпендикулярна» обсуждаемому.

Формалист. Да ничего этого нет. Я говорю, что это оценено и сохраняется.

Экокультуролог. Казачьи песни мы сохраняем только потому, что это есть элемент казачьей культуры. Элемент!

Формалист. И Пушкин есть элемент русской культуры. Здесь нет никакого качественного различия.

Экокультуролог. Нам нужно это различие, а вы никак не хотите его вводить.

Критик. Традиционалист, зафиксируйте, пожалуйста, то, что говорит Экокультуролог. С оценкой.

Традиционалист. Я изложу сказанное с небольшой поправкой.

Суть мысли Экокультуролога состоит в том, что в принципе в нашем подходе к явлениям культурного прошлого или культурного настоящего могут быть две установки. Вот, что хочет сказать Экокультуролог. Одна установка на то, что мы нечто воспринимаем как уникальное произведение, другая установка – когда мы нечто воспринимаем как типичный элемент целостной культуры, который сам по себе является лишь представителем, одним из многих. И вот это – важное различие.³

Потому что и Пушкина можно рассмотреть как представителя дворянской культуры, если она нас интересует.⁴ И произведение Пушкина – как

образец дворянской культуры... И казачью песню можно рассмотреть как уникальное произведение или исполнение.⁵ Если именно оно нас заинтересовало. Но можно – и вот на этом настаивает Экокультуролог – исходить из того, что для нас предметом наследнической заботы является казачья культура...

Формалист. Этот пример – конкретный. Никаких казачьих забот у нас нет и целостная культура нас не волнует...⁶

Критик. Мы говорили, что казачья песня – это, конечно, то, что поют казаки. Они поют ее потому, что у них образ жизни такой. Казачья ли песня или хождение в нужник, строительство домов, их разговоры – это все моменты их казачьей жизни. Вы говорите: моменты нас не интересуют. Чего вы обращаете наше внимание на моменты их жизни? Надо ведь рассматривать жизнь в целом, говорите вы. Поскольку, говорите вы, только целостные объекты могут нас интересовать. А такие вещи как произведения Пушкина – это все не то, потому что есть русская литература в целом и т.д.

¹ **Критик.** В произведениях, сказали вы. А в чем еще эта деятельность воплощается?

Традиционалист. Даже если мы подойдем к творчеству Пушкина только исследовательски, то по большому счету нас должен интересовать не только некий комплект созданных им произведений, но и обстоятельства их создания, и этапы работы над ними, и куча еще вещей, которыми занимаются пушкинисты. И это оправдывает себя – в том числе и для изучения произведений: восстанавливают утраченное, лучше понимают и т.д. Поэтому я и говорю, что мы должны заниматься деятельностью в целом, а не только отдельными ее продуктами.

Экокультуролог. Казачье пение в традиционной жизни выполняет определенные ритуальные функции при подготовке к деятельности – в ратном деле, земледелии и т.д. Эту функцию можно назвать «настройкой» сознания, коллективного субъекта действия (достижение определенного состояния сознания перед битвой и т.п.). Эта функция настройки, подготовки есть ключевой «продукт» пения, она выражается во входе в определенное состояние сознания. Это тот продукт, который не объективируется, поскольку его результатом является состояние готовности субъекта к действию; его можно также охарактеризовать через категорию приобретаемого и переживаемого опыта сознания.

Критик. Вы не правы: я не так говорил.

Традиционалист. Сопоставляя свою позицию и позицию своих оппонентов, вы описывали их как сохранение произведений, с одной стороны, и жизни автора, с другой. Как еще можно понять такие высказывания: «Я говорил, что можно сохранять произведения “Пушкина”, а можно сохранять жизнь “Пушкина”. И это будут разные объекты. ... Я говорю, что его произведения

есть самостоятельный и целостный объект. Его творчество. Но можно, конечно поместить “товарища Пушкина” в золотую клетку, давать ему витамины и сохранять. И говорить, что подлинная задачка – это оберегать жизнь “Пушкина”, а остальное приложится?»

Критик. Увы, вы невнимательны. Из моих высказываний никак не следует ваша установка «либо/либо».

Традиционалист. Рад, что вы не имели в виду того, что вызвало мои возражения.

³ **Критик.** На мой взгляд, фиксация неверная. Экокультуролог ничего не говорит ни о подходах, ни об установках. Она утверждает лишь, что «исполнение казачьей песни не есть авторское творческое произведение». И поэтому никаких параллелей между этим исполнением и творчеством Пушкина проводить нельзя в принципе. На это Формалист возражает, что такое представление критики не выдерживает.

Что касается ваших двух «установок», то совершенно непонятно, о чем вы говорите. Если что-то является уникальным, оно по определению не может быть типичным. И здесь не помогут никакие «установки».

Традиционалист. По-моему, вы невнимательно меня прочли. Я и говорил, что уникальное и типичное – разное. Но воспринять одно и то же можно и как уникальное, и как представителя типа. Это определяется установкой.

Критик. Я и говорю, что не надо иметь дело с неосмысленными «установками».

Традиционалист. No comment.

Экокультуролог. Да, ритуальное действие, каковым является казачье пение, отлично от авторского литературного творчества. Это говорилось. Что касается различия уникальных и тиражируемых объектов, то я к этому различию Традиционалиста присоединяюсь. По отношению к этим объектам мы будем реализовать различные культуротехнические стратегии сохранения. Одно дело сохранять произведения искусства, которые являются уникальными и единственными в своем роде продуктами человеческой деятельности, а другое дело сохранять образец типичного элемента быта, который – в случае утери – может быть заменен таким же. Эти объекты сохраняются как представители (образцы) серии, популяции и т.д. Среди них могут быть и редкие объекты. Поэтому я бы расширила классификацию объектов: уникальные-типичные, а среди типичных – редкие объекты и объекты массового производства. Что касается записей казачьих песен (если говорить о них как об объектах), то я скорее отнесла бы их к типичным образцам, представляющим традиционную культуру казаков.

⁴ **Критик.** При чем тут Пушкин? Сравнились исполнение казачьей песни (как произведение) и произведение Пушкина, а не Пушкин.

⁵ **Критик.** Нельзя, поскольку не любое исполнение является уникальным.
Традиционалист. Странное утверждение. Это вопрос взгляда. Всякое единичное явление можно рассмотреть как уникальное.

Критик. Естественно. Если не пользоваться понятиями и не быть заинтересованным в результате рассмотрения (по принципу: если знаешь, что нельзя, но очень хочется, то можно).

Традиционалист. Вы меня озадачили своим суждением и особенно суровостью своей оценки. По мне так очевидно, что любое единичное явление обладает какими-то уникальными характеристиками, которые могут представить интерес. Если говорить о казачьей песне, даже о конкретном исполнителе конкретной песни («он так ее поет!») – и даже о вот этом конкретном исполнении («они так тогда ее исполнили!»), – то вполне мыслимо, что иногда и «хочется», и «можно».

⁶ **Экокультуролог.** Речь идет не о «казачьих заботах», а о том, что произведения Пушкина и казачьи песни разные объекты и требуют разных подходов и установок при сохранении. Одно дело по элементу восстанавливать то содержание, ту функцию в деятельности, которая этим элементом выполняется, а другое дело сохранять объект как уникальную ценность. Я не совсем согласна с фиксацией Традиционалистом моего тезиса относительно казачьего пения, но можно рассмотреть различные стратегии сохранения, используя его различие типичного и уникального объектов. Например, мы будем размещать типичный культурный объект всегда, что называется, «в интерьере», будем воссоздавать контекст, в котором существует наш объект, а уникальное произведение не требует такого контекста. Как выставка Джоконды – одна картина в пустом зале.

Изменяющийся объект

1.

Традиционалист. *О самом изменении возможно говорить только принимая, что есть нечто (одно и то же в прошлом и настоящем), которое изменилось. Здесь важна разница между «то» и «такое».*¹

Критик. *Странная форма говорения: одно и то же – изменилось! Скажем, у человека было одно представление, а потом оно поменялось на другое, в частности на прямо противоположное. Что здесь это «нечто»? Представление? Человек?*

Традиционалист. *Ничего не странное. Когда вы говорите: «мое представление поменялось на противоположное», то вы подразумеваете, что ваше представление о некотором предмете А изменилось (а не что некоторое представление об А изменилось на другое представление о другом предмете Б). Неизменное «нечто» здесь складывается из человека, о чьем представлении идет речь, и из предмета, к которому относится представление.*²

¹ **Экокультуролог.** Объект в процессе изменения меняется и в то же время остается неизменным. Этот логический парадокс (апория) разрешается с помощью введения различия нормы объекта и его состояния. Состояние меняется, а норма всегда остается неизменной. Если меняется норма объекта, то мы говорим о появлении другого объекта, о смене самого объекта.

Критик. «Норма» – это про другое, а именно про процесс *нормирования*, а не про процесс *изменения*. Это во-первых. А во-вторых, у меня не возникает никакого логического парадокса. Если фигура речи неправильная – это не означает, что имеет место логический парадокс. Не надо так говорить – и не будет «парадокса». Чтобы говорить об изменении, надо первым делом объект пометить, и так пометить, чтобы «метка» не менялась. Скажем, окольцевали птицу. Кольцо – это метка. И она не меняется. А вот с птицей может происходить все, что угодно. Она может, в частности, погибнуть. Поэтому фигура речи «Объект в процессе изменения меняется и в то же время остается неизменным» есть склейка двух разных «измерений».

Итак, если у вас нет «метки», вы не можете сказать, что объект меняется, поскольку вы никак его не выделили (его еще нет). Вы можете сказать, что он меняется только в том случае, если вы его пометили. А метка, естественно, не меняется. А вот если вы проигнорировали вашу процедуру с меткой, то и возникают все «парадоксы», но они не «логические».

Экокультуролог. У меня несколько ответов.

1. Что касается логического парадокса, то он не является случайной «фигурой речи». Это просто способ зафиксировать недостаток понятийного аппарата и необходимость введения нового различия понятий. Но Критик прав, обсуж-

дение парадоксов не для данной дискуссии, просто парадоксальная формулировка топа «изменяющийся объект» несколько спровоцировала мою реакцию.

2. Могу также отказаться от употребления в данном случае термина «норма». Для наблюдения за естественно изменяющимся объектом нужны, с моей точки зрения, теоретические знания о нем, идеальное представление, что и имелось в виду.

3. Тем не менее не могу согласиться с употреблением в данном случае понятия «метка». Если нужно выделить конкретный объект из числа многих ему подобных (конкретную птицу из популяции птиц), то можно его «пометить» (окольцевать, например). Но метка не является характеристикой самого объекта, не принадлежит ему, а стало быть ничего не может нам сказать о его состоянии. Перемещение птицы в пространстве (для наблюдения за чем и производится кольцевание) не есть, на мой взгляд, состояние данного объекта.

4. Состояние объекта – это его внутреннее состояние, которое может отслеживаться по какому-то параметру этого объекта. Например, качество оперения. Если у птицы перышки вываливаются, значит она болеет, потому что в норме у птиц перья не выпадают. Но чтобы выделить такой параметр, нужно иметь знания, как устроена птица и какие процессы тут могут быть, как они связаны с параметром.

Если у нас нет таких знаний, то мы можем ошибиться, пытаясь наблюдаемы изменения связать в какую-то последовательность состояний (то есть приписать их одному процессу). Например, мы наблюдаем за попугаем ара. В один момент времени зафиксировали, что у него изменился цвет кожистой части на голове, потом у него выпали перья, а потом он умер. Все эти «состояния» относятся к разным процессам. Изменение цвета связано с его брачным поведением, выпадение перьев с болезнью, а помереть он мог и от старости. А внешним образом они связаны только тем, что относятся к жизни данной конкретной птицы. Поэтому на вопрос, касающийся зафиксированных состояний «одно и то же это или не одно и то же», ответить нельзя, не привлекая соответствующих знаний.

5. Культуротехник, на мой взгляд, не может отвечать на подобные вопросы. Это вопросы к исследователю, то есть к другой позиции в системе КНД.

Критик. Я не понял, что обсуждает Экокультуролог, и у меня слишком много к нему вопросов, чтобы имело смысл задавать их здесь и сейчас. Поэтому я отключаюсь.

Традиционалист. Обычно под «меткой» понимают условный значок для выделения и различения, содержание которого исчерпывается этой его функцией: выделять некий объект и отличать его от других. Если понимать так, то возражение Критика непонятно: ясно, что, когда мы говорим об изменении какого-то объекта, подразумевается, что у нас есть средства опознавать его в разных состояниях (есть «метка»). Указать «метку» для объекта вообще невозможно, это делается для каждого конкретного объекта.

Критик. И что? Не понял направленность последней фразы. Зачем объекту «вообще» метка? Но если у вас есть метка для конкретного объекта, выделяющая его из других, то уже бессмысленно твердить, что объект «тот же» и не меняется.

Экокультуролог. Мне кажется, что если речь идет о конкретном объекте, то он, конечно, «тот же». Но наблюдаемые изменения его состояний можно связать в последовательность (то есть отнести к одному и тому же процессу) только если мы проделаем мыслительные операции по соотношению этих состояний с существующими знаниями.

Критик. Всего этого я не понимаю, поскольку, если я имею последовательность состояний (а я ее имею реально, а не через мыслительные операции), то мне не надо связывать состояния в последовательность. А до того, как я опишу состояния, у меня никаких знаний нет.

² **Критик.** Сравните два ваших высказывания: 1) «есть нечто (одно и то же в прошлом и настоящем), которое изменилось» и 2) «неизменное «нечто» здесь складывается из ...». Вот эту странную форму говорения я и отмечаю: неизменное «нечто» изменилось.

Традиционалист. Ухватить словами единство-в-изменении, так чтобы не дать возможность придраться к словам, действительно, трудно, поскольку одними и теми же словами здесь именуется и «Иван Иванов» в его сиюминутном состоянии, и тот же «Иван Иванов» в единстве его разновременных состояний. В этом смысле он и всегда один и тот же (т.е. в некотором роде неизменен), и меняется. Но это объективная трудность, которую вы не можете обойти, а вовсе не моя странная форма говорения.

Критик. Вы меня не убедили. У вас «нечто» – это и сам объект (в целом), и то, что в нем не меняется. И эти два разных плана вы зачем-то все время склеиваете. И когда я вас спрашиваю про один план, вы мне отвечаете про другой. Так мне представляется.

И если кто-то одними и теми же словами именуется разное, то, на мой взгляд, это неправильно. И я бы не стал на объективность пенять. Употребляйте правильные слова, и двусмысленности не будет.

В данном случае речь идет о том, что, с моей точки зрения, в данном контексте нельзя употреблять выражение «один и тот же». Мысль корректно передается фразой: различные состояния процесса изменения этого объекта. «Этого» – в смысле «не какого-то другого», а не в смысле «одного и того же», поскольку вся суть в *изменении* объекта. «Один и тот же» можно говорить о неменяющемся параметре объекта (если таковой имеется, но не об объекте).

Традиционалист. Как будто «не какой-то другой» не может точно так же вызвать недоразумение, как и «один и тот же» – если не следить за контекстом.

Критик. По-моему, не может. Я не согласен с тем, что выражения «не какой-то другой» и «один и тот же» в равной мере требуют контекста. Второе, в отличие от первого, не односмысленное.

Традиционалист. Я не вижу разницы между «один и тот же» и «не какой-то другой». По-моему, вам она мерещится. С моей же точки зрения, мы здесь обречены на употребление двусмысленных выражений, что обязывает нас внимательно следить за контекстом.

Критик. Не видеть разницы – ваше право. Но обратите внимание: данная дискуссия – во многом результат этого. И никак разобраться не можем.

2.

Критик. Самосознание у праведника и преступника одно и то же?

Традиционалист. Праведник, безусловно, сознает, что он был преступником...

Критик. Речь не о памяти, а о самосознании... Итак, он осознает себя как грешника, а тот, преступник, каким он был в молодости, осознает себя как грешника?

Традиционалист. Нет, конечно.

Критик. Так у них разные осознания?

Традиционалист. Нет.

Критик. ?!

Традиционалист. Давайте я вам объясню. Когда речь идет о человеке, который совершенствуется, понятно, что его самоосознание на более высоких ступенях богаче, чем его сознание на низших ступенях...

В каком смысле это одно и то же самоосознание? А вот в каком. Праведник – он не просто помнит, что он совершал в прошлом преступления, а он мучается, потому что это он совершал преступления. В этом смысле его самосознание вбирает в себя его самосознание в преступном прошлом, и он себя с этим преступником отождествляет. И говорит: да, это я сделал. И вот это принципиально.

Критик. Вы говорите: я имею более богатую систему, которая вобрала в себя элементы более бедной системы, и поэтому это одно и то же. Скажем, мы берем кислород и водород и говорим: вода – это все равно, что кислород, и все равно, что водород, поскольку она в себя «вбирает».

Традиционалист. Вы пытаетесь проводить аналогии между человеком и неодушевленными предметами. Это бессмысленно. Те понятия, о которых мы говорим, – они относятся только к человеку.

Критик. Я говорю, что если человек развился, то он не тот же самый, что недоразвитый.

Традиционалист. Такая вещь, как самосознание, есть только у человека...

Из этого, в частности, следует то, что по отношению к человеку можно говорить о его идентичности в процессе развития, а по отношению к вещам этого говорить нельзя.

Критик. Это очень сомнительно. Но мы говорим про другое. Мы говорим про то, что у вас в детстве было одно – недоразвитое – самосознание, а теперь – развитое. И вы говорите: это одно и то же самосознание.

Традиционалист. Я говорю не это. Я говорю что более развитое самосознание отождествляет себя со своими менее развитыми состояниями.

Критик. Как это «отождествляет»? ¹

Формалист. Но они же банальную вещь утверждают. Что они себя помнят и принимают себя такими, какими они были. Это и есть то, что обеспечивает единство и целостность человека. Вот и все. И больше ничего.

Когда они говорят, что тот же, они себя в этом акте присоединяют. Они скажут, что это они украли три копейки в возрасте трех лет, а не Иван Иванович. Вот и весь операциональный смысл этих утверждений. ²

Экокультуролог. Весь смысл в том, что объективных критериев не существует для определения тождественности и целостности человека.

Формалист. Если вы такое понятие вводите, то, действительно, не существует. Введете другое – и будет существовать. Недостатком содержания вашего понятия является то, что сумасшедший, выдающий себя за Наполеона, с точки зрения такого «единства самосознания», окажется Наполеоном.

¹ **Традиционалист.** Вообще-то, когда я пользуюсь словами «идентичность», «идентификация» и их русским эквивалентом «отождествление» в том смысле, который, уверен, и вам давно уже известен и понятен – в смысле единства исторического субъекта (индивида, сообщества) или некоторого явления, состояния которого меняются, – то я делаю то, что общепринято в гуманитарных и социальных науках и обычно недоразумений не вызывает. Но я готов договориться о том, чтобы оставить для этих случаев термин «преемственность» (или «преемственность» и «идентичность»), а слова русского происхождения с корнем «тожд-», ради вашего спокойствия, не употреблять. (Если по инерции буду иногда на них сбиваться, извините меня.)

Критик. Правильно я понял, что для вас все эти слова – «преемственность», «идентичность», «самосознание» – синонимы?

Традиционалист. Воспользуюсь этим вопросом, чтобы уточнить понятия, которыми я пользуюсь. (Прошу прощения, если это банальности, но опыт нашей дискуссии показывает, что уточнять надо все).

Тождество – это одинаковость, совпадение характеристик. В содержательном обсуждении нам, видимо, не понадобится представление о формально-сущностном тождестве ($A \equiv A$); речь может идти о сущностном тождестве при различии (изменении) привходящих признаков (акциденций). Это – как бы логическая рамка для всех суждений об идентичности, идентификации, преемственности т.п.: в таких суждениях всегда выделяется нечто сущностное, с одной стороны, и акцидентальное, вторичное, изменяющееся при неизменной сущности, с другой. При этом само наполнение этой оппозиции, «сущность – акциденции», определяется дея-

тельность ситуации: то, что сущностно для одной деятельности, акцидентально – для другой.

Критик, когда речь идет о меняющемся объекте, приводит в качестве иллюстрации неодушевленные объекты. Он спрашивает, в каком смысле «стул, который я сделал из доски, это то же самое, что доска»? Ответ, по-моему, таков: сущность неодушевленных предметов задается той деятельностью, в которую они включены. Стул и доска могут рассматриваться как акцидентальные формы бытия такой сущности, как древесина – если такова деятельностная ситуация, и тогда они тождественны. Но в другой ситуации это будет совсем не так.

Человека для каких-то конкретных целей тоже можно отождествлять с той или иной исполняемой им функцией или внешним отношением, но существует еще некоторое его самотождество во всех сменяющих друг друга различных состояниях, независимое от функций и отношений, и их все «покрывающее» (личностное, биографическое). И вы этого самотождества не отрицаете, только считаете его бессодержательным, всего лишь неизменностью «метки». Для меня же его содержанием является всё диахроническое единство человеческой жизни, биография, с ее внутренней логикой и смыслом.

Критик. Во-первых, вы неверно интерпретируете то, о чем я говорил. Если вы рассматриваете самотождество, то это никакая не метка (да и «самотождеству» никакие метки не нужны). Метка нужна, если вы выделяете некоторый объект и хотите рассмотреть его в диахронии. Метка не имеет отношения к вашей оппозиции «сущность – акциденции». Более того, в процессе изменения объект может потерять то, что вы считаете его сущностью, и, тем не менее, благодаря метке мы обязаны будем считать его «нашим» объектом.

Итак, если мы рассматриваем «изменяющийся объект», то, естественно, может оказаться, что не все в нем меняется. Как только вы решаете, что все меняющееся – это акциденции, то вы тем самым заканчиваете исследование «изменяющегося объекта». И можете, естественно, сделать своим объектом «сущность».

Во-вторых, с моей точки зрения, как только вы говорите «объект», вы помещаете себя (по отношению к объекту) *снаружи* – независимо от того, что вы берете в качестве объекта (вещь, процесс, человека, общность, самого себя и т.п.), – и теперь должны все его свойства представить в *объективной форме* (в том числе содержание его сознания). И поэтому я, в отличие от вас, не вижу *здесь* (в этом отношении) разницы между одушевленными и неодушевленными объектами. На мой взгляд, в этом вашем рассуждении *пока* (на этом уровне абстракции) нет разницы между «древесиной» и «самотождеством». Весь вопрос в том, что вы дальше с этим делать будете.

Традиционалист. По первому пункту. Ваше «помечивание» есть техническая, формальная операция. Поэтому она и не имеет отношения к различию

между сущностью и акциденциями. Поэтому же у вас получается, что «помеченный» объект может «потерять» сущность, но «мы обязаны будем считать его “нашим” объектом». У вас получается, что можно абсолютно произвольно пометить одной меткой для разных моментов времени совершенно разные объекты и считать их разными состояниями одного и того же «нашего» объекта. Так подходить к выделению объекта формально можно, но, с моей точки зрения, это совершенно непродуктивно.

Пункт второй. Вы все время возвращаете меня к тому тривиальному обстоятельству, что схема «субъект – объект» подразумевает внешнюю позицию по отношению к объекту. И я все время возражаю вам на это, что предпочитаю (считаю более продуктивным), когда мы рассматриваем последовательность сознательных действий, не замыкаясь в рамках этой схемы, а чередовать внутреннюю позицию (единственно дающую нам возможность понимать мотивацию действий) и позицию внешнюю, в которой добытое во внутренней позиции знание о состояниях сознания объективируется.

Критик. По первому вашему пункту. Для меня то, что вы говорите, выглядит какой-то несуразностью. Зачем, скажите, «абсолютно произвольно пометить одной меткой для разных моментов времени совершенно разные объекты»? Я должен, увы, зафиксировать, что вы абсолютно не понимаете того, что я говорю.

В отличие от вас, я не рассматриваю объекты, сущность которых дана априорно. Я рассматриваю процесс изменения, про который я смогу нечто говорить только после того, как опишу этот процесс через его состояния. Я говорю, что «в процессе изменения объект может потерять то, что вы считаете его сущностью». Обратите внимание: «то, что вы считаете его сущностью», а не «сущность». Это для вас Киевская Русь до принятия христианства и после – разные объекты, а для меня это – один объект.

По второму вашему пункту. Я продолжаю утверждать, что вы некорректно пользуетесь оппозицией «внешнее – внутреннее». Ваше «знание о состояниях сознания» добывается не из «внутренней» позиции, а из внешней – по отношению к состояниям сознания.

Традиционалист. Наши разногласия явным образом уходят довольно глубоко – в различие методологических подходов. Это важная и интересная тема, но для другого обсуждения.

Модератор. Зафиксировано.

Традиционалист. Возвращаясь же к вопросу о том, как определяется диахроническое единство, скажу следующее: зависит от того, кем и откуда этот вопрос поставлен.

Критик. Так вроде бы вы уже все определили. Человеческая жизнь, взятая во всей ее полноте, есть это единство – так я понял. Чего я не понял?

Традиционалист. Упрощаете все. Я говорил о том, что, если речь идет об отдельном человеке, то можно и очень часто нужно рассматривать его жизнь

как единство. Но и в случае человека возможны варианты рассмотрения, тем более непонятно, почему вы об этом вспомнили в связи с досками.

Критик. Во-первых, если вы внимательно отнесетесь к моей реплике, то, я надеюсь, обнаружите, что речь идет не только и не столько о «досках». Во-вторых, вы говорили следующее: «существует еще некоторое его самоотждество во всех сменяющих друг друга различных состояниях, независимое от функций и отношений, и их все “покрывающее”... Для меня ... его содержанием является всё диахроническое единство человеческой жизни». Это нечто другое, чем сказать: «если речь идет об отдельном человеке, то можно и очень часто нужно рассматривать его жизнь как единство».

Ранее вы сказали, что «на вопрос о том, как такое единство определяется, ответ зависит от того, кем и откуда этот вопрос поставлен». По этому поводу я и высказал свое недоумение. Так как в *разных ситуациях* такое единство определяется?

