

ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРОЛОГИЮ

Учебное пособие

Министерство образования и науки Российской Федерации
Байкальский государственный университет

ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРОЛОГИЮ

Учебное пособие

Под общей редакцией
Е. А. Яковлевой, М. Л. Ткачевой

Иркутск
Издательство БГУ
2017

УДК 168.522 (075.8)

ББК Кя7

В24

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Байкальского государственного университета

Коллектив авторов

д-р филос. наук, проф. В. А. Туев; д-р филос. наук, проф. А. А. Атанов;
д-р филос. наук, проф. В. С. Ткачев; канд. филос. наук, доц. М. Л. Ткачева;
канд. филос. наук, доц. Е. А. Яковлева; канд. филос. наук, доц. Л. А. Богодель-
никова; ассист. А. В. Немцева; канд. филос. наук, доц. Ф. Е. Козьмин;
канд. филос. наук О. В. Тарасенко; канд. ист. наук А. О. Левченко;
канд. филол. наук, доц. И. С. Клыпина; канд. филос. наук Д. Н. Бухаров;
канд. филос. наук Г. В. Сурдин; Л. А. Ладик; Ю. С. Орехова; Е. М. Суранова

Редакционная коллегия

М. Л. Ткачева, Е. А. Яковлева, Л. А. Богодельникова, А. В. Немцева

Рецензенты

д-р филос. наук, доц. Е.М. Струк
канд. ист. наук, доц. В.В. Третьяков

В24 Введение в культурологию : учеб. пособие [Электронный ресурс] /
под общ. ред. Е. А. Яковлевой, М. Л. Ткачевой. – Иркутск : Изд-во БГУ,
2017. – 105 с. – Режим доступа: <http://lib-catalog.isea.ru>.

Рассмотрены теоретико-методологические проблемы исследования культуры. Проанализированы критерии культурологии как научной и учебной дисциплины. Представлены различные подходы к осмыслению культуры и ее проблемного поля.

Для студентов, аспирантов, преподавателей, а также всех интересующихся проблемами культурологии.

УДК 168.522 (075.8)

ББК Кя7

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
Раздел 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ	5
ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ	5
1. О динамическом и статическом подходах	5
к соотношению культурологии и социологии	5
2. Культурология как интегрированное знание об обществе.....	8
3. Постнеклассическая рациональность и исследование культуры	12
4. Новые стандарты образования и преподавание культурологии: проблемы и перспективы.....	17
5. Об «экологии» культурного пространства современной России	23
6. Краеведение и культурология: проблемы и перспективы взаимодействия.....	27
ГЛАВА 2. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА	33
1. Культура и антикультура	33
2. Культурология как наука: за и против.....	36
Раздел 2 ПРИКЛАДНЫЕ ИННОВАЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ	46
ГЛАВА 1. ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ	46
1. Идентичность человека типа «Я-образ» -	46
цель развития культуры	46
2. Проблема человеческой телесности в	53
социально-гуманитарном знании.....	53
(философско-символический аспект)	53
3. К вопросу о развитии потребности в самоутверждении	64
4. Оптимизация потребности в самоутверждении в культурной среде	67
5. Человек и его свобода в русской культуре	70
6. Правовая культура и идеалы русской интеллигенции.....	76
ГЛАВА 2. ИССЛЕДОВАНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ	81
1. Колокольные звоны: традиция и современность	81
2. Танец как отражение тенденций развития	84
3. Исторический бал в пространстве современного города	87
4. Конструирование действительности в культурной среде. Опыт психоанализа	93
5. Ролевая игра и освоение художественных ценностей в контексте социализации личности	98

ПРЕДИСЛОВИЕ

Знакомство с любой научной дисциплиной начинается с выявления предмета ее изучения, а затем ее основных принципов, законов, круга исследуемых ею проблем. Данные темы бурно обсуждаются последние десятилетия. Одной из них можно считать вопрос о научном статусе культурологии. Важными критериями научности является наличие законов и разработанный понятийно-категориальный аппарат. Вокруг проблемы соответствия культурологии этим критериям разворачивается масштабная теоретическая дискуссия. Целью нашего учебного пособия прежде всего является определение предмета и теоретических проблем культурологии. Задачей авторов является показ состоятельности и аргументированности позиций как в пользу культурологии как науки, так и культурологии как гуманитарной области знания. Окончательный выбор оставляем за читателями и слушателями курса лекций.

Также в задачи пособия входит анализ и выявление сущности понятия культуры, трансформация смыслов, вкладываемых в него на различных этапах изучения. К исследованию культуры можно подходить с различных сторон: аксиологической, выявляющей ценностные аспекты культуры; деятельностной, понимающей культуру как процесс и результат человеческой деятельности; интегративно-системной, рассматривающей культуру и отдельные ее феномены во взаимоотношении с обществом. Этим аспектам посвящен раздел 1. Для углубления теоретико-методологических знаний о культуре в данном разделе предлагается глава для самостоятельной работы студентов, для обсуждения в ходе дискуссий на семинарских занятиях и написания эссе.

Раздел 2 включает в себя рассмотрение проблем культурологии в творческом, нестандартном ключе. Это и философские, психологические аспекты телесности, идентичности человека в культуре, потребности в самоутверждении в культурной среде. Проблематика культурологии особенно актуальна для современного российского общества: подходы к ее осмыслению постоянно совершенствуются, динамичное развитие общества и социально-гуманитарного знания создает все новый материал для осмысления. И не случайно, что в изложении этого раздела наиболее ярко выражен творческий подход авторов. Полифоничность изложения и методологическая раскованность позволяют читателю ощутить себя в центре современного культурологического поиска. Мы надеемся, что подобного рода вовлеченность будет способствовать активизации творческого мышления.

Данное учебное пособие представляет собой первую попытку выявления проблем, которая продолжится в последующих частях.

Раздел 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ

1. О динамическом и статическом подходах к соотношению культурологии и социологии

Рассматривая вопрос о соотношении культурологии и социологии, исследователи прежде всего обращают внимание на исторически неизменный характер формы их взаимосвязи, ограничиваются построением статической картины взаимодействия данных наук. Такой подход, на наш взгляд, составляет не самую главную сторону понимания методологической проблемы.

Более сложная картина открывается, когда проблема переводится в динамический аспект, начинает осмысливаться с точки зрения диалектического развития. В этой плоскости она требует теоретически конкретного анализа предметов наук, выявления особенностей взаимосвязи культурологии и социологии в различные исторические периоды. Такой подход сразу же обнаруживает, с одной стороны, взаимосвязь между состоянием общественной жизни и идеалом гуманитарного знания, а с другой – противоречивость и самой жизни, и знания о ней.

Так, именно в эпоху европейских кризисов XIX века практически одновременно зародились две противоположные по характеру системы гуманитарного знания: социология и исторический материализм. Поскольку исторический материализм ориентировался на общественный идеал, а социология – на индивидуалистический, то естественно, что К. Маркс никогда не называл себя социологом, а О. Конт – историческим материалистом.

Аналогичная картина повторилась чуть позже в России. Когда часть русской интеллигенции почувствовала влечение к социологии, в России господствовало чуждое ей понимание общественной жизни – народническое (коллективистское). Когда же социологическое знание расширило сферу своего влияния, в его недрах сформировались особые традиции: так, П. Сорокин уже построил собственную теоретическую систему, принесшую ему в будущем всемирную известность. Народническая идеология, к несчастью социологов, исчерпала свои «ресурсы», перешла естественным путем в более развитое состояние (в «русский марксизм»), и социология опять была отодвинута на второй план научного осмысления русской действительности. Отодвинута, заметим, не физически, с помощью государственного аппарата, а интеллектуально, в процессе свободной теоретической борьбы. Идеологически обессиленная, социология поэтому вынуждена была подстраиваться под исторический материализм, выполнять в течение длительного времени малозначимую для него функцию

прикладного знания. В этом смысле совершенно логично, что социологической науке повезло меньше именно в России, а не в Европе. И неудивительно, что теперь, когда Россия склонилась к упадку и восторжествовал чуждый ей прежде индивидуализм, социологию здесь признают больше, чем исторический материализм. Появилась даже мода на социологию, а вместе с нею и ощущение тайной гордости за принадлежность к этой отрасли знания.

Очень похожая история произошла с культурологией. Как система, она включала в себя множество форм знания, объединенных в три типа: языческий, религиозный и светский. Но вплоть до середины XIX века в европейской культурологии безоговорочно господствовала светская парадигма, и по этой причине в тогдашних представлениях почти не были представлены религиозная и языческая парадигмы. Однако во второй половине XIX века ситуация изменилась. Европа вступила в эпоху общественных кризисов, а вместе с кризисами зародилось сомнение в светской культуре как таковой. В XX веке негативное отношение к светской культуре усилилось. В тот момент, когда религиозная и языческая культуры обретали «второе дыхание», превращались в основные центры умственного развития, светская культура отказалась претендовать на ведущую роль в жизни общества и создала впечатление явления, расходующего последние интеллектуальные ресурсы. Это изменение в соотношении типов культур потребовало нового культурологического идеала, а попытки его определения привели теоретиков к глубочайшим разногласиям по поводу того, какой из сложившихся типов более всего пригоден в качестве исходной предпосылки. Одни теоретики стали открывать идеал в языческом типе культуры, другие – в религиозном, а третьи – в светском, в том числе и в его потенциальных формах. В этом смысле Н. Данилевский (1822–1885) не случайно противопоставил светско-буржуазной Европе религиозно-феодальную Русь, Э. Тайлор (1832–1917) – первобытный языческий мир, а К. Маркс (1818–1883) и Ф. Энгельс (1820–1895) предпочли капитализму социализм как основу будущей культуры светского типа. Отдав дань идеалам трех типов культуры, эти теоретики практически одновременно сделали и основоположниками трех враждебных друг другу культурологических традиций, одна из которых в России теперь напрочь отвергается (марксистская), а две другие не только признаются, но и возводятся в ранг господствующих (религиозная и языческая). Отсюда изменения и в критериях определения круга лиц, имеющих отношение к родоначальникам современной культурологии: еще недавно ими считались теоретики марксизма, а теперь, как правило, – Н. Данилевский и Э. Тайлор.

С точки зрения принципа диалектического развития обнаруживается также и то, что интерес к указанным дисциплинам зарождался в среде интеллигенции, разочарованной в жизни, вступившей на путь «бегства от действительности». Интеллигенция поэтому опиралась на идею индивидуума, развернутую в социологическую и культурологическую системы знания.

Если интеллигенция, сосредоточенная на разработке проблем исторического материализма, всегда чувствовала общественный дух эпохи, изучала законы ее развития; если в отдельном историческом факте она усматривала некое

«резюме» множества человеческих действий, а за системой научных понятий, литературных и художественных образов – конфигурацию целой системы общественных отношений; то новая интеллигенция, ориентируясь на социологию и культурологию, находила лишь то, что образует уникальность и неповторимость исторических событий, отстаивала приоритет индивидуального бытия, лозунг абсолютной свободы духовного творчества и заменяла старые понятия новыми. Точно так же современная интеллигенция вместо одних слов («формация», «общество», «интеллигенция», «личность») предпочитает употреблять другие («цивилизация», «социум», «интеллектуал» и «индивидуум»).

Надо отчетливо сознавать, что в истории культуры имеются примеры обратные, где интеллигенция находила в себе мужество и превращала собственные эгоистические увлечения в образец собирания общенациональных интересов. Один из таких примеров показала европейская интеллигенция. Когда европейская буржуазия XV–XVII веков боролась против засилья феодальной аристократии, ее образованное сословие выдвинуло в противовес схоластике и религиозному догмату идею индивидуума, по-своему организовавшую гуманитарное знание. Мы знаем, что с помощью принципа, заложенного в этой идее, гуманисты решили тогда крупную общественную проблему: подготовили сознание человека к революционным преобразованиям. Знаем и то, что буржуазная интеллигенция не только разочаровалась, но отказалась от него, как только исторические процессы обрели форму капризных случайностей, стали выходить из-под контроля ее разума; что она перешла в конечном итоге к объективному принципу и начала тщательно изучать общественную жизнь. Выдвигая и используя диалектический метод, открывая законы, интеллигенция стремилась постигнуть общественную жизнь через ее коллективный интерес, в развитии, чтобы объяснить исторический процесс теми силами, которые он сам из себя и породил.

Таким образом, рассматриваемая нами проблема включает в себя определение не только статического характера соотношения культурологии и социологии, но и динамического. Статический подход объективно тяготеет к выявлению свойств уникальности и неповторимости конкретных общественных явлений, а динамический (диалектический) превращает эти свойства в частный случай общей логики единого исторического процесса. Оба подхода правомерны в своем существовании и должны дополнять друг друга при составлении общей картины познания. Если при нынешнем состоянии психической жизни нельзя остановить интереса людей к индивидууму, их увлеченности религиозной и языческой культурами, то из этого не следует делать трагедии: интеллигенция обязана находиться в русле исторически сформировавшегося публичного «вкуса». Но следуя ему, она должна решительно смещать исследовательские акценты. С одной стороны, необходимо видеть в индивидууме не то, что составляет уникальность «я», выводящую его за пределы коллективного опыта, а то, что делает его носителем социальных связей и отношений, общественно значимой личностью. С другой стороны – вычленять в светской, языческой и религиозной культурах общественные и индивидуалистические идеалы, осмысленно

подчеркивая значение первых из них: когда-то общественные идеалы «работали» лишь на коллективный интерес прошлых исторических эпох, а теперь могут сделать то же самое в отношении будущей формы жизни, так нужной современникам.

2. Культурология как интегрированное знание об обществе

Актуальность и общественная значимость культурологии в качестве учебной дисциплины несомненна. Термин «культурология» был предложен в 1949 году американским антропологом Лесли Уайтом (1900-1975) для обозначения новой научной дисциплины в комплексе социально-гуманитарных наук, хотя в зарубежной научной классификации культурологию как отдельную науку не выделяют. Феномен культуры в Европе и Америке интерпретируется преимущественно в социально-этнографическом смысле, поэтому предпочтение отдается культурной антропологии.

В нашей стране культурология сформировалась в качестве интегративной сферы знания на стыке философии, истории, психологии, языкознания, этнографии, религии, социологии, культуры и искусствоведения. В качестве предмета исследования необходимо рассматривать теоретическую модель культуры, содержащую закономерности развития культуры, возможные цели, функции, особенно востребованные в современных условиях для совершенствования общества.

В истории России издревле наблюдается стремление к целостному постижению мира, что неслучайно нашло выражение в философии всеединства В. Соловьева, послужившей основой для мощного развития науки и художественной культуры (В. Вернадский, П. Кропоткин, К. Циолковский – в науке; Н. Рерих, В. Кандинский, К. Петров-Водкин, символисты – в искусстве и т. п.), фактически ставшей основой последующего развития русской культуры даже в советский период. Исторические периоды реформ, направленных на внедрение западной культуры, в том числе и в сфере образования, неоднозначны в плане позитивного влияния на Россию, о чем неоднократно писали философы, историки, искусствоведы. Последняя реформа российского образования в особенности вызывает негативные оценки.

Характерной особенностью системы образования сегодня является тенденция к сокращению гуманитарных дисциплин, нестабильность стандартов различных специальностей, стремление к узкой специализации либо к ускоренному знакомству с определенным количеством предметов в ряде вузов. Исключение составляет (конечно, кроме технических и некоторых других профессий, с которыми автор не связан) подготовка специалистов в области архитектуры, искусства, музыки и театра. В последнем случае, помимо обязательных общеобразовательных дисциплин, программа предполагает возможность глубокого изучения специальных теоретических курсов. Кроме того, повышается уровень профессионального мастерства, что требует, с одной стороны, огромных затрат времени и сил, а с другой – способствует более осознанному усвоению теоре-

тических знаний. Именно в этой сфере профессиональной подготовки сохраняются условия переработки информации при помощи одновременного использования нескольких сенсорных каналов восприятия и различных способов познания мира, а также предоставляется возможность для более глубокого проникновения в специфику стилей, форм и архитектоники изучаемых произведений.

При взгляде на российское образование начала третьего тысячелетия невольно вспоминаются слова современного философа и физика В.В. Налимова в работе «Спонтанность сознания», что человечество подошло не столько к научной, сколько к мировоззренческой революции, способствующей освобождению «от шор механицизма и страха перед метафизическими вопросами», поскольку, начиная с XVII в., под влиянием ускоряющегося развития научно-технического прогресса, видение мира западного человека начало изменяться в сторону рационализма, механистичности, строгой детерминации. С другой стороны, можно сказать, что мощный агональный дух древних греков и имперские претензии римлян способствовали развитию европоцентризма с его безудержным стремлением к власти, навязыванием своей воли окружающим народам, индивидуалистичностью. Кроме того, процесс, определяющий бытие европейского типа культуры, целью которого «является освобождение человека от природы и сознания от бессознательного», способствует дезинтеграции западного человека. И хотя человеческому уму предоставлена свобода действия, Дж. Уилер подчеркивает запрограммированность сознания индивидуума, которая заключается в изначальном навязывании осмысления мира посредством так называемых «фильтров»: фильтра причинно-следственной упорядоченности, фильтра числового исчисления, временного фильтра в различных проявлениях и т.д. То же происходит и с внедрением западной болонской системы образования, которая уже разрушила множество солидных, старинных вузов страны, в том числе и Ленинградский художественный институт им. В.И. Мухомовой, знаменитую «Муху». В России сегодня разрушаются целостность, системность, последовательность и преемственность в образовании, а, следовательно – школы, традиции культуры в целом.

Поэтому культурология как интегрированная дисциплина имеет безусловную значимость для современного поколения. Можно сказать, что сегодня усилился интерес к таким гуманитарным направлениям, как социология и религиоведение, но по сравнению с культурологией они не дают многоаспектного видения культурных, и, как следствие, – важных социальных процессов.

С другой стороны, содержание дисциплины «Культурология» включает узкотеретические вопросы, необходимые в большей степени при подготовке специалистов.

Предмет «культурология» видится, скорее, в виде единой системы, например, как «единая естественнонаучная и культурологическая картина мира», методология которой основывалась бы на мировоззренческой позиции, опирающейся на теоретические представления о единстве человека, природы и Вселенной, отраженной в религиозных, философских и этических учениях многих народов, естественнонаучных трудах, современных научных публикациях.

Целью курса мог бы стать ретроспективный анализ причинно-следственных связей в развитии определенных явлений культуры, выделение основных понятий с последующим развертыванием картины мировой культуры в ее историческом развитии, во взаимоотношении человека и космоса, человека и природы, человека и общества. Основу при этом мог бы составлять блок проблем, характерных для каждой эпохи, каждого народа. Что дало бы возможность:

– воспринимать отдельные явления культуры во взаимосвязи со всем историческим развитием общества, а также в гармоничном единстве с окружающей природой, космосом, осознавать движущие силы и причины, породившие данные явления;

– формировать интерес и побуждать к самостоятельному углубленному изучению как в целом истории или теории мировой культуры, так и отдельных отраслей знаний в области гуманитарных, естественных, математических или технических наук;

– развивать определенные нравственные нормы, осознанные представления о красоте и гармонии природы или произведений искусства и их влиянии на область человеческих взаимоотношений.

Значительное внимание, как ни в одной другой дисциплине, уделяется семиотическому подходу, в основе которого лежит динамичный процесс перехода от количества полученной информации, рассмотренных научных подходов и взглядов, к глубокому осмыслению основных блоков бытия и способов познания мира. Данный подход базируется на семиотической концепции культуры, герменевтики, «философии символических форм», работах тартуской семиотической школы и реализуется, например, в книгах «Семантика средневековой архитектуры»(2003), «Культурология: национальное и интернациональное в художественном символе: архитектура, костюм, праздники, игрушки» (2010), которые представляют собой попытку использования метода логически-знакового моделирования представлений о бытии, познании и коммуникации в мировом сообществе.

Это воплощается, прежде всего, в их структуре, в изложении материала, подчиненного логичному переходу от общего космологического образа, нашедшего отражение через систему знаково-символических средств в архитектонике города, храма, символике различных архитектурных форм. В «Семантике средневековой архитектуры» структура отражает динамичный процесс знакомства с общими понятиями семиотики, с моделью мира, представленной в цветосимволических кодах, структуре средневекового города и храма, с последующим углублением в детали изучаемого материала. Завершается пособие обобщением онтологической и гносеологической сущности средневекового зодчества Востока и Запада посредством его семантического анализа. В учебном пособии по культурологии коллектив авторов рассматривает этническую, национальную и интернациональную культуры, делая акцент на семантическом прочтении символики в архитектуре и народных традициях. При этом основополагающим становится понимание того, что культурная самобытность одного

народа неотделима от культурной самобытности других народов (речь идет о «законах» культурной коммуникации).

Актуальность подобных пособий определяется развивающимися в мире противоречивыми тенденциями: с одной стороны, это стремление к глобализации в различных сферах бытия социума (территориальных, экономических, образовании и т. п.), с другой, – к дроблению существовавших ранее целостных систем (федеральных союзов, государств и т. д.). С одной стороны, растут и расширяются межнациональные и межкультурные связи; с другой – межкультурный и межрелигиозный диалог превратился в национальную проблему не только в странах с конфессионально неоднородными обществами, но и во всем мире. Более отчетливым стало противоборство бинарных оппозиций: «свое» – «чужое», «терпимость» – «нетерпимость» (в религиозных, этнических, бытовых и т. п. сферах). Все это происходит на фоне острых политических и экономических проблем. Таким образом, рождающаяся в нашу эпоху общепланетарная цивилизация, хотя и предполагает теоретически «мировоззренческий плюрализм», тем не менее пока не решает проблемы единства человечества во всем многообразии его культурно-исторического опыта и требует как теоретического, так и практического решения. Наиболее важными проблемами в развитии мировой культуры остаются проблемы сохранения, преемственности и взаимовлияния этнического и национального наследия, а также межнационального общения, взаимодействия и единения. Возможно поэтому особую важность в современном мире приобретают когнитивная роль символа и его семантика. Как феномен человеческой культуры символ присутствует во всех формах самопознания и в каждом поле человеческой деятельности. Являясь продуктом человеческого сознания, он содержит в себе не постигаемые в полной мере сознанием идеи, смыслы, принципы, существующие независимо от бытия индивидуума, социума.

Кроме изложения теоретического материала, в пособиях даны вопросы и задания для самостоятельной работы, иллюстрации и глоссарий со схемами. Таким образом, вместо более или менее полного обзора тем, входящих в определенную дисциплину, берется одно тематическое направление, не потерявшее актуальности до настоящего времени, и раскрывается с позиции интеграции таких наук, как философия, искусствознание, эстетика, семиотика.

Задания для самостоятельной работы студентов включают несколько типов задач – аналитические, задачи-тесты, творческие и экспертные. В процессе их подготовки учащиеся должны были научиться «прочитывать» символ: видеть его многосложную структуру, оперировать им в развитии, используя метод сравнительной типологии, выявлять связь с символикой, заложенной в предшествующих культурных пластах, определять значимость символов в различных типах культуры. Ряд заданий имеет исследовательский характер, в том числе возможность самостоятельного сопоставления различных знаково-символических средств, интерпретации «текстов» в той или иной культуре и выявления закономерных связей между ними. К каждой теме прилагается список документальных и художественных фильмов, имевшихся в видеотеке ка-

федры. Так как в пособии имеется много специфических терминов, то к каждой главе прилагается терминологический словарь со схемами, способствующий усвоению материала. В том числе приводятся тексты мультимедийных фильмов – творческих заданий, которые готовились учащимися в процессе учебной деятельности на основе межпредметных связей – дисциплин культурологического цикла и информатики. Целью их создания являлось не только поиск формы закрепления полученных знаний, сохранения исследовательских работ и реализации творческих потребностей, но и подготовка учебно-методического наглядного (аудиовизуального) материала для преподавания курсов «Искусство», «Семиотика», «Типология культуры». Поэтому возможно создание электронного варианта данного учебного пособия, подобно уже выпущенному небольшим тиражом мультимедийному пособию «Символика религиозной архитектуры» (на основе вышеупомянутой «Семантики средневековой архитектуры»). Ряд заданий данного приложения помогает учащимся в освоении изучаемых дисциплин при использовании интегративного подхода в подаче материала на основе углубленного восприятия с помощью системы сенсорных каналов.

Учебное пособие может быть использовано при изучении общеобразовательных дисциплин «История культуры», «Типология культуры» и «Семиотика культуры» по специальности «Культурология». Его можно использовать при изучении общегуманитарных курсов «Культурология», «Эстетика» для специальностей «Архитектура», «Искусствоведение». Как уже показало внедрение пособий, особенно касающееся символизма национальных культур, их содержание вызывает интерес широкого круга читателей, что говорит о потребности российского общества в познании различных явлений мировой культуры.

Подход, реализованный в этих пособиях, мог бы способствовать решению одной из важнейших задач образования: формированию личностей системно и критически мыслящих, проникающих в суть различных процессов и явлений. Поскольку, как считал К.-Г. Юнг, актуальной проблемой человечества является не столько угроза перенаселения или ядерной катастрофы, сколько опасность психической эпидемии. Возможность этого подчеркивают современные психиатры и психологи, отмечая прогрессирующее развитие не только неврозов, но и различных психических заболеваний, в том числе болезней Альцгеймера, Паркинсона и т. п. Таким образом, в судьбе человечества «решающий фактор» сфокусирован и сконцентрирован в бессознательной психике, являющейся реальной угрозой: «Мир висит на тонкой нити, и эта нить – психика человека».

3. Постнеклассическая рациональность и исследование культуры

Наука в своем историческом развитии проходила несколько основных периодов коренных изменений в выборе объектов, методах и методологии, идеалах и нормах научного исследования, а также особенностях философского осмысления результатов научного поиска. Их обозначают как определенные типы научной рациональности. Исследования в области культуры не являются

изолированными от других областей научного знания, они также претерпевали исторические изменения. Вопрос в том, насколько типы научной рациональности соответствуют логике культурологического знания? Думается, что такой подход позволил бы по-новому взглянуть на традиционные дискуссии о статусе наук о культуре.

Выделяют несколько типов научной рациональности: классическую, неклассическую и постнеклассическую. Их формирование связано с различными этапами развития науки, преобразованиями ее оснований, а также кардинальными изменениями научной картины мира.

Классическая рациональность была ориентирована на естествознание XVII–XVIII вв. и предусматривала для достижения объективной истины исключения всего, что относится к субъекту. Она предусматривала поиск очевидных, наглядных онтологических принципов, на основании которых можно строить теории, а основным методом выступает объяснение, позволяющее находить причины событий. В целом господствуют достаточно жесткие детерминистские представления о соотношении событий и процессов. Онтологические основания данного типа рациональности предусматривали редукцию всего знания к механическим связям и закономерностям. В области исследования социальных процессов, мира культуры предпринимались попытки построить социальную теорию, подобную физической теории, хотя это встречало много затруднений.

Думается, что возникновение неокантианства с его дифференциацией наук о природе и наук о культуре было своеобразной реакцией на подобные попытки редуцировать явления и объекты культуры к относительно простым механическим связям и закономерностям. Противопоставление наук о природе и наук о культуре происходит как по основаниям и целям познания, так и по особенностям объекта и методов познания. Видимо, только так можно было сохранить то ценное, что существовало в изучении культуры, но оно еще не рассматривалось как таковое с точки зрения строгой научности.