Традиционалист. В вашей реплике я слышу, во-первых, указание на видимое противоречие в моих суждениях: с одной стороны, «существует» самоотждество человека, с другой, можно всего лишь «рассматривать его жизнь как единство» и это «зависит от того, кем и откуда этот вопрос поставлен». Да, говорю не вполне аккуратно, не оговариваю качественных различий между разными формально допустимыми возможностями. А вы и тут как тут. Да, можно (формально можно и в каких-то специфических целях приходится) отвлекаться от биографического единства человека и рассматривать его в один период как представителя одной социальной категории, а в следующий – другой, и т.д. Но, во-первых, для меня рассмотрение человека в единстве всей его жизни безусловно приоритетно; во-вторых, эта аналогия привлекалась для обсуждения культурной преемственности, для ее пояснения.

Критик. Я снова «тут как тут». «Существует... диахроническое единство человеческой жизни» и «рассмотрение человека в единстве всей его жизни» – это ведь не одно и то же.

Традиционалист. Выражение «рассматриваю А как Б» синонимично (в одном из своих значений) выражению «А есть Б, в моем понимании».

Критик. Речь не про это. В первом случае («существует») вы осуществляете полагание «натурального» существования «единства». Во втором случае вы рассматривает человека под определенным углом зрения.

Традиционалист. Все, что говорилось мною о единстве и целостности было и результатом рассмотрения человека под определенным углом зрения, и в некотором приближении «натурально».

Второй же аспект, которого вы касаетесь, это процедура установления единства. На это отвечаю следующее.

Если единство устанавливается извне, то, естественно, это делается по внешним признакам; в сложных случаях нужна специальная процедура опознания (идентификации).

Критик. Мне мерещится, что вы осуществили здесь подмену: вроде бы идентификация – это одно, а единство – это другое. Чего я не понял?

Традиционалист. Идентификация здесь – процедура для опознания разных явлений как фаз жизни единого феномена.

Изнутри же, сам человек свое единство и самоидентификацию осознает (самосознание и память как самосознание, обращенное в прошлое). При этом в норме свидетельства извне и данные самосознания подкрепляют друг друга; в патологических случаях (как в примере Формалиста: безумец, осознающий себя Наполеоном), они вступают в противоречие. И что?

Критик. Если для вас сущностью является самосознание, то у вас нет никаких оснований называть его безумцем.

Традиционалист. Эта его безумная уверенность и составляла сущность его жизненной позиции. Но с ним не согласились и посадили в сумасшедший дом. С самосознания все начинается, но дальше наступает практическая реализация того, что осознано. Но это для другого топа.

Критик. На мой взгляд, вы очень странно работаете с примерами. Я ведь пытаюсь разобраться с вашим представлением о «коллективном самосознании»... Кто с ним не согласился и посадил в сумасшедший дом?

Традиционалист. И у индивида бывают расщепления самосознания, а для коллективного сознания это – дело довольно обычное. Когда речь идет о коллективном субъекте, сообществе, то его самосознание – это некоторое представление о его единстве и определенности, в синхронии и диахронии (истории), присутствующее в самосознании членов сообщества и объективируемое в его культуре и коммуникативном пространстве. Эти представления могут, разумеется, расходиться, и установление единства в изменении есть процесс динамический...

Критик. Правильно ли я понял, что для вас самосознание является первичным, а культура вторичным?

И вы не согласитесь с прямо противоположным утверждением: культура и коммуникативное пространство определяют самосознание членов сообщества и представление о единстве?

Традиционалист. С точки зрения генезиса здесь взаимопределиение. Но мне для построения осмысленной концепции КНД нужно начинать со «смысла», который осознается.

Критик. На мой взгляд, вы не ответили на вопросы.

Традиционалист. По-моему, ответил. Странно, что вы ответов не слышите.

Модератор. Проблема коммуникации. На позднейшее обсуждение.

Традиционалист. Индивиды, считающие себя членами сообщества, идентифицируют, т.е. частично (как именно члены сообщества) отождествляют себя с ним.

Но тут вот, что еще важно. В ситуации КНД – в том, пока еще не до конца уясненном смысле распоряжения оставленным наследством – всяким действи-

ям, с моей точки зрения, предшествует акт самоопределения в качестве наследника и, что то же самое, преемника тех, кто это наследство оставил. При этом не стоит задача установления исторической идентичности сообщества, оставившего наследство – оно как-то было давно установлено и в этой ситуации принимается как данность (мы же не обсуждаем вопроса о том, почему казаки разных веков, все они – казаки; это вопрос отдельного исследования, если в нем есть нужда).

Критик. А при чем здесь это? Одна культура может стать преемницей чего-то из другой культуры.

Традиционалист. В вашем понимании преемственности (см. топ «Преемственность») такое возможно, в моем – нет.

Вопрос же о том, как осуществляется акт установления преемственности – другой. Он, как уже говорилось (и это же говорит в одной из своих реплик Формалист), является искусственно-естественным: там есть и объективная составляющая, и воля исторического субъекта, опирающаяся на его самосознание.

Критик. Конечно, другой. Но я-то все время и пытаюсь выяснить, что это за акт в вашем представлении.

Традиционалист. Пока не понял, что могу добавить к уже сказанному.

² **Традиционалист.** Для меня, как следует из вышесказанного, то, что я «украл три копейки в возрасте трех лет» – вовсе не «банальная вещь», а нечто очень содержательное и значимое, деятельно значимое: покаяться надо и отучить себя красть.

Критик. Мне кажется, что вы вокруг слов «операциональный смысл» выстраиваете совершенно другой контекст. Вам говорят об операциональном смысле понятия, а вы подменяете это разговором о том, что вы будете делать в связи с кражей.

Традиционалист. Меня спросили об операциональном смысле утверждения «это он украл три копейки в возрасте трех лет, а не Иван Иванович». Я и отвечаю, что операциональный (= деятельный) смысл состоит в том, что каяться надо «им», а не «Ивану Иванычу».

3.

Критик. Допустим, что мы в XV веке записали современными средствами казацьке пение. Потом записали в XXI веке. Можем мы ставить равенство между тем и другим? Это одно и то же?

Традиционалист. Я давно и многократно на этот вопрос ответил: для вас существует только дихотомия – «одно и то же» или «не одно и то же». Между тем, суть преемственности – единство в изменении. Это единство укоренено в историческом самосознании, а опирается на какие-то действительно устойчивые, по видимости не меняющиеся или медленно меняющиеся организованности.

Экокультуролог. Вопрос не прояснен. Ведь объект заранее идентифицирован – записывается «казачье пение» в XV и XXI веках. И с этой точки зрения это один и тот же объект «казачье пение», но фиксации разные. Значит это разные фиксации одного и того же. Поэтому вопрос, на мой взгляд, требует уточнения.

Критик. Не понял, при чем тут преемственность и историческое самосознание. Не понял также логики появления нового термина – *единство*. В каком смысле можно говорить о единстве казачьего пения? В том, что это не пляски?

Далее, мало ли что укоренено в историческом самосознании! Мы вроде бы не о мифах говорим и не о субъективном, а о том, как представить казачье пение в культуре. Я могу понять, как это сделать через *состояния*, но не могу понять, как это сделать через «*единство*».

Традиционалист. Ваш вопрос – одно ли и то же казачье пение в XV и XXI веков? – поставлен очень грубо и не зацепляет существа того, что обсуждается. Конечно, они (разновременные варианты пения) не одинаковы, различаются, возможно, очень сильно. Но есть нечто, что позволяет называть и то, и другое одинаково «казачье пение» и изучать историю его изменения. Вы скажете: это разные объекты и называются они одинаково, только потому что сохранилось поющее сообщество – казаки. Но что это значит? Казаки суть казаки, в частности и потому, что поют именно так; и все их длящееся существование во времени сплетается из многих вот таких традиций – пения, выпаса, публичной порки до какого-то времени. А также (с моей точки зрения, это важнейшее) сознания себя казаками. В силу всего этого существуют, конечно, и фиксируемые характеристики, общие для казачьего пения на всем протяжении его существования или в течение долгих периодов.

И «представить казачье пение в культуре» (т.е. в качестве транслируемого и реализующегося в социуме образца) значит поддержать существующие механизмы трансляции или выстроить и заставить работать новые (это и есть КНД, которая включает в себя, безусловно, и социотехнические составляющие). То же, о чем все время говорите вы (фиксация), есть либо одно из частных средств в рамках этой КНД, либо некая заготовка впрок материалов для будущей деятельности, неизвестно пока какой природы.

Что касается смутившего вас термина «единство», то я имею в виду историческое, диахроническое единство. Можно говорить о единстве сообщества – в том смысле, что люди разных поколений рассматриваются как части единого целого, существующего длительное историческое время (хотя пение меняется, но казаки-то остаются); можно в том же смысле говорить о едином историческом феномене казачьего пения.

Критик. Я наконец-то понял, что происходит. Если я дисциплинированно придерживаюсь темы – «Изменяющийся объект», – то вы, напротив, обсуждаете все, что угодно, но только не это.

На мой взгляд, бессмысленно обсуждать эту тему, если вас не интересуют *изменения*. Изменения – фокус этой темы. Что это для меня значит? Это значит, что предметом рассмотрения становится *процесс изменения*. Объект и процесс его изменения – это ведь не одно и то же. Но этой разницы вы не желаете видеть. «Объект» может быть вовлечен в разные процессы, протекающие одновременно. Так, человек *образовывается* и одновременно *стареет*. И если я хочу рассмотреть действительно изменения, я должен анализировать эти процессы. И ваши представления о «единстве», «целостности» и т.п., а также выражения «тот же самый», «единство в изменении» и т.п. мне в этом анализе не понадобятся. Это – про другое.

Это – общее замечание. Но у меня есть также конкретные замечания по поводу вашей реплики. Давайте вспомним, что я спрашивал. Я взял две ситуации – 1) как пели казаки в XV в. и 2) как поют они в XXI в. – и положил эти ситуации как два объекта. А затем спросил: это одно и то же?

Как можно отвечать на такой вопрос?

Во-первых, поскольку это два объекта (только, пожалуйста, не надо меня здесь спрашивать, кто такие казаки и что такое пение!), то в этом отношении это не одно и то же. Заметьте, *объектов* два, а не один – я их так задал. Отличаются они пока временной маркировкой, но это разные *целостности*.

Во-вторых, я должен проанализировать «внутренности» моих объектов. И может оказаться, что в этом отношении это либо одно и то же, либо разное.

Далее, я могу взять метку «поют казаки» и утверждать, что я рассмотрел два состояния в процессе изменения «казачьего пения».

А вы мне возражаете так: «есть нечто, что позволяет называть и то, и другое одинаково “казачье пение” и изучать историю *его* изменения».

Это вы про что? «Казачье пение» – это то, что поют казаки. Этим все сказано. Никакого вашего «нечто» нет. И не требуется.

Вы, правда, можете поменять предмет рассмотрения и говорить о специфических характеристиках казачьего пения (как они поют). Но это будет подмена.

Потом вы говорите: «казаки суть казаки, в частности и потому, что поют именно так...». Это новая подмена.

Далее вы говорите: «представить казачье пение в культуре» (т.е. в качестве транслируемого и реализующегося в социуме образца) значит поддерживать существующие механизмы трансляции или выстроить и заставить работать новые...». Но ведь вопрос и заключается в том, как получить эти образцы. Я говорю, что получить их можно только вычлняя в «состояниях» образцовые исполнения. Вы говорите: через единство. Я спрашиваю: как? А вы этот вопрос забалтываете: выбираете из моего текста отдельные слова и при-

вызываете как-то к ним свои реплики. При этом многое из того, что я сказал, просто игнорируете.

Традиционалист. Попробую еще раз пройтись прямо по вашему тексту.

1. *«Не понял, при чем тут преемственность и историческое самосознание».*

В моем представлении (а я в этой реплике говорил не о любом изменяющемся объекте, а о человеческом сообществе и его культуре, которые изменяются и в то же время остаются историческим единством – тем, что меняется) о единстве имеет смысл говорить по отношению к диахроническому целому, охватывающему разновременные состояния. Если же мы обсуждаем то, как относится последующее состояние к предыдущему, уместно говорить о преемственности. Ключевым фактором преемственности для меня является самосознание, сознание себя преемником.

Критик. Итак, я обсуждал представление об «изменяющемся объекте», в то время как вы обсуждали представление о «преемственно изменяющемся объекте».

Традиционалист. Да, это замечание справедливо.

2. *«Не понял также логики появления нового термина – единство. В каком смысле можно говорить об единстве казачьего пения? В том, что это не пляски?».*

Традиционалист. И в этом тоже. Но, прежде всего, в смысле диахронического единства феномена казачьего пения в разные эпохи – того, что всё это – казачье пение, изменяющееся со временем, но остающееся таковым. Попытайтесь представить себе графическое изображение множества (потока) разных событий на протяжении какого-то отрезка истории. Так вот, всё, что вы сможете в этом потоке пометить как «казачье пение», можно рассматривать как феноменальное проявление этого диахронического единства.

Критик. Остающееся таковым, поскольку поют казаки? Тогда ваше «единство» для меня бессодержательно – это просто метка, пустишка.

4.

Формалист. *Казачья жизнь менялась, и менялись казачьи песни. В XV веке это были одни...*

Экокультуролог. *Если «казачья жизнь» все время менялась, сами казаки умирали и рождались, т.е. менялись, «казачьи» песни менялись – как вы утверждаете – до неузнаваемости, то почему вы их упорно продолжаете называете «казачьими песнями»? Да и казаков – казаками?*

Формалист. *Ровно на том же основании, на котором русскими вы называете крепостных крестьян с сохой и колхозников с их комбайнами.*

И где это вы взяли утверждение, что «казачьи песни менялись до неузнаваемости»? Зачем же передергивать осмысленный вопрос и превращать его в свой бессмысленный – «почему вы их упорно продолжаете называете «ка-

зачьими песнями)? Да на том основании, что казачья жизнь, хотя и меняется остается (такова посылка вопроса) «казачьей» и следовательно песни, которые исполняют живущие этой жизни естественно оказываются не нанайскими, а по-прежнему «казачьими». ¹

Критик. Повторяю вопрос: если что-то изменилось в состоянии, можно ли говорить, что это – **то же самое состояние?** ²

Традиционалист. Опять то же неразличение между «то» (субъект, подлежащее) и «такое» (состояние)! ³

¹ **Экокультуролог.** Вопрос про основание совсем не бессмысленный. Я не буду называть русскими колхозников с комбайнами, скажем, в мордовских селах. Почему? Потому что у меня есть представление (знание) о том, кто такие «русские». Критик же спрашивает: «Допустим, что мы в XV веке записали современными средствами казачье пение. Потом записали в XXI веке. Можем мы ставить равенство между тем и другим? Это *одно и то же?*» При этом он утверждает, что фиксирует состояния казачьей песни, хотя представления о том, что можно называть казачьим пением, у него пока нет, кроме внешнего признака «поют казаки» (...я могу взять метку «поют казаки» и утверждать, что я рассмотрел два состояния в процессе изменения «казачьего пения»). При этом он сам утверждает, что отнесение к казакам – это только внешняя метка, пустышка («Остающееся таковым (единство – Этнокультуролог), поскольку поют казаки? Тогда ваше “единство” для меня бессодержательно – это просто метка, пустышка»). Между тем, в XXI веке казаки на эстраде могут петь бог знает что, не имеющее отношения к «казачьим песням». Но претензии к Критику были направлены не против фиксаций, а против того, что эти фиксации характеризуются как *состояния* казачьей песни. Для этой квалификации, на мой взгляд, необходимы определенные теоретические знания, то есть нужны основания.

Критик. На мой взгляд, если казаки, в примере Экокультуролога, в XXI веке поют только «на эстраде» и только «бог знает что», то это и будет конкретное состояние «казачьего пения». Если они поют не только на эстраде, то это будет другое состояние, которое включает и «то» и «это». И у меня нет никаких оснований (тем более теоретических знаний), чтобы априорно что-то исключать. Скажем, Алла Пугачева поет «на эстраде и бог знает что», но я буду утверждать, что это российские песни нашего времени (хотя, конечно, есть и другие песни). Поэтому я и здесь не понимаю позиции Экокультуролога и должен отключиться.

Экокультуролог. На мой взгляд про состояния мы можем говорить только по отношению к какому-то процессу, норме. Если этого нет, то и про состояния мы ничего не можем сказать.

Критик. По отношению к процессу, но не к норме. У нас нет никакой

нормы. Скажем, пели казаки одни песни (в соответствии с одной нормой), а теперь поют другие (в соответствии – с другой). Есть у вас норма изменения норм? А вот разные состояния в процессе изменения налицо. И если мы хотим нечто содержательное сказать про изменение, нам необходимы описания состояний (их фиксация).

Экокультуролог. Соглашаюсь, что не стоит здесь говорить о норме. Тезис состоит в другом. Прежде, чем что-то фиксировать, то есть совершать некоторое практическое действие по сохранению, нужно выбрать, что именно подлежит фиксации. Для этого у нас должны быть какие-то основания. Для меня – это знания, результаты исследования. Эти основания не могут быть получены в позиции культуротехника. Иначе наши фиксации могут оказаться случайными, не имеющими отношения к делу. Основание «поют казаки» не является таковым.

Критик. «Выбрать, что именно подлежит фиксации», конечно же, нужно. Скажем, вы хотите изучать процесс изменения бесписьменного речи-языка какого-то племени. Я лично не знаю другого способа, чем в течение многих лет фиксировать «состояния», а потом на основании результатов исследования получить знания. Но никаких «знаний и результатов исследования» в качестве оснований вашего исследования у вас не будет. А вот «меткой» у вас будет «племя, говорящее на конкретном языке» (или «речь-язык» этого племени).

Модератор. Объявляю тайм-аут.

Критик. Я и говорю, что вы перепутали две картинки. Нормативный план и план реализаций – это про разное.

Но хочу напомнить, что вся эта «дискуссия» была вызвана моим тезисом (который я считал и продолжаю считать банальным), что, имея дело с «народной традицией», совершенно необходимо фиксировать образцы (состояния), в которых эта традиция себя проявляет. Естественно, что самой «устной традиции» это абсолютно не нужно, точно так же, как ей не нужно «наследие». У нее другой способ трансляции и воспроизводства. Это нужно нам – в том числе для того, чтобы построить идеальный объект. Я надеюсь, что не нужно вам доказывать, что идеальный объект носителям традиции на фиг не нужен? Но в первую очередь это нужно для того, чтобы традицию сделать достоянием более широкого целого, чем собственно носители этой традиции. Все ваши разговоры об идеальном объекте «пустышка», поскольку вы прекрасно знаете, что его никто не построил. Более того, его бессмысленно строить, если нельзя ответить на вопрос: идеальный объект чего? Вам не обойтись без тех фиксаций (и их сохранении в объективированном виде), о которых я говорил.

К моему глубокому изумлению, на этом «пустом», как я думал, месте разыгрался спор об изменяющемся объекте. Если бы объект не изменялся, то, возможно, и не надо было бы ничего фиксировать.

Но оказалось, что для моих оппонентов суть в другом, и, проскочив 18 параграфов, они начинают говорить о «норме», идеальном объекте, единстве,

целостности, самосознании и т.п. На мой взгляд, это все – беспредметный разговор.

А если теперь вернуться к исходному тексту Формалиста («Казачья жизнь менялась, и менялись казачьи песни. В XV веке это были одни...») – какие у вас к нему претензии?

Традиционалист. Вот к такому, вырванному из контекста обсуждения, – единственная претензия: не надо говорить банальностей. Конечно, пение менялось. Но обсуждался другой вопрос: должно ли фиксации изменений предшествовать представление о целом казачьей песни и о целом казачестве?

Критик. Ха-ха! Сначала не дают Формалисту договорить и затевают беспредметный, на мой взгляд, разговор, а потом выясняется, что это «банальность». Зачем не дали договорить?

А на поверку-то оказывается, что не так уж все и банально.

Я верну вам ваш вопрос: должно ли фиксации факта принятия православия предшествовать представление о «целом» русскоязычной культуры?

Традиционалист. Да, конечно. На момент принятия православия целым была предшествовавшая языческая культура. А после – православная или, как уточняют историки культуры, двоеверческая. Чтобы понять, что именно произошло (а без этого «принятие православия» – пустые слова) нужно знать и то, и другое.

Критик. А раз «нужно знать и то, и другое», то «то», что было до «другого», никакого представления о целом не задает. Было «доправославное» состояние, и никто не мог знать заранее, каким будет следующее. В изменяющемся объекте только *все состояния* описывают процесс (целое). Все эти состояния должны быть зафиксированы и описаны. И только тогда появится «целое».

Мне больше нечего сказать по этому поводу.

Критик.: Во-первых совершенно непонятно, почему вы казачье пение называете субъектом. Во-вторых, говоря отдельно о состояниях, я как раз демонстрирую, что я это различаю.

Традиционалист. «Субъект» я употребил в грамматическом смысле подлежащего, которое поставил после запятой.

Критик. Виноват! А чем вас не устраивало «подлежащее»?

Традиционалист. Подлежащее – грамматический термин, член предложения. Мне нужно было передать тот смысл, что речь идет о некотором существе, которое принимает различные состояния.

Критик. Вот я и спрашиваю, зачем вам здесь «субъект»?

Традиционалист. В том разговоре было не совсем понятно, что имеется в виду в качестве носителя состояний – «песня» или «казачество». Я, пожалуй, замену «субъекта» «субстратом» (философский термин для обозначения того, свойства чего меняются и что как бы «подлежит» изменяющимся характеристикам и состояниям).

А ваше неразличение проявляется в том, что вам мерещится, что кто-то говорит о том, что это «то же самое *состояние*», хотя этого не говорил никто.

Критик. Во-первых, независимо от того, говорилось подобное или не говорилось, вы не можете приписать мне это неразличение. А во-вторых, у меня таки есть основания инкриминировать это вам, поскольку вы рассуждаете следующим образом: «Когда речь идет о человеке, который совершенствуется, понятно, что его самосознание на более высоких ступенях богаче, чем его сознание на низших ступенях... В каком смысле это одно и то же самоосознание?...». Если бы вы четко различали «то» и «такое», то, сказав про «то» ваше сакраментальное «одно и то же», уже не рассуждали бы «в каком смысле...». По отношению к состояниям это уже неосмысленно.

Традиционалист. Так это для вас сказать про что-то, что это «одно и то же» значит всего лишь «пометить», а при моем подходе это надо обосновать.

4.

Традиционалист. Вы утверждаете, что между вами сейчас и вами пятилетним ничего кроме имени общего нет.

Критик. Да нет! Много чего есть общего. Отпечатки пальцев те же, ДНК... Имя можно и поменять... Не это обсуждается! А то, что в пять лет я не знал и не умел делать то, что я знаю и умею сейчас. Поэтому можно говорить о моих **разных** состояниях. И я уже в этом смысле **не тот**, что был в пять лет. Если бы был тот, то не надо было бы сравнивать **состояния**. Вы же не будете утверждать, что человек в расцвете сил тождествен превратившемуся с возрастом в маразматика. **Тот же человек**, говорите вы, **та же личность**. Но это означает только, что для вас личность и человек тождественны исходной яйцеклетке.

Традиционалист. Конститурую: вы не различаете субъекта и его состояния. Состояния меняются, но это состояния одного и того же субъекта. Как именно устанавливается единство субъекта, согласен, проблема. В каждом конкретном случае это единство может усомниться и оспариваться. Для меня здесь ключевым является самосознание.

Критик. На мой взгляд, неверная констатация. Даже когда я говорю о самом себе, я говорю об «объекте», а не о «субъекте». Я себя самого положил в качестве объекта, и по отношению к этому объекту я субъект. Но разговор ведь идет не о моих переживаниях. Для того чтобы утверждать, что в процессе развития человек проходит разные состояния, не нужно лезть к нему в душу. И вопрос о том, как человек устанавливает единство своего самосознания, я не обсуждаю.

Традиционалист. Вот здесь отчетливо видна разница в подходах. В одном случае взгляд извне, на объект, в другом взгляд субъекта (сообщества) на себя и свою культуру изнутри.

Критик. Взгляд субъекта на что? Своя культура – это не объект для вас? И вы не согласны, что «из леса леса не увидишь»?

А сообщество – оно «взгляд» имеет? И нет принципиальной разницы между «взглядами» индивида и сообщества?

А если вернуться к вопросу о человеке *меняющемся*, то принципиальное наше расхождение заключается, на мой взгляд, в следующем. Вы называете его «субъектом» и состояния непосредственно относите к нему как целому. Я же рассматриваю человека как сложную систему, в которой протекает множество различных процессов. И, говоря о состояниях, имею в виду состояния в этих процессах. Утверждения, что субъект идентичен, целостен и что «это состояния одного и того же субъекта» никуда не продвигают, поскольку мысль «тощая». Ну да, это один человек (не другой!) – и что дальше? Нас не это должно интересовать, если мы обсуждаем *изменения*, а то, что происходит, скажем, при его воспитании, образовании, как меняется его мировоззрение, система ценностей и т.п.

Традиционалист. Из леса леса... Чего-то касательно леса не увидишь, а что-то только из леса и увидишь. Но я уже говорил про это при обсуждении темы «Позиция по отношению к объекту деятельности».

И о «взгляде» сообщества уже говорил. Понятно, что взгляд индивида (тоже, впрочем, не только физическое зрение имеется в виду) и «взгляд» сообщества различаются. Но сомневаюсь, чтобы вам было непонятно, что имеется в виду. Что касается принципиального расхождения между нами, то в первом приближении меня ваши формулировки устраивают и уточнять их на данном этапе не нахожу нужным.

Преемственность

1.

Формалист. Если собираешься «нечто» определенное сохранить, то это нечто надо вычленишь и «вынуть», если находишься извне. А если не собираешься ничего сохранять, пусть сохраняют живущие этой жизнью. Тогда надо их от себя отделить и ни в коем случае в их жизнь не вмешиваться.

Критик. ... на них не влиять никак. Ваше влияние может все исказить

Экокультуролог. Ничего подобного. Не нужно их охранять от влияния. Влияние заставляет их свой определенный опыт трансформировать таким образом, чтобы к этому влиянию приспособиться, но они сохраняют преемственность.¹

¹⁽¹⁾ **Формалист.** Но ведь посылкой было предположение: «если собираешься “нечто” определенное сохранить». А здесь речь уже идет не о сохранении, а о трансформации. То есть установка сменена на противоположную.

Экокультуролог. Выражение «нечто определенное» весьма неопределенно. Единственное, что здесь точно можно сказать, что прежде чем что-то сохранять, стоит с этим определиться. Если речь идет об объектах, продуктах деятельности, произведениях, о чем все время говорится, то с этим вроде все понятно. Но если мы хотим сохранять локальные живые традиции, языки, культуры, то здесь и возникают проблемы. «Вынуть» их из жизни, оградить их от всякого влияния современной цивилизации невозможно, это означает их не сохранение, а гибель. Значит, необходимо помочь им в чем-то трансформироваться, чтобы они тем не менее могли сохранить свое культурное своеобразие, преемственность по отношению к своим этно-культурным основаниям. Поэтому, на мой взгляд, никакой «смены установки» не произошло. Чтобы сохранить нечто базовое в культуре (цель та же), необходимо трансформировать способы культурной коммуникации (трансляции) вокруг этого базового ядра.

Критик. На мой взгляд, смена установки обусловлена отсутствием адекватной фиксации предмета дискурса. Во-первых, слово «вынуть» стоит в кавычках и, значит, никак не может означать «вынуть из жизни». Лично я понимаю это как «сделать предметом своей деятельности, объектом». Во-вторых, установка «сохранить нечто базовое в культуре» предполагает, что это «нечто» вычленено. В-третьих, исходной оппозицией было «они сами – не они», но это проигнорировано. И, наконец, *сохраняется одно, а трансформируется другое.*

Формалист (Экокультурологу). «Нечто определенное» означает здесь любое определенное. Следовательно предпосылкой такого суждения является, что с этим уже определились. А вот что касается хотения сохранять ло-

кальные живые традиции, языки, культуры, то это не по адресу. Это хотение нужно удовлетворять где-то в другом месте, поскольку подобные действительности не могут быть объектами культуры-наследнической деятельности.

¹⁽²⁾ **Критик.** Что такое преемственность? Чем преемственность отличается от эволюции?

Традиционалист. Хотя вопрос и не ко мне, позволю себе вмешаться, поскольку тоже употребляю термин «преемственность», более того, для меня он имеет большое значение. Преемственность и эволюция – это о разном. Об эволюции мы говорим, когда речь идет о медленном изменении (в противоположность революции) и об изменении естественном (в противоположность управляемому развитию). Это понятие, на мой взгляд, неприменимо в тех случаях, когда мы имеем дело со свободным, самосознающим субъектом. А о преемственности есть смысл говорить именно в этом, последнем случае. Мы являемся (= сознаем себя) преемниками своих предков, если сознаем себя частью одного с ними исторически длящегося целого (рода, народа).

Критик. Преемственность надо вводить не через преемников. Ну да, мы принадлежим роду. Но почему это преемственность, а не просто принадлежность? Но ведь речь идет не о нас, а о реальном наследстве. Или в наследство нам досталось «самосознание» и мы его принимаем?

Сознание не является деятельностным отношением. Может это и необходимо, но не достаточно.

Откуда «часть» знает про «целое»?

Традиционалист. Вы говорите «речь идет не о нас, а о реальном наследстве». Наследство включает много чего. Но наследием, т.е. тем, что мы принимаем и присваиваем, становится то, что служит поддержанию сознания преемственности и организовано «вокруг него». Это (само)сознание отчасти «досталось в наследство», отчасти – как все, что касается внутреннего мира человека – творится заново.

Откуда «часть» знает про «целое»? Из разных источников. У вас же нет трудностей в получении той объективной информации, опираясь на которую вы знаете, что вы из такой-то семьи и принадлежите к такому-то народу. Остальное – ваше субъективное полагание.

Критик. Правильно я понимаю, что для вас коллективное самосознание не нормировано культурой, а напротив, порождает ее?

Традиционалист. Нормировано в тех своих аспектах, в которых оно отвечает культурным нормам, но оно «культуротехнично», когда осуществляет акт преемствования, ибо он связан с переоценкой и изменением содержания культуры.

Экокультуролог. Мне представляется, что помимо объективированного («реального наследства») каждому поколению достаются «в наследство» и определенные структуры и состояния сознания, которые формируются в опы-

те общения (семейного, прежде всего), обусловленные этнокультурными нормами. Рефлексивное отношение к этому опыту возможно в форме сознательного приятия его (или отвержения).

2.

Традиционалист. *Надо очень четко различить: сохранение ныне существующих организованностей каких-то, следов, оставленных прошлым – сохранение для памяти и культурную преемственность – как противопоставляемую разрывам. Я понимаю, что вас смущает: вы желаете иметь наблюдаемые, фиксируемые критерии того, есть преемственность или ее нет, иначе для вас это – слово, за которым нет содержания. Но когда мы имеем дело с человеческой историей, мы вынуждены делать акцент на субъективность: существует то, что сознается как существующее. Народ существует, когда он (в массе) сознает себя как нечто целое, единое с собою в прошлом. Тогда это проявляется и во внешних, наблюдаемых формах его существования. Преемственность сохраняется несмотря на изменения. Но бывают изменения столь радикальные, что они разрывают или повреждают преемственность, единство самосознания исторического субъекта. Поскольку, однако, историческая память всегда в какой-то степени сохраняется, может ставиться задача восстановления преемственности.*

Итак, суть дела – в самосознании некоего исторического субъекта. Но, конечно, относительная сохранность на протяжении обозримых периодов времени свойственных жизни этого субъекта организованностей поддерживает преемственность и служит ее внешним выражением. Именно в этом контексте и должна, на мой взгляд, рассматриваться проблематика культурного наследия. Субъективная сторона культурнонаследнической деятельности – это осознание неким субъектом себя как преемника тех, кем наследство оставлено.

Критик. Суть любой деятельности не может заключаться в самосознании.

Традиционалист. Для деятеля суть его деятельности заключается в ее смысле (представлении о том, что это за деятельность, кому и для чего она нужна, к чему она должна привести и т.д.; сюда несомненно входит и представление о себе: кто он и почему именно он эту деятельность осуществляет). Этот смысл должен им сознаваться, и это есть его самосознание в качестве деятеля. С него все начинается. Так вот, для КНД это должно быть самосознание преемника.

Критик. Понять это я не в состоянии. Чем «суть» отличается от «смысла»? Почему «суть» деятельности включает в себя представление деятеля о себе? Что значит, что «смысл» (вводимый как представление, т.е. осознание)

должен сознаваться? Почему индивидуальное сознание отождествляется с коллективным?

Традиционалист. Я, действительно, сформулировал мысль небрежно, чересчур полагаясь на контекст. Поясняю. С моей точки зрения, деятельность определяется своими целями, тем, ради чего она производится; это я и называю смыслом деятельности. Из этого, в свою очередь, вытекает и то, что это за деятельность, и требования к тому, кто ее производит. Чтобы деятельность совершалась осмысленно, смысл ее должен осознаваться деятелем. КНД – это деятельность, направленная на поддержание воспроизводства других деятельностей, прерванных или угрожаемых, а значит на воспроизводство их смыслов и сознания этих смыслов, т.е. на поддержание преемственности. Но, поскольку работа с сознаниями из внешней позиции проблематична, постольку и тому, кто осуществляет КНД, необходимо сознавать себя преемником – мне не представляется возможным заниматься обеспечением преемственности (осуществлять КНД) для чужой культуры. Наследие может быть только своим.

Я, однако, должен признать, что ваши вопросы выявили в моих представлениях неясности, непроработанные моменты, к которым я надеюсь еще вернуться в дальнейшем.

Критик. Если деятельность определяется целью, то это к вашей субъективности не имеет никакого отношения. Употребление лишних слов из других парадигм, типа «смысл», ни к чему вразумительному привести, на мой взгляд, не может.

Далее, требования к производителям деятельности – это тоже не «субъективная сторона». «Осознание смыслов» – это из сферы обучения. Обучение осуществляется из внешней позиции, и никаких проблем здесь нет.

Далее, логика «направлена на поддержание воспроизводства – значит, на воспроизводство их смыслов и сознания этих смыслов» – может быть продолжена: значит, на развитие личности, значит ..., а значит, на укрепление мира во всем мире. «Мне не представляется возможным заниматься обеспечением преемственности (осуществлять КНД) для чужой культуры» – высказывание, на мой взгляд, из этой же «оперы».

Традиционалист. Вы разносите слова по «секторам» в соответствии той парадигмой, которую я не разделяю. Но обсуждение этого расхождения требует выхода в другой мета-план.

Модератор. Предлагаю отложить продолжение этой линии дискуссии.

Экокультуролог. Я согласна с Традиционалистом в том, что вопрос о преемственности – это вопрос, относящийся к характеристике исторического субъекта в процессе смены поколений, но меня смущает «натуральность» трактовки преемственности. Для меня преемственность – это результат наших действий (или, если мы действие не осознаем, то можем просто указать например, на традицию, мотивируя это тем, что наши предки так жили), то есть

преемственность устанавливается людьми, а не является естественным свойством процесса исторических изменений.

Формалист. Я хочу вам напомнить принцип искусственно-естественной (или субъективно-объективной в философской традиции) природы любых социокультурных явлений. С одной стороны, преемственность есть особый акт полагания себя преемником и без этого аспекта это понятие окажется натуралистическим. Но, с другой стороны, без естественной основы для подобного акта, без объективного «преемства» он с равным успехом может принадлежать пациенту палаты №6. Поэтому проблематизироваться должно, на мой взгляд, реальное содержание этой естественной основы преемственности. Здесь необходимо не только их противопоставление, но и сопоставление.

Критик. «Их» – это про что? И что такое быть «преемником»?

Формалист. Здесь «их» – это естественной основы и полагания. Быть «преемником», в этом случае, означает объективно воспроизводить мыслительность «предшественника» и сознательно продолжать ее в новых условиях. Причем наличие такой естественной основы, должно выступать в качестве основания акта полагания.

Традиционалист. Вот с этим суждением Формалиста я согласен. Да, несомненно всегда существует некая «естественная основа преемственности». Она проблематизируется и дискутируется в ходе выработки политики в отношении прошлого и принятия соответствующих культуротехнических и социотехнических решений. Происходит постоянная реинвентаризация этой «естественной основы», отделение в ней важного от второстепенного, сохраняющего ценность от отжившего и т.д. и т.п. Но, как справедливо утверждает Формалист, «преемственность есть особый акт полагания себя преемником и без этого аспекта это понятие окажется натуралистическим».

Экокультуролог. Хорошо, что появилось упоминание о «естественной основе преемственности». Традиция, с вашей точки зрения, является такой естественной основой преемственности? Есть определенная «культурная инерция» в формах и способах родового (семейного) воспитания. Общество «культурно очеловечивает» каждое новое поколение в зависимости от того, какие антропологические образы оно ценит и поддерживает, какие «культурные персонажи» действуют в пространстве публичной «сцены».

Формалист. А это зависит от вашего понятия традиции. Естественная основа потому и естественна, что воспроизводится сама собой. Если для вас традиция есть то, что самовоспроизводится, то вопрос излишен, а если нет, то тем более.

3.

Традиционалист. *Суть преемственности – единство в изменении. Это единство укоренено в историческом самосознании, а опирается на какие-то*

действительно устойчивые, по видимости не меняющиеся или медленно меняющиеся организованности.

Критик. Формулировка, на мой взгляд, внутренне противоречива: если единство опирается на устойчивые, не меняющиеся или медленно меняющиеся организованности, то почему единство в изменении.

Фактически, на мой взгляд, утверждается следующее: что-то меняется, а что-то нет, и последнее есть преемственность=единство. Другими словами, изменение выносится за скобки.

Что не меняется? Историческое самосознание, сводящееся к фиксации, что прошлое «мое». А что еще? Что кроме самосознания?

Вроде бы это достаточное условие: «Мы являемся (= сознаем себя) преемниками своих предков, если сознаем себя частью одного с ними исторически длящегося целого (рода, народа)». Но тогда не надо говорить о каких-то «разрывах», о смене «идентификации» – нет никакой смены и никаких разрывов, поскольку что бы ни происходило в прошлом, оно «наше».

Традиционалист. Не так. В акте преемствования ранее происшедший разрыв – вполне реальный, в котором и идентичность могла измениться – переосмысливается и переозначается таким образом, что все это снова становится «нашим».

Критик. А чем это отличается от того, что я сказал? Что бы в прошлом не происходило – оно наше. Откуда взялся акт?

Экокультуролог. Мне представляется, что не все, что происходило в истории, «наше», поскольку так могло бы осознавать себя только универсальное человечество. Но Традиционалист говорит об исторических субъектах. Значит, в истории есть то, с чем этот субъект себя соотносит, и то, чему он себя противопоставляет. А поскольку сегодня мы живем в мультикультурном мире, то вопрос, относительно каких культурных «истоков» самоопределяться, оказался актуальным, поскольку происходит расщепление на субъекта геополитического действия (мультикультурное государство, гражданин) и субъекта, сложившегося естественно-исторически (этнос), который был носителем культурной самобытности. Новые формирующиеся субъекты культурного действия – культурные сообщества, диаспоры вынуждены заново самоопределяться в условиях современной цивилизации, а значит, решать вопрос о культурной преемственности уже через КНД.

Критик. Речь шла, о «нашей» истории, а не об истории вообще. Мне кажется, что это с очевидностью следует из контекста.

Традиционалист. Я согласен с Формалистом в том, что преемственность имеет искусственно-естественную природу и с выделением в ней «акта полагания себя преемником» (акта преемствования) и «естественной основы преемственности». То самосознание себя преемником, о котором я говорю, вхо-

дит в строение этого акта преемствования. К естественной же основе преемственности, в моем понимании, принадлежат константные, естественно воспроизводящиеся составляющие и характеристики наследуемой культуры. С одной стороны, акт преемствования не является абсолютно произвольным, он опирается на эту естественную основу, легитимизирует себя ею. В этом смысле именно естественная, константная основа выступает в роли того, что определяет специфику данной культуры. С другой же стороны, этот акт всегда связан с переоценкой – в изменившихся обстоятельствах – того, что является определяющим для культуры, с оформлением новой естественной основы, подлежащей заботе и сохранению.

Критик. Последний тезис требует, на мой взгляд, пояснения. До сих пор я понимал вас так, что именно константные моменты задавали единство и целостность объекта. Если же акт «всегда связан с переоценкой», то что дает нам теперь основание говорить о единстве и целостности?

Традиционалист. Единство и целостность творятся всякий раз заново в искусственно-естественном акте преемствования, естественную основу которого составляют объективно константные характеристики. Искусственный же его характер – в том, что переоценивается их состав и место в составе культурного целого (по сравнению с прошлыми актами преемствования). В результате объективные характеристики культуры в целом, ее состав и строение изменяются.

Критик. Я отключился.

4.

Традиционалист. Разрыв – это когда нечто перестало воспроизводиться. При этом отнюдь не всякое изменение есть разрыв; развитие – не разрыв, воспроизводство не противостоит развитию.¹ То, что претерпело разрыв, стало как бы тупиковой ветвью, в этом смысле – разрыв. Оно перестало преемственно развиваться.²

Разговор не о вещах, которые будут ветшать и просто исчезать. Речь идет о каких-то разрывах в процессах.

¹ **Критик.** Что значит «воспроизводство не противостоит развитию»?

Традиционалист. В моем понимании воспроизводство не есть повторение того, что было, без изменений.

Критик. Тогда оно не может перестать преемственно развиваться.

Традиционалист. Деятельность может воспроизводиться в своих определяющих характеристиках (целях, например), но при этом развиваться (например, в своих средствах). О разрыве же, прекращении преемственного развития, мы говорим, когда происходит смена деятельности на принципиально другую.

Критик. Понял. Скажем, цель – транспортировка грузов. А средство – лошадка и воз. Потом деятельность развилась, и появились камазы. Вот это и есть воспроизводство.

И вроде бы вы подтверждаете, что непрерывного развития (в вашем представлении) не бывает.

Традиционалист. Да, пожалуй, если произошел разрыв преемственности, то это неправильно называть развитием.

В контексте данного обсуждения, надо сказать, речь идет, прежде всего, о воспроизводстве исторического самосознания.

Критик. Скажем, в самосознании советского человека Сталин был отец родной, а сейчас многие уже понимают, что он самый настоящий людоед. Вот это и есть воспроизводство исторического самосознания.

Традиционалист. Нет, не так. Во-первых, самосознание советского человека не сводилось к тому, как он относился к Сталину, в нем много чего еще было. Во-вторых, сознавая себя преемниками советских людей, мы сознаем, что это для нас он был «отец родной» и именно мы изменили к нему отношение, изменив при этом что-то и в себе самих.

Критик. Первое, на мой взгляд, не по делу, а второе подтверждает мою констатацию.

Традиционалист. Не могу согласиться.

Критик. Каким образом осуществляется воспроизводство исторического самосознания?

Традиционалист. Вы спрашиваете о механизмах? Они могут быть разными. Например, посредством воспитания.

Критик. Но тогда первична культура!

² **Критик.** Как можно преемственно развиваться, если преемственность – это осознание себя частью?

Традиционалист. «Я» развиваюсь, но остаюсь, сознаю себя самым собой; в этом смысле я развиваюсь преемственно.

Критик. А как можно непрерывно развиваться? И зачем вам нужна тогда нужна какая-то особая деятельность? Осознавайте себя на здоровье и развивайтесь.

Традиционалист. В отсутствии разрывов преемственность имеет место без КНД. Если происходит разрыв, то для восстановления преемственности нужна КНД.

Критик. «Преемственность» не надо восстанавливать – ей плевать на разрывы.

Традиционалист. Реплика непонятна. Что значит «плевать»? Преемственность может нарушаться или находиться под угрозой разрыва – как в своей «естественной основе», так и в самосознании исторического субъекта. И тогда требуется его акт полагания себя преемником...

Критик. Я действительно не понимаю, каким образом преемственность «может нарушаться или находиться под угрозой разрыва – как в своей “естественной основе”, так и в самосознании исторического субъекта».

Боюсь, что без конкретного примера, на котором можно все это разыграть, не обойтись.

Получается вроде бы, что речь в вашей парадигме идет о двух разных преемственностях. Одна – «объективная»: в процессе изменения потерялось «нечто», задававшее единство и целостность, и тем самым нарушилась преемственность, независимо от того, что по этому поводу полагало самосознание. Например, была монархия, а теперь президентская власть. Другая преемственность – «субъективная»: ничего в «естественной основе» не поменялось, но «мы изменили ... отношение, изменив при этом что-то и в себе самих».

Традиционалист. Вы кое-что схватили правильно, но выражаетесь, на мой взгляд, неточно. Не «две преемственности», а две необходимых составляющих преемственности – ее «естественная основа» и акт преемствования, в основании которого лежит сознание себя преемником. Разрыв может быть связан с нарушением того или другого, а вот преодоление разрыва, по-моему, обязательно начинается с обретения самосознания преемника, с вызываемого этим сознанием акта и уж в результате этого акта что-то происходит с естественной основой – причем не всегда восстановление того, что «потерялось».

Поясню примером. Возьмем небольшой (для правдоподобия) народ. Он может, например, утратить язык – в силу естественных процессов ассимиляции. Это необязательно влечет за собой утрату этнического самоосознания (= самосознания преемников в отношении прошлого этого народа), но может способствовать этому, т.к. язык один из важных факторов, задающих единство и целостность. Преодоление разрыва или устранение угрозы разрыва требует акта полагания себя преемником. Но в зависимости от различных обстоятельств этот акт может иметь разный (как в субъективных, так и в объективных своих составляющих) характер: это могут быть усилия по возрождению языка, а может быть и перенос акцента в преемственности на что-то другое.

Критик. У меня такое чувство, что вы не мне, а кому-то другому отвечаете – не на мои вопросы и реплики, хотя в своем ответе используете мои слова. И ваш пример мне ничего не поясняет.

Модератор. Коммуникативный тупик.

Критик. На мой взгляд, цикл закончился: мы вернулись к моим старым вопросам, на которые я не получил ответа. Но я готов начать по новой.

Итак: 1) «речь идет, прежде всего, о воспроизводстве исторического самосознания», 2) «воспроизводство не есть повторение того, что было, без изменений», 3) («суть дела [преемственности] – в самосознании»). Вопрос: что такое разрыв в изменяющемся самосознании?

Традиционалист. Насколько я понял, вам непонятно, чем отличается изменение самосознания без разрыва (преемственное изменение) от разрыва в самосознании. Поясняю: в первом случае изменения происходят и сознаются, но субъект этих изменений сознает, что и до, и после произошедших изменений *это был он*, что изменения произошли *с ним*; во втором случае, он *перестает сознавать прошлое своим* – даже если по каким-то наблюдаемым характеристикам ему это прошлое можно приписать. Вот в этом втором случае возможно (но не обязательно) появление в общественном сознании интенции к преодолению разрыва и восстановлению преемственности.

Критик. Во-первых, это вроде бы подтверждает мою гипотезу о двух «преемственностях». Во-вторых, что значит «он *перестает сознавать прошлое своим*»? Разве это не означает, что теперь это уже не «он»?

Традиционалист. Относительно «во-первых» я уже ответил. А отмечаемые вами парадоксы связаны с природой сознания, с тем, что оно может разделяться внутри себя, проявляться или не проявляться во внешних действиях. Это тем более так в отношении общественного сознания, деятельностные проявления которого связаны с самосознанием активной и влиятельной части сообщества.

Критик. Итак, «он» расщепился. Теперь их уже два. И «коллективных самосознаний» теперь тоже два: общественное и «активно-влиятельное».

А кстати, что это такое «коллективное самосознание»?

Традиционалист. В качестве черновых можно взять определения данные неизвестными авторами в Википедии:

1. Англиязычной: «**Collective consciousness** refers to the shared beliefs and moral attitudes which operate as a unifying force within society» (Коллективное сознание – это общие верования и моральные установки, действующие как объединяющая сила в обществе). Термин, как сообщается, был предложен Эмилем Дюркгеймом.

2. Русскоязычной: «Общественное (= коллективное) сознание представляет собой многогранный динамический процесс, поддерживаемый активностью индивидуальных сознаний. В общественном сознании содержатся устойчивые представления, связанные с некоторой системой норм и принципов, теории, пытающиеся обобщить особенности различных сторон общественной жизни». Общественное (или коллективное) *самосознание* – это та часть общественного сознания, которая связана с представлениями общества о себе.

Критик. На мой взгляд оба эти определения указывают на вторичность, производность «коллективного самосознания». У вас же оно первично.

Традиционалист. С точки зрения генезиса, который вы, видимо, имеете в виду, когда говорите о первичности и вторичности, коллективное самосознание и культура взаимно определяют друг друга. Однако мне, как я уже говорил, для того, чтобы иметь осмысленное представление о преемственности, нужно начинать со смысла, который «работает» через сознание.

Но я считаю нужным несколько поправить, уточнить свое представление о преемственности.

Уточнение двоякое: во-первых, акт полагания преемственности осуществляется не на пустом месте, а в работе с «естественной основой» преемственности, реально существующим культурным наследством...

Критик. Пока вы не укажете, в чем заключается работа с «естественной основой», это пустые слова.

Традиционалист. Если вопрос обсуждается в общем виде, для любой КНД, то мой ответ на этот вопрос я дал несколько выше, в комментарии к реплике Формалиста, в которой он впервые говорит про «естественную основу». Коротко повторю: работа с естественной основой состоит в использовании ее для легитимации преемственности и в ее переоценке и преобразовании в новых обстоятельствах.

Критик. Как можно переоценивать и преобразовывать преемственность?

Традиционалист. Разумеется, речь идет о переоценке и преобразовании естественной основы преемственности. Достаточно обычное сокращение формулировок в расчете на внимание к контексту.

Продолжаю. Во-вторых, преемственность не сводится к субъективному осознанию и декларированию себя преемником; она актуализируется в отвечающих ей КНД-практиках и, шире, во всех культурупрактиках, несущих на себе ее отпечаток.

Критик. Во-первых, ваше уточнение означает смену парадигмы: раньше она сводилась к субъективному осознанию, а теперь не сводится.

Во вторых, ее практики – это не она.

Традиционалист. Не согласен, что смена парадигмы. Я нигде не утверждал, что «сводится» к осознанию, я акцент на нем делал, говорил, что оно смысл деятельности задает. Сейчас уточняю и дополняю.

Критик. «Для деятеля суть его деятельности заключается в ее смысле», «суть дела – в самосознании» – ваши слова.

Традиционалист. «Суть» и «сводится» – это разное.

Критик. Поясню основания моего заключения. Я не могу влезть к вам внутрь. Я могу пытаться реконструировать ваше представление только на основании ваших *текстов*. Когда был задан вопрос, что такое в вашем представлении преемственность. Вы сначала отвечали так:

– мы являемся (= сознаем себя) преемниками своих предков, если сознаем себя частью одного с ними исторически длящегося целого (рода, народа).

– «Я» развиваюсь, но остаюсь, сознаю себя самим собой; в этом смысле я развиваюсь преемственно.

– суть дела – в самосознании некоего исторического субъекта.

И это все, что вы сочли нужным сказать о преемственности – посчитали достаточным.

«Всегда выделяется нечто сущностное, с одной стороны, и акциденталь-

ное, вторичное, изменяющееся при неизменной сущности, с другой» – говорите вы.

Итак, сущностное преемственности вы *свели* на первой фазе к *самосознанию*. Свели – посчитали *достаточным*.

На второй фазе (после моих вопросов) вы посчитали это уже не достаточным и появляются две стороны: субъективная и объективная.

Суть дела стала другой, и я вроде бы имею полное право говорить о *смене парадигмы*.

Традиционалист. И тем не менее. Вы, мне кажется, не учитываете специфики формулирования позиций в разворачивающейся дискуссии. Я «в первой фазе», на которую вы ссылаетесь, вовсе не излагал полной концепции преемственности (да она и сейчас не претендует на полноту и уточняется по ходу). Я противопоставлял определенные суждения неприемлемым для меня суждениям моих оппонентов. И, действительно, говоря о преемственности, ограничивался указанием на определяющую роль самосознания. Это имело примерно тот же смысл, как мы на вопрос о том, что мы делаем, часто называем цель действий, не упоминая, скажем, о средствах. Я и сейчас считаю, что определяющим для осуществления преемственности является самосознание «преемника», обуславливающее и его акт полагания себя преемником. Но ведь дело в том, что с целеопределения, намерения, мотива начинается действие, но, разумеется, им не исчерпывается: оно должно принять объективированную форму. Что не отменяет того, что определяющим в действии является (в моем представлении) то, ради чего оно совершается. А это «ради чего» представлено в сознании.