Несколько позже возникает дисциплинарно организованная наука, а механицизм перестает быть единственным способом объяснения. В биологии, геологии, химии и других науках возникают специфические картины реальности, которые нельзя объяснить законами механики. Соответственно, возникает дифференциация наук и их философских оснований. Так возникает проблема синтеза знаний, классификации наук, соотношения методов и методологии в различных областях знания. На этом фоне идеи о существовании собственной методологии, теоретических принципов в культурологических исследованиях получают право на существование.

Возникновение следующего типа рациональности, неклассического, характеризовалось отказом от веры в существование единственно верной теории. Напротив, в философские основания науки попадает постулат об относительной истинности нескольких описаний реальности, отличающихся друг от друга. Многообразие описаний, включающих моменты объективно-истинного знания можно связать с проблемой интерпретации, которая становится актуальной в

социально-гуманитарных исследованиях. Подвергаются осмыслению и особенности применяемых методов, так как они влияют на результаты познания. Поэтому в качестве обязательного условия объективности исследования требуется четкая фиксация методов, применяемых в нем.

Изменившиеся идеалы и нормы исследования способствуют освоению принципиально новых объектов, сложных развивающихся систем. Разработка системного подхода коренным образом перестроила научную картину мира. Его применение в различных областях познания привело к идее Вселенной как сложного динамического единства. Знания, которые были получены в различных отраслях познания, становились фрагментом в единой картине существования Вселенной. Таким образом, создавались предпосылки для интеграции научного знания.

Понимание исторической изменчивости научного знания, относительной истинности принципов науки вызвало новое представление об активности субъекта познания: сами вопросы, которые ставились познающим субъектом, зависят от его погружения в определенную историческую среду, а средства и методы познания, цели и ценности детерминированы социальной действительностью. Полная элиминация субъекта существенно искажает результаты познания. История развития науки начинает рассматриваться как важная часть исследования культуры в целом, а исследование культуры позволяет во многом прояснить теоретические основания естествознания.

Сейчас происходит рождение новой, постнеклассической науки, которой приводит к радикальным изменениям в познании. На первый план выдвигаются междисциплинарные и проблемно-ориентированные исследования. В конце XX века специфику науки определяют комплексные исследовательские программы, в которых участвуют представители различных областей знания. В силу существования таких программ усиливается взаимодействие картин реальности, формировавшихся в различных науках. Под влиянием друг друга они меняются, возникает ситуация трансляции идей, методов из одной области в другую. Своеобразие этих картин мира постепенно стирается, и продолжается тенденция, получившая начало на неклассической стадии развития науки, – превращение картин мира в элементы общенаучной картины мира.

Зачем нужны междисциплинарные исследования? Некоторые объекты представляют настолько сложные системы, что в отдельных дисциплинах их можно изучить лишь фрагментарно, а «эффекты их системности обнаруживаются лишь при синтезе фундаментальных и прикладных задач в проблемно-ориентированном поиске».

В современных исследованиях объектами становятся уникальные системы, обладающие открытостью и саморазвитием. Изучать их сложнее, чем просто саморегулирующиеся системы. Последние являются устойчивой фазой развития исторически изменчивых объектов. Открытые саморазвивающиеся системы проходят фазы кризиса, неравновесных, хаотических изменений. В естествознании первыми таким исторически развивающимися объектами были: Метагалактика, биосфера, Земля как система взаимодействия природных и тех-

ногенных процессов. Поэтому в физике, биологии, геологии, а позже и в других дисциплинах основой понимания явились идеи эволюции и историзма. Принцип историзма возник в социальных исследованиях, изначально имевших дело с развивающимися объектами (право, мораль, религия, культура в целом), а теперь стал обязательным элементом общенаучной картины мира.

И если традиционное противопоставление объектов природы и объектов культуры строилось на том, что объекты культуры обладают уникальностью и неповторимостью, а объекты природы – нет, то сейчас такая антитеза не работает, потому что объекты природы также прошли длительную неповторимую историю своего становления.

Переход к постнеклассической стадии развития науки означает ориентацию на единую научную картину мира. Основанием для нее становится принцип глобального (универсального) эволюционизма, который характеризуется как «принцип, обеспечивающий экстраполяцию эволюционных идей, получивших обоснование в биологии, а также в астрономии и геологии, на все сферы действительности и рассмотрение неживой, живой и социальной материи как единого универсального эволюционного процесса». Согласно этому принципу в мире постоянно появляются все более сложные системы, новые формы и состояния материи. Универсальный эволюционизм соединяет идеи эволюции с идеями системного подхода.

Возможно, глобальный эволюционизм позволяет по-новому интерпретировать проблему общепhilosophических оснований познания в целом, подумать о том, как перебросить мостик между естественнонаучным знанием и социально-гуманитарными исследованиями, не подчиняя последние первым. Более того, необходимость изучения исторически развивающихся систем вызывает изменения как методологии в целом, так и методов исследования, в том числе их заимствование из гуманитарных наук. Так, метод исторической реконструкции, применявшийся преимущественно в истории, археологии и других гуманитарных науках, сейчас можно найти в геологии, биологии, а также современной космологии и астрофизике. Историческая реконструкция позволяет воспроизводить основные этапы эволюции этих уникальных развивающихся объектов.

Системный подход внес новое содержание в понятие глобального эволюционизма, привнес в научный лексикон понятие самоорганизующихся систем, носящих открытый характер. Это понятие стало применяться и к познанию социальных объектов, в том числе к культуре. Эволюция этих объектов носит целостный характер, соединяя как культурно-исторические, так и физические, биологические и экологические аспекты.

В современной науке активно изучаются объекты, составным элементом которых является человек, а природные процессы переплетаются с социальными. Это объекты экологии, медико-биологические объекты, популярные сейчас НБИК-технологии. При исследовании таких объектов обнаруживается, во-первых, что взаимодействие с ними ученых приводит к внутренним изменениям. Человеческое действие включается в систему, формируя совместную историю развития такого объекта. При этом из множества вари-

антов трансформации каждый раз система выбирает какой-либо один, принципиально необратимый.

Во-вторых, исследование таких объектов ставит целью их преобразование, что ставит ряд непростых вопросов. Свободное экспериментирование с системами такого рода по гуманистическим соображениям невозможно. Возникает проблема установления запретов, позволяющих избежать катастрофических последствий. Запреты выступают не просто как технологические предписания, а как аксиологические постулаты. Это существенно изменяет идеал науки, свободной от ценностей. В настоящее время не просто допускается, а предполагается включение аксиологических факторов в научное знание. Конечно, это требует как исследования фундаментальных ценностей самой науки, так и ценностей вненаучного плана, существующих в культуре. Интересы развития самой науки требуют исследования культуры, ее ценностей и других аксиологических образований.

Конечно, автора можно упрекнуть в узкоутилитарном подходе к изучению культуры. Мол, потребовалось знать, что такое культура, только при возникновении ряда познавательно-технологических задач. Но если рассматривать науку не как внешний фактор по отношению к культуре, а как ее составной, важный элемент, то положение меняется. Тогда сама история науки входит в состав культурологического знания. А ценности науки выступают как разновидность ценностей культуры, причем вполне определенного ее типа, западной. Развитие науки определяется общим состоянием культуры, динамикой ее ценностей, мировоззренческих установок. При таком понимании было бы интересным, например, связать методологические вопросы науки с актуально-ценностными.

Практически все исследователи отмечают сложности и противоречия, возникающие при исследовании культуры. Одна из них состоит в том, что саму по себе культуру исследовать сложно. Она представляет систему отношений человека с противостоящей ему и отличной от него реальностью. Поэтому феномен культуры, как отмечает Л.П. Киященко, «схватывается формулами соотносительности человека с Иным», будь то Бог и трансцендентное, природа или другие люди. Противоположность природы и культуры внешне преодолевается в «человекообразных объектах».

Думается, что объектом культурологии является не только культура, но и ее своеобразная «тень», противостоящая и противопоставленная ей сторона реальности. В логике нашего мышления – это цивилизация. Противоречия между природой и культурой разрешаются в цивилизации, которая нетождественна ни культуре, ни природе в целом, но несет в себе ценностное содержание, обуславливающее развитие культуры.

Методологические проблемы исследования цивилизации ожидают своего разрешения, причем не в парадигме противопоставления культуре, а в попытках соотношения этих двух ключевых категорий. Анализ ценностей культуры и цивилизации показал бы нетождественность этих понятий в рамках современной техногенной цивилизации.

Таким образом, эпоха неклассической рациональности оказывает непосредственное влияние на исследование культуры, ее ключевых понятий и базовых характеристик.

4. Новые стандарты образования и преподавание культурологии: проблемы и перспективы

Стало почти привычным сравнивать объем информации, который преподаватель культурологии успеваеt давать на лекциях, с тем, что становится содержанием тестов Минобрнауки. Очевидно, что содержание тестов не соотносится с содержанием курса. И вовсе не потому, что тесты плохи или преподаватели непрофессиональны. Думаю, что основных причин для этой дивергенции несколько.

Мне представляется, что начинать описание этой проблемы следует с главного фокуса (этот термин я использую в том определении, которое широко практикуется у современных исследователей социальных вопросов; его смысл – «концентрация проблем в одном явлении») – феномена и статуса самого тестирования. С тех пор, как тесты начали внедряться в качестве весьма желательной (а иногда и просто обязательной!) итоговой аттестации по гуманитарным предметам, прошло уже немало лет. Тестирование студентов по большинству дисциплин вузовской программы стало необходимым элементом аккредитации вуза, поэтому и в текущей работе преподаватели вынуждены приучать студентов к мысли, что экзамен или зачет по философии (социологии, политологии, истории, культурологии, религиоведению) может проходить в тестовой форме. Следовательно, и практические занятия по гуманитарным предметам (если они еще имеются; в большинстве случаев именно по культурологии их уже нет) должны включать репетиционные задания для прохождения итогового экзамена или зачета. Можно отследить эволюцию содержания тестов по гуманитарным предметам и те установки, которые в них реализуются.

Первоначально тесты по гуманитарным дисциплинам и по форме, и по содержанию были достаточно просты и демонстрировали то, что я бы назвала растерянностью авторов перед необходимостью «втискивать» расплывчатое содержание культурологии в форму, предусматривающую один – и только один – ответ на сформулированный вопрос. Ясно, что вопросы, допускающие только один ответ, могут быть построены исключительно на историческом материале: «Творчество В. Скотта – характерное явление: античности; средних веков; итальянского Возрождения; Северного Возрождения; Просвещения; Нового времени». Совершенно не факт, что в данном случае среди других названа та позиция, которая и является правильным ответом. Если творчество Вальтера Скотта, как признает большинство исследователей-литературоведов, принадлежит эпохе романтизма в искусстве, то отнесение его к Новому времени лишает Вальтера Скотта статуса литератора, ибо оно характеризует его не как художника слова, а просто как человека, жившего в определенный исторический отрезок времени. Тогда все равно, о ком именно мы говорим: о писателе, аст-

рономе, физике или математике. Как следствие – литература и искусство в целом лишаются собственной истории и специфики. А является ли романтизм стилем, принадлежащим Просвещению – большой вопрос). Такое направление деятельности составителей тестовых заданий непосредственно наводит на размышления о том, что же должен преподавать культуролог: бесконечную вереницу дат и имен (но тогда это история, а не культурология, которая должна ориентироваться на иные методы: типологический, герменевтический и т.д.) или формулировать вопросы, лишь косвенно затрагивающих содержание дисциплины (в качестве примера: «Глобальные проблемы – это: -инфляция; -снижение здоровья людей; -угроза ядерной войны; -истощение природных ресурсов; -уменьшение численности населения»). И в этом случае границы культурологии размываются, но на сей раз в угоду ее «офилософлению».

Затем, в полном соответствии с развитием любой сферы деятельности, происходит дальнейшая автономизация тестирования: от деклараций и заявлений, которые характеризовали уже почти забытую эпоху тотального введения культурологии в учебные программы вузов до ее статуса чуть ли не элитного учебного курса, предназначенного для столичных или, как минимум, «очень гуманитарных» вузов с одновременным сокращением объема учебных часов на ее изучение. Замечу, что на фоне общего падения степени информированности молодых людей о том, что происходит в культуре и для чего вообще она существует, вполне реальна опасность тотальной «дебилизации» студенческой молодежи, лишенной возможности даже в самом малом объеме прикоснуться к образцам культурной деятельности. А авторы тестов увлекаются заданиями, содержанием которых является дефиниция понятий «инкультурация», «аккультурация» и т.д. А что изучает культурология? – оказывается, поведение людей (таков был «правильный» ответ в одном из репетиционных вариантов)! Да ведь это страшнейшая вульгаризация понимания самого ее предмета! (Я так и вижу какого-нибудь аспиранта-культуролога столичного вуза, на которого «сбросили» составление тестов как средства немного заработать и который озабочен тем, как бы позаковыристее сформулировать задания, чтобы они были не похожи на те, которые уже когда-то предлагались). При этом в репетиционных версиях, предназначенных для обучения и долженствующих заключать объяснения правильных ответов со ссылками на учебные пособия, необходимые разъяснения либо не даются, либо ссылки делаются некорректно, либо разъяснения касаются не тех вопросов, которые заданы. Может показаться, что это голословные обвинения; если вы думаете так, порешайте тесты сами. По ним никоим образом нельзя судить ни о необходимости изучения культурологии, ни об уровне студенческих знаний о культуре, ни о качестве преподавания этого предмета в вузе. Таким образом, вопрос о значении культурологии в этом контексте может быть переформулирован так: ДЛЯ ЧЕГО мы изучаем культурологию – для расширения интеллектуального горизонта студента или для умения решать тесты? Неудивительно, что под прессингом Минобрнауки и его странной стратегии проведения реформы вузовского образования факультеты в массе своей отказываются от культурологии как докучного «довеска», без которо-

го, как без аппендикса, вполне можно обойтись. Если продолжить сравнение, то не надо забывать и об опасности воспаления этого отростка при его дальнейшем функционировании (увеличения двоек у студентов, задолженностей и т.п.), которое добавляет головной боли руководству факультетов.