Модератор. Предлагаю взять time out.

Традиционалист. Потом, почему же КНД-практики – это «не она»? Различные практики КНД – это ее конкретные реализации в конкретных обстоятельствах.

Критик. Потому, что так вводилось: она – это акт полагания.

Традиционалист. Акт полагания себя преемником «начинается» с самосознания, но объективируется в соответствующих практических действиях по поддержанию воспроизводства тех составляющих и характеристик культуры, которые в этом акте преемствования выделяются как определяющие для культуры. Если мы имеем ситуацию разрыва и восстановления преемственности, то речь должна идти о КНД-практиках. Если мы указываем «акт полагания» в качестве главного, «сути» для деятельности, то из этого не следует, что «она – это акт полагания». Я понимаю ваше стремление все упростить, но мне кажется, что вам изменяет чувство меры.

Критик. Во-первых, давайте посмотрим какой смысл можно реконструировать из сказанного вами. Вы говорите: «Акт полагания себя преемником “начинается” с самосознания, но объективируется в соответствующих практических действиях». Я могу понять вас единственным образом: акт полага-

ния *начинается* с самосознания, а *кончается* практическими действиями. Не представляю себе, как эту фразу можно понимать иначе.

Но если это так, то что, кроме акта полагания, входит в деятельность? Вы ни о чем другом не говорили.

Во-вторых, КНД-практики – это про КНД, а не про преемственность. Если преемственность не имеет своих *практик*, а КНД включает акт полагания себя преемником, то нет никакой разницы между преемственностью и КНД.

Традиционалист. К обстоятельному ответу на эту реплику пока не готов. Надо подумать.

Модератор. Хорошо. Предлагаю взять time-out.

5.

Традиционалист. В ситуации разрыва, прерванного воспроизводства...

Критик. Замечу, что ранее речь шла «прежде всего, о воспроизводстве исторического самосознания», теперь речь идет о воспроизводстве какой-то продуктивной деятельности.

Традиционалист. Разрыв может быть и прерыванием объективных процессов, и разрывом в самосознании. Вообще, когда речь идет о коллективном, общественном сознании, то различие это весьма условно, потому что это общественное сознание, чтобы быть общественным, всегда находит себе объективное выражение.

Критик. В соответствии с цитатами из Википедии, все обстоит прямо противоположным образом.

Традиционалист. Вы это уже говорили, и я на это уже ответил.

Так вот, когда в ситуации разрыва перед нами следы прошлого, оставленное им наследство, действия по восстановлению преемственности состоят не только в том, чтобы сохранить эти следы, но также в том – и это мне представляется главным, – чтобы восстановить сам процесс воспроизводства, включив в другой – жизнеспособный – процесс.

Критик. Нельзя никуда включить то, чего нет. Вы сказали, что имеем только следы. Вы их хотите включить?

Традиционалист. Восстановить процесс таким образом, чтобы он оказался включенным. К примеру, если вы хотите, чтобы казаки пели, а пели они раньше, к примеру, в строю, во время военного похода, там и учились петь стихийным порядком, то, если эта ситуация в современном обществе не воспроизводима, то нужно создать другую, в которой это их искусство транслировалось бы.

Критик. Если вы думаете, что вы что-то прояснили своим примером, то вы ошибаетесь. Вы хотите, чтобы они пели, или они? Почему ситуация в современном обществе не воспроизводима? Какую «другую» ситуацию вы со-

здаете? Почему вы заговорили об «искусстве»? Чем это отличается от идеи придания «следам» нового культурного значения?

Традиционалист. «Вы или они?». Может быть и так, и эдак; это вопрос о том, как, из кого формируется коллективный «преемник».

«Почему не воспроизводима?». В данном примере, потому что иначе устроены вооруженные силы, и вообще порядки изменились.

«Искусство» здесь означает то, что они поют искусно (раз вообще пение вызвало внимание к себе); я не имел в виду институт искусства, если это вас смутило.

Концепция «придания нового культурного значения» мне пока не вполне ясна, слишком абстрактна, и вопрос о ее сходстве и различии с тем, о чем говорю я, предстоит еще выяснять.

Критик. Мне не нравятся примеры, уводящие разговор в сторону. Отключился. Двигаемся дальше.

Модератор. Зафиксировано.

Критик. Но это же совсем другая «суть» – включить процесс воспроизводства ... (независимо от того, что это значит). Раньше речь шла о сохранении воспроизводства

Традиционалист. Иногда для того, чтобы нечто сохранить, это нечто нужно включить в состав того, что поможет ему сохраниться.

Критик. Непонятно, откуда появляются два вида деятельности. Речь шла об одном – воспроизводстве исторического самосознания. Или тема поменялась и теперь речь идет о механизмах этого воспроизводства?

Традиционалист. Я пытаюсь описать сложно устроенную деятельность, в которой центральное, определяющее место занимает самосознание того, кто осуществляет КНД – самосознание преемника.

Говоря же о том, как она устроена, я пытаюсь выделять в ней какие-то виды и др. А вы, по-моему, напрасно пытаетесь сбить себя и меня с толку манипулированием арифметикой: одна или две?

Речь идет о некотором сообществе, включенном в состав другого, большего сообщества (пример: малый народ или какая-то культурно-специфическая группа в составе России). «Включенном» – значит, что оно уже не может существовать автономно, изолированно. Но при этом те процессы воспроизводства, которые позволяли ему оставаться самим собой, сохранять самосознание и культурную специфику...

Критик. Как в этом контексте появляется культурная специфика?

Традиционалист. Культурная специфика – «естественная основа» преемственности и ее внешнее выражение.

Критик. Если это внешнее выражение преемственности, то вроде бы я могу абстрагироваться от осознания и перейти в объективный план. Тогда вроде бы мне достаточно рассмотреть «те процессы воспроизводства, которые позволяли ему оставаться самим собой, сохранять самосознание и культурную

специфику». Но и в этом случае остаются вопросы. Раньше вы утверждали, что при любом изменении он сохранит самосознание и останется самим собой (единство в изменении, говорили вы), так что об этом не стоит беспокоиться. Теперь же получается, что все сводится к «культурной специфике». Так вы сохранение культурной специфики называете преемственностью? И КНД – это деятельность, обеспечивающая это сохранение?

Традиционалист. Мне кажется, что многие недоразумения порождаются тем, что вы произвольно всюду подставляете вот это «всё сводится»...

Итак, процессы воспроизводства, которые позволяли ему оставаться самим собой, сохранять самосознание и культурную специфику вступают в противоречие с требованиями жизни в «большом обществе».

Критик. Почему вы проскакиваете принципиальные моменты? Что значит вступают в противоречие?

Традиционалист. Я говорю об этих «принципиальных моментах» ровно столько, сколько мне нужно для изложения своей мысли.

Не могу же я давать вам детальную разработку каждого из упоминаемых мною моментов! Я не излагаю теории преемственности, а указываю на те ключевые моменты, без которых при ее построении не обойтись. И что вам непонятно относительно противоречия с требованиями жизни в «большом обществе»? Обычная ситуация: общество навязывает свои нормы жизни, которые противоречат тем нормам, по которым жило некоторое входящее в его состав сообщество, что приводит к разрыву, утрате или повреждению каких-то традиций в этом, «малом», сообществе...

Критик. А я и говорю, что без того, что вы проскакиваете, вам не обойтись. И это вовсе не детальная проработка.

Итак, вы утверждаете, что нормы «малого» сообщества противоречат нормам «большого». Противоречат! Другими словами, эти нормы не совместимы. Вы эту ситуацию рассматриваете?

Традиционалист. Да, какие-то из норм «малого» сообщества несовместимы с нормами «большого». А жить нужно в мире с большим, интегрироваться в него. Значит, от этих норм нужно отказываться или как-то модифицировать их. Это ситуация, в которой малому сообществу приходится пересмотреть и переоценить то, что составляет естественную основу преемственности. Казакам приходится отказаться от публичной порки. Если они будут стоять на том, что без порки они не казаки, то не выживут. Но ведь казачество не сводится к порке, и в этом – ресурс для поддержания преемственности в изменившихся условиях. Возможно, им удастся сохраниться как относительно автономное сообщество в составе РФ (без порки и чего-нибудь еще), а возможно, что они таки утратят эту автономию, но и в этом последнем случае вопрос о преемственности не совсем снимается с повестки дня, ибо что-то из того, что определяло казачество, может войти в общероссийскую культуру, и, может быть, войдет не как историческая, музейная экзотика, а как «своё», изме-

нит наше самосознание, так что мы все станем в каких-то отношениях «казаками». Но можно и интегрироваться «без остатка», так что казачество останется только в учебниках истории, в музеях и в записях казачьего пения.

Критик. На мой взгляд, вы создаете «дымовую завесу», привлекая какие-то новые темы и смыслы. Мне достаточно услышать от вас, что вы рассматриваете ситуацию несовместимости.

Традиционалист. Таким образом, в этой ситуации мыслимы два пути. Первый – это интеграция в это «большое общество» ценой утраты преемственности со своим особым прошлым...

Критик. Почему утраты преемственности со своим особым прошлым? Что мешает сохранять самосознание? Получается вроде, что самосознания недостаточно.

И потом: вы только что объясняли мне, что без порки казаки вроде бы могут обойтись. С одной «несовместимости» вы перескочили на другую – с потерей смысла. Так какую ситуацию вы рассматриваете? Речь идет о несовместимости всей культуры или отдельной нормы? Это ведь разные ситуации.

Традиционалист. О несовместимости отдельных норм и тем самым культуры в ее прежнем составе.

Я рассматриваю сейчас два «чистых» варианта: (1) исчезновение «малой» культуры, при котором члены сообщества, бывшие ее носителями, начинают жить по нормам «большой» культуры, и (2) выживание «малой» культуры за счет адаптации к изменившимся условиям. При этом приходится «пересматривать» состав культурной специфики. Скажем, пожертвовать публичной поркой на площади ради сохранения чего-то более важного.

Критик. Во-первых, у вас, на мой взгляд, нет никаких двух вариантов: если культуры (не отдельные нормы) несовместимы, то о какой адаптации может идти речь? Во-вторых, продолжаю быть занудой: культура – это не деятельность, и вроде бы нельзя говорить о ее воспроизводстве. В-третьих, на мой взгляд, вы перечеркнули все, что говорили раньше! Не в самосознании происходит разрыв, а перестают реализоваться нормы культуры, нормы перестают определять их жизнь, говорите вы. Суть в объективных процессах, а не в самосознании.

Традиционалист. Так утрата преемственности с прошлым – это и есть в первую очередь (не в смысле непременно порядка следования, а в смысле значения) нарушение самосознания преемника. Это самосознание конституируется в акте преемствования, который, как я уже говорил, опирается на «естественную основу» преемственности, но предполагает и нечто еще, что-то вроде «воли к бытию» или, если угодно, «куража».

Критик. Я вам – про Фому, а вы мне – про Ярему.

Констатирую, что мои дальнейшие вопросы смысла не имеют, поскольку вы отказываетесь к ним относиться.

Модератор. Фиксирую коммуникативный тупик.

Критик. Обратите внимание: «утраты преемственности со своим особым прошлым!» С «прошлым», а не с осознанием прошлого.

Традиционалист. В моем понимании утрата сознания прошлого и есть для сознательного деятеля утрата прошлого. Во всяком случае, при проектировании и целенаправленном осуществлении деятельности, связанной с прошлым – а таковой является КНД – сознание, что это твое прошлое, необходимо.

Критик. Ничего не понимаю! Откуда у вас появляется возможность осознавать свое прошлое не как свое прошлое? Откуда необходимость на пустом месте?

Традиционалист. В моем понимании знание прошлого еще не делает его своим.

Критик. Попытаюсь восстановить логику. Когда я спрашивал про грешника и праведника вы отвечали, что самосознание «то же», что самосознание вбирает в себя ранние состояния. Теперь, на мой взгляд, вы рассуждаете прямо противоположным образом.

Традиционалист. Противоположным образом я рассуждаю в противоположной ситуации. Праведник знает о своем греховном прошлом, но этим он еще не сделал его своим в смысле преемственности. Чтобы оно стало своим, он должен отнестись к нему как к своему, принять за него на себя ответственность – в этом условии раскаяния (нельзя раскаиваться в чужом грехе). Да, в этом случае самосознание вбирает в себя ранние состояния как осознанное и преодоленное. Но возможно и такое, что прошлое можно не считать своим, и иногда это оправданно, например, в случае психической болезни, невменяемости. То же – в принципиальных моментах – и с прошлым рода, и с прошлым народа.

Критик. Я понял ваш ответ так: когда общество психически ненормально, оно отказывается от своего прошлого.

Традиционалист. Невменяемость я привел как пример – и для ситуации индивидуальной жизни. Во-вторых, обращаю внимание на двусмысленность выражения «отказ от прошлого». Для меня принципиальна разница между осуждением своего прошлого, раскаянием в нем, и отказом рассматривать его как свое, т.е. отказом принимать на себя ответственность за него. В случае общества о «психической ненормальности» можно говорить, наверное, только метафорически, но об аморальности отказа от своего прошлого, думаю, говорить можно.

Так вот, в этом первом случае сохранять можно только знания о прошлом (историческая наука) и следы этого прошлого (музей).

Критик. И самосознание! Что это – твое прошлое.

И знания о прошлом – это еще и культурология! Это то, что позволяет желающим жить в соответствии с этой культурой. Если есть желание!

Традиционалист. Я понял источник еще одного взаимонепонимания. Мне, действительно, надо специально оговорить, что значит «сознание прошлого

как своего прошлого». Дело не просто в знании того, что твои предки были такие-то и жили так-то, а в том, чтобы идентифицировать себя с ними, чтобы то, что в твоём понимании является для них и для тебя общим, мотивировало твою деятельность, определяло ее смысл.

Критик. Для меня это означает смену парадигмы. Раньше утверждалось, что быть преемником значит считать себя частью («Мы являемся (= сознаем себя) преемниками своих предков, если сознаем себя частью одного с ними исторически длящегося целого (рода, народа)»).

Теперь утверждается иное: быть преемником – значит иметь общее. И не просто общее, а такое общее, которое мотивирует деятельность, определяет ее смысл.

А можно пояснить на примерах? Что определяет смысл, скажем такой деятельности, как производство лаптей? Или в чем смысл коммуникации на родном языке, каков мотив?

Традиционалист. Я не говорю здесь ничего нового. Акт полагания себя преемником предполагает осознания себя частью исторически длящегося целого. Естественную основу и выражение этой принадлежности составляют какие-то константные, *общие* с предками характеристики.

А что вас про лапти интересует? Хорошая обувь, гигиеничная. Но ведь характер производимой и используемой обуви вряд ли кому-то придет в голову считать естественной основой преемственности. А вот родной язык вещь действительно важная с точки зрения преемственности с прошлым своей культуры, да и для ее синхронного единства. Это надо доказывать?

Критик. Не хотите отвечать на вопросы – не надо. Двигаемся дальше.

Модератор. Фиксирую.

Традиционалист. Уверен, что для вас и здесь останется много сомнительного и неясного, но я, кажется, нащупал, что можно довыяснять и дообъяснять.

Критик. Боюсь, что нет. Вы забыли доопределить ситуацию. Вы сказали, что процессы воспроизводства, которые позволяли ему оставаться самим собой, сохраняя самосознание и культурную специфику вступают в противоречие с требованиями жизни. И все! И вы считаете, что этим задали ситуацию? Это что – варвары пришли? Или что? Пока что нечего обсуждать.

Традиционалист. Ну и хорошо, что с вашей точки зрения «пока что нечего обсуждать». Отложим.

Критик. А кроме того, нужно изменить культурное значение таким образом, чтобы «прошлое» сделать актуальным в настоящем – включить в культуру «настоящего».

Традиционалист. Так это понятно, что надо «включить в культуру настоящего»! Отличие моей позиции в том, что для меня это неполный ответ: сама культура настоящего неоднородна. В ней есть своё и чужое. Для Формалиста же, по-моему, различие между своим и чужим несущественно.

Критик. Так вы же, несмотря на настойчивые вопрошания, отказываетесь сказать, что в *вашей* культуре свое, а что чужое.

Традиционалист. Да мы же не обсуждаем *мою* культуру! Я говорю про общую ситуацию, в которой, как я считаю – опираясь на такие универсально наблюдаемые характеристики, как культурная близость, культурное родство и т.п. – всегда присутствует различие между своим и чужим. С той важной поправкой, что оно не носит чисто естественного характера, а включает в себя и момент искусственности, полагания, в какой-то мере произвольного – если не привлекать в эту картину трансцендентных факторов.

Критик. Когда я задаю вопрос в общей форме, вы говорите, что ответ на него лежит на уровне конкретного. Я пытаюсь конкретизировать, а вы отвечаете: на этом уровне я ничего не обсуждаю.

Я пытаюсь разобраться с парой «объективное – субъективное», а вы начинаете разговор о паре «естественное – искусственное». Я не думаю, что это продуктивно.

Традиционалист. Я не вижу, зачем мне здесь, в этом контексте, различать эти оппозиции. Искусственный акт полагания себя преемником основывается на субъективном, на самосознании преемника. Естественная основа преемственности (константные характеристики) объективна для сознания преемника.

Критик. Я отключился.

Модератор. Фиксирую.

Традиционалист. Возвращаюсь к тому, о чем говорил выше – о двух путях. Второй путь – попытаться так модифицировать процессы воспроизводства в этом «малом» сообществе, чтобы сохранить преемственность.

Критик. Зачем модифицировать? Для самосознания не нужно ничего модифицировать. Что модифицирует человек, взрослея?

Традиционалист. Эта аналогия здесь неуместна. Модифицировать приходится при включении в «большое» общество, но делать это (при КНД установке) нужно так, чтобы сохранять преемственность.

Вот эти модифицированные процессы воспроизводства я и назвал «жизнеспособными».

Критик. Если моя аналогия неуместна, то и все ваши рассуждения, построенные как раз на этой аналогии, неуместны. Так что это не ответ.

Но главное – в другом. Абсолютно не понятно, что вы имеете в виду под модификацией. Чтобы сохранить специфику в полном объеме, надо просто ее воспроизводить. Чтобы сохранить элементы специфики, надо их воспроизводить. Никакой модификации не требуется. И еще надо спросить: а кто хочет сохранить – вы или они? А если они, то почему не сохраняют? Окупанты мешают?

Традиционалист. Так в чем состоит ваша аналогия?

Критик. Обсуждался вопрос о самосознании праведника, который в прошлом был грешником. Вы утверждали, что он преемник самого себя на том

основании, что *«более развитое самосознание отождествляет себя со своими менее развитыми состояниями»*. Значит, для того, чтобы «сохранить преемственность» необходимо отождествлять, а не модифицировать. Имели одну культуру, теперь поменяли на другую, но это же все равно «мы», говорите вы. Так что, на мой взгляд, полная аналогия.

Традиционалист. Хорошо, соглашусь: провести аналогию можно. Все дело в том, что вы все время отказываетесь мыслить иначе как в терминах жесткой оппозиции: либо сохраняем в неизменности (без модификации), либо изменяем. Сначала вы применяете эту формулу к «специфике в полном объеме», потом – к отдельным ее элементам. А речь о том, что сохраняется то, что в акте преемствования полагается существенным, определяющим специфику, и об изменении того, что признается несущественным.

Критик. Если вы не видите разницы между «сохранять» и «модифицировать» (а также между «белым» и «черным» на том основании, что белое может загрязниться), то мои вопросы к вам действительно неосмысленны.

Традиционалист. Вы замечательно понаторели в одном приеме: так слегка модифицировать суждение оппонента, чтобы сделать его абсурдным. Если мне важно сохранить целое и не важно сохранится ли при этом какая-то его отдельная характеристика или отдельный элемент, то я говорю, что я сохраняю целое, модифицируя его в соответствующем отношении. Более того, я модифицирую, чтобы сохранить. Если вы не приемлете такого способа мыслить и говорить, то продолжать спрашивать так, как вы спрашиваете, действительно, неосмысленно.

Тот или те, кто сохраняет (коллективный преемник), могут формироваться по-разному и из разного «материала», это сейчас не обсуждается. Те же, кто, имея такие возможности, препятствуют осуществлению преемственности, могут (в ситуации острого конфликта) восприниматься и как оккупанты.

Критик. Итак, вы считаете, что фраза «нормы вступают в противоречие с требованиями жизни» задает тот абстрактный уровень, на котором можно обсуждать вопрос «что в этой ситуации можно *делать?*» – независимо от того, почему возникло это противоречие.

Традиционалист. Обсуждать вопрос «что в ситуации можно *делать?*», можно на том же уровне абстракции, на котором задана ситуация. Если я что-то сказал более конкретное, то это было иллюстрацией.

Критик. Я отключился.

Модератор. Фиксирую.

6.

Традиционалист. *О преемственности приходится говорить, когда нечто изменяется, но при этом остается тем же. Здесь важна разница между «то» и «такое», которую вы упорно не хотите признавать. Между тем, о*

самом изменении возможно говорить только принимая, что есть нечто (одно и то же в прошлом и настоящем), которое изменилось.

Критик. Что такое это «нечто»? Что имеется в виду, кроме исходного материала, который меняется?

Традиционалист. «Нечто», которое меняется в своих характеристиках, но при этом сохраняется как то, чьи характеристики меняются – это все время заново полагаемое историческое (диахронное) целое.

Экокультуролог. Согласна, преемственность – это способ самоидентификации (и самофиксации) объекта/субъекта в процессе его – объекта/субъекта изменения. Если нет изменения, нельзя говорить о преемственности.

Критик. А с чем вы соглашаетесь? Вы считаете, что из высказывания «О преемственности приходится говорить, когда нечто изменяется, но при этом остается тем же» следует «преемственность – это способ самоидентификации»?

Кроме того, я хотел спросить: вот эти ваши определения

– установление преемственности есть отдельное действие по самоидентификации

– процедура самоидентификации и установления целостности в процессе историко-культурного развития и есть процедура преемственности

– для меня преемственность все-таки это специально фиксируемый результат нашего действия

– преемственность – это способ самоидентификации

они тождественны?

Экокультуролог. Все эти высказывания поясняют мой тезис о преемственности, а он не изменился. Суть его состоит в том, что раньше преемственность осуществлялась «естественным» путем за счет культурной инерции в способах воспитания, в образе жизни, а теперь установление преемственности может осуществляться только через специальное действие самоопределения (=самоидентификации) по отношению к культуре прошлого. Результат этой процедуры есть указание на культурные истоки. Фиксация отношения субъекта действия к культурным истокам этого действия и есть фиксация результата. В этом единственном тезисе мне было важно только зафиксировать переход от преемственности как «культурной инерции» к преемственности через особое действие самоопределения, когда инерция больше «не работает».

7.

Критик. Необходимо зафиксировать, что у Традиционалиста и у меня два принципиально разных подхода к выработке представления о «преемственности»:

1) через субъективное

2) через объективное (из внешней позиции).

У меня преемственность – связь прошлого с настоящим. Любого прошлого! Любых порождений жизнедеятельности!

Эта связь может реализоваться за счет воспроизводства и за счет КНД в случае разрывов и невозпроизводимых объектов.

У Традиционалиста преемственность, с одной стороны, есть неизменное свойство социального объекта – ядерное свойство, определяющее специфику. Он говорит: «сохранять самосознание и культурную специфику»; «КНД [ориентирована] на сохранение и ассимиляцию (приспособление к изменившимся обстоятельствам при сохранении того, что сознается как «суть», «главное») старого».

Но, с другой стороны, нечто, имеющее самосознание остается «тем же самым», чтобы оно не вытворяло. Цитирую:

«о преемственности приходится говорить, когда нечто изменяется, но при этом остается тем же»;

«более развитое самосознание отождествляет себя со своими менее развитыми состояниями»;

«мы являемся (= сознаем себя) преемниками своих предков, если сознаем себя частью одного с ними исторически длящегося целого (рода, народа)»;

«“Я” развиваюсь, но остаюсь, сознаю себя самым собой; в этом смысле я развиваюсь преемственно», и «народ существует, когда он (в массе) сознает себя как нечто целое, единое с собою в прошлом. Субъективная сторона культуронаследнической деятельности – это осознание неким субъектом себя как преемника тех, кем наследство оставлено»;

«для меня смыслом такой деятельности является сохранение преемственности, иначе говоря, признание некоторого прошлого прошлым определенно-го ныне существующего сообщества».

Поэтому преемственным вроде бы должно быть все прошлое, а не только «специфическое» или все должно быть «специфическим».

Таким образом, «специфическое» вроде бы требует какого-то другого введения.

При этом, с одной стороны, Традиционалист утверждает, что «состояния меняются, но это состояния одного и того же субъекта», т.е. идентичность во всех случаях сохраняется. А с другой стороны, он говорит, что «происходят революционные смены идентичности. Русь языческая и Русь православная – это изменившиеся субъекты, с разрывом». Как это совместить?

Традиционалист. Я благодарен Критику за его вопросы – они побуждают к уточнению. «Преемственность» по Критику («связь прошлого с настоящим. Любого прошлого! Любых порождений жизнедеятельности!») меня не может устроить – этот концепт мне представляется бессодержательным.

Сказать, что любое прошлое связано с настоящим, значит сказать банальность вроде того, что все в мире связано.

Критик. Я ведь не предъявляю законченного «концепта», а оппонирую вам (пока на очень абстрактном уровне), и содержание моего тезиса заключается в том, что можно сделать себя преемником (в моей парадигме – осуществлять соответствующую *деятельность*) по отношению к «чужой» деятельности и ее организованностям. И вот тогда она станет «своей», будучи изначально «чужой».

Традиционалист. Нужна такая преемственность, которая бы из прошлого выделяла «своё» прошлое, означала бы принятие на себя ответственности за это прошлое. Именно в этом случае можно говорить и о наследии как о выделенном в наследстве (им является *всё* вообще, оставшееся от прошлого) *своём*.

Критик. Какая вам нужна преемственность – это вопрос, который отличается от вопроса: что такое преемственность?

Преемственность не может выделять из прошлого «своё» прошлое. Когда вы принимаете на себя ответственность за что-то, то это делаете вы, а не «преемственность». Не она выделяет то, преемником чего вы становитесь.

Слова «принятие на себя ответственности за это прошлое», вы, конечно, произносите не без пафоса, но давайте разберемся, что это реально значит. В чем выражается ваша «ответственность»? В молчаливом переживании? Скажем, в вашем прошлом был палач Сталин (или это не ваше прошлое?), и какую «ответственность» вы на себя приняли? Плачете по ночам? Или вы не преемник этого прошлого?

Или, скажем, в «нашей» истории Русь приняла православие, и, тем не менее, часть населения остается некрещеной – это уже не их история?

Вы утверждали: «Мы являемся (= сознаем себя) преемниками своих предков, если сознаем себя частью одного с ними исторически делящегося целого (рода, народа)». Но осознавать себя частью – это ведь не то же самое, что принять на себя ответственность.

Традиционалист. Вот вы спрашиваете, что значит принять на себя ответственность за Сталина. А что означает требование десталинизации как не принятие на себя ответственности за Сталина? Выявление в культуре и общественном сознании пережитков сталинизма.

Я не вижу (если не выходить в область трансцендентного) другого способа определения этого «своего», того, по отношению к чему осуществляется преемственность и что, иначе говоря, наследуется, как субъективный акт самоопределения (в случае коллективного субъекта – коллективного самоопределения, в каких бы формах оно не осуществлялось).

Критик. Но, может быть, проблема в том, что вы *не выходите из* области трансцендентного, а только пытаетесь осуществить «перевод» ваших подлинных представлений на другой язык?

Традиционалист. Над этим замечанием я подумаю...

Разумеется, этот акт самоопределения осуществляется с учетом внешне наблюдаемых постоянных или мало меняющихся характеристик, но он не детерминирован ни одной из них, поскольку все они допускают изменение.

Критик. А ответственность этого не допускает?

Традиционалист. На мой взгляд, у ответственности другая логика. Преступление должно быть... есть такое выражение: искуплено. Но это – отдельный разговор.

Следует также признать возможность разрыва преемственности, при котором никто не принимает на себя ответственности за некоторое прошлое и оставшееся от него наследство, и возможность ее восстановления, если какая-то общность самоопределяется как преемник «бесхозного» наследства и действительно эту преемственность осуществляет. При этом наследство, которым исчерпывалась достояние «умершего» сообщества, может стать частью более богатой и многообразной культуры преемника.

Критик. До сих пор я занимался тем, что пытался понять, как представляет себе преемственность Традиционалист. Попробую теперь сказать о том, как ее понимаю я.

В современном толковом словаре дается следующее определение:

«**Преемственность**, связь между явлениями в процессе развития в природе, обществе и познании, когда новое, сменяя старое, сохраняет в себе некоторые его элементы. В обществе означает передачу и усвоение социальных и культурных ценностей от поколения к поколению, от формации к формации».

На мой взгляд, это определение дефицитно в трех отношениях: 1) оно допускает слишком большую свободу в интерпретации слова «элемент» (с последующим разночтением по поводу того, что же все-таки сохраняется), 2) бесосновательно обобщает принципиально разные процессы и 3) имеет естественную модальность.

Мне представляется, что в контексте культуры имеет смысл задавать «преемственность» исключительно как ценность и деятельностный принцип: аккумуляции и использования прошлого. Я понимаю это следующим образом.

1. Для культуротехника преемственность может выступать как ценность и принцип деятельности, а может не выступать (ср. призыв: «сбросим... с корабля современности»).

В первом случае его деятельность будет двунаправленная: новообразования в культуре должны, с одной стороны, обеспечивать выживание социального организма в меняющихся условиях (проспективный вектор), а с другой стороны, аккумулировать прошлую культуру. Это – преемственное *развитие*.

Во втором случае, мы имеем не развитие, а революционное *преобразование*.

2. Если мы руководствуемся принципом преемственности, то в идеале мы должны *всю* прошлую культуру представить в таком виде, чтобы мы могли в

настоящем этим пользоваться. Именно всю, а не элементы. Естественно, что для разного нужны разные способы представления.

3. Слова «старое» и «прошлое» прямо указывают на то, что речь идет о том, чего уже нет. И по отношению к этому возможны только два вида деятельности: возродить или придать новое культурное значение («снять»).

4. Если же речь идет о том, что длится в настоящем и признается ценным – о неизменном «элементе», – то вроде бы неуместны слова «старое» и «прошлое». Оно самое что ни на есть «настоящее», и это настоящее можно поддерживать и сохранять, но если по отношению к этому действию употреблять слова «сохранять преемственность», то надо отдавать себе отчет в том, что тогда преемственное синонимично неизменному. Иначе говоря, если нечто изменяется, но что-то в нем вы считаете сущностным и именно оно выступает как предмет вашей заботы, то вы должны исключить изменения, угрожающие существованию этого сущностного. А поскольку вы не можете заранее просчитать последствия тех или иных изменений, то радикальным способом является «консервация».

5. Что касается термина «преемник», то преемником является тот, кто руководствуется принципом преемственности. Превращаешь прошлое в исходный материал и средство своей деятельности – преемник. А слова «акт полагания себя преемником», «своя культура», «осознание себя частью», «единство и целостность» – это про другое.

Традиционалист. Вышеприведенный текст требует основательного анализа, уточняющих вопросов и обсуждения, что, на мой взгляд, дело следующего этапа. Пока – несколько предварительных реплик.

Да, словарное определение дефицитно и требует уточнения и развертывания. Я не очень понимаю, что значит «задавать “преемственность” исключительно как ценность и деятельностный принцип». А не как что? Ведь когда какая-то ценность или какой-то принцип реализуются, то их название принято распространять и на результат их реализации... Или я не понял?

С пунктом 1 согласен.

Пункт 2, как я понял, полемизирует со словарным определением (всю, а не элементы). Если речь идет об «идеале» неограниченных возможностей, я готов согласиться с Критиком с той оговоркой, что для меня все равно сохраняется (как следствие «внутреннего», а не «внешнего» подхода к прошлой культуре и различения «своего» и «чужого») иерархическое различие по важности – для «своей» культуры.

Пункт 4 заставил меня задуматься, но, поскольку он связан с такой нелегкой темой, как понимание времени, отношений между прошлым и настоящим, я оставлю его «на подумать».

В отношении же остального констатирую принципиальное расхождение с Критиком в понимании именно ценностного, принципиального смысла преемственности. Для него прошлая культура – это то, что «используется» пре-

КНД

1.

Формалист. Мы имеем дело с развивающимся организмом. Так что вы хотите сохранить: организм или его состояние?

Экокультуролог. Да, конечно, не состояние.

Формалист. Тогда надо выбросить на помойку всю историю.

Традиционалист. Странное заявление. Если речь идет об исторической науке, то для нее, конечно, важно сохранять именно состояния (в смысле тех или иных их отпечатков, изображений, описаний и т.д.). Но история – наука, и она занимается именно знаниями. А мы-то не науку обсуждаем, а наследие и деятельность с наследием.

Критик. Нет у вас никакого наследия, да и наследства тоже. Вы ни на что указать не можете, вы ничего не положили. А поэтому и никакой деятельности осуществлять не можете.

Экокультуролог. У нас есть материальные остатки деятельности, тексты, прочие памятники истории и культуры, которые изучаются, систематизируются, описываются, раскапываются. Этими историческими знаниями мы можем пользоваться, можем увидеть в музеях всякие вещи и т.п. А «зафиксировать» проявления мы можем только в настоящем.

Критик. Речь ведь идет об *идеологии*. А вы о чем?

Если бы у наших предшественников была ваша идеология – «Да, конечно, не состояние», – то вы бы ничего из вышеперечисленного не имели. История («последовательность состояний») не нужна при такой вашей установке.

Экокультуролог. Неправомерно мне приписывать то, что не утверждалось. В моем смысле фиксации объектов наследия, проявлений традиции, исторические источники не называются «состояниями».

История как последовательность состояний объекта (например, история развития общества, по Марксу) изучается историками на основании зафиксированных фактов, свидетельств, изучения материальных остатков культуры и т.д. Но это – работа исследователя, а не культуротехника. Если иметь в виду деятельность (а не исторические события, которые фиксируются в описаниях очевидцев), то она сама себя «фиксирует», оставляя различные «следы» в виде продуктов деятельности и «организованностей». Но это историческая данность, а не результат культуротехнической работы. Это материальные «остатки» деятельности, доставшиеся нам в наследство. Поэтому утверждение, что в наследство нам с Традиционалистом нечего положить, не верно.

Критик. А это совершенно неважно в каком смысле вы используете этот термин. Вам был предложен выбор с *однозначно реконструируемым* смыс-

лом. Вы выбрали. Вы же не хотите сказать, что выбирая вы не понимали о чем идет речь.

Экокультуролог. Не могу согласиться с этим утверждением. Фраза, что не нужно сохранять состояния, относилась к состоянию как «живому» моменту процесса. Это в ходе дискуссии неоднократно пояснялось. Ваше же употребление термина «состояние» вовсе не является «однозначно реконструируемым смыслом», и было непонятно, что под «сохранением состояния» вы имеете в виду запись, фиксацию акта деятельности или явления. Но и понимая теперь вашу позицию, не могу с ней согласиться. Поясню. Культуротехник, на мой взгляд, не занимается выстраиванием истории развития той или иной деятельности. Это функция исследователя. Культуротехник создает новые смыслы («употребления») наследия, включая объекты наследия в современные культурные коммуникации, чем и обеспечивает трансляцию историко-культурных значений и понимание наследия.

Критик. Эта реплика свидетельствует, что моей позиции вы не понимаете и уводите разговор бог знает куда, вбрасывая в одной реплике массу новых *ваших* смыслов. Для того чтобы разобраться в вашей позиции, требуется отдельное обсуждение. Предлагаю вам сделать специальный доклад с разъяснением ваших представлений и ваших смыслов, касающихся «состояний», «культуротехники», «живого момента процесса», «наследия» и т.п., и непосредственной связи всего этого с обсуждаемым вопросом. А здесь я отключаюсь.

Модератор. Фиксирую.

2.

Критик. Существует два принципиально разных вида объектов. Первое – это организованности. Второе – живая деятельность. Они могут быть предметом рассмотрения отдельно?

Традиционалист. Могут.

Критик. Вы можете влиять на жизнедеятельность социального организма за счет социотехнической надстройки. Можете управлять ею. Менять траекторию. Вплоть до уничтожения. Это – социотехническая деятельность, но не культуротехническая. Воздействие на жизнь социального организма – это принципиально социотехника.

Экокультуролог. Как можно воздействовать на культуру, не воздействуя на социум? На мой взгляд, это невозможно. Более того, культура и культуротехническая деятельность и есть основное средство воздействия и управления социумом.

Формалист. При чем тут воздействие на культуру, когда речь идет о воздействии на жизнедеятельность социального организма? Это подмена одного тезиса другим. А выдвигаемый взамен тезис, что культура и культуротехни-

ческая деятельность и есть основное средство воздействия и управления социумом, вообще из другой категориальной парадигмы. Для нас всегда культура нормировала социальную жизнь, а это другое отношение, нежели отношение управления.

Экокультуролог. Хорошо, пусть речь идет о «воздействии на «жизнь социального организма», и «это принципиально “социотехника”», а отношение «нормирования» – другое, «нежели отношение управления» (хотя нормирование, по-моему тоже «воздействие»). Но для меня здесь сейчас не важно, что называется социотехникой. Принципиальным является другой момент, а именно: характер КНД.

В первой реплике Критик утверждал, что есть два принципиально разных вида объектов. («Существует два принципиально разных вида объектов. Первое – это организованности. Второе – живая деятельность»). Вероятно, он предполагал по этим объектам различить «социотехнику» и культуротехнику (он это не сформулировал, но интенция, вроде, такая была). Но «живая деятельность» и «жизнь социального организма» – не одно и то же. А для меня здесь принципиально, что и то, что вы называете «организованностями», и «живая деятельность» относятся к объектам КНД. Придумывая и создавая новый фестиваль исполнителей классической музыки, культуротехник вводит в публичное культурное пространство живую исполнительскую деятельность (что не есть «жизнь социального организма»). Поскольку специфика позиции культуротехника определяется не столько спецификой его объекта, сколько характером и способом действия (введение чего-то в публичное пространство культуры через создание системы коммуникаций, события).

Критик. Ничего не понял. Прошу вас сделать развернутый доклад.

Модератор. Отложим.

3.

Традиционалист. *Наша задача, по-моему, выработать представление о деятельности, которую осмысленно производить по отношению к оставленным прошлой жизнедеятельностью продуктам и следам (КНД). И для меня смыслом такой деятельности является сохранение преемственности, иначе говоря, признание некоторого прошлого прошлым определенного ныне существующего сообщества, а продуктов и следов этого прошлого – его, этого сообщества, наследием.*¹

*Если и в той мере, в какой такая преемственность поддерживается естественно, специальная КНД не нужна, если и в той мере в какой преемственность нарушена или находится под угрозой, появляется нужда в искусственном ее поддержании или восстановлении, т.е. в КНД.*²

¹ **Критик.** А можно слово «смысл» заменить словом «цель» (поскольку КНД нужна для «искусственного поддержания или восстановления преемственно-

сти» (цель), а смыслом деятельности «является сохранение преемственности, иначе говоря, признание...»)?

И правильно ли я понял, что смысл – в «признании...»?

Традиционалист. Цель деятельности – это то, на достижение чего она направлена. Смысл деятельности – это то, что делает ее осмысленной, оправданной, определяет ее место в составе целого – универсума жизнедеятельности. В большинстве контекстов практически одно и то же, но в несколько разном ракурсе.

Нет, неправильно было бы сказать: целью КНД является признание и т.д. «Признание» – это акт самоопределения в качестве преемника производителей наследства и предполагаемого КН-деятеля в отношении этого наследства. Признание есть основание КНД, а цель – превращение наследства (в какой-то мере бесхозного) в *свое* наследие.

Критик. Круто! Смысл какой-то деятельности состоит в том, чтобы стать субъектом этой деятельности, да?

Традиционалист. Рад, что вам понравилось. В данном случае именно так: смысл КНД стать преемником тех, кто деятельность осуществлял, и продолжить ее.

Критик. «Признание...» – это преемственность или сохранение преемственности?

Традиционалист. «Признание...» – это акт, направленный на сохранение (в случае разрыва – восстановление) преемственности.

Критик. Каковы критерии выделения из «прошлого» «некоторого прошлого»?

Традиционалист. Признание некоторого прошлого своим (а для этого выделение его из всего, что где-то и когда-то в прошлом происходило) есть искусственно-естественный акт, в котором самоопределение в качестве преемника присваиваемого (а для этого выделяемого) прошлого основывается на объективно константных элементах и характеристиках, которые признаются за а) важные, определяющие и б) совместимые с жизнью в изменившихся обстоятельствах (см. Преемственность, 3 и 5).

Критик. А конкретнее? Скажем, для российской «преемственности» что является важным и определяющим?

Традиционалист. Не считаю в рамках этого обсуждения уместным переходить к обсуждению того, что является определяющим и совместимым с жизнью для России. Это вопрос слишком непростой и остродискуссионный (политизированный). Сначала обсудим общие понятия и подходы.

Критик. Обратите внимание, что у вас смысл КНД и ее продукт совпадают.

Традиционалист. Меня это не смущает.

² **Критик.** Что-то не так с «признанием»?

Следует обратить внимание на то, что в этом фрагменте КНД задается как

искусственное поддержание или восстановление *преемственности*, в то время как в другом фрагменте речь шла о поддержание или восстановление ценного в *культуре*. А поскольку преемственность определялась через самосознание, то мы имеем, на мой взгляд, два категориально разных определения.

Традиционалист. Ну, тут слова «поддержание и восстановление» не вполне терминологически употребляются. Поддержать преемственность по отношению к носителям некоторой культуры и означает поддержку самой этой культуры, того в ней, что «преемник» считает важнейшим, определяющим то историческое целое, в которое он себя как преемник включает.

Критик. Итак, поддержка преемственности – это поддержка культуры, но только в той ее части, которую преемник считает определяющей для исторического целого. Так? А поскольку только культура в целом является определяющей для исторического целого, то, следовательно, речь идет о поддержке всей культуры, во всей ее полноте. Без меня Россия не полна – так, кажется, говорил Платонов.

А чисто формально из «поддержка преемственности = поддержка культуры» вроде бы следует «преемственность = культура», нет?

Традиционалист. Начну с «чисто формального». Поддержка преемственности = поддержка трансляции культуры = поддержка культуры (того, чтобы она продолжала существовать). Из этого никак не следует абсурдного равенства «преемственность = культура»; слова – не логические операторы.

По поводу же того, что «культура в целом является определяющей для исторического целого» и что, «следовательно, речь идет о поддержке всей культуры, во всей ее полноте» я обращаю внимание на то, что вы упорно отказываетесь признавать иерархию в культуре, различие между важным и менее важным, определяющим и относительно безразличным. А для меня это важно.

Критик. По поводу «формального». Я отношусь не к словам, а к содержанию. Но если содержание сводится к этим словам, то они «операторы».

По поводу «иерархии в культуре». Покажите, пожалуйста, как из утверждения «культура в целом является определяющей для исторического целого» следует, что я упорно отказываюсь признавать различие между важным и менее важным.

Традиционалист. По поводу формального. Поддержка А, от которого зависит Б, есть одновременно поддержка Б. Но отсюда не следует $A = B$.

По поводу «иерархии в культуре». А что вы хотите сказать своим утверждением, что «культура в целом является определяющей для исторического целого»? Вы же противопоставляете это моему утверждению, что в изменяющихся условиях выживание требует изменения, но такого изменения, которое не нарушает преемственности. Но последнее значит, что какие-то составляющие и характеристики культуры признаются более важными, чем другие. Иначе говоря, предполагается иерархичность культуры, хотя и проблематизируемая и пересматриваемая в ситуациях разрывов.

Критик. Осуществлю еще одну попытку схематизации сказанного.

1) Есть историческое целое. Что это такое – особый вопрос. Так же как вопрос о том, как оно нам дано: в сознании или объективно. Так же как вопрос «историческое целое чего?». Культуры? Народа?

Традиционалист. И того, и другого. а «особому вопросу» – особое об-суждение.

Критик. 2) Преемник включает себя в это целое. Если, скажем, взять в качестве целого русскоязычную культуру, то иностранцы, сохраняющие образцы этой культуры, преемниками не являются. Если народ – то же самое. Иностранцы не могут заниматься КНД по отношению к русскоязычной культуре и народу.

Традиционалист. Здесь два аспекта. (1) Иностранец, сознающий и позиционирующий себя таковым, преемником не является. (2) Для коллективного преемника, осуществляющего КНД, иностранец может быть помощником, привлекаемым извне.

Критик. 3) В этом целом выделяется часть. А именно такая часть, которую преемник считает важнейшей, определяющей это целое. На основании чего он так, а не иначе считает, – особый вопрос. Важно, что в этом целом есть такая, все определяющая, часть. А то, что он не считает таковой, может быть, сохранять и надо, но это не поддержка преемственности. Скажем, выделил для себя в качестве объекта то, что не является важнейшим для этого целого, считай, что КНД ты не занимаешься.

Традиционалист. А ведь это дело коллективное. И как во всяком коллективном акте принимающий на себя ответственность за целое претендует на представительство этого целого. Если выделил, то либо счел определяющим и, если сумел это отстоять, то это и стало определяющим, либо сделал это для себя, как принципиально одиночка – ну и не КНД это тогда или, точнее, КНД не в отношении культуры в целом, а, скажем, твоей семейной традиции...

Критик. Уточняю. Скажем, выделил кто-то в качестве своего объекта часть целого, которая не считается «преемником» (т.е. тем, кто знает, что важнейшее и определяющее, а что нет) важнейшей для этого целого, считай, что КНД ты не занимаешься.

Традиционалист. Так какую ситуацию вы рассматриваете? Для себя выделил или для целого?

Критик. Деятель всегда выделяет для себя. А что такое «выделять для целого», я не понимаю.

Традиционалист. Странно. Выделяя ли или что-то другое делая, вы можете иметь в виду то, что важно для вас лично или то, что – в вашем, разумеется, представлении – важно для кого-то другого или для всех.

Критик. Независимо от того, что он при этом думает, деятель воздействует на культуру.

4) Преемник и носитель культуры – это не одно и то же. У носителя куль-

туры может ослабнуть осознание себя частью исторического целого, т.е. осознание себя преемником. И при возникновении такой угрозы истинный преемник должен поддержать преемственность. Скажем, носители культуры по каким-то причинам не с должным усердием придерживаются какой-то традиции. В этой ситуации задача преемника с помощью КНД подкорректировать самосознание носителей культуры.

Традиционалист. В таком случае преемник занимает место нерадивого бывшего носителя. Это как признание владельца какого-либо достояния недееспособным. Но, возможно, это временная недееспособность.

Критик. Да нет, не занимает он места носителя, а применяет санкции в отношении носителя.

5) Поддержка культуры осуществляется, таким образом, через управление самосознанием носителей культуры.

6) История продолжается, в «целом» появляются новообразования. И преемник вынужден корректировать свое представление об определяющей части целого. На каком основании – особый вопрос. Но цикл замкнулся: мы вернулись к пункту 3.

Носители культуры отказываются от воспроизводства старых норм не от хорошей жизни. Меняются условия жизни и к ним надо приспособливаться. Я знаю только два способа сохранения старого способа воспроизводства: 1) так изменить условия жизни, чтобы носителям культуры было выгодно придерживаться старых норм и 2) вменять им эти нормы (принудительно). Но это не культуротехника, в моем понимании.

Традиционалист. Если это реконструкция моего понимания преемственности, то в последнем абзаце неоправданное обращение к цели, которая не обсуждалась – «сохранению старого способа воспроизводства».

Критик. Вроде бы обсуждалась. Я сужу по вашим высказываниям:

– «КНД – это деятельность, направленная на поддержание воспроизводства других деятельностей, прерванных или находящихся под угрозой»,

– «части меняются, а целое ... воспроизводится»,

– «в моем понимании воспроизводство не есть повторение того, что было, без изменений».

Я не прав?

Традиционалист. Не понимаю, каким образом из «поддержания воспроизводства прерванных или находящихся под угрозой деятельностей» и того, что «воспроизводство не есть повторение того, что было, без изменений» следует «сохранение старого способа воспроизводства».

Критик. Вы хотите сказать, что, «поддерживая воспроизводство», вы не сохраняете *старый* способ? А на каком основании? Ведь «целое» в способе, согласно вашим представлениям, воспроизводится.

Традиционалист. Я термина «способ воспроизводства» не употреблял. Если «способ воспроизводства» (что бы не понимать под этим выражением)

является определяющим для целого, то его в рамках КНД сохраняют, если же нет, не сохраняют. Но такой цели – сохранять «способ воспроизводства» – нету.

Критик. Да, этот термин вы не употребляли. Это я употребил. Употребил, поскольку пытался через мои представления чуть конкретнее рассмотреть ваши представления, понять, что у вас стоит за словами «поддержать воспроизводство» (здесь без обсуждения «способа», на мой взгляд, не обойтись), но, увы, не продвинулся. Для меня многократные повторения, что «поддерживать надо определяющее для целого» предельно абстрактны и предельно банальны – ну да, действительно, поддерживать надо определяющее.

Но я легко могу перефразировать свою мысль: я знаю только два способа продолжения воспроизводства того, что перестало воспроизводиться: 1) так изменить условия жизни, чтобы носителям культуры было выгодно придерживаться старых норм и 2) вменять им эти нормы (принудительно). Но это не культуротехника, в моем понимании.

Традиционалист. Так вы так понимаете «продолжение воспроизводства того, что перестало воспроизводиться», что у вас другого и не получится. Но если мне так и не удалось сдвинуть вас с этого, то нужно взять тайм-аут и подумать о более глубоких причинах непонимания.

Модератор. Как я понял, коммуникативный тупик.

4.

Традиционалист. С моей точки зрения, КНД является только в одной своей части культуротехникой, а более широко – она безусловно должна включать в себя элементы социального управления.

Критик. Это ведь наша жизнь. Мы можем латать что-то в нашей жизни, но это – наша жизнь, а не чужая. Мы наследники чего? Своей сегодняшней жизни?

Вы должны выбрать: либо вы называете наследием свою собственную жизнедеятельность, поддерживаемую (и все поддержки – это КНД), либо вы должны стать на позицию, что это не было вашим, «потерялось», и вы должны к этому как-то отнестись теперь и как-то включить, а не просто воспроизводить, как это было раньше.¹

Экокультуролог. Это же не логическое противопоставление, а рефлексивная фиксация (осознание субъектом различий в отношениях с прошлым). Можно осознавать прошлое как что-то завершенное, потерянное, а можно – как что-то длящееся.

И то, и другое есть наследие.²

Мы относимся к наследию, к истории как к чему-то чуждому или своему. И через себя и свое состояние связываем и размещаем в будущем. В этом смысле мы являемся проводниками прошлого в будущее, транслируем свою идентичность.³

Мы можем разными способами и с помощью разных механизмов осуществлять наследнический акт.

Критик. Но почему вы называете его наследническим?

Экокультуролог. Потому что то, что нам досталось от других, присваиваем себе...

Критик. А что для вас не наследнический акт?

Экокультуролог. Изобретательство. Я наследнический акт противопоставляю изобретению.

¹ **Критик.** Я здесь не прав. Выбор уже был сделан. В тот момент я не понял, что Традиционалист предлагает называть культуронаследнической деятельностью искусственное поддержание и восстановление всего ценного в культуре и что он отказался считать КНД видом культуротехники.

² **Критик.** Правильно я понимаю, что вам не нужно различие «наследства» и «наследия»? Для вас все, что осталось от предыдущих поколений, именно «наследие»?

Экокультуролог. Да, нет. Различие «наследства» и «наследия» для меня вполне осмысленно. «Наследство» - это все, что «досталось», а «наследие» - это то, что «пущено в оборот». Как *богатство* и *капитал* – то и другое богатство, но одно «копится под спудом», а другое — «работает», приносит прибыль. Это богатство, включенное в разные отношения и, соответственно, стратегии действия.