Второе наблюдение касается соотношения теоретической части культурологии и ее, так сказать, «практической» части (процесса преподавания). Одновременно с деградацией культурологии как учебного предмета увеличивается вес теоретических исследований ее понятийного аппарата и проблемного поля. Так, пару лет назад начался выпуск вполне интересного и довольно разнообразного специализированного журнала «Вопросы культурологии». Нужна ли дивергенция праксеологического и теоретического компонентов культурологии? Да, безусловно. Но мне представляется, что для преподавания необходим еще один компонент культурологии – прикладные культурологические исследования. В таком случае преподаватель, имея в своем арсенале теоретическую модель предмета и опираясь на нее, сосредоточен более всего на интересном и необходимом культурном материале.

Следующий вопрос: а какой же материал в преподавании культурологии «интересен и необходим»? Очевидный и «само собой разумеющийся» ход – привлечение материала классического искусства.

И опять мне вспоминается недавно прошедшее тестирование. Одно из тестовых заданий, взятое из программы обязательного тестирования Минобрнауки (уже по курсу философии), слегка напоминает известную телеигру «Кто хочет стать миллионером?»: «Международная организация, целью которой является изучение последствий воздействия человека на природу». Варианты ответов: 1. Английский клуб. 2. Римский клуб. 3. Пиквикский клуб. 4. Вашингтонский клуб. Номер три должен был бы вызвать ироническую реакцию, намекая на общеизвестный литературный источник. Ни у одного из студентов, которые отвечали на это вопрос, никакой реакции не наблюдалось. А некоторые даже всерьез задумались, не есть ли именно Пиквикский клуб – название организации, о которой идет речь в вопросе? Напрашивается вывод, что бытие классического искусства в современных условиях существенно изменилось по сравнению с привычными представлениями.

Так, исполняемая в филармоническом концерте популярная классическая музыка в большинстве случаев напоминает молодым слушателям (за исключением студентов музыкального училища) только мелодии звонков на мобильных телефонах. В рекламе на биллбордах то и дело появляются фрагменты классических полотен, которые молодыми горожанами не распознаются в их первоначальном качестве шедевров живописи. Серьезная драматическая театральная постановка «Ромео и Джульетты» вызывает у них интерес лишь как римейк одноименного мюзикла (да и то только в том случае, если мюзикл был просмотрен, что тоже вовсе не факт. Некоторые из студентов, с которыми я разговаривала на эту тему, признавались, что этот мюзикл «слишком серьезен для них»). Напоминание о посещении постоянной экспозиции художественного музея вы-

зывает гримасу скуки на лицах старшеклассников и студентов: это – «факультет ненужных вещей», используя название романа Юрия Домбровского.

Полагаю, что все описанные ситуации – часть более общей ситуации, характеризующей духовную атмосферу XX–XXI веков. О специфике этой ситуации написано уже достаточно много; я и сама посвятила фрагмент учебной главы «Мировоззрение, его сущность, структура и типология» в учебном пособии по философии, назвав его «Мировоззренческая ситуация XX века». Некоторые из описанных аспектов можно конспективно воспроизвести, делая акцент именно на культурологической стороне дела.

Для духовной жизни XX века (собственно, духовная жизнь – это и есть культура в широком понимании слова) характерна мировоззренческая эклектика: уверенность в существовании бога, шаманские практики и занятия научными исследованиями подчас легко сосуществуют в жизни и сознании одного человека. Более того, мировоззренческая эклектичность представляется и естественной, и необходимой. Отчасти это объясняется специализированностью науки, нравственности, искусства, религии. Это приводит к взаимным обвинениям представителей разных отраслей духовной деятельности: по мнению представителей художественной интеллигенции, ученые не представляют себе реальной жизни; по мнению ученых, художники лишены дара предвидения и моральных устоев, поэтому, с точки зрения ученых, искусство не нужно.

Во-вторых, неотвратимо поляризуются повседневный опыт и специализированное знание. Обыденный рассудок и обыденное мировоззрение вполне обходятся без таких сложных отраслей духовной жизни, которые только интеллигенту-профессионалу кажутся совершенно необходимыми.

В-третьих, растет и углубляется трещина между современным состоянием культуры и ее классической формой. Контекст этого состояния описан еще А. Тоффлером в его работе «Футурошок»: в настоящее время вырастает поколение, которое не может ничему научиться у своих родителей; следовательно, современная культура не столько наследует классической, сколько отрицает ее, конструируя совершенно новые креативные формы. Кроме назойливого креатива, становится нормой не высокий профессионализм (вспоминая Аристотеля, можно выразиться его словами: «умение искусно изображать лицо»), но скорее умение «изображать прекрасное лицо» (современную интерпретацию эстетического идеала). Таким образом, критерии художественности размываются: место профессионализма и технического совершенства (их вполне могут предоставить современные технологии) занимает креативность, стремление создать такое новое произведение, направление, идеологию, которые раньше не встречались. Тотальная инновационность дополняется и соприкасается с тем, что сама художественная деятельность оказывает достаточно ограниченное влияние на реальные процессы социального бытия, удовлетворяясь самодостаточностью, «самоговорением» и Интернет-публикациями, которые сами участники многочисленных форумов практически не связывают с требованием художественности, т.е. наследованием художественной традиции. Итак, традиционное представление, что «искусство не только отражает жизнь, но и творит ее», созда-

вая такую систему смыслов, которая в реальности никак не осуществляется, вполне реализуется: искусство остается жить лишь в виртуальных формах деятельности. Понятно, что вышеупомянутая особенность – логическое завершение весьма популярного в идеологии еще XIX века принципа «искусства для искусства».

Но если художники ориентируются на добротный профессиональный уровень творчества в технике и темах, то они рискуют остаться художниками элитарными, понятными и востребованными лишь для малого числа «воспитанных» зрителей, читателей и слушателей. К такой элитарной культуре все более относится классическая культура и классическое искусство как ее наиболее концентрированное воплощение.

Однако в отношении к художественной деятельности и ее результатам в классической европейской и русской культуре сложилась особая установка: считается, что регулярное общение с ней способствует формированию духовных потребностей, воспитанию вкуса, нравственному улучшению... Только в XX веке дегуманизация искусства и проблематичность его воздействия становятся предметом теоретической рефлексии (Ортега-и-Гассет и др.).

Классическое искусство нераздельно связано с моральным сознанием, с категориями добра и зла, справедливости и долга; система моральных ценностей в классическом искусстве непременно существовала. Не то, чтобы они сейчас перестали существовать: с ними просто перестают считаться, полагая их докучным назиданием, не имеющим к современной молодежи особого отношения. Отрицание их ценности означает и качественное уменьшение веса и роли классического искусства в современной культуре, отсутствие у него энергии для конструирования духовного мира молодых людей.

Преодоление или хотя бы вынужденное объяснение сущности этого разрыва – одна из задач прикладной культурологии. Но осуществить ее можно только тогда, когда вышеупомянутое объяснение станет частью педагогического процесса, донесения материалов классического и архаического искусства до студентов (или иных обучающихся).

Когда-то, лет 15 назад, мне довелось побывать в Красноярском музейном центре. Напомню, что именно это заведение в 1998 году первым из российских музеев получило Приз Совета Европы «За вклад в развитие европейской идеи» – бронзовую статуэтку «Женщина с прекрасной грудью» Хуана Миро. Так была отмечена инновационная, необычная организация выставочной деятельности и то, каким образом музей взаимодействует с городом и общественностью. Тогда меня удивил один сюжет. В подвале, среди проходящих по потолку труб отопления и вентиляции было устроено нечто вроде летнего стойбища оленевода. Целыми днями здесь находился сотрудник (не решаюсь назвать его экскурсоводом!), который непрерывно показывал и рассказывал истории о стойбище, обычаях народа, к которому он принадлежал, о случаях из жизни, которые он пережил сам или свидетелем которых был. Потом я узнала, что это – победитель Первой красноярской биеннале 1995 года Юрий Вэлла.

Пару лет назад в Краснодарском крае я побывала в станице Усть-Лабинской, в тамошнем краеведческом музее. Посетили мы и филиал музея, устроенный в доме самодеятельного скульптора И.А. Дончакова. Но это не «академический» музей: это место размещения его скульптур, которым нет места в городке, студия детского творчества плюс место, куда приносят и привозят всякое старье (чемоданы, старые телефонные аппараты, сумки, необычные тыквы) и где про бывшего хозяина дома, который украшал город своими работами и поощрял всякое изобретательство, я услышала от дородной тетеньки в шлепанцах. Она с любовью и стихийным талантом рассказчика показывала, как сделана изобретенная И. Дончаковым печная труба; как выглядело бы крыло огромного деревянного орла, если бы хозяин успел его доделать; для чего музею старые чемоданы и какая технология была изобретена для использования коры дерева в оформлении фасадов дома... Она сама это видела, сама была участницей деятельности И. Дончакова и говорила точно так же, как и Ю. Вэлла: «у нас», «у меня», «мы сделали». Это рассказы из жизни, которые можно считать новым способом ознакомления не только с музейными экспонатами, но и способом организации учебного курса культурологии, можно назвать «учебным нарративом». Нужно добавить только, что требования к педагогической деятельности в этом случае естественным образом изменяются.

То, что я описала, касается способа *подачи* материала. А его содержание и композиция – предмет особой рефлексии. Когда-то в учебнике по культурологии В.М. Розина я нашла прекрасный раздел: «Как египетские жрецы пришли к идее пирамиды (египетская пирамида – культурный конфигуратор)». Этот способ композиционной организации материала я бы назвала «историко-культурным моделированием». Принцип изложения заключается в таком подходе к культуре, при котором наиболее отчетливо ощущается системное качество самой культуры (замечу, что о системности культуры мы постоянно говорим, но зачастую эти слова оказываются достаточно абстрактными и не подкрепляются способом подачи материала).

Реализован этот принцип в изложении темы «Специфика духовной культуры России (на примере религиозного искусства)» в учебном пособии по философии, написанном нами и нашими коллегами и изданном в БГУЭП в 2004 году. Было найдено несколько таких «фокусов», точек напряжения и интереса, которые объединяют материал культурологического анализа вокруг одного сюжета и позволяют превратить лекцию в рассказ, нарратив, имеющий сюжет, «начало, середину и конец» (Аристотель). Несколько лет я строю лекцию по культуре классической европейской античности в форме рассказа о том, как древние греки ходили в театр. Естественно, что для этого следует четко (но вначале исключительно для себя) сформулировать идею о значении театра в жизни греческого полиса. Мне представляется, что именно театр (а не скульптура, как считается со времен Винкельмана, Лессинга и Гегеля) является системообразующим элементом греческой культуры эпохи высокой классики. Собственно, рассказ о театре, к которому подсоединяется и «Поэтика» Аристотеля, и великая хорея с ее девятью видами духовной деятельности, и спортивные иг-

ры (Олимпийские и Панафинейские), для которых статуи победителей ваялись задолго до их начала, и своеобразие изображения человека в скульптуре, и сочинения Аристотеля по этике и политике – все это помогает студентам понять специфику жизни античного полиса и даже ответить на вопрос, являлся ли театр искусством в нашем современном понимании.

Для других культур – другие ориентиры: европейское Возрождение вряд ли можно охарактеризовать без легендарного текста Пико делла Мирандола «Речь о достоинстве человека» и лозунга гуманистов «Открытие мира и человека». В рассказе о Новом времени необходимо опираться на то, как осуществлялась научная деятельность в эту эпоху (отмечая, что Новое время – эпоха научной революции). Просвещение связано с деятельностью энциклопедистов, соответственно, без Дидро как организатора издания и одного из наиболее активных авторов, теоретика театра и просветительской сентиментальной живописи, говорить об этом периоде развития культуры невозможно.

Я люблю рассказывать о «первой леди» художественной культуры второй половины XIX-начала XX века – нефигуративной живописи, о становлении современного типа изобразительной деятельности от импрессионизма к супрематизму, о синтетических принципах организации пространства в деятельности художников, принадлежащих этому времени. Надо сказать, что сегодняшние студенты воспринимают нефигуративное искусство как нечто само собой разумеющееся: они очень быстро и без сопротивления усвоили ее уроки (как зрители, разумеется). Студенты охотно участвуют и в интерактивных формах современной художественной или околохудожественной деятельности.

Степень распространенности и востребованности этих современных форм креативных самореализаций наводит на вопрос: является ли приобщение к классической культуре (безразлично – европейская ли это культура или восточная, немецкая или индийская, южноамериканская или русская) симптомом и показателем культурности? Является ли наш, преподавательский собственный культурный горизонт «измерительной линейкой» и образцом для студентов? Не пришло ли время не столько учить, сколько учиться у наших студентов? Конечно, с некоторыми оговорками, касающимися объема их жизненного опыта по сравнению с нашим. Мне представляется, что это отнюдь не надуманная задача и весьма жизненно важный вопрос.

5. Об «экологии» культурного пространства современной России

Вопросы экологии сегодня не просто модная, но действительно актуальная и необыкновенно многогранная тема. Актуальность ее подтверждают природные катаклизмы прошедших пяти лет, а многогранность ее еще, возможно, до конца не осознана. Ведь что есть экология? Учение о взаимодействиях живых организмов и их сообществ между собой и с окружающей средой; со стороны человека – это охрана окружающей среды. А что есть окружающая среда? Это не только природа, окружающая мир человека, это и социум, это культура

и цивилизация, которые человек на протяжении многих тысячелетий создавал и без которых он не в состоянии сегодня существовать. Почему не может?