Критик. Но тогда не нужно называть «потерянное» наследием.

³ **Критик.** Каким образом мы «транслируем свою идентичность»? Что это за «зверь» такой – идентичность?

Экокультуролог. Вы правы, формулировки корявые, это мой недостаток устной речи.

Относительно того, что такое идентичность, могу только пояснить то, что было сказано, обсуждать сам концепт идентичности, здесь, вроде, не к месту. В данном случае имелось в виду, что осознавая себя частью какой-то культуры, культурного сообщества, входя в него (отождествляя, идентифицируя себя с ним), мы приобретаем определенную «точку зрения» на мир и историю, определенную способность к различению «своего» и «чужого». Соответственно, действуя в рамках этой «точки зрения», этого различения, в рамках этой культурной позиции, создавая какие-то «культурные продукты» мы транслируем и эту «культурную позицию», что и было названо «трансляцией идентичности».

Модератор. Насколько я понял, молчание Критика здесь означает не согласие, а готовность временно прервать эту линию обсуждения.

5.

Традиционалист. Лучшие говорить не о прошлом и настоящем, а о старом и новом. Обычно не составляет труда различить то, что пришло из прошлого, существует уже давно, и новообразования. Так вот, новаторская культуротехника ориентирована на поддержание и создание нового, а КНД – на сохранение и ассимиляцию (приспособление к изменившимся обстоятельствам при сохранении того, что создается как «суть», «главное») старого.¹

Но мне сейчас важнее другое. Из вашего поля зрения выпали две очень важные ситуации. Первое – это то, что находится под угрозой, хотя и не выпало из воспроизводства. Надо рассмотреть, может ли такое, то, что под угрозой, рассматриваться в качестве наследия.²

Критик. Это называется социальным управлением.

Традиционалист. Нет.

Критик. Почему нет?

Традиционалист. Мы можем запретить себе рассматривать это как часть наследия. Но, с моей точки зрения, это неправильно, потому что мы тем самым наиболее типичные случаи существующей практики исключаем из рассмотрения.³

Критик. Для того культура и появилась, чтобы это не угрожало. Размывания и разрывы происходят ежедневно, ежеминутно. И культура существует для того, чтобы поддерживать это в стабильном состоянии. Ведь механизм так и работает: все время что-то под угрозой.

Традиционалист. То есть вы считаете, что все это элементы социальной жизни.

Я понял, что вы хотите сказать.

Формалист. Еще есть вариант. Вполне возможно, что, если у вас развернутая наследническая деятельность и вы отслеживаете, что может происходить в ближайшем будущем с теми или иными культурными значениями и у вас есть прогноз... Но в данном случае еще ничего нет.

Традиционалист. Меня на данном этапе это устраивает.

Вторая проблемная точка. С моей точки зрения, типичная ситуация (и ее нужно специально учесть и как-то концептуально оформить), когда мы имеем дело с выпавшими из воспроизводства частями, в то время как целое продолжает воспроизводиться.⁴

Например, казаки (казачьи общины) еще существуют, допустим, но определенный тип пения исчезает – в этом случае, с моей точки зрения (и я думаю, что и вы бы не возражали), надо его не просто сохранить, но там, где этот исчезающий аспект возник, поддержать его определенным образом.⁵

Критик. Вы с Экокультурологом, на мой взгляд, говорите одно и то же. Я проинтерпретирую. В социуме существуют две принципиально разные вещи: нечто, что когда-то появилось, и то, что мы создаем заново, порожи-

даем сейчас. Вот то, что мы порожаем сейчас к КНД не относится, утверждаете вы, а все остальное есть КНД.

Итак, КНД – это деятельность по поддержанию какого-то состояния, которое возникло до этого момента. А все инновации – это другое.⁶

Традиционалист. Это точка зрения Экокультуролога, но не моя.⁷

Для меня принципиально то, что вы называете КНД, и то, что вы называете социальным управлением по поддержанию ранее существовавших каких-то аспектов, связывать. КНД включает в себя как сохранение организованностей, так и социальное управление теми живыми...

Формалист. Этим Министерство культуры занимается.⁸

По-моему ваша вторая проблематизация отрицает первую, поскольку вторая не принимает ограничений исходной абстракции, а фактически предлагает ее пересмотреть и ввести новую. Тут лишь одно из двух – либо конкретизация, либо новое абстрактное полагание.

Критик. Есть наша жизнь, и есть жизнь предков. Жизнь предков мы не воспроизводим. Мы живем не как наши предки. И Формалист сделал следующий ход. Есть такое наследство, которое мы не продолжаем. Но помнить мы должны, чтобы преемственность соблюдать. Это все этапы какого-то потока жизни, с которым я себя каким-то образом «идентифицирую». И в этом смысле никакой преемственности в натуральном виде нет. Преемственность – это определенное осознание истории.

Традиционалист. А я с вами согласен. Но мне кажется, что последнее из того, что вы сказали, пробивает брешь в вашей позиции. Вы произнесли бессмысленные, с вашей точки зрения, слова: «с которым я себя каким-то образом идентифицирую».⁹

¹⁽¹⁾ **Критик.** Я уже это спрашивал: как вы распознаете в нашем старом эту суть? Вы априори это знаете?

И правильно я понимаю, что «суть» позволяет отделить в нашем старом настоящее наше и именно «наше в нашем» есть «суть»?

Традиционалист. «Наше в нашем» – это удачно передает смысл того, что происходит в акте полагания себя преемником: то, что считалось нашим в прошлом, так преобразуется, чтобы стать нашим в настоящем.

Критик. До этого речь шла о «сохранении», теперь – о «преобразовании». Чтобы корректно ввести «преобразование» следовало бы все ранее сказанное переговорить.

Традиционалист. Не вижу в этом необходимости. Про совместимость сохранения и преобразования, даже необходимость преобразования для сохранения сказано было достаточно.

¹⁽²⁾ **Экокультуролог.** А чем «старое – новое» в данном случае лучше «прошлого – настоящего»? Одну проблему (как представлено для нас прошлое)

вы отметили, а другую получили, а именно: в данном случае Критик боролся за объективированное представление наследия, и по вашему ответу вы с ним согласились, поскольку и новое и старое у вас – «образования», т.е. нечто определенное, объективированное. А как вы будете отличать старое от нового – не ясно. Вы же понимаете, что «не составит труда» – это не ответ. Чтобы ответить, нужно ввести критерий их различения, а так как «старое – новое» – весьма формальная характеристика, то критерием здесь и не пахнет. Если даже ввести временные критерии, то не очень будет понятно, чем старое лучше/хуже того, что поновее.

В вашем высказывании, как я его понимаю, вы пытались выделить специфические черты КНД. Мне кажется, что, если следовать о «логике объективности», выделить эту специфику возможно только в случае, если вы подберете к КНД пару – в оппозицию; только категориальное противопоставление поможет нам отличить КНД от других видов деятельности. Например, КНД и изобретательство. Вы поменяли здесь, на мой взгляд, «логику субъективности», которой, вроде, вы придерживались, на «логику объективности», которую отстаивают оппоненты.

Традиционалист. Дело не в прошлом и настоящем или новом и старом, а в нацеленности на сохранение преемственности с прошлым или на разрыв с ним. КНД – ради преемственности.

Я бы вот что еще добавил в направлении разъяснения различий в наших подходах. Для меня очень важное, определяющее значение имеют мотивы, сознаваемые цели и обоснования деятельности. Внешне сходные действия имеют различный смысл в зависимости от того, *ради чего* они предпринимаются (это различие проявляется и во внешних чертах деятельности, но на более долгих отрезках времени). А вы отказываетесь принимать это во внимание, как скрытое от внешнего наблюдения.

Но мне важно понять *смысл* КНД, и он для меня – в том, ради чего она: ради поддержания преемственности. А по своим характеристикам она может быть связана с самыми большими изменениями и новациями.

Критик. Мне понятно, когда «смысл» вводится в ситуации коммуникации для обозначения того, что «ухватывает» понимающий из текста сообщения. И непонятно, когда говорят о «смысле» деятельности. В чем «смысл» исследовательской деятельности? В чем «смысл» колки дров?

Мне понятно, когда «ради чего» вводится в ситуации анализа побудительных причин того или иного поступка (= мотив). Но совершенно непонятно, когда спрашивают «ради чего» осуществляется та или иная деятельность. Любая деятельность осуществляется «ради» получения продукта, нужного людям. Другими словами «ради чего» никак не специфицирует деятельность.

Мне понятно, когда при описании деятельности говорят о цели и продукте. Но мне непонятно, «ради чего» употребляются слова «смысл» и «ради чего» – мне не удается ухватить смысл сообщения.

Традиционалист. Должен сказать, что этот ваш вопрос – в точку. Да, вы правы «смысл» и «ради чего» – это (изначально) смысл речи и мотив поступка. Употребление их мною применительно к деятельности есть следствие «снятия» в квазинаучном обсуждении, перевода на язык, считающийся в таком обсуждении единственно допустимым, того фундаментального для меня обстоятельства, что эта деятельность осуществляется ответственным деятелем, индивидуальным или коллективным, в присутствии трансцендентного Наблюдателя, Собеседника и Судьи. Соответственно, смысл – это смысл, «ухваченный» из сообщений Собеседника и возвращаемый в ответном, «отчетном», сообщении. Этот смысл, в первую очередь, про «ради чего», про мотив производимой деятельности, которую судит Наблюдатель. Он состоит в том, чтобы быть таким, каким задуман, соответствовать ожиданиям Судьи.

Критик. Итак, умом здесь не понять... И я никогда не получу от вас ответа на вопрос, в чем «смысл» колки дров.

Но все-таки...

Далее, в вашем тексте опять фигурирует это пресловутое «поддержание преемственности».

Что именно в «самосознании субъекта» нуждается в поддержке за счет КНД? Вы явно чего-то очень существенного не договариваете. И отсюда происходит вот такая, на мой взгляд, невнятица.

Традиционалист. Видимо, говоримое мною, действительно, недопонимается из-за некоторой двусмысленности употребляемых слов. «Преемственность», «поддержание» относятся и к внутренним, субъективным характеристикам (мотивам, основаниям, смыслу) КНД, и к ее объективным выражениям – производимым действиям. Преемственность как содержание самосознания субъекта КНД (его внутренний акт самоопределения, решение быть преемником – в случае коллективного субъекта объективируемый в пространстве коммуникации) *становится основанием* для КНД, которая, в свою очередь, *поддерживает* внешние формы и условия преемственности).

Критик. Если я вас правильно понял, вы считаете, что у деятельности есть «субъективные характеристики». У колки дров есть «субъективные характеристики» деятельности, у производства автомобилей, у проектирования... А вы не путаете субъекта с осуществляемой им деятельностью? Или вы считаете, что деятельность нельзя описать, абстрагируясь от тех, кто ее осуществляет?

И прошу вас заметить, что одну и ту же деятельность можно осуществлять, руководствуясь разными мотивами.

А также констатирую, что вы не ответили на мой вопрос: «Что именно в «самосознании субъекта» нуждается в поддержке за счет КНД?»

Далее, что значит «из вашего поля зрения выпали»? Эти ситуации из какого «целого»? И вы можете показать, что именно это «целое» было предметом моего рассмотрения? Ведь только в этом случае эти ваши слова имеют смысл.

Экокультуролог. Для конвейерного производства автомобилей мотив работника может и не и не иметь значения (хотя от этого может зависеть добросовестность исполняемых операций), поскольку работник лишь исполнитель, «операционалист», он деятельности и не осуществляет, а вот для культурно определенного действия, которое совершается к тому же в личной форме, мотивы имеют значения. Поэтому субъективность такого действия – значимая характеристика.

Критик. В «молоко» стреляете. Я спрашивал про деятельность, а не про действие.

Традиционалист. Да, я считаю, что у деятельности есть субъективные характеристики и что внешне «одну и ту же» деятельность, осуществляемую по разным мотивам в ряде контекстов не следует считать одной и той же. Например, в тех случаях, когда мы хотим прогнозировать ее продолжение на достаточно большое время в будущее (человек, занимающийся полезным делом, потому что ему это выгодно, бросит это дело, когда перестанет выгоду приносить, а человек, делающий то же дело альтруистически, продолжит делать). В таких случаях, действительно, нельзя абстрагироваться от деятеля (заставь дурака Богу молиться...).

Что в самосознании зависит от КНД? Самосознание доступно воздействию со стороны.

Критик. Вспомнил анекдот: «Вань, сколько будет семью пять?» – «А мы продаем или покупаем?». Я спрашиваю, что такое «колка дров», а в ответ: «А кто это делает – Иван Петрович или Петр Иванович?».

Я спрашиваю, что именно в самосознании субъекта нуждается в поддержке за счет КНД, а ответ: «Самосознание доступно воздействию со стороны».

Традиционалист. Да, для определения деятельности в вашем понимании исполнитель и его мотивы не важны, это я понимаю; она полностью определяется своими нормами, которые могут и должны быть объективно заданы. Вы и отличаете так определяемую деятельность от действия (в ответе Экокультурологу). Но различие наших подходов в том и состоит, что для меня КНД лишь отчасти может быть определена объективно; ее мотивация существенна для ее успешности и, значит, «нормативна»: необходимо для успешной КНД относиться к ее объекту как к «своему». И анекдот оказывается не при чем.

Про самосознание и КНД. Вы спросили не о том, «что нуждается», а о том, «что зависит», т.е., как я вас понял, что доступно воздействию в рамках КНД. Мой ответ: все в нем доступно воздействию («зависит»).

Критик. Ни один из ответов меня не удовлетворяет. Продолжаю считать, что вопрос с различием «действия» и «деятельности» не проработан. Но чтобы не затевать длительной дискуссии, отключаюсь.

Модератор. Фиксирую.

²⁽¹⁾ **Формалист.** Если это проблематизация, то готов согласиться – следует обсудить. Только причем тут усомнение? Это скорее предложение дальнейшей конкретизации содержания понятия КН-деятельности, его развертывания. Но для этого, как минимум, надо согласиться с исходной абстракцией и принять следующие из нее ограничения.

Критик. Что вы имеете в виду под «исходной абстракцией»?

Формалист. Под исходной абстракцией я имею в виду представление, что КНД – это вид культуротехнической деятельности и т.п.

Экокультуролог. В том-то и дело, что исходная абстракция, вроде как, закрывает этот ход проблематизации.

Критик. А что вы имеете в виду под «исходной абстракцией»?

Экокультуролог. Ведь что говорит Критик? Если мы зафиксировали, вынули из «жизни» и поместили в «культуру», то все, сохранили. Но в традиции не все объективируется и «фиксируется».

Критик. Что представляет собой это «не все»? Оно («не все») есть в любой традиции или есть разные типы традиций?

Экокультуролог. Не объективируется то, что относится к воспроизводству субъективности – тех структур и состояний сознания, которые соответствуют данной традиции, данному типу деятельности. Характерно ли это для всех видов традиции? Возможно, да, но для определенного ответа на этот вопрос, нужно строить типологию традиций, о чем речи не было.

Поскольку утверждается, что то, что не объективируется не может быть «культурным» в принципе, проблема не ставится, не обсуждается, а все это остается за скобками.

Критик. Вот когда Экокультуролог сделает доклад о своем понятии «культура» и объяснит, за счет каких механизмов воспроизводятся «структуры и состояния сознания», появится, на мой взгляд, возможность что-то обсуждать.

²⁽²⁾ **Критик.** Что значит «из вашего поля зрения выпали»? Эти ситуации из какого «целого»? И вы можете показать, что именно это «целое» было предметом моего рассмотрения? Ведь только в этом случае эти ваши слова имеют смысл.

И что значит «может ли»? Каковы критерии?

Традиционалист. Критерием служит практика, эффективность КНД. Я имею в виду, что, если вовремя не поддержать то, чему угрожает исчезновение, а ждать, пока оно исчезнет, то сохранять будет нечего. Практика служит критерием для оценки эффективности КНД в деле спасения угрожаемого.

Критик. Ну почему же? Сохраним организованности деятельности, средства, образцы...

И я спрашивал не о критериях эффективности КНД, а о критериях выделения «такого» в качестве наследия.

Традиционалист. Да, здесь у меня «склеились» два аспекта эффективно-

сти КНД – (1) успешность поддержания преемственности (этим определяется то, что выделяется как главное, наследство из наследия) и (2) эффективность сохранения выделенного. Но и в том, и в другом случае критерий – практика. Для первого это выживание или гибель традиции.

Критик. Фиксирую: на вопрос о критерия выделения ответа не будет.

Традиционалист. А ведь я назвал «критерием выделения» успешность осуществляемой при таком выделении КНД, а эта успешность проверяется в практике осуществления этой деятельности.

³ **Критик.** Это алогично. Не рассматривать как «часть наследия», вовсе не означает «исключить из рассмотрения» вообще.

Традиционалист. Придираетесь! Ясно же, что не из «рассмотрения вообще», а из рассмотрения в «наследническом» контексте.

Критик. А откуда следует, что все надо рассматривать исключительно в рамках КНД?

Традиционалист. Но там же речь заведомо о наследии!

Критик. Что значит «заведомо»? Вы «заведомо» знаете, что такое «наследие»?

Традиционалист. Для того, чтобы знать, что мы обсуждаем наследническую проблематику и это задает контекст всему обсуждению, не нужно иметь разработанным понятие наследия.

Критик. И вы считаете, что если речь идет о «наследнической проблематике», то все следует рассматривать в рамках вашего представления о КНД?

Традиционалист. Именно так. Если мне не докажут, что оно не годится.

⁴ **Критик.** Как может *воспроизводиться* «целое», если части поменялись? Это что-то новенькое – из другой парадигмы.

Традиционалист. Это из моей парадигмы, о которой я талдычу все это время. Части меняются, а целое – в своих существенных характеристиках, определяющих его как именно это целое – воспроизводится. Вы можете ее не принимать, даже считать абсурдной, но вы должны признать, что я все время именно этот «абсурд» и утверждаю.

Критик. Да, здесь я не прав. Я даже готов признать, что в рамках этой парадигмы, можно не сковывать себя требованием сохранения чего-то «существенного». Название «целому» дали – и достаточно, меняйся как хочешь: название же «воспроизводится». Скажем, если речь идет о колке дров, то в рамках вашей парадигмы целое «воспроизводится» всегда, независимо от того, как мы это делаем: с помощью топора, колуна или клиньев, поскольку это «колка», а не «пилка».

Это, на мой взгляд, не «абсурд», а слишком бедная абстракция, не позволяющая осуществлять необходимые различия.

⁵ **Критик.** Тип пения обусловлен традицией, и если он исчезает, то значит, традиция не воспроизводится.

Традиционалист. Традиция пения прерывается. Восстановление исчезнувшего или поддержка угрожаемого типа пения возможна и путем поддержки старой казачьей традиции, восполнения ее утраченных возможностей, и путем включения казачьего пения в более широкую культурную традицию.

Критик. И как вы себе это представляете?

Традиционалист. Воздержусь пока. Давайте получим грант и сделаем своей темой поддержку казачьего пения.

Критик. Увы, для того чтобы получить грант, надо ответить на мой вопрос хотя бы в общих чертах.

⁶ **Традиционалист.** Выше (в этом же топе) я уже пояснял, что вижу дело не так: определяющей для КНД является нацеленность на поддержание преемственности, которая вполне совместима с инновациями, а иногда даже требует их.

Критик. Не понял, что «вполне совместимо с инновациями» – КНД или преемственность? И прошу пояснить, что имеется в виду под инновациями применительно к тому, что совместимо с ними.

Традиционалист. Под инновациями я имею в виду появление того, чего не было. И с ними совместимы и КНД, и преемственность.

Критик. Вы имеете в виду адаптационные инновации?

Традиционалист. Адаптивность нужна для выживания. Но здесь я имею в виду, что эти инновации не повреждают того, что в акте преемствования полагается определяющим.

⁷ **Экокультуролог.** Да и не моя тоже. Я говорю, что КНД – это деятельность по введению наследия в «культурный оборот» — созданию новой сети культурных коммуникаций вокруг и по поводу объекта наследия.

Критик. Это – новый тезис. Ранее ничего близкого не говорилось. Говорилось: «Сейчас важно поддержание и сохранение вот таких вот естественных саморазвивающихся коллективов, которые способны самовоспроизводиться и передавать личностные образцы».

«... сохранившиеся локусы, обладающие творческими способностями, способностью саморазвиваться, учитывая современный культурный контекст требуют внимания и заботы, поддержки, чтобы они не были разрушены».

«Мы предлагали поддерживать те сообщества, которые в состоянии хранить и воспроизводить свою локальную традицию, а значит и культуру, тесно связанную с образом жизни».

Вы не употребляли слова «состояние», но разве это меняет суть дела? Обладание творческими способностями, способностью саморазвиваться, хранить и воспроизводить свою локальную традицию, самовоспроизводиться и т.п. – это разве не «состояние» коллективов, локусов, сообществ?

Вместе с тем я согласен, что употребил неудачное слово. Наверное, следовало сказать: по поддержанию старого образа жизни.

Кроме того, создается впечатление, что вы не различаете «наследства» и «наследия». А если различаете, то как?

Кроме того, нельзя ли пояснить, в чем именно заключается деятельность по введению наследия в «культурный оборот»?

Экокультуролог. «Введение в культурный оборот» – это не новый тезис, хотя эта формулировка и не употреблялась ранее. Это означает включение наследия в новые системы культурных коммуникаций, и об этом уже шла речь.

Что касается моих цитированных утверждений про поддержку «коллективов, локусов, сообществ», то, видимо, здесь смущающим моментом является слово «поддержка». Действительно, оно используется слишком широко, но на том уровне абстракции, на котором проходило начало дискуссии, оно, вроде бы, было понятно. Уточню здесь несколько смыслов употребления слова «поддержка». Первый: это создание условий для существования локальной традиции, например, введение квот на отловлю кита для эскимосов (несмотря на запрет охоты на этих животных), поскольку охота на кита – традиционный вид промысла, тесно связанный с образом жизни. Второй: налаживание культурного обмена, например, закупка изделий традиционного ремесла и их продвижение на рынки «других культур». И третий: расширение ареала культурного влияния локальной традиции, например, создание центров по изучению языка и культуры эскимосов (например, для тех эскимосов, которые с детства попали в городские условия и ассимилировались в иноязычной среде и «забыли свой язык»).

Что касается замечания про поддержку «старого образа жизни», то с этой формулировкой я не могу согласиться, и мы этот вопрос уже обсуждали в других топах – про то, что жизнь меняется, а культурные традиции продолжают. За формулировкой «старый образ жизни» мне видится идея воспроизводства как копирования, то есть повторения того же самого в точности, но копирование не есть воспроизводство.

⁸ **Традиционалист.** А какое министерство занимается тем, что вы считаете КНД? Зачем вообще привязывать не оформившуюся еще понятийно и практически деятельность к существующей структуре управления? Может быть, придется создать особое «министерство наследия», передав ему часть функций других министерств и придав совсем новые.

Формалист. Да в том-то и дело, что министерство занимается (должно заниматься) не КНД, а повседневным управлением «культурным процессом», тем самым, которое вы почему-то относите к КНД.

⁹ **Критик.** С моей точки зрения, вполне осмысленные. Но вы правы, обращая мое внимание на формулировку. Я был неточен. Я должен был сказать:

преемственность – это аккумуляция прошлого, в коей осознание и идентификация лишь моменты.

Другое дело, что мало сказать «аккумуляция прошлого». Этого недостаточно, чтобы ввести понятие.

Традиционалист. А я и с этим соглашусь: моменты. Но разные моменты занимают «в преемственности» разные места, имеют разное для нее значение. Мы расходимся в том, что первично и что вторично. Для меня действие (объективное) есть внешнее выражение его смысла (в данном случае осознания себя преемником, идентификации) и потому вторично.

Критик. По этому поводу я уже что-то сказал (с.). Забыл, правда, спросить, в чем смысл осознания себя преемником. Так в чем?

Традиционалист. Все, что по этому поводу я имею на данный момент сказать, я уже сказал.

Критик. Разве?

Традиционалист. Да.

Критик. Вы имеете в виду, что каждый раз у Судьи надо спрашивать?

Традиционалист. Но вы же помните, что в преемственности мы различаем акт полагания и естественную основу, и что в акте всегда есть нечто сверх того, что детерминировано естественной основой. Решающийся на акт, сознающий себя тем, кому этот акт совершать, всегда, как я полагаю, относительно того, что «сверх», спрашивает кого-то – авторитетных людей, себя самого или трансцендентный авторитет.

Критик. «Действие (объективное) есть внешнее выражение его смысла!» Когда мы спрашиваем «в чем смысл твоего действия?», то мы не о «действии» говорим, а о том, кто его совершил. У «действия» нет собственного «смысла».

Традиционалист. Но это мы уже «прошли». В моей парадигме есть типы действий, которые нельзя, непродуктивно рассматривать безотносительно к их смыслу, т.е. в отрыве от того, кто эти действия совершает.

Критик. Примерчик, пожалуйста.

Традиционалист. КНД.

Критик. А кроме КНД, ни на что указать не можете?

Традиционалист. Воспитание.

Критик. Обращаю ваше внимание на то, что я слово «действие» употреблял в кавычках. А вопрос теперь такой: у вас КНД (и воспитание) – это действие или деятельность?

Традиционалист. КНД – деятельность, в рамках которой осуществляют-ся КН-действия. Но утверждение о непродуктивности рассмотрения без учета субъекта деятельности или действий и его мотивации я отношу и к тому, и к другому.

6.

Критик. По моему представлению, наследие – это то, что в живом виде не воспроизводится. Мы имеем дело с остатками, организованностями, про-

дуктами, которые мы по принципу преемственности хотим сохранить, чтобы воссоздать историю своего общества.¹

Но мы не можем их в первоначальном виде воссоздать. Потому и называется «наследие», что они мертвы в этом плане.²

Традиционалист. Понятно. Это страшный регресс. Наследие как памятники. Вы ставите знак равенства между «наследием» и тем, что раньше называлось «памятник». То есть, вы говорите о некоторых останках прошлой деятельности. Вы все время к этому возвращаетесь, хотя за это время мы продвинулись в направлении более целостного подхода, включающего в себя и живое, и мертвое.³

Несомненно, нужно фиксировать и в XIV и в XX и в XXI, максимально полно фиксировать. Спор идет вот о чем: вы считаете, что это и есть наследие, а вам говорят, что нет.⁴

Критик. Итак, позиция Традиционалиста: цель КНД восстановление (и поддержка) всеми доступными средствами воспроизводства сути (главного) старого (старой жизнедеятельности).