Как установили еще античные мыслители (и это не опровергнуто до сегодняшнего дня), культура – это тот мир, который человек создал своим умением мыслить и творить, что позволило человеку как природной особи выжить в немыслимой дали ушедшего времени. Но культура развивалась главным образом как показатель человеческих креативных способностей. И к середине XVII века внутри этого феномена особенно активно запульсировала точка технической мысли, набирала силу идея технического прогресса, а к XIX веку оформилась и идея цивилизационного развития. Развитие человека устремилось в это новое русло. Однако здесь человечество поджидало много тяжких, иногда и смертельных испытаний. Не будем повторять учебники истории, а обратим внимание на то, что идея технического прогресса – только одна из точек культурного развития.

Среди других составляющих культуру человека обязательно надо назвать искусство. Уже в глубочайшей древности наряду с разрешением проблем пропитания и выживания человек обтачивал красивые камешки, чтобы нанизать их на жилу и использовать как предмет сакральный или украшающий его избранницу. Что это было? Конечно, приведенный факт – примитивное толкование потребности человека в красоте и в создании не просто утилитарных предметов, но предметов красивых. А зачем? Зачем во всех регионах мира у всех народов, когда-либо живших на земле, создавались предметы, которые позже мы стали называть предметами искусства? Это свидетельствует об особых потребностях человека, не менее для него важных, чем вопросы пропитания и выживания. И эта деятельность человека тоже развивалась, наполнялась мыслью, новым содержанием: сакральным, моральным, нравственным, идейным, социальным. Но ведь надо вспомнить и то, что в тяжелейшие дни для любого народа спасение предметов искусства было одним из важнейших дел, даже когда погибали люди и цивилизации. Почему? Почему в наше время изувеченного сознания мы все-таки говорим о предметах искусства прошлого как о сокровищах и продолжаем создавать новые? Почему вокруг произведений литературы или живописи и сегодня кипят нешуточные страсти? Наверное, потому, что и сегодня, при доминанте цивилизационного, а не культурного развития в них содержатся значимые для нас смыслы, идеи, ценности.

Они, конечно, содержатся независимо от того, хотим мы это признать или нет; они содержатся объективно. Любой национальный художник (художник, слова, кисти, резца...) в своем творчестве выражает национальное понимание национальных идеалов. Слова высокие, но выражают они вообще-то простые вещи: то, что данным народом понимается как «хорошо» или «плохо». Отсюда и национальные культурные ориентиры, национальная картина мировосприятия. И ни один народ не хочет самоуничтожения, не хочет, чтобы его молодежь, т.е. будущее нации, погибала на глазах старшего поколения. Значит, искусство несет в себе это целительное влияние, которое вырабатывалось многими тысячелетиями национального развития. И у каждой нации,

осуществлявшей свое развитие в своих специфических условиях, национальные культурные ориентиры и смыслы, заложенные в искусстве, разные. Что происходит сегодня? Понимается ли это людьми, от которых зависит, узнает ли молодежь об этих, выстраданных прошлыми поколениями народа, чувствах, мыслях, культурных ценностях?

Вопросы не праздные, ведь не случайно конец XX – начало XXI века ознаменованы жесточайшими дискуссиями о конце культуры, Апокалипсисе. Постсоветское время в нашей стране, его разноплановые лики (социальные, идейные, нравственный и моральный разор, безразличие и неверие в провозглашаемые истины и т.д.) подпитали постмодернизм в искусстве. И если к современной музыке можно относиться по-разному (однако нелишне вспомнить статистику, которая говорит о количестве самоубийств и психических расстройств в молодежной среде, увлекающейся тяжелым роком, например), если и от произведения живописи можно отмахнуться, как от непонятого бреда художника-шизофреника, то от литературного произведения просто так не отмахнешься: ведь слово понимают все. Когда-то Гегель назвал литературу высшим видом искусства, потому что она – квинтэссенция всех видов искусств. И именно литература очень ясно говорит о катастрофических изменениях в сознании и «трещине» в душе современного человека. Когда сегодня читаешь опусы Эдуарда Лимонова или Вен. Ерофеева, начинают одолевать злые мысли о том, что человек произошел от обезьяны, и не можешь смириться с тем, что это называется литературой. Ведь со времен и европейской античности, и нашей древности искусство призвано преображать человека, делать его чище, лучше, насыщать его Душу высокими порывами, особенно если жизнь его трудна. Тяжело читать произведения Л. Петрушевской, в которых переплетаются пласты реального сознания и отуманенного алкоголем или наркотиками, Л. Габышева и других писателей, увлекающихся натуралистическим описанием современного дна жизни, жутко читать З. Гареева («Парк»), С. Каледина («Смирненное кладбище») – все это есть в современном литературном потоке и вовсе не может воодушевить современного человека жить по-человечески. Но есть сегодня и другая литература, в основе своей реалистическая, унаследовавшая от прежних времен стремление помочь человеку обрести мир в душе, спокойствие и устойчивость духа. И пока не забыты у нас еще классическая литература, советская литература, пока живы и творят такие писатели как Вас. Белов, В. Крупин, Вал. Распутин, Г. Пакулов и др., пока пишут для нас В. Алфеева, О. Николаева, А. Варламов, Ф. Светов, Л. Бородин литература как один из видов искусства будет выполнять свои задачи.

В последние годы наблюдается интересная тенденция (она проявляется не только в нашем университете и не только в нашем городе) – иностранцы из Европы, которые приезжают учиться к нам, стараются попасть на лекции по русскому искусству и по русской литературе независимо от того, на каком факультете они учатся. Когда беседуешь с ними, часто приходится слышать, что русские не такие, как европейцы, они интереснее и в жизни, и в искусстве. Конечно, на одних этих высказываниях нельзя строить теорий, но они симптоматич-

ны. В конце XIX века европейский мыслитель О. Шпенглер написал нашумевшую тогда работу «Закат Европы». Он имел в виду не столько экономическую гибель Европы, сколько то, что происходило тогда в Европе и происходит с частью нашего населения сегодня: замену духовных ценностей на идеал материального благополучия. Люди, потерявшие национальные духовные ценности и ориентиры, заменившие их в своей деятельности на цели достижения все больших материальных ценностей (а тяготение к золоту, деньгам, как известно, есть один из фактов глобализации) становятся маргиналами; национальной жизни они уже не интересны так же, как и она им. Европейский человек сегодня, в условиях глобальных процессов и изменений, ищет опору в своей национальной жизни. Он не хочет исчезнуть, как исчезло множество народов, уничтоживших свою культуру или подвергнувшихся уничтожению их культуры, и свой взгляд, способности своего пытливового ума он еще направляет в нашу сторону. Ведь сегодня на мировом уровне признано, что Россия создала свой тип цивилизационного развития, где сосуществовали интересы духовного и материального планов. Очень хочется верить, что это будет понято вовремя нашими соотечественниками, пока не поздно. Примером того, что обществом еще воспринимаются законы культурного развития и их значение, является и неосуществленная в том виде, как задумывалась, реформа русского языка.

Искусство, как некая река времени, несет к нам из прошлого моральные, нравственные законы выживания человека, выраженные в эстетической форме. Оно воспитывает и создает некую точку ценностного отсчета, которая позволяет адекватно оценивать события несущегося на нас времени. Оно не стоит на пути цивилизационного развития, в основе которого лежит идея технического прогресса. Но оно воспитывает человека, придает его жизни определенную национальную форму. Так происходит в тех странах мира, где уже столкнулись с негативными последствиями прогресса и глобализации (Франция, Китай, Израиль, Германия и др.). Поэтому не просто очень жаль, а опасно, что у нас из учебных рабочих программ исчезли и продолжают исчезать дисциплины культурологического цикла, что живо и активно мнение о необязательности существования в инженерной университетской среде специальностей культурологического профиля, потому, что они не «рыночные»! Действительно, не продается любовь к своей стране, к родной земле и природе, понимание законов развития родной истории. А будем ли нужны мы своим «рыночным» потомкам? Ведь не исключено, что нас «оценят» как устаревший товар. Европа к этому идет, серьезно обсуждая вопрос об эвтаназии.

2011 год был в нашем городе юбилейным. По его итогам можно говорить, что об исторической памяти, о реставрации старых кварталов Иркутска говорили в основном люди старшего поколения. Маргиналам это не нужно. Наша надежда – на нормальное, здоровое в нравственном отношении молодое поколение, и очень важно, чтобы оно понимало, **что и зачем нужно помнить и сохранять.**

6. Краеведение и культурология: проблемы и перспективы взаимодействия

На протяжении последних десятилетий наблюдается острая необходимость внедрения краеведческих аспектов в культурологические программы. Эта необходимость продиктована, во-первых, возрастающей потребностью в изучении регионов и региональных культур, их взаимовлияний, менталитета больших сообществ и малых общественных групп, воздействия на образ жизни естественно-географических, социоэтнических, геополитических и историко-культурных факторов. Во-вторых, она детерминируется необходимостью формирования гражданского самосознания, здорового патриотического начала. В русле сформулированных проблем внедрение краеведческого компонента в культурологию представляется особенно востребованным.

Постоянно увеличивающееся количество информации, новые подходы к культурному наследию России, развернувшаяся полемика вокруг природы духовных и культурных ценностей актуализируют проблему регионального в культуре. Сложный процесс формирования культурного пространства сопровождается развитием региональных культур. Национальная культура, имея некие общие духовные основания, безусловно, обладает региональной спецификой (на уровне области, края, города). Она определяется значимыми для его жителей известными историческими событиями, памятниками культуры, персонифицированными духовными ценностями. Очевидно, что не существует двух регионов с идентичными культурными пространствами. Таким образом, широкий спектр проблем региональных субкультур и общероссийского культурного пространства задает вектор обсуждения региональной проблематики в культурологии.

Почему же именно в последние десятилетия в исследовательском поле культурологии краеведческая проблематика обозначила свою остроту? Социология и политология, предлагая «быстрые» решения выхода из «тупиковых» ситуаций постсоветской истории, экономико-регионоведческая практика урегулирования региональных конфликтов не занимались теоретическими системными исследованиями сущности регионального своеобразия, часто навязывая образцы западного пути. Позитивный интерес представляет попытка использования краеведения в анализе региональной культуры, что позволяет выявить специфику развития страны через общее, частное и особенное ее территорий.

Культурология как учебная дисциплина стимулирует совершенствование и оптимизацию краеведения, разрабатывающего широкий круг проблем, связанных с поиском эффективных средств воздействия на материальное производство и культуру региона. Ведь краеведение – это не только сфера государственной деятельности, но ещё и отношение россиянина к малой родине – то, что передается от отца к сыну с опорой на мораль, этику взаимоотношений. Краеведческое знание может взять под здоровый контроль стихийность формирования стереотипов поведения, направить их в естественное русло, обусловленное чувством нормы, правила, естественного хода адаптации через прием-

ственность поколений. Фактически, краеведческая наука причастна к решению и таких вопросов, как укрепление российской государственности и форм гражданского воспитания.

К большому сожалению, материальная база краеведения сегодня переживает не лучшие времена. Многие музеи, библиотеки, клубы находятся в аварийном состоянии. Согласно статистике, в стране ежегодно бесследно исчезает более тысячи памятников культурного значения.

Без сомнения, уровень развития краеведческого знания, степень его образовательно-воспитательного и просветительного воздействия зависят от политической обстановки в регионе. Краеведение не развивается, если, например, СМИ властных региональных структур, руководители которых представляют левые организации, помещают статьи, в которых краеведы отрицают новые подходы к изложению истории и культуры края. В ряде случаев краеведение испытывает и давление демократической власти: с одной стороны, его ориентируют на разоблачение преступлений коммунистов, с другой, за аксиому принимается неизбежность для России копирования импортных моделей и образцов. От ответа региональной власти и общественности на вопрос, каким быть краеведению, во многом зависит как уровень подготовки специалистов, так и содержание краеведческого образования.

Тем не менее, подъем национального самосознания и признание приоритета общечеловеческих начал могут поспособствовать популяризации краеведения. Не стоит забывать и о необходимости очищения краеведческих знаний от ряда идеологических фальсификаций. Не последнее место в этом ряду мер должно занимать формирование эмоционально-эстетической потребности человека в осмыслении художественных произведений, памятников родного края. Перестройка краеведения одновременно в теоретико-методологическом и учебно-методическом направлениях предполагает и его взаимодействие с культурологическим знанием. Это поможет обеспечить краеведческой науке, практике и образованию соответствующее место в образовательной политике региона.

Освоение культуролого-краеведческих курсов помогает осознать: в мире, в полиэтнической и многоконфессиональной России существует масса ценностей, многие из которых отличаются от наших собственных; любые ценности коренятся в традициях народа и являются для него закономерным плодом его исторического развития, накопленного опыта.

В ряде регионов (Москва, Краснодарский край, Тюменская область и др.) уже на уровне администрации осуществляется поддержка науки и профессионального образования, осознана значимость культуролого-краеведческой подготовки специалистов; в учебных заведениях введены соответствующие спецкурсы. Такая практика подтверждает правомерность создания учебных культуролого-краеведческих курсов как инновационных, занимающих «стыковое» положение между традиционными способами исторического изучения региона и осмыслением современных проблем его развития.

Было бы замечательно, если бы администрация нашей, Иркутской области, также присоединилась к этому процессу, благо краю есть чем гордиться. Взять хотя бы историю деятельности Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества (ВСОРГО).

Краеведение в настоящее время рассматривается как профессиональная сфера деятельности, ориентированная на системное изучение природы, населения, хозяйства, истории и культуры какой-либо части страны. Но долгое время понятие «краеведение» ассоциировалось исключительно с массовой любительской деятельностью, направленной на изучение родного края, результаты которой не могли быть широко востребованы исторической наукой. Однако история сибирского краеведения во многом опровергает это мнение. На примере истории деятельности Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества (ВСОРГО) можно наглядно проанализировать тернистый путь создания сложнейшего разветвлённого механизма взаимодействия координирующего исследовательского центра и общественности – независимо от уровня их образования и социального статуса.

Открытие и освоение Восточной Сибири, встреча русских землепроходцев с коренным населением, его необычной культурой, разнообразными археологическими памятниками стимулировали первоначальный стихийный интерес к изучению нового края, накоплению разнообразных сведений о его богатствах, особенностях, обычаях и обрядах коренных народов.

Вскоре ведущая роль в исследовании Восточной Сибири и истории края стала принадлежать Восточно-Сибирскому отделу Русского географического общества (ВСОРГО). Организованные стараниями его сотрудников многочисленные экспедиции, начиная со второй половины XIX в. до 30-х годов XX в., неизменно пополняли музей ВСОРГО новыми уникальными коллекциями и бесценными экспонатами. Это, в свою очередь, стимулировало развитие выставочной деятельности ВСОРГО, неразрывно связанной с краеведческой.

В конце XIX - начале XX века перед российскими учёными была поставлена стратегическая задача – дать ответ на вопрос о положении России и населяющих её народов в системе мировых культур и цивилизаций. Разрешение данной проблемы ещё больше ускорило и упрочило процесс краеведческих исследований на территории Восточной Сибири.

В отечественной историографии накоплено немало количество работ, посвященных становлению краеведческой и выставочной деятельности ВСОРГО, имеются исследования, в которых прослеживается процесс функционирования и создания самого ВСОРГО, а также главных направлений его научно-исследовательской деятельности. Вместе с тем, комплексного изучения становления и дальнейшего развития краеведческой и выставочной деятельности ВСОРГО пока ещё никем не предпринималось. До сих пор нераскрытыми остаются некоторые аспекты функционирования и организации данных направлений научно-исследовательской деятельности Восточно-Сибирского отдела.

За последнее десятилетие произошло окончательное утверждение новой общественно-политической системы, которая повлекла за собой коренной пересмотр приоритетов мышления. В связи с этим назрела необходимость проведения более основательного анализа всей краеведческой и выставочной деятельности ВСОРГО, подведения итогов работы в этих направлениях с середины XIX века вплоть до момента ликвидации Восточно-Сибирского отдела РГО в 1931 году.

Сегодня становится очевиден тот факт, что краеведческая наука активно влияет на образование в регионе. На российской карте нет неисторических мест, просто каждый из нас пока недостаточно основательно знает свой край. Совершенно естественно, что для нашей страны с ее необъятными пространствами, с многообразием жизненных укладов краеведческое образование имеет особый смысл. Поэтому очевидна необходимость совершенствования краеведческого образования как составляющей культурологической подготовки специалиста. Основополагающую роль в этом процессе могут сыграть два фактора.

1. В последние годы стремительно растёт поток литературы, посвященный истории Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества, его богатому культурному наследию, а значит и истории Восточной Сибири в целом. Повышенный интерес учёных, проявляемый к данной организации, не случаен: ведь именно благодаря активной деятельности членов Восточно-Сибирского отдела возросла эффективность освоения Дальнего Востока, Арктики, проведено изучение быта нерусских народов Зауралья. С ВСОРГО связали свою деятельность такие выдающиеся ученые, как Г.Н. Потанин, А. П. Щапов, Н.М. Ядринцев, Д.А. Клеменц, В.Г. Богораз-Тан, естествоиспытатели П.А. Кропоткин, И.Д. Черский, В.А. Обручев и другие.

2. Не только малая изученность темы, но и ее повышенная социальная значимость, острота является катализатором, вызывающим неутихающий интерес к краеведческой деятельности в нашем регионе. Не секрет, что многие краеведческие организации Восточной Сибири сегодня выживают лишь за счет энтузиазма и огромной преданности любимому делу. Краеведческие музеи находятся в аварийном состоянии, экспозиции пропадают, на реставрационные работы не хватает средств. Поэтому сейчас, когда возрастает внимание как ученых, так и общественности к истории краеведения, очень важно не дать ему угаснуть в Восточной Сибири. Делать это надо как можно активней, начиная со школьной и студенческой скамьи.

Важнейшей методологической основой современного образования и воспитания является концепция единства общества и природы. Учитывая комплексность краеведческого знания и опыта социокультурной и этноэкологической адаптации молодых поколений россиян, краеведческое образование может решать многие задачи из этого ряда. Оно помогает увидеть природу и человека в контексте культуры, найти пути образования и воспитания человека, его становления как специалиста и гражданина.

Культурологическая подготовка предполагает развитие личностно-ориентированного отношения к действительности; ее главный показатель –

сформированность личности, ее духовная зрелость, интеллектуально-нравственная свобода, творческая индивидуальность, социальная активность. Краеведческая же подготовка направлена на освоение методологии и методики локального исследования, на формирование умений планировать и организовывать научный поиск, составлять программу опытно-экспериментальной работы, анализировать и обобщать опыт изучения региона. Основным показателем подготовки – сформированный уровень научно-краеведческого мышления, которое характеризуется эвристическим, творческим подходом к изучению явлений, системной организацией опытно-поисковой деятельности и предвидением результатов.

Невозможно принудительными мерами заставить людей любить Родину. Возвращая правдивую краеведческую информацию в образование, расширяя возможности трансляции юношеству человеческого и жизненного опыта старшего поколения, краеведение помогает решить эту задачу. Культурология, активно использующая краеведение и как метод обучения, и как комплекс дисциплин, основанных в большей степени на практическом изучении родного края, может явиться эффективным способом формирования «чувства места», стремления активно участвовать в жизни местного сообщества.

Россия – страна величайшей национальной культуры, изломанная историческими катаклизмами, с неотлаженной, во многом противоречивой системой социальных отношений. Быть может, наша культура ещё жива лишь потому, что смогла вобрать в себя культуру и искусство Запада и Востока. Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества был одним из первых, кто взял на себя тяжёлый, но полезный для общества труд по сохранению культуры народов Сибири – труд, который не прошёл бесследно для культурной и научной жизни Иркутска и всего Восточно-Сибирского региона.

Становление краеведения в Восточной Сибири, как, впрочем, и в других регионах нашей страны, во многом было обязано ряду благоприятных обстоятельств: наличию образованных людей, заинтересованных в познании своего края, его природы, истории культуры; поддержке местных властей (и светских, и церковных) и местных состоятельных людей.

Однако, вводя краеведение в программный курс культурологии, важно соблюсти краеугольный принцип взаимосвязи российского и местного, чтобы не воспитывать «порайонно мыслящих», не ослеплять людей (особенно детей) любовью к аборигенному, автохтонному: каждый человек должен всегда ощущать себя гражданином России.

В заключение хотелось бы ещё раз подчеркнуть: введение краеведческого аспекта имеет огромные перспективы и продолжает оставаться актуальной для образования и в начале XXI века, неся большой позитивный заряд для последующих поколений. Мне представляется, что современные краеведы должны использовать наиболее ценные традиции знатоков родного края и активно включать их как в школьные, так и в вузовские общеобразовательные программы. Необходимо восстановить лучшие из уже апробированных воспитательных

методов краеведения, которые смогут поспособствовать формированию молодого человека.

Список рекомендуемой литературы

- 1) Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – М. : Директ-Медиа, 2011. – 597 с.
- 2) Кармин А. С. Культурология : учебник / А. С. Кармин. – 3-е изд. – СПб. : Лань, 2004. – 928 с.
- 3) Киященко Л.П. Метакультура как феномен постнеклассики // Вопросы философии. – № 2012. – С. 69–74.
- 4) Лотман Ю. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 5 / Ю. Лотман, Б. Успенский ; отв. ред. Ю. Лотман. – Тарту : Изд-во Тартус. ун-та, 1971. – С. 144–166.
- 5) Маркс К. Капитал / К. Маркс. – М. : Директ-Медиа, 2014.– 1201 с.
- 6) Маркс К. Собрание сочинений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Директ-Медиа, 2014. – Т. 11. – 823 с.
- 7) Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М., 1989. – 287 с.
- 8) Нойман Э. Происхождение и развитие сознания. – М. : Рефл-бук, 1998. – 464 с.
- 9) Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Директ-Медиа, 2007. – 339 с.
- 10) Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства (Фрагменты) / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Директ-Медиа, 2007. – 34 с.
- 11) Рубцов Н. Н. Символ в искусстве и жизни: философские размышления / Н. Н. Рубцов. – М. : Наука, 1991. – 176 с.
- 12) Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
- 13) Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М. : Директ-Медиа, 2015. – 1458 с.
- 14) Тоффлер А. Футурошок / А. Тоффлер. – СПб. : Лань, 1997 – 461 с.
- 15) Шеллинг Ф. В. И. Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч. : в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – 456 с.
- 16) Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер ; пер. И. И. Маханьков. – М. : Директ-Медиа, 2007. – 2420 с.
- 17) Юнг К. Г. Психологические типы / пер. С. Лорие ; под ред. В. Зеленского. – СПб. : Азбука, 2001. – 656 с.
- 18) Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – 527 с.

ГЛАВА 2. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА

1. Культура и антикультура

Одно из многочисленных определений культуры гласит, что культура есть мера человечности в человеке. Что скрывается за словом человечность? В традиционном обществе члену рода было необходимо соблюдать общепринятые нормы. Греческая античность сформировала идеал калокагатии, единства двух начал – прекрасного и благого. Кроме этого идеала физического и нравственного совершенства, греки воспитывали в себе добродетели: мудрость, мужество, благоразумие и справедливость. Христианство под человечностью открывало принцип любви – агапэ. Он предполагал и непротивление злу насильем, и любовь к Богу и ближнему.

В Китае Конфуций провозглашал идеал благородного мужа, для которого долг гуманности был важнее выгоды. Вот набор необходимых для человечности качеств: «гуманность», «должная справедливость», «взаимность». Кроме этого – «мужество», «почтительная осторожность», «братская любовь», «достоинство», «милосивость» и т.д.

В конце XIX века в разных странах мира наступает религиозный кризис, а вместе с ним рушится старое мировоззрение. Немецкий философ Ф.Ницше выразил это в парадоксальной форме: «Бог мертв», «люди убили Бога». Он подразумевал, что люди убили бога в своем сердце. Если нет бога, то нет изначальных, сотворенных богом оснований для человеколюбия, нет особых духовных свойств человека, нет и нравственных оснований культуры. Но остаются созидательные силы в человеке, его творческие способности для преобразования природы, рождения новых форм социального взаимодействия.

Культура не дается ни природой, ни богом; она создается людьми как историческое явление, и человек не получает навыки культуры в готовом виде. Навыки человеколюбия люди должны приобретать сами – с момента рождения, в каждый конкретный миг своего существования.

Культура – это постоянное усилие по преодолению сопротивления внешнего мира, мира социального и индивидуального. Природа разрушает артефакты, социальные связи искажаются, а индивид по капле выдавливает из себя раба, пытаясь противостоять саморазложению. «Гнут и корежат нас неведомые силы» (Ф. Ницше). Философ говорил, что человек, как канатоходец, поднимается над своим звериным началом к новому способу самоосуществления, к идеалу «сверхчеловека». Это идеал власти над самим собой. Не бог ведет человека по жизни и не деструктивное общество, а он сам себя созидает, ориентируясь на идеал. Ф. Ницше предлагает идеал сильного человека, для которого главная победа – это победа над собой. Поэтому Ницше преклоняется перед Христом за его силу, но критикует христиан за их слабость. Не потакать своим слабостям, а развивать свою силу – вот его программа.

Именно в этом суждении надо искать ответ на вопрос: почему идеалы человеколюбия, провозглашаемые людьми разных эпох и культур, не воплощаются в жизнь? Почему между идеалами и реальностью такая пропасть? Кто виноват? – Виноват не творец, виноваты люди, если они не способны вести себя по жизни сами и доверяются либо богу, либо харизматичному лидеру. Человек отчуждает от себя возможность саморазвития в пользу того, кто готов вести его якобы к «счастью». До сих пор все надежды простаков на скоропостижное счастье не стали реальностью. Таким образом, человек массы существует вне культуры, он ее противник. Грядет «последний человек»: он разрушит все, что было до него, и не оставит ничего после себя. Ницше против такого сценария; по его мнению, это путь к добровольному рабству, которое является основой всех тоталитарных режимов, в том числе и фашизма. Поэтому Ф. Ницше нельзя считать идеологом фашизма (как утверждает расхожее мнение), он его принципиальный противник. Философ верит, что создание идеала сверхчеловека послужит импульсом к новой культуре.

В XIX–XX веках появилось множество теорий, утверждающих, что путь человека к культуре обусловлен не столько его желаниями, сколько особенностями исторического периода, развития энергетики, экономики или психики. При всех оговорках они гласят, что сила культуры – не в человеке, а вне человека. Культура – это внетелесная целостность. Человек рождается в ее лоне и ею определяется. Обожествляется жизненная сила природы, производительные силы, сила народа, сила языка. Надо признать значимость всех этих сил, но нельзя обожествлять ни одну из них. В человеке все эти силы проявляют себя в неповторимом единстве. Каждый человек уникален, но не каждый способен на объективацию этой уникальности. Вся суть проблемы состоит в том, чтобы понять, как человек может повлиять на все эти силы. То, что он от них зависит, несомненно, но вопрос в том, насколько они от него зависят. Если волна истории смывает эту внетелесную целостность, но останутся люди, способные восстанавить хотя бы ее часть, мы увидим истинных носителей культуры.