Позиция Экокультуролога: и то, что продолжается, и то, что потеряли, суть наследие. И любая деятельность, направленная на сохранение и возрождение прошлого и поддержку настоящего есть КНД.⁵

¹ **Критик.** Я здесь выразился неточно. Я должен был сказать: – в частности, чтобы воссоздать историю своего общества.

Традиционалист. Но тогда скажите, для чего еще.

Критик. Всему свое время.

² **Критик.** Понятие «наследование» предполагает, что того, от кого «наследство», уже нет. В частности, нельзя унаследовать по завещанию при жизни завещателя. Обязательно должна произойти смена «субъекта».

С другой стороны, когда мы говорим, что деятельность не прерывается, или, точнее, *воспроизводится*, то вопрос о «субъекте» выносится за скобки. Воспроизводство не есть наследование. Точно так же в этом контексте не появляется «преемник». Чтобы возник вопрос о преемнике, требуется *разрыв* в воспроизводстве.

Традиционалист. Понимаю вас. Но, по-моему, эти утверждения, хотя они формально и правильны, сути дела не схватывают.

Да, когда мы наследуем вещь, никакого преемника не появляется.

Владелец помер, наследник унаследовал. Если же речь идет уже, скажем, о предприятии, фирме, то так говорить, по-моему, нельзя. Есть фирма «Ивановы». Основатель фирмы Петр Иванов помер, и его сын Василий унаследовал дело. Деятельность фирмы, хоть и с изменениями, продолжила воспроизводиться. Василий – наследник и преемник Петра. Единый субъект здесь –

Ивановы, а П. и В. его манифестации. Был ли разрыв? В одном отношении был (Петр помер, Василий мог бы и не захотеть продолжать дело или тоже помереть – угрожающее состояние), но он был предупрежден-устранен за счет преемства.

Критик. Этот текст свидетельствует, что вы меня не поняли. Но это – моя вина: я плохо сформулировал проблему, на которую хотел обратить ваше внимание. А проблема для меня в том, что нет необходимых экспликаций и противопоставлений при употреблении терминов «наследник», «преемник», «воспроизводство», «преемственность», «наследие». В частности, если вы поддерживаете воспроизводство («сохраняете преемственность»), то вы именуете себя «преемником», а не «наследником», но воспроизводящую деятельность называете «наследием».

Традиционалист. Вы правы в том, что понятийный аппарат и соответствующая терминология не проработаны. Но, на мой взгляд, это работа следующего этапа.

³ **Формалист.** Да нет тут никакого регресса. Это просто фиксация на другом языке тезиса, что наследническая деятельность, т.е. здесь – реализация искусственного отношения, становится необходимой тогда, когда естественным образом нечто не воспроизводится, то есть перестает «жить».

Экокультуролог. Есть разница в ситуациях «перестает жить» и «уже умирает». В ситуации «перестает жить», мы собираем осколки свидетельств жизни, чтобы сохранить в памяти образ ушедшего. А в ситуации «уже умирает», мы стремимся реализовать возможность непосредственного общения восстановления образа жизни в «живой памяти», что не отменяет собирания и других свидетельств. Непосредственное общение дает нам больше шансов конвертировать образ жизни в другие «живые» процессы. Например, сохраняя исчезающие виды растений, имея еще образцы этих растений, есть основания полагать, что эту флору нам удастся сохранить. Если таких образцов уже нет, то мы можем только смотреть на картинки. Но надо признать это «исчезающее» тоже наследием, а иначе мы будем спохватываться «сохранять», когда сохранять уже нечего. Вы же предлагаете статус наследия присваивать только следам – памятникам, то есть «сохранять» только память.

Критик. И эта реплика – в «молоко».

Модератор. Фиксирую коммуникативный тупик.

⁴ **Критик.** Но пока я вроде бы не сказал, что этим все исчерпывается (пока!). А на что вы говорите «нет»?

Традиционалист. Что значит «пока не сказал, что этим все исчерпывается»? Вы рисуете вполне законченную картинку – некие оставшиеся от прошлого и фиксируемые продукты жизнедеятельности – и говорите: вот это (продукт) наследие, а это (фиксация и сохранение) – КНД. Вам на это отвечают:

это часть наследия и КНД, очень специфическая и не дающая представления о наследии и КНД в целом, суть дела, назначение этой деятельности не передающая. Что тут не понятно?

Критик. А все непонятно. Во-первых, я не говорил, что КНД, в моем представлении, сводится к фиксации и сохранению. Это вы откуда заключили, что фиксация и сохранение есть для меня КНД? Я говорил о фиксации и сохранении совсем в другом контексте. Так что это не моя картинка, а ваша, и непонятно, как полученная. Во-вторых, это именно вы считаете, что «некие оставшиеся от прошлого и фиксируемые продукты жизнедеятельности» являются частью «наследия и КНД». Но при этом такой частью, которая «суть дела, назначение этой деятельности» не передает. А зачем тогда вы ее рассматриваете как «часть»? Или, когда вы говорите, что «задачи наследнической деятельности распадаются на два класса», вы хотите сказать, что один класс дефициентный?

Традиционалист. Не-не, постойте! Вы мне указываете на нечто и называете это КНД. Я говорю в ответ: из ваших примеров я составить представление о КНД не могу. Они имеют к ней отношение, но сравнительно второстепенное. Все равно как о человеке по ногтям судить.

Критик. Не понимаю, о чем вы. Когда я указывал на нечто и говорил, что это КНД? И вы не ответили на вопросы.

Традиционалист. Хорошо, пусть это мне померещилось, что наше обсуждение изначально имело определенные тематические рамки и было нацелено на выработку понятий «наследие» и «КНД». Считайте, что я спорил с ложной интерпретацией ваших слов. Теперь вопросы.

То, что нечто, относящееся к деятельности, «суть дела, назначение этой деятельности» не передает, вовсе не значит, что это не важно и что этим можно пренебречь при рассмотрении целого. Это лишь значит, что этого недостаточно, чтобы понять целое.

Про два класса. Слово «дефициентный» неудачно. Лучше сказать: «вторичный», «подсобный».

Критик. А хрен редьки не слаще.

Во-первых, вам не померещилось: такие рамки были. Но это ведь не означает, что, чтобы я не сказал, я говорил именно о КНД.

Во-вторых, я знаю только одно значение выражения «суть дела», а именно: выделить важное. Вы же пользуетесь каким-то неизвестным мне значением.

В-третьих, из самого факта наличия двух *важных* частей целого, на мой взгляд, никак не следует, что одна из них «вторичная», «подсобная». Для того чтобы это заявлять, нужны основания и веские аргументы. Вот этого я до сих пор не обнаружил.

Традиционалист. Во-первых, не стоит, по-моему, говорить о том, что вне рамок обсуждения.

Во-вторых, я пояснил, что понимаю под «сутью дела». А «важным» можно быть в разных отношениях.

И, в-третьих, я нигде не выводил первичность одного и вторичность другого из факта наличия двух; это было бы абсурдно. Я именно приводил аргументы. Другое дело, что вы не сочли их убедительными.

Экокультуролог. Нет, не любого настоящего, а того, что продолжает традицию в современных условиях.

Критик. Будет ли правильным, если я скажу так: для вас КНД – это деятельность, направленная на сохранение и возрождение прошлых традиций?

И будет ли правильным сказать, что безвозвратно потерянное как традиция, но сохранившееся как «следы» есть такое наследие, которым КНД не занимается?

Экокультуролог. Относительно первого утверждения про сохранение и возрождение традиций, ответ таков: не совсем правильно. Поскольку речь шла о продолжении традиции, которое может осуществляться во внешне иных формах и языках культуры. Например, городское фольклорное движение я отношу к такому продолжению, так как это есть особый коллективный образ жизни, в который включены элементы устной традиции (более точных критериев я здесь сейчас привести не могу, если вы захотите об этом спросить). Хотя осуществляется это в других – городских условиях, в другое историческое время. Это я называю «конвертацией» традиции в другие, современные формы «живой деятельности».

Относительно второго утверждения, что КНД не занимается «следами» – это неверная констатация. Но для меня важно эти «следы» тоже «оживить», анимировать (в отличие от реанимировать), то есть создать вокруг них систему культурных коммуникаций, превратить в «событие».

Традиционалист. Первое. Формулировка моей позиции, предложенная Критиком, верна только если под «сутью», «главным» понимать то, что признается как суть, как то, ради чего стоит нечто сохранять и воспроизводить как ценное, о другом помнить как о потерянном (но ценном), а о третьем как об отвергнутом и преодоленном (но, если получается, сохранять оставшиеся от него следы). Это и есть преемственность.

Критик. Так в чем суть? Ради чего?

Традиционалист. Вопрос неправильный. Суть – разная для разных культур и традиций. «Суть» здесь – место, наполнения могут быть разные. Но вот отношение к сути должно быть одним и тем же: она определяет, что надо транслировать и трансляцию чего надо искусственными КН-действиями подерживать или восстанавливать.

Критик. Я же спрашиваю, как это «место» наполняется.

Это можно объективировать?

Попробую пояснить «суть» моих вопросов. Если бы вы говорили об отдельном индивиде с его сознанием, то ваши формулировки, может быть, и можно было принять. Индивид может осуществлять творческий акт и осозна-

вать нечто иначе, чем предписано нормами культуры. Но вы говорите о «сознании» некой общности, и это вызывает возражение: общность не может осуществлять творческого акта – так мне представляется.

Кроме того, правильно ли я понимаю, что в данной формулировке преемственность «охватывает» все «свое» прошлое, а в нем есть «суть», нечто главное?

И еще. В реальной истории на смену одной традиции приходит другая. Это две разные «суть» или та же самая?

Если вы не можете отвечать в общем виде, давайте конкретизируем: в чем суть для русскоязычной культуры?

Что тут важное и главное? Язык, православие, холопство, пьянство... что еще? «Грязью чавкая жирной да ржавую, / Вязнут лошади по стремена, / Но влекут меня сонной державою, / Что раскисла, опухла от сна». Вы считаете, что это поклеп на Россию?

Если «умом Россию не понять», то как понять, что преемственное, а что нет?

Традиционалист. Общность может осуществлять творческий акт.

Преемственность означает переоценку и перестройку своего прошлого. Этой перестройкой «охватывается» все, но по-разному: что-то сохраняет свое место или перемещается в иерархии важного – неважного, что-то остается в пренебрежении («ставится на износ»), а что-то исключается или деактуализируется («переводится в запас»).

Когда на смену традиции приходит другая, то суть по определению меняется.

Экокультуролог. В данном случае не соглашаюсь с утверждением Традиционалиста. Творческий акт возможен только в личной форме. Общность не может осуществлять творческого акта. Это не означает, что традиции, родовое самосознания и прочее, не имеют значения для творческого акта. Имеют, они дают содержание, энергию, «пищу творческому уму», но сам акт творчества есть личностная «переработка всего этого содержания». В литературе, например, есть вам известное представление о «бродажчих сюжетах». Они берутся разными авторами за основу, но на ней создаются разные творческие произведения. Очень точно об этом написал Мандельштам. «Я получил блаженное наследство / Чужих певцов блуждающие сны».

Другое дело – традиция как живой процесс тоже обладает творческим потенциалом, меняет свои формы, приспособляясь к новым временам, в том числе и за счет личных актов творчества, при этом сохраняя преемственность, но это не означает, что творческий акт осуществляется сообществом.

Традиционалист. Я принимаю возражение Экокультуролога к сведению и обдумыванию, но пока стою на своем: общность не толькоо сознает себя, но и творит.

Критик. Вы уверены, что правильно сформулировали свою мысль, говоря: «Преемственность означает переоценку и перестройку своего прошлого»?

Традиционалист. Тьфу-ты! Мог бы догадаться, что вы придеретесь к слову. Лучше сказать не «означает» (вы же увидите здесь синонимию), а «предполагает». Что касается ваших вопросов о России, то не обсуждая правомерность перечисленных вами «претендентов» на то, чтобы быть сутью, я скажу, что в «суть» входят и доблести и пороки, и добро, и зло – как то, что признается своим и «принимается в работу».

«Умом Россию не понять...». Смысл этих слов Тютчева, над которыми часто потешаются, их не понимая, как раз в том и состоит, что в культуре есть вещи не объективируемые и доступные пониманию только «изнутри» («умом» – значит, «внешним» умом, чисто рационально, интеллектом). Это «внутреннее понимание», связано с сознанием преемника и позицией преемника – не мыслительной только, но и практически-деятельной.

Критик. Полагаю, что отнестись к этому можно будет только после того, как будет предъявлено ваше понятие культуры.

Традиционалист. Второе. Формула Критика («Преемственность – это определенное осознание истории») для меня вполне приемлема. Она совпадает с предлагаемым мною субъективным критерием преемственности. Здесь, с моей точки зрения, достигнуто частичное согласие.

Критик. Отнюдь. Во первых, для меня, в отличие от вас, осознание истории необходимый, но не достаточный момент. Во-вторых, у меня это вовсе не «субъективный» критерий преемственности.

Традиционалист. И для меня он не достаточный – в том же смысле, в каком недостаточно осознать, что нужно делать, нужно еще и делать. А что такое «объективное» осознание я не понял. Или оно субъективно, но не «критерий преемственности». Поясните, пожалуйста.

Критик. Не критерий. Для меня это – деятельностный принцип.

7.

Формалист. Когда ты будешь сохранять казацкий коллектив, ты наследие какого века будешь сохранять?

Традиционалист. Задачи наследнической деятельности распадутся на два класса. Сохранение в неизменности для памяти того, что было, – в тех или иных формах, если нам это удастся. И совсем другое – это сохранить органическую традицию. Это совершенно другая вещь.¹

Но и то, и другое взаимосвязаны. Потому что первое бессмысленно без второго.²

Смысл КНД получает от второго, а не от первого.³

¹ **Формалист.** Так именно потому, что это «другая вещь» вопрос и задается про «вещь первую». Если в первом случае можно обсуждать, что и как сохранять, то во втором, с точки зрения Критика, и обсуждать нечего. Критик

утверждает, что сохранение «другой вещи» не имеет отношение к КН-деятельности. Сохранение или поддержание «органической традиции» – это для него вопрос социального управления, и, следовательно, твоя «органическая традиция» вообще не может быть «объектом наследия». То есть вопрос о сохранении «органической традиции» должен обсуждаться в другом контексте.

Традиционалист. Да, я это понял. Но понимаю «объект наследия» и КНД по-другому.

Экокультуролог. Здесь я полностью разделяю точку зрения Традиционалиста. Поддержка «органической традиции» не есть социальное управление. Можно, конечно, по отношению к культурному сообществу осуществлять и социальное управление, но поддержка «органической традиции» в рамках КНД, отличная от социального управления, это вполне осмысленно.

Критик. Ну почему же бессмысленно? Первое без сохранения пропадет, а второе (особенно, если оно «органическое») выживет само. А не выживет – сохраним как первое.

Традиционалист. Потому что с моей точки зрения сохранять первое без второго (которое и придает сохранению смысл) незачем. Сохранять организованности (вещи) ради сохранения – бессмысленно. Да всё и невозможно сохранить, даже «на всякий случай», приходится выбирать, а для выбора нужны основания.

Критик. Ну почему же ради сохранения? Ради утилизации.

Не надо сохранять «все» – только то, что позволяет понимать прошлое и пользоваться его «плодами».

Это ваш подход требует выбора и, соответственно, оснований.

И остается совершенно непонятным, на каком основании вы заведомо отвергаете нечто, что было для предшественников своим (иначе бы они этого не производили)?

Традиционалист. Что значит «заведомо»? Преемник не ставит своей целью непременно отвергнуть то, что было своим для предшественников. Но идентифицируя себя с ними, он считает себя вправе переоценить важность для *своей* культуры того или иного. Подобно тому, как я сам, меняясь, переоцениваю состав и значение «своего».

Критик. Так я и спрашиваю: на каком основании?

Экокультуролог. Основанием является культурное самоопределение деятеля. Эти основания можно считать «субъективными», но установка на «сохранение всего», исключает всякие культурные основания, а значит, реально этот выбор будет осуществляться случайно – в силу обстоятельств.

Традиционалист. Ответ на этот вопрос на этом уровне абстракции может быть только таким: на основании своего видения естественной основы преемственности и понимания исторических задач своей культуры.

Критик. Так вы в одиночку собираетесь осуществлять КНД?

Если вы отказываетесь предъявлять свое видение, то с кем вы, кроме Судьи, в коммуникации?

Традиционалист. Ну, почему же? Во-первых, я в каждом конкретном случае (когда и если до этого дело дойдет) смогу обсудить и видение естественной основы преемственности и понимание исторических задач своей культуры со всеми «заинтересованными лицами». Но легче мне будет это сделать с теми, кто хотя бы стремится, как и я, быть в коммуникации с Судьей.

³ **Критик.** Вы, по-видимому, оговорились. Неужто КНД получает смысл от сохранения органической традиции?

Традиционалист. Я не оговорился, но выразился несколько небрежно, в расчете на понимание из контекста разговора. Необходимость в КНД возникает вследствие разрыва традиции или угрозы такого разрыва. Определяющая ценность КНД, то, ради чего она осуществляется, есть преемственность. А в моем понимании успешно поддержанная преемственность в определенном смысле восстанавливает традицию – преемники и носители традиции в прошлом в результате КНД оказываются принадлежащими единому историческому целому.

Критик. «Ради чего» раньше называлось «смыслом». Теперь это называется «ценностью»? Или «смысл» и «ценность» – это одно и то же?

«Русичи» до крещения Руси были носителями одной традиции, а после – стали носителями другой. До революции у россиян царская власть предавалась по наследству, а ныне передается «преемникам». И т.д. Правильно я понимаю, что россияне лишились своего «исторического целого» в результате разрывов?

Традиционалист. КНД имеет своей причиной разрыв, а осуществляется ради его преодоления. Поэтому точнее было бы сказать так: КНД имеет своей причиной разрыв, а осуществляется ради его преодоления.

Критик. Вот так просто и понятно можно сказать?

Традиционалист. Можно, но ведь я говорил не только это и не только об этом.

Критик. Итак, после уточнений имеем вроде бы следующее.

Цель КНД – обеспечение жизнестойкости традиции. Если, несмотря на все усилия в этом направлении, достичь этого не удастся, то историческому целому приходит «кирдык», и уже нет никакого смысла сохранять какие-либо следы прошлого, поскольку это уже не твое прошлое. Правильно?

Традиционалист. Да нет. Останки динозавров мы сохраняем же – для изучения. Но в этой деятельности ни о какой преемственности речи нет, и она – не КНД.

Критик. Интересный у нас разговор идет: я вам про традицию, а вы про динозавров.

8.

Критик. Вы сказали, что наследие – это все, кроме инноваций?

Экокультуролог. Я говорила об «изобретениях». От самого термина инновация хотелось бы уйти, поскольку он очень сильно «нагружен» всякими лишними смыслами. Так что наследие в плане культуры – это то, что не изобретается, а «достается». ¹

Критик. Итак, в пространстве культуры существуют по крайней мере две вещи. Это – поддержка существования норм (уход за ними и трансляция), одна составляющая, и культуротехника, вторая составляющая, когда в культуре инновации происходят (я говорю об «искусственных» составляющих). Если вы говорите, что наследие имеет дело со всем в культуре, кроме инноваций, это значит, что культуротехника никакого отношения к наследию не имеет.

Есть система культуры, актуальная. Эта система культуры не тождественна той, которая была 14 веков тому назад. Теперь я хочу в эту культуру внедрить то, что было 14 веков тому назад. Это культуротехника или нет?

Традиционалист. С моей точки зрения, да.

Критик. Вот это и есть изменения в культуре, инновации в ней.

Традиционалист. Слово «инновации» не надо говорить.

Критик. Нет, надо, поскольку вы имеете систему и в эту систему вы ввели инновацию в виде нормы, а откуда вы ее взяли не имеет значения.

Традиционалист. Для вас не имеет, а для меня имеет.

Критик. Для системы не имеет, а не для вас. Вы в систему внесли новую норму. Не имеет значения, откуда вы ее взяли. ²

Традиционалист. Для предмета нашего обсуждения принципиальное значение имеет, потому что то, как вы сейчас рассуждаете, не позволяет нам развести между изобретательством и КНД.

Критик. Изобретательство лежит в социальной системе, а в культуре ничего нельзя изобрести. Надо из социума втащить туда.

Я понимаю культуротехнику как внедрение в систему того, что в ней не было. А было ли это или изобретено – это не имеет значения. Так вот это называется культуротехникой. ³

Традиционалист. Меня ваше определение культуротехники не устраивает. Оно слишком грубое. Системе вашей – безразлично, а мне не безразлично. Меня ваше определение культуротехники не устраивает. ⁴

Критик. «Инновация» вам не годится. Различим два случая: когда вы изобрели что-то в социуме и когда вы взяли то, что было когда-то. Давайте имена тому и другому случаю.

Традиционалист. Условно: в одном случае «изобретательство», а в другом – «КНД».

Критик. Итак, если я вас правильно понимаю, то, что раньше было нор-

мой, но потом выпало, вы возрождаете, и вот это вы называете КНД.

Традиционалист. Я потом, может быть, передумаю, но пока – да.

¹ **Критик.** Какими «лишними» смыслами он нагружен?

Экокультуролог. Например, термин инновация часто употребляют в оппозиции к традиции. Этих коннотаций хотелось бы избежать.

Критик. Когда одно непонятное объясняют другим, еще более непонятным, то меня, увы, это не продвигает.

Раньше мы вроде бы считали, что «достается» наследство, а не наследие.

Экокультуролог. Да, наследство достается, но то, что мы выбираем для «введения в культурный оборот» (наследие), не теряет характеристики «достается». Я уже приводила пример с богатством и капиталом.

Критик. Я только хочу обратить внимание на то, что утверждалось ранее: «наследство» – это все, что «досталось», а «наследие» – это то, что «пущено в оборот». Но если считать, что нет разницы между «выбрано» для работы (исходный материал) и «пущено в оборот» (продукт), то, конечно, можно говорить, что угодно. С тем же успехом можно, скажем говорить, что «наследие» – это «наследство» (поскольку «не теряет характеристики “достается”»). Для меня это малоосмысленно, и я отключаюсь.

Модератор. Фиксирую.

² **Экокультуролог.** Для системы – не имеет, если вы рассматриваете функционирующую (актуальную) систему. И ей «плевать на историю», что и откуда в ней взялось «до того», и в этом смысле на наследие. Но если в системе заложена рефлексивная функция, и мы будем рассматривать процессы ее развития, то тогда эти вопросы – откуда и что взялось будут иметь значение.

Критик. Так обсуждается совсем не это, а вопрос о том, можно ли употреблять слово «инновация».

³ **Экокультуролог.** Да, для актуального состояния системы культуры «втаскивание» в нее того, чего в культуре не было, это инновация по отношению к этому состоянию. Но это опять же достаточно формальная и абстрактная характеристика, осмысленная только по отношению к актуальному состоянию самой культурной системы, как характеристика действия по отношению к ней. А содержательно эти инновации могут быть, например, *открытиями* или *изобретениями*. Если это не было «изобретено», а этот «след» просуществовал «под спудом» долгое время, то в этом случае говорят о культурном *открытии*. Так, например, было *открыто* древнерусское искусство в XX веке, благодаря исследователям культуры, хотя иконы, храмы и прочие «следы» уже существовали на протяжении нескольких столетий, но они были описаны как целостный культурный феномен. Но есть и культурные изобретения. Пресло-

вутый «Черный квадрат» Малевича был его изобретением, поскольку он задал новое направление в развитии искусства – концептуальное искусство.

Критик. А меня сейчас абсолютно не интересует, что можно сказать по поводу слова «инновация».

4 Традиционалист. Похоже вы правы относительно того, что такое культуротехника по ММК (а другого понятия пока нет). Я возражал потому, что сюда не вмещается различие между КНД и сознательной инновацией, «изобретательством». И именно поэтому позднее отказался от понимания КНД как чистой культуротехники.

Формалист. Понятие КТ-деятельности вводилось, само собой разумеется, безотносительно понятию КН-деятельности. И вводилось оно для описания (объяснения) феномена развития культуры, т.е. такого ее изменения, которое в отличие от эволюции как естественного изменения носит целевой, искусственный характер. И Критик прав, на это указывая. Но ведь для так введенного понятия нет актуальной и неактуальной культуры, есть просто культура и ее изменения. Когда Традиционалист утверждает, что такое понятие слишком грубое, он имеет в виду, очевидно, что оно слишком абстрактное и нуждается в дальнейшей конкретизации. Раз мы вводим различия того, что было или не было в культуре, актуального и неактуального в ней, прошлого и настоящего состояния культуры, то должны в явном виде фиксировать изменения в содержании понятия культуры, учитывающие эволюцию, отрицание тех или иных культурных значений, их реанимацию и т.п.

9.

Критик. Я спрашиваю: для вас такой единицы рассмотрения, как казачье пение, не существует?

Экокультуролог. Для меня оно существует наравне со всякими там памятниками. Казачья песня не есть единица рассмотрения наследия. Это один из фольклорных жанров. Есть еще «архангельские сказания», «псковские говоры», игра на разных народных инструментах и т.п. Это – разные эмпирические объекты.

Формалист. Вас спрашивают о другом: может ли казачье пение быть объектом наследия? Нет, отвечаете вы.

Экокультуролог. Это не единица. Это эмпирический объект – казачье пение. Которое поддерживается...

Формалист. Тогда его нельзя поддерживать, казачье пение.

Экокультуролог. Почему?

Формалист. Потому что если это не объект, его нельзя поддерживать. Оно не существует само по себе. Оно не существует отдельно от выпаса лошадей, от мировоззрения казаков, от порки на площади...