Вера в возможность человека стать господином природы и подчинить ее своей воле в XXI веке угасла. Человечество осознает необходимость противодействия тем силам, которые ведут нас к экологической катастрофе. Необходимость гуманистического отношения к природе становится очевидной. Пора начать осуществление диалога человека с природой, разумного отношения к ней, формировать сферу разума – ноосферу. Дж. Стьюард, изучая способы адаптации человека к окружающей среде, назвал свою концепцию «культурной экологией».

Еще одна глобальная проблема встает перед народами мира. Это антропологическая катастрофа. Мы потеряли уважение к думающему человеку, ценность мысли утратила свой высокий статус. Призыв менять мир, не объясняя, куда ведут нас перемены, губителен. За словами следуют дела, а за делами следует их осмысление. Язык – мастерская бытия. Работа над словом выступает как важнейший элемент духовной культуры. В зеркале языка отображается становление нового мира. Уместно вспомнить, какое внимание придавали играм

со словами софисты и как работали над словом Сократ, Платон и Аристотель. Суть этого спора не утратила своей актуальности.

Софист Протагор определил человека «как меру всех вещей». Как свидетельствует о нем Секст Эмпирик: «согласно его учению, критерием существующего является человек». За этим первым, хорошо известным суждением следует утверждение, что «все продукты воображения и все мнения истинны».

Разбирая первый тезис Протагора о человеке, Аристотель сказал, что «единое есть мера всех вещей». На второе утверждение, что «все мнения истинны». Стагирит отвечает следующим образом: «Если все мнения людей истинны, то мнение, что все их мнения ложны – тоже истина». В средние века мерой всех вещей становится Бог. Он носитель абсолютной истины, человеку же истина открывается отчасти в откровении, отчасти в познании мира, сотворенного Богом. Бог открывается человеку настолько, насколько сам того пожелает.

Для тех, кто принимает утверждения Протагора, проблема познания снимается. Если каждый об одном и том же в одно и то же время будет одно и то же утверждать и отрицать, то истина становится зависимой от обстоятельств. Для софиста другие люди – это объект манипуляций, в которых он либо утверждает, либо отрицает свою (и только свою!) истину. Ведь для него главное не истина: важнее победа в споре. Если софист не сомневается в своем восприятии вещей как существующих или в отрицании вещей как несуществующих, то необходимость выслушивать мнение других отпадает. Следовательно, те, кто его слушает, делятся на друзей его относительной истины или на ее, относительной истины, врагов. Если же каждый лелеет свою переменчивую истину, то мнение другого человека ему безразлично. Тогда возможность диалога отменяется, коммуникация невозможна. Общество утрачивает структуру, превращаясь во множество не связанных друг с другом атомов. Если нет взаимодействия между людьми, то нет и культуры. Вот пример антикультуры.

Человек как «мера всех вещей» теряет единство с миром природы, единство с социальным миром, единство с миром своей души. Нравственный релятивизм становится основой его существования. Вместо человеколюбия получается вечное соперничество, война всех против всех. Не случайно для софиста Фрасимаха справедливостью становится право сильного. Принимая тезис справедливости для сильного, получаем несправедливость для человека слабого. Значит, необходимо искать выход из подобного вполне реалистичного положения или это положение узаконить. Софист не стремится изменить реальность, он предлагает способы выживания в ней. Потому и воображает себя силачом, а не ставит себя на место слабого.

Сократ как герой диалогов Платона формулирует ряд положений, помогающих преодолеть блуждания софистов. Сократ начинает с утверждения: отправка точка мудрости – это «знание о своем незнании». Отменяется иллюзия софистов, что знания человека самодостаточны. Человеку необходимо ставить под сомнение и свои мнения, и мнения других, проверять все утверждения, находя в них ошибки, а затем совместно продвигаться в поисках наиболее убедительных аргументов в их пользу. Перед нами отправная точка культуры: все

мы можем ошибаться, поэтому нуждаемся друг в друге. Любая мысль должна пройти через горнило критики. Сократ осознает неполноту знаний отдельного человека и понимает работу над содержанием понятий как непрерывный процесс. Из этого положения вытекает необходимость майевтики как родовспоможения для мысли. Человек рождается сначала как физическое тело, потом рождается как продуктивная часть социума и, наконец, как мыслящая личность. Только в этом случае мы и получаем человека культуры.

2. Культурология как наука: за и против

Данный текст представляет собой материалы круглого стола, проведенного на кафедре философии Байкальского Государственного Университета и предназначен для обсуждения в ходе дискуссий на семинарских занятиях, а также для написания эссе по культурологической проблематике. Вопросы для обсуждения и самостоятельной работы:

1. В чем состоят предмет и объект культурологии?
2. Каково проблемное поле культурологии?
3. Каково место культурологии среди других наук о культуре?
4. Происходит ли, на Ваш взгляд, становление культурологии как науки?
5. В чем состоит общественная значимость культурологии?

Ткачев В.С. В последней четверти XX века начался процесс интенсивного формирования культурологии как самостоятельной области знания. Естественно, что на первых порах она приобрела вид, с одной стороны, «чаши», куда сбрасываются фрагменты здания будущей науки, а с другой – некоей претензии на статус особой науки.

Хотелось бы обратить внимание на то, что осознание природы этого процесса осуществляется постепенно.

Если на первых порах носители будущей науки даже не задумывались над тем, по какой причине фрагменты этого знания начинают вычленяться из разных гуманитарных наук и группироваться в новую область знания, то теперь в этом процессе увидели и то, что прежняя система знания, дифференцировавшись, отказалась от ненужных ей частей, и то, что новая область знания претендует на иной, чем у философии, уровень обобщения действительности. Правда, у этих объяснений есть недостаток. Они не дают ответа на два неизбежно возникающих вопроса: почему изучение проблем культуры раньше вписывалось, а теперь перестало вписываться в прежние гуманитарные дисциплины и привели к необходимости формирования новой, культурологической области знания? Почему прежние способы изучения стали недостаточными для осмысления культуры именно в последней четверти XX века, а не позже или раньше обозначенного периода?

О сложной природе данного явления говорит и тот факт, что некоторые исследователи полагают, будто в культурологии они начинают иметь дело с принципиально иной, неидеологической наукой; они даже убедили себя в том,

что образ целостной культуры можно создать только благодаря неидеологическому характеру данной науки. И эти предположения высказываются в момент, когда российская интеллигенция, будучи недавно марксистской (пролетарской), поддержала решение буржуазной власти об отмене марксизма политическим путем, не только пошла на службу частному собственнику, но и сама захотела быть частным собственником; когда она по своему желанию отступилась от материалистического понимания общественной жизни, освободила дорогу для религиозных и мистических форм духовности и по своей охоте, добровольно приняла участие в распространении этих форм духовности среди населения.

Тарасенко О.В. Как культурология взаимодействует с обществом? Как Вы трактуете дихотомию индивидуального и коллективного? Каким образом Вы используете диалектику для объяснения этого противоречия?

В. С. Ткачев. В настоящее время диалектическое мышление вытеснено метафизическим. Такой поворот событий совершился в отечественной истории благодаря установлению тесной связи между российской интеллигенцией и интересами частного капитала, благодаря той же связи метафизическое мышление превратилось во внутренне необходимую, неотъемлемую сторону организации современной жизни. Но господство метафизики имеет временный характер, оно не уменьшает значения диалектики в объяснении общественных процессов. Когда состояние общественной жизни изменится, восторжествует и диалектическое мышление, оно неизбежно приведет к иной, чем в сегодняшней теории, интерпретации культуры, соотношению коллективного и индивидуального в культурологических процессах.

Л. Ф. Корецкая В самом ли гуманитарном знании были сформированы условия для возникновения культурологии или появление культурологии обусловлено потребностями исключительно социального заказа?

В. С. Ткачев Нельзя механически разделять внешние и внутренние факторы. Внешний и внутренний факторы представляют собой две стороны одного и того же процесса. Так, в предложенной мною типологии культуры одновременно действуют языческая, религиозная и светская культуры. Более того, эти культуры взаимно дополняют и развивают друг друга, но в каждый данный момент лишь один из типов культуры является господствующим. В последующие времена этот тип культуры может уступить господствующее положение другому типу, соответственно может перестроиться и структура теоретического представления о культуре и ее сущности. Таким образом, новые теоретические представления о культуре отражают динамику внутренних изменений, происходящих в трех типах культур, но они появляются под влиянием изменений самой общественной жизни.

Л. Н. Сеницына Меняется ли в этом случае предмет культурологии?

В. С. Ткачев Если меняется соотношение между типами культур, то меняется и предмет культурологии.

Л. Ф. Корецкая Это социологизаторская позиция...

В. С. Ткачев Всякая мысль, в том числе художественная, философская и научная складывается в голове человека, а человек занимает конкретное положение в обществе, он не только принадлежит к той или иной общественной группе, но и неизбежно выражает чувства, эмоции и интересы этой группы. Другое дело, что чувства и эмоции одной общественной группы могут пересекаться или частично совпадать с чувствами и эмоциями другой группы.

В. А. Туев В.А. Я думаю, что мой взгляд будет взглядом со стороны, взглядом дилетанта, потому что я культурологией не занимался вплотную никогда. Я не преподавал этот курс, не преподаю сейчас и, по-видимому, преподавать не буду. В русле того вопроса, который задала Лидия Фёдоровна, хотел бы высказать своё суждение. Я думаю, что Валерий Сысоевич, наверное, прав, когда он характеризует все перипетии культурологии за последние десятилетия с точки зрения влияния культурологии на социальные процессы. Но еще нужно говорить о месте культурологии в системе целостного человеческого знания (социально-гуманитарного по преимуществу). Это и есть производство мышления, как говорит Валерий Сысоевич. Конечно, она свою роль выполняет и, по моему, её можно рассматривать в рамках неких теоретических уровней и форм знания, отражающих весь процесс формирования человека и прежде всего – его мыслительных способностей, формирования системы его взглядов, в конечном счете – фактора, интегрирующего информацию, которая человека объемлет и концентрируется в его знаниях, в их системе.

Вот в таких рамках и можно рассматривать уровень философии культур; это, я думаю, самый верхний уровень культурологии. По-видимому, уравнивать различные формы теоретического обобщения нельзя: одно дело культурология, другое дело философия культуры. Хотя и провести какую-то четкую грань между ними тоже трудно. Я отталкиваюсь от того положения, которое было высказано В. Ткачевым. Валерий Сысоевич опирался на взгляды Маркса, а тот говорил, что философия – это самосознание культуры. По-моему, эта мысль вполне подходит для характеристики предмета философского анализа культуры. Вопрос, что такое культура – это вопрос всеобщего характера, поэтому мы его можем решить только с философских позиций.

Что касается знаний другого уровня, то можно обратиться к тем представлениям, которые ввел в оборот Валерий Сысоевич. Существуют не только наука, литература, искусство, существует наука о науке – эпистемология, или науковедение, существуют литературоведение, искусствоведение. Философия, как мне представляется, – это другой уровень обобщения, философия сюда просто не включается. Однако в процессе развития научного знания есть потребность в том, чтобы существовали теории среднего уровня между философией и такими теориями, как искусствоведение, литературоведение и т. д. Культурология интегрирует эти знания и предлагает более высокий уровень обобщения, нежели искусствоведение, литературоведение или науковедение.

Я иногда думаю о наших студентах: когда идут занятия по философии, для них оказывается очень трудно хотя бы попытаться, например, как-то соединить философские знания и философские подходы с конкретными жизнен-

ными проблемами. Непременно должен быть такой уровень, который адаптирует философию к конкретным жизненным задачам человека. В научном знании культурология способна выполнить именно такую функцию – своего рода посредствующего звена между конкретными культуроведческими дисциплинами и философией культуры. С этой точки зрения место культурологии все-таки «законно», если исходить из потребностей развития знания, ее существование оправданно, ну и, наверно, тут можно сделать такой практический вывод, что ликвидировать преподавание культурологии – это акт ретроградный, антикультурный.

В. С. Ткачев Акт вандализма!

О. В. Тарасенко Хочу обратить внимание на значимость символизации как детерминистически обусловленного процесса, находящего выражение в виде схемы «стимул» → «реакция», в его нейрофизиологическом, кодирующем аспекте. Так, К. Прибрам отмечает кодирующие процессы, создающие знаки и символы в периоды восприятия и переживания, при включении моторных механизмов мозга, которые помогают развиваться коммуникативным способностям. Мышление, по мнению физиологов, представляет собой систему взаимоотношений нейронов, выполняющих функцию управления организмом человека. Функция коры головного мозга выполняет символическую репрезентацию внешнего мира, порождая символическую информацию о нем. И, прежде всего, как отмечает Н. Бехтерева, длительное эмоциональное состояние (позитивное или негативное), полученное при каких-либо внутренних или внешних воздействиях влияет на перекодировку нейронов. В оптимальной ситуации эмоции обеспечиваются сравнительно небольшим количеством мозговых зон, где именно и происходит сдвиг сверхмедленных процессов, меняющих свойства этих зон. Данный процесс отражается на устойчивых изменениях как самой личности, так и общества в определенных социальных, моральных и других условиях. Речь идет о том, что если у личности какие-то негативные взгляды переходят в определенную систему, в большей степени и на более долгий срок перекодируются определенные нейроны головного мозга, вплоть до самых необратимых процессов. При краткосрочном воздействии человек может сам (либо при помощи психологической коррекции) решить данную проблему. При долгом воздействии идет мощная перекодировка, при которой необходимо длительное и более глубинное вмешательство. Ясно, что символы воздействуют на человека именно в кодирующем смысле, причем сам индивидуум, естественно, не замечает и не отслеживает данные механизмы.