Экокультуролог. Казачье пение как объект, изученный и зафиксирован-

ный в исследованиях фольклористов, есть «памятник», который можно сохранять. Это – подход к сохранению памятников как точечных объектов. Раньше так и понимался объект наследия. Сохранялись отдельные точечные объекты. Сегодня подход изменился, изменился и объект наследия. От сохранения точечных объектов перешли к сохранению среды.

Формалист. Это же совсем про другое. Вопрос, который задает Кристик, – вопрос логико-понятийный, а не предметный. Если это самое «казачье пение» не может быть единицей, объектом наследия (здесь все равно), то его нельзя отделять от других черт казачьей жизни – только и всего.

Экокультуролог. Ну как про другое? Когда был точечный объект, сохранялось казачье пение в виде публикации записанных песен. Называлась серия «Литературные памятники». А теперь, когда осознали недостаточность такого способа сохранения, стали поддерживать сообщество, поющее казачьи песни.

Формалист. Мы же обсуждаем понятие. А вы мне рассказываете об осознании...

Экокультуролог. Я тоже обсуждаю понятие объекта.

Формалист. А если про понятие, то вы отвечаете так: нельзя казачье пение рассматривать как особую действительность. Никакого фольклора нет. Фантом.

Экокультуролог. Я отвечаю по-другому. А именно: казачье пение было особым, отдельным объектом в рамках той деятельности, которую осуществляли ученые-фольклористы, исследующие объект «казачья песня».

Формалист. Да не интересно здесь мне это. Всякая действительность выделяется учеными. Вопрос – в другом: можно ли выделить такой объект – казачье пение – и имеет ли смысл постановка вопроса о нем как об объекте КНД?

Экокультуролог. Для меня, для моей позиции, это все равно. И казачье пение можно рассматривать как объект наследия...

Формалист. А если можно рассматривать как объект наследия, то следует все то, о чем здесь говорилось. Ваши слова и ваши тезисы имеют смысл, если только объектом наследия его считать нельзя и ставить по отношению к нему наследнические задачи не имеет смысла. Вот тогда ваши рассуждения имеют смысл.

Экокультуролог. Но это – устаревший объект наследия.

Формалист. Зачем вы все время наплачиваете новые смыслы? Устаревший или неустаревший – это можно обсуждать, но к заданному вопросу эта квалификация отношения не имеет.

Экокультуролог. Я могу казачье пение рассмотреть как объект, а могу не рассматривать. У меня много типов объектов. Это один из типов объектов.

Формалист. Но если «могу», то на этом ответ на вопрос и заканчивается. Ваше добавление «а могу не» к заданному вопросу отношения не имеет.

Традиционалист. Вы ведь, фактически, спрашиваете: является ли какая-то вещь объектом наследия или не является?

На это вам говорят, что это зависит от того, как вы строите типологию объектов наследия. Она не является универсальной и раз и навсегда заданной. В зависимости от задач...

Формалист. Да не «является» или «не является», а «может» или «не может» – здесь другая модальность. Как и за счет чего такая возможность может быть превращена в действительность, здесь не обсуждается, это другой вопрос.¹

Традиционалист. Церковь в Кижях – является объектом наследия или не является? Она в одном отношении является..., но рассматривать ее отдельно от комплекса Кижей бессмысленно, потому что сохранять...

Формалист. А комплекс является объектом? Тоже бессмысленно рассматривать вне другой совокупности... Это – дурная бесконечность.²

¹ **Традиционалист.** Вопрос в том, целесообразно ли рассматривать нечто как объект КНД. Если КНД сводить к консервации, получится один ответ, если рассматривать ее как обеспечивающую преемственность с прошлым – другой.

Критик. Правильно я понимаю, что если рассматривать КНД как обеспечивающую преемственность, то не является?

Традиционалист. Тут путаница какая-то. Лично мне непонятно, как пользоваться терминами «объект наследия» и «объект КНД». Всякая вещь, на которую направлены действия в рамках некоторой деятельности (например действия по сохранению в рамках КНД), есть безусловно объект этих действий и в каком-то смысле объект этой деятельности в целом. Но если ставить вопрос об Объекте как соотносимом с этой деятельностью, о ее объекте в полноте, то ни одна из отдельных сохраняемых вещей так же не является объектом КНД, как ни одно из отдельных действий не есть КНД в целом.

Критик. Если ни одно из отдельных действий не есть КНД в целом, то можно ли указать такое Действие, которое было бы соотноσιμο с КНД?

Что является, скажем, Объектом архитектурного проектирования в полноте?

- А можно привести конкретный пример соотносимого с КНД Объекта?

Традиционалист. Про архитектурное проектирование отвечать не готов. Объект, соотносимый с КНД, – это культурная традиция.

Экокультуролог. Если мы восстанавливаем культурную преемственность, то объектом КНД является «связь культурных значений» – прошлого и настоящего, но при этом объектом конкретного практического действия (оперирования) может быть казачье пение, то есть конкретный объект. С ним мы будем «оперировать» таким образом, чтобы эта связь культурных значений стала

ясной. Например, запишем песни в разных географических точках, опубликуем в серии «литературных памятников» и напишем комментарий, раскрывающий историческое значение таких памятников в нашей жизни.

² **Экокультуролог.** Объекты КНД – это представленные в материале (разного типа) способы нашего «практикования» прошлого, способы нашего отношения к прошлому.

Если мы относимся к прошлому как окончательно ушедшему, но ценному, то мы практикуем «память о нем», осуществляем практику «памятования», а объекты называем «памятниками»

Если же мы считаем, что прошлое длится, и мы считаем ценным его продолжение, то воплощаем это в своем образе жизни, в деятельности, «продолжаем» традицию (дело, в смысле производства, или «дело жизни», или еще какую-то деятельность), а объектом КНД здесь выступает традиция. Мы практикуем прошлое через ученичество – у учителей, которых ищем, или родители выступают в качестве учителей. Формы могут быть различные, но важно то, что мы лично самоопределяемся в чем-то, в каких-то действиях, ученичествах.

И два остаточных типа практикования – если мы просто длим все и не практикуем никакой специальной техники, а наследие воспринимается как среда обитания, и последнее – проект, если мы встраиваем прошлое в новую деятельность и таким образом осуществляем адаптацию прошлого к будущим переменам.

Когда речь заходит о конкретных вещах – таких как казачья песня, то это может быть объектом в 4-х разных смыслах, а соответственно, мы будем применять 4 различные техники сохранения.

Критик. А что такое казачья песня как конкретная вещь? Хочу также заметить, что в моем примере фигурировала не «казачья песня», а исполнение казачьей песни.

Экокультуролог. Да, поправлю формулировку, конечно, исполнение, конкретное исполнение.

Критик. На мой взгляд, имеет место значительный прогресс в формулировках.

Вначале:

– «Казачья песня не есть единица рассмотрения наследия».

– «Казачье пение как объект, изученный и зафиксированный в исследованиях фольклористов, есть “памятник”, который можно сохранять. ... Раньше так и понимался объект наследия. Сохранялись отдельные точечные объекты. Сегодня подход изменился, изменился и объект наследия».

Теперь:

– «Объекты КНД – это представленные в материале (разного типа) способы нашего «практикования» прошлого».

– «Если мы относимся к прошлому как окончательно ушедшему, но ценному, то мы практикуем «память о нем», осуществляем практику “памятования”, а объекты называем “памятниками”».

– «Когда речь заходит о конкретных вещах – таких как казачья песня, то это может быть объектом в 4-х разных смыслах, а соответственно, мы будем применять 4 различные техники сохранения».

Традиционалист. Я бы хотел с полной ясностью высказать свою солидарность с тем главным, что сказано Этнокультурологом в последней реплике. Можно еще поуточнить типологические характеристики, но главное – это, на мой взгляд, постановка задачи: чтобы разработать полноценное представление о КНД, нужно изначально брать «объект наследия» в его полноте и целостности. От рассмотрения памятников (а к ним справедливо отнесены здесь оставшиеся от прошлого и сохраняемые организованности) пути к построению понятия КНД нет.

Формалист. Все это хорошо. Можно обсуждать это ваше представление об объекте КН-деятельности. Но вроде обсуждается не ваше представление, ведь вопрошает нас Критик, не вы, и отвечать надо на его вопросы. А вот ваши уточнения – мол, казачьи песни изучаются фольклористами, этнографами, лингвистами, историками и если удастся все эти предметные представления «конфигурировать», то тогда мы сможем говорить о казачьей песне как объекте деятельности – к сути вопроса отношения не имеет. По смыслу вопроса все эти ваши условия и масса других, о которых вы не упомянули, относятся к действительности бытования казачьей песни в качестве объекта наследия. А вопрос ставится в модальности возможности.

Критик. Увы, уважаемый Традиционалист, полной ясности вы не достигли. Если вы способны изначально взять «“объект наследия” в его полноте и целостности», то почему бы вам сразу изначально не взять «полноценное представление о КНД»? На самом деле вы ведь так и делаете.

При этом вы не даете себе труда понимать, что говорит ваш оппонент. Я начал обсуждать фиксацию и сохранение *исполнения* казачьей песни в контексте «устной традиции», а не в контексте «памятников» и КНД, а вы начали, не разобравшись, говорить про свое.

Традиционалист. У меня нет ни того («полноценного представления о КНД»), ни другого («“объект наследия” в его полноте и целостности»). Но почему же я не могу оценивать перспективности того или иного пути построения «полноценного представления о КНД»?

Критик. На мой взгляд, вы говорили другое, а именно: нужно *изначально* брать «объект наследия» в его полноте и целостности.

Традиционалист. Когда я говорю, что нужен «“объект наследия” в его полноте и целостности», я говорю о том, чего заведомо недостаточно. Но при этом не претендую на то, что у меня есть полноценное представление о том, каким должно быть то, что нужно – будь то КНД или ее Объект.

10.

Традиционалист. *Позиция Формалиста и Критика, как я ее понимаю, состоит в том, что нужно выделить некий определенный объект, единственный (например, образец казачьего пения) и по отношению к нему строить КНД.*¹

*Позиция Экокультуролога и Традиционалиста: ничуть не усомневая того, что это нужно делать, следует, для того чтобы эта деятельность была максимально эффективной, расширить предмет рассмотрения и объект КНД, включив в него и другие стороны казачьей культуры и, главное, само казачество как носителя и производителя этой культуры.*²

¹ **Критик.** Неправильно понимаете. От вопроса «можно ли сохранять образец исполнения независимо от судьбы исполнителей?» до КНД «шагать и шагать».

Традиционалист. Может ли казачье пение или единственный его образец быть объектом рассмотрения? Но ведь встает законный вопрос: объектом рассмотрения для чего?

Я полагаю, что это возможно и осмысленно – если рассматривать такой объект как отчуждаемый от казацкой культуры как целого – не непременно от «выпаса коней и порки на площади», а от того, что она есть пока жива и сохраняется преемственность, даже если из нее уходит порка на площади.

Критик. В каком смысле «отчуждаемый»? Если вы издаете, скажем «Е.О.», вы отчуждаете его от культуры?

Традиционалист. Ни в коей мере!

Но дальше встает вопрос: является ли сохранение таких экземплифицированных образцов единицей КНД, т.е. представляет ли оно ее в целом, в ее существенных характеристиках? (Его и ставит все время Экокультуролог).

Критик. Кто предлагал рассматривать сохранение как КНД? Вы все время сражаетесь с «мельницами».

Традиционалист. А как что вы предлагали рассматривать хранение записанных образцов казачьего пения?

Критик. Как необходимое условие *любой* не бессмысленной деятельности по отношению к «казачьему пению».

Экокультуролог. Эта реплика мне кажется важной, она хорошо поясняет вашу позицию. С этим я соглашаюсь, хотя и отчасти.

С тем, что запись и хранение образцов исполнения казачьих песен, есть условие *осмысленной деятельности* соглашаюсь полностью, но с тем что это необходимое условие *любой осмысленной деятельности* – нет. Поскольку выстраивание общения с носителями традиции, «погружение» в их среду — осмысленное действие, независимое от записи. Это примерно так же, как актер, собирающийся играть роль деревенского мужика, едет в деревню, чтобы на месте «вжиться» в материал роли.

Критик. Ваши схемы возражения меня, мягко говоря, не воодушевляют. Я говорю: «по отношению к “казачьему пению”». Вы возражаете: «независимое от записи». Я – про Фому, вы – про Ярему. Я – про «огород», а вы – про «дядьку в Киеве».

Традиционалист. Но я возвращаю разговор к вопросу о том, является ли сохранение таких экземплифицированных образцов единицей КНД. Я сейчас склоняюсь к двоякому (на двух уровнях рассмотрения) ответу:

1. Можно говорить о двух типах КНД как имеющих дело (1) с отчуждаемыми от культурной традиции объектами, которые рассматриваются как образцовые и включаются в процесс развития другой (отдельной от первой или более широкой, ее объемлющей) культуры; 2) с неотчуждаемыми объектами и потому по необходимости и с самим сообществом, и включающей в себя СТ-деятельность по поддержке преемственности (см. выше).

Критик. Выражение «отчуждаемые от культурной традиции объекты, которые рассматриваются как образцовые» понять не могу. Для меня это смысла не имеет.

Традиционалист. Да, здесь есть недоговоренности, возможно, затрудняющие понимание моей мысли. Для меня, как и везде выше, принципиальным является различие ситуаций преемственности и отказа от преемственности. В одном случае (преемственности, он – второй в цитированном фрагменте) в КНД образец (по интенции) не вынимается из культурного «контекста» и «берется» в главном в том же значении, что он имел в породившей его культуре. В другом случае интенция на преемственность отсутствует, и образец заведомо является образцом чего-то другого. Различие это, я понимаю, в каждом конкретном случае может быть оспорено, поскольку после разрыва, сделавшего необходимой КНД, культурное значение образца (то, чего он образец) не может совсем не измениться. Но я склонен настаивать на существенности различия между этими ситуациями – различия имеющего субъективный источник, но в конечном счете, разумеется, проявляющегося и объективно.

Критик. Ничего не понимаю. Для меня это новое нагромождение совершенно непроработанного содержания. Как может отсутствовать интенция на преемственность в КНД, которая по вашему определению имеет в качестве начала полагание преемственности?

В культуре нет субъективных источников!

Традиционалист. У вас нет, а у меня есть. Итак, продолжу.

2. Первый тип КНД, на мой взгляд, осмысленней рассматривать как неполное изображение второго, ибо, чтобы понять, зачем и почему что-то рассматривается как образец, нужно, чтобы объемлющее общество в этом отношении рассматривало себя как преемника той общности, которая этот образец породила.

Критик. Так вы рассматриваете себя преемником Древнего Рима, породившего образцы...?

Традиционалист. Я уже отвечал на аналогичный вопрос про Древнюю Грецию в топе «Позиция по отношению к объекту деятельности» (обсуждение фрагмента 2).

«Казацкость», какие-то ее черты, составляющие суть казацкого пения и делающие его привлекательным, должны стать частью «большой» культуры.

Критик. На мой взгляд, вы отрицаете тем самым свое представление о преемственности. Конечно же, мы «преемники» культур Древней Греции и Древнего Рима.

Традиционалист. Сложный вопрос. Да, я понимаю, что отстаиваемый мною подход в ситуации глобализации как бы объективно теряет под собой почву, размывается. Мы как человечество (по меньшей мере, его европейская часть) во многих отношениях преемники греко-римской античности. Но мы уже не преемники (или преемники в существенно менее значимом и содержательном смысле) китайской культуры (как и китайцы в отношении Греции и Рима). Русская культура как исторически связанная с православием – преемница греков в своем, особом смысле и отношении. А современная Греция и современная Италия – соответственно, по-своему. Мне эти различия важны, и они, мне представляется, имеют практическое значение – кто в первую очередь отвечает...

Критик. Вопрос об ответственности в культуре не стоит.

Традиционалист. У вас не стоит, у меня стоит.

Критик. С нетерпением буду ждать вашего доклада по понятию «культура».

Традиционалист. Альтернативой этому является сохранение чего-то как объекта лишь изучения и памяти; такое сохранение тоже может рассматриваться как часть КНД, но сохраняемое есть лишь потенциальное наследие, хранимое впрок.

Формалист. И Традиционалист, и Экокультуролог, все время торопятся, забывая, что отнюдь не они являются вопрошающей стороной. В результате тут же к любому ответу прицепляются в качестве «нагрузки» и обвешивают его со всех сторон как игрушки на елке свои соображения на сходную тему. Среди всех этих добавлений и прибавлений совершенно теряется смысл ответа, которого единственно от них ждут.

Критик (Традиционалисту). «Впрок» – это у вас на антресоли. А в культуре все утилизировано, все на своих полочках и актуально нормирует все происходящее в социуме. Знания, говорите вы? И знания находят в ней свое место. Закон Архимеда как знание нормирует подготовку ученика в школе. История, говорите вы? Куликовская битва и Бородинское сражение для вас только «история»? Ничего подобного: это и культура тоже.

Традиционалист. Не могу с вами полностью согласиться. Законы «Русской правды» или кодекс дворянской чести сейчас ничего не нормируют, но в культуре хранятся. Но многие составляющие культуры выступают в ней дво-

яко: по прямому своему значению они ничего не нормируют и хранятся «впрок», но, возможно, осуществляют нормирование социальных ситуаций как-то косвенно, в непрямом значении. Тут нужно разбираться.

Критик. Вы серьезно считаете, что кодекс дворянской чести сейчас ничего не нормирует?

Традиционалист. Не буду здесь категоричен. Возможно, к нему относится то, что сказано в последних двух предложениях предыдущей моей реплики.

² **Формалист.** Опять вы путаете модальность. Обсуждается не то, что нужно, а что можно. От «можно» до «нужно» дистанция огромного размера и она здесь не обсуждается.

11.

Экокультуролог. Можно сохранять казачье пение. Но только есть два разных объекта и две разные ситуации.

Формалист. Это мы говорим, что есть два разных объекта и две разные ситуации. И мы берем один, а на второй нам в данной ситуации наплевать.

Традиционалист. Вы запрещаете второй рассматривать.

Формалист. Да ничего мы не запрещаем! Ерунда какая-то!

Традиционалист. Никто не утверждал, что нельзя рассматривать как объект наследия казачье пение и что нельзя заниматься его сохранением.¹

Но при этом вам говорилось, что наряду с этим существует...

Формалист. Неинтересно это!!! Наряду с этим существует земля, небо, вселенная, Галактика, Господь Бог. Ерунда все это, поскольку одно с другим никак логически не связано.

Традиционалист. Каждый раз, когда вам говорят, что наряду с этим что-то существует, говорите: мало ли что вообще есть наряду и т.д. А вам говорят, что существуют определенные связи между ...

Формалист. Ерунда это. Если ты выделил это как объект, никаких связей нет. И быть не может.

Объект – это то, что имеет самостоятельное существование. Какие к черту связи?! В этом смысле, в этой категории! Если выделен как объект – значит, может сам существовать. Какие связи? Ты же утверждаешь прямо противоположное. У него есть связи, то, се, никакой он к черту не объект. И тут же снимаешь.²

Критик. Я приведу вам такой пример. Предположим, что есть ритуал умерщвления новорожденного ребенка, чтобы умастить богов в какой-то ситуации. Этот ритуал сопровождается ритуальным пением. Так вот я могу взять в качестве объекта это ритуальное пение. Нет, говорите вы. Сохранять надо весь ритуал, включая умерщвление. Вот в чем мы с вами расходимся.

Так я могу в качестве объекта взять ритуальное пение или нет? Да или нет?

Традиционалист. Объекта чего?

Критик. Объекта сохранения.

Традиционалист. Для меня сомнительно, что сохранение ритуального пения имеет смысл.³

¹ **Критик.** Я не понимаю тогда ваших утверждений:

- «потому что первое бессмысленно без второго»,
- «смысл КНД получает от второго, а не от первого»,
- «церковь в Кижях – является объектом наследия или не является?

Рассматривать ее отдельно от комплекса Кижей бессмысленно»,

- «и да, и нет»,
- «первое, является подсобным и второстепенным»,
- «оспаривалось – я сейчас не обсуждаю, справедливо или нет, – что

казацкое пение может рассматриваться как целостность для определенного вида деятельности – деятельности сохранения»,

– «для меня сомнительно, что сохранение ритуального пения имеет смысл».

Необходимо также иметь в виду, что я говорил об объекте «сохранения», а не об объекте «наследия». Почему вы решили, что это одно и то же?

Традиционалист. В моем понимании ни одно из перечисленных моих утверждений неравнозначно утверждению «нельзя рассматривать как объект наследия казачье пение и что нельзя заниматься его сохранением».

Критик. Это справедливо, если включать «бессмысленное» в перечень возможных занятий.

Традиционалист. Но я согласен, что точнее развести эти два понятия – объект наследия и объект сохранения. Тогда тем более: против того, что можно сохранять записи казацкого пения (объекты сохранения) я никак не мог возражать, ибо это тавтология. А можно ли это считать «объектом наследия» – это вопрос, решение которого следует отложить до построения этого понятия.

² **Традиционалист.** Путаница происходит вот от чего: казачье пение, даже отдельное исполнение какой-то песни, церковь в Кижях, любой предмет может быть объектом КН-действий (сохранения, исследования, использования в образовательных и иных целях). Эти действия входят в состав КНД. Но мы обсуждаем это (вопрос о выделении объекта наследия) для уяснения того, что такое КНД, ее смысла. И для решения этого вопроса такой подход ничего не дает. Смысл КНД задается не этим. Мы с Экокультурологом пытаемся нащупать такой объект, который был бы смыслообразующим для КНД – как культуротехнической деятельности, ориентированной на преемственность, на сохранение культурных целых, поддержание их жизнеспособности в меняющихся условиях. Это культуротехника – потому что естественным образом они не

выживут и потому что для выживания нужно меняться, – но это КНД, потому что меняться нужно, сохраняя преемственность, т.е. историческое самосознание и какие-то характеристики, которые осознаются как определяющие идентичность.

Критик. В этом фрагменте много чего сказано, с чем я не согласен. Но я обращаю ваше внимание вот на что. Вы говорите: мы обсуждаем вопрос о выделении объекта наследия для уяснения того, что такое КНД. Но это не так. Ничего такого вы не обсуждаете, поскольку априори знаете, что это такое. Для вас КНД – это деятельность по сохранению «культурных целей». А объектом КНД является «культурное целое». Все уже схвачено. И обсуждать тут нечего.

Традиционалист. Мы таки это обсуждаем, поскольку, хотя и предложили свой подход, но выслушиваем вашу критику, в чем-то свой подход корректируем и уточняем, в чем-то надеемся вас сдвинуть.

³ **Критик.** Почему? Это не укладывается в ваше представление о преемственности?

Традиционалист. Я ответил, не подумав. Конечно, сохранение такого ритуального пения вполне возможно. Но осмысленность оно получает в рамках того преемственного отношения к прошлому, о котором я говорил. Мы ни понять не сможем, что это такое, ни воспринять трагическую эстетику такого пения, не узнав в нем *своего* прошлого.

12.

Традиционалист. На самом деле предметом нашего внимания может быть масса разных вещей. На одном полюсе – единичные произведения или единичные организованности. На противоположном полюсе могут находиться, действительно, живые, функционирующие общности с их живой культурой. А в промежутке... Если мы имеем, например, казацкого «Пушкина», который сочинил казачью песню и в этом смысле является гением... он помер, и мы сохраняем его произведения. Второй случай: если еще живы казаки и мы собираемся заниматься наследием, то мы можем, с одной стороны, сохранять произведения этого казацкого гения, с другой стороны, точно так же сохранять казацкие ансамбли, в которых отложилась казачья культура разных эпох. Но если еще жива казачья культура, то безусловно предметом нашего интереса и нашей заботы (со всеми сложностями) является и вот эта живая казачья культура.¹

¹⁰¹ **Формалист.** Кто это «мы»? Мы, как субъекты сознания и воли, можем много чего натворить, если есть для этого средства. В том числе не сохранять, а уничтожать. Вопрос ведь совсем в другом. Какое «делание» имеет отноше-

ние к КНД и, соответственно, к обсуждаемой нами теме, а какое к какой угодно человеческой активности.

¹⁽²⁾ **Критик.** Образцы исполнения казаками песен в нашем примере и являются казачьей культурой, если мы их в таком качестве сохраним, выделив как объект.

Традиционалист. Образцы (в каком виде бы они не сохранялись) лишь тогда могут рассматриваться как «казачья культура» (т.е. как ее часть, поскольку эта культура не сводится к пению), когда они составляют неотчуждаемую часть казачьей культуры, и тогда встают все те задачи, о которых говорим мы с Экокультурологом – задачи поддержания преемственности по отношению к этой культуре.

Критик. В этом случае встает только одна задача: огородить «казаков» колючей проволокой, исключить любые контакты и забыть про них.

Традиционалист. Мне представляется, что это карикатурное искажение моей позиции.

Критик. Совсе нет. Только в том случае «поддержание преемственности» по отношению к культуре в целом будет полноценным, когда оно будет происходить естественным путем, без всякого внешнего воздействия.

Традиционалист. Образ колючей проволоки неправильно передает смысл внешнего и внутреннего – как я пользуюсь этими терминами.

Критик. Напротив, он передает смысл и «внешнего» (в чужой монастырь со своим уставом...), и «внутреннего» (сами разберемся). Это оптимальные условия для предельной, идеальной «преемственности».

Экокультуролог. Но ведь в данном случае речь идет не о том, чтобы «в монастырь с чужим уставом», а наоборот в «монастырь за пониманием устава», если, конечно, вы относитесь к этой традиции как к наследию, а не как к тому, выживание чего вас не касается. Здесь, мне кажется, и проявляется различие в функциональной (операционально-технической) и культурной позициях субъекта действия.

Критик. В «монастырь за пониманием устава» – это *исследовательская* позиция, и речь идет не о ней.

Модератор. Ну, пожалуй, пока хватит...

Научное издание

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции
Вып. 13. М., 2008

ISBN 978-5-86443-152-8



9 785864 431528

Издательство «Наследие ММК»
Оригинал-макет: Л.П.Щедровицкий

Формат 60x90. Гарнитура Times New Roman
Тираж 150 экз.

Отпечатано в ППП Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6.
Заказ № 2084