К сожалению, функционирование данных механизмов не всегда учитывается специалистами, начиная с архитекторов, дизайнеров и так далее: насколько тот или иной знак, сочетание того или иного цвета воздействует (перекодирует) индивидуум, социум. А совершить перекодировку, при владении определенными методами, можно достаточно быстро. Так, обращение к отражающим поверхностям в архитектуре получило повсеместное распространение со стилем хай-тек, особенно с начала 70-х гг. XX столетия. Начиная с американских небоскребов, современная архитектура стала ассоциироваться со сплошными стек-

лянными фасадами, отделяющими офисы процветающих компаний от окружающего мира. Система структурного остекления фасадов становится символом престижного имиджа. Стеклопанельный фасад, расширяя пространство улицы, наполняя ее светом, искажает окружающий мир и наподобие зеркального коридора воздействует на психику (расщепляет) жителей фрагментированными, деформированными образами ирреального пространства. Кроме того, по мнению специалистов, выбор стекла должен определяться не только эстетическими соображениями, но и оптико-энергетическими характеристиками остекления и его биологическим воздействием. Использование тонированного остекления зданий содержит цвет, значительно отличающийся от природного спектрального состава света, что ведет к ухудшению физического самочувствия, потере чувства времени, ослаблению зрения (например, в одной из иркутских школ искусств окна тонированы синими стеклами, в том числе и живописных мастерских) и т. д. Задача семиотики видится в том, чтобы при объяснении данных процессов слушатели начали если не глубоко разбираться в знаково-символических системах, то, во всяком случае, внимательно относиться к поступающей извне информации. Кроме того, семиотика, особенно семиотика культуры, включает пласт информации, который не только необходим тому же архитектору или художнику, но и интересен непрофессиональному кругу читателей (например, вопросы семантики этнических и национальных художественных символов). И сегодня эти знания, которые дает культурология, изымаются из учебных курсов, как, впрочем, и другие гуманитарные дисциплины. Как писал А. Эзюпери, человек становится «роботом пропаганды», роботом техногенной цивилизации. Скорее всего, именно это удовлетворяет потребности ныне действующей политической и экономической направленности социума.

А. А. Атанов А.А. Я хочу добавить несколько слов об азиатском и европейском мышлении. Китайское мышление, как и любое другое, связано с языком. Почему наши востоковеды, которые очень хорошо знают китайский язык, очень плохо переводят китайские стихотворные тексты? Потому что в них главное – аллюзия, метафора, смысл и символы, указывающие на некоторое явление, которое представляется вполне осязаемым для метафорически настроенного сознания, но абсолютно неочевидно для логического мышления, в том числе и для европейского. Важнейшей частью китайской мудрости признается «Книга песен». Валерий Сысоевич отобразил схемы, которые сформировались только в Европе, в западном сознании. Да и по сути для того, чтобы в науке высказать новую идею, нужен сугубо индивидуальный подход, не всегда выражающийся в системе прикладного знания, а также в системе науки в целом. Такое основание, как уникальность подхода, в современной науке просто исчезает. Это касается даже теории экономики. Посмотрите, сколько докторов экономических наук, и в каком состоянии экономика? Пусть даже у человека есть замечательная идея, услышат ли его, если он ее подаст в измененной парадигме знания? С другой стороны, экономика и право связаны с темой денег, но быть богатым вовсе не означает, что ты по специальности юрист или экономист. Может, ты по призванию не экономист и не юрист, а сапожник, но хороший. И

потому ты будешь богат, а если станешь экономистом или врачом, будешь всю жизнь мучиться. Культурная идентификация и может помочь, но в идентификацию нужно включиться.

Е. А. Яковлева Каков, по Вашему мнению, предмет культурологии?

АА. Атанов Предмета у культурологии не было. Как наука культурология не была оформлена, а как учебная дисциплина она имела место. Вот поэтому ее и прикрыли. Те, кто занимался культурологией – это высочайшие профессионалы в семантике, семиотике, филологии, философии – в чем угодно. Казалось, что достаточно произнести слово «культура», проанализировать или создать образ – вот, этим культурология и занимается. Предметное поле при этом исчезало или оказывалось зыбким и неопределенным. Прикрыть науку, у которой нет предмета и объекта – почему бы и нет? Можно прикрыть и науку, имеющую предмет и объект, если она не востребована. А кто определит степень востребованности? Культурология как дисциплина в нашем регионе совершенно не нужна; нужны специалисты утилитарного профиля, лес пилить и ГЭС обслуживать. Для внешнего рынка неважно знание культуры, надо четко понимать приказы господина, поэтому лучше выучить английский язык (в простейшем варианте), быть более-менее физически крепким, четко выполнять инструкции. Если при этом думать о научных и философских проблемах – это путь к саморазрушению. Не надо думать, что заграница нас полюбит, нас оценит. Маргарет Тэтчер неслучайно сказала, что на территории России должно жить 10 миллионов человек. Это факты, к сожалению, никуда от них не денешься.

Л. Ф. Корецкая: Система организации науки исторически связана с разумом, рассудочной деятельностью, а не с жизнью духа, которой культурология и занимается. Традиция в науке основывается на системе парадигм, которые организуются в соответствующем типе рациональности. Рационалистическая последовательность оформляет последовательность историческую. Дух же связан с вечностью, а не со временем. В силу этого изучение культуры невозможно в рамках традиционной научной рациональности, и культурология как сфера познания не может быть связана с эволюцией научных традиций. Поэтому трагическое отделение науки от культуры, которое мы наблюдаем в настоящее время, приводит к аннигиляции духовных проблем в сфере научного познания. Не случайным является отсутствие духовного основания в узкорационалистических определениях культуры. Вместо сущности мы определяем поверхностные свойства культуры; отсюда и множество ее определений, количество которых увеличивается с каждым днем.

Понятие культуры теснейшим образом связано с понятием духовности, преимущественно в ее религиозном смысле. Однако духовность не обязательно нужно связывать с определенным типом религиозности, потому что определенный тип религии возникает и существует в конкретном социуме, вбирая в себя как его достоинства, так и недостатки. А духовность носит универсальный, ценностный, надсоциальный характер, что обусловлено религиозностью, корнящейся в самой природе человека.

Что касается преподавания культурологии, то оно позволяет определить духовные и ценностные составляющие общественной жизни. Это уникальная дисциплина, ориентированная на духовное саморазвитие.

Л. Н.Синицына: Я очень хорошо понимаю идею Лидии Федоровны. Недаром Альберт Швейцер в свое время сказал, что, если наука отрывается от культуры, она оставляет пустыню. Сегодня в душах людей, забывших о культуре, действительно остается пустыня. Но человек принадлежит двум мирам – тварному и земному, как на кресте. Тварный мир – это мир горизонтальный, мир производства и потребления; он рождает homo economicus. Мир духа – это вертикаль. Но мне созвучно определение, в котором культура трактуется как мера и способ реализации сущностных сил субъекта, тот потенциал, который дает возможность человеку быть человеком. Тогда основная функция культуры – это человекотворческая функция. Когда мы говорим о культурологии, мы должны определять ее предмет в связи со сферой образования, и там она естественно вписывается в общий образовательный контекст. Я за то, чтобы этот учебный предмет в программах остался. Но рассматривать его надо так, чтобы вся сфера социального бытия была «просмотрена» с точки зрения возможности человека творить самого себя. Тогда органичными будут словосочетания «культура потребления», «культура производства», «корпоративная культура» и т.д. И в каждом сегменте, в каждой клеточке должны все другие присутствовать: когда мы даже говорим о художественной культуре, мы видим, что в ней и экономическая есть тоже. Все эти сферы взаимосвязаны. Лидия Федоровна хорошо сказала о целостности: человек – это целостное существо, которое во всех сферах своего бытия должно так или иначе находить возможность самоидентификации, находить возможность самореализации. Эта сила, энергия – то, что дает ему возможности быть человеком. Отдельные виды художественной культуры позволяют человеку наиболее оптимально формировать и открывать в себе духовное качество. В процессе труда мы видим, что человек себе не принадлежит, и труд как предметная деятельность человека не позволяет часто оставаться человеку человеком. Он исполняет чью-то волю, он не реализует свои сущностные силы, он не остается истинно человеком в процессе производства. Искусство помогает сохранить в нем истинно человеческую сущность. Мне кажется, что культурология, имеющая предмет, как я его обозначила, – это необходимая дисциплина, которая позволяет экономистам, юристам, политикам и буквально людям всех специальностей не терять в человеке человеческое. Иначе надо согласиться с Андреем Алексеевичем, что дальше уже жить некуда и надо только кому-то бороться. Лидия Федоровна правильно говорила о том, что надо сохранять субъекта культуры и ставить вопрос о преподавании культурологии в том плане, что если убирается культурология, то убирается душа, душа народа, душа каждого: экономиста, юриста или еще кого-то. Иначе воцаряется антикультура, бескультурье и разруха. Адам Смит, по-моему, сказал, что если расчленяют человека виновного, это казнь, если расчленяют человека невиновного, это убийство, а если расчленяют процессы труда, деятельность на части, то это уничтожение нации. Человек – это гармоничное существо, во всех

сферах человеческого бытия он должен быть представлен как уникальная и универсальная целостность. Культура и является вертикальной основой, где он может жить и творить как личность.

Л. Ф. Корецкая: Я в принципе не согласна с определением культуры как традиции, которое дал Феликс Евграфович.

Ф. Е. Козьмин: Я сказал, что человек – существо, которое себя все время обновляет, преодолевает, развивает. Но традиция всегда нужна, без нее ни один человек не может никуда пойти, не сможет на что-то опираться. Другое дело, что проблему соотношения традиции и новации надо ставить конкретно-исторически.

Л. Ф. Корецкая: Как Вы относитесь к суждению, что каждый русский должен быть православным христианином, что эта традиция коренится в душе русского народа?

Ф. Е. Козьмин: Есть люди, говорящие, что православие – единственное спасение русского народа, а кругом враги. Я так не думаю.

Е. А. Яковлева: Я бы сформулировала иначе: быть русским – значит знать православные традиции, в которых сформировался русский народ.

В. С. Ткачев: Не согласен, есть глубоко укорененные светские традиции русского народа.

Ф. Е. Козьмин: Я считаю, что православие, как и любая религия, имеет положительные и отрицательные черты. Везде – в исламе, православии – можно найти фундаменталистов. Они активны, поэтому выглядят весомыми, хотя это и не так. Есть люди, которые пытаются религию использовать как инструмент власти или наживы, другие – покорности, а есть те, кто рассматривают религию как духовную задачу.

А. А. Атанов: Очень многое зависит от информированности людей. Так, папа Бенедикт начинал говорить о роли религии в системе мира, а еще можно говорить о религии в системе знания.

Ф. Е. Козьмин: Получается, что никак не заменишь сознание людей другим. Какая вера есть, такая есть. Те люди, которые связаны с религией, еще не есть обозначение религии.

В. А. Туев: Тут есть какой-то методологический изъян, крен в субъективизм, в том числе, у Феликса Евграфовича. В понимании культуры надо опираться не на человека, по крайней мере, не на человека в узком смысле этого слова, а на народ, на общество. В своей глубинной сущности культура есть исторический опыт народа, который опредмечен в знаковых символических структурах, а субъективирован в людях. Поэтому, например, понятно, что православие вошло в исторический опыт нашего народа и определяет поведение русского человека.

Л. Ф. Корецкая. А лично мое поведение не определяет. Как к этому относиться? И я тогда к народу не отношусь?

В. А. Туев: Конечно, субъективирование этого опыта происходит по-разному и у каждого отдельного человека по-своему. Оксана Владимировна в своей книге к оценке каждой культуры подходит с национальных позиций.

Насколько это важно, что каждый народ имеет свой уникальный опыт? Мы говорим о разнообразии национальной культуры, а оно обусловлено разнообразием исторического опыта. В качестве иллюстрации непонимания этой истины я сошлюсь на пример телевизионной передачи «Суд времени». Обсуждают проблему: что лучше, плановая или рыночная экономика? И не понимают, что необходимо поставить эти рассуждения в культурный контекст. Ссылаются на Америку, где рыночная экономика жива, а Советский Союз, дескать, умер, и плановая экономика умерла. Это нелепость. Необходимо понимать, что для них хороша именно рыночная экономика, а для нас другая. А разве нам мало двадцатилетнего опыта навязывания рыночной экономики? Разве он не показал, что нам это не подходит? Для нас подходит плановая экономика в том варианте, который был, но она, конечно, должна была совершенствоваться.

А. А. Атанов: Но она не совершенствовалась!

В. С. Ткачев: Хочу задать вопрос по выступлению Феликса Евграфовича. Вам не кажется, что само по себе понятие человека слишком абстрактно? Взяли человека вне связи с другими людьми, и он встретился сам с собой. Это одна культура получается. Потом взяли человека как предельное выражение всех общественных потенций этого народа, и он встретился сам с собой. Со всем другая культура!

Ф. Е. Козьмин: Важно не вырывать фразы из контекста. Мы говорим, что каждый человек есть дитя народа, дитя человечества, что человек должен быть ансамблем общественных отношений, должен выражать эти отношения. Но мы же знаем, что один человек всю культуру выразить не может. Он ее осваивает в том или ином аспекте. Если среда есть, она живая, она не безразлична к человеку. Но мы можем человека обуздить. Единственный способ выйти из этого обуживания – рассмотреть человека за пределами его узко понятой социальной функции, только профессиональному стержню. За пределами этого профессионального, функционального основания он все равно остается человеком, и загнать его в функциональные рамки невозможно. В конечном итоге он все время их преодолевает. В рамках этого преодоления, в рамках приближения к себе самому я его и рассматриваю. В этой ситуации человек и создает новые возможности. Получается, что никакие прошлые примеры, идеалы не могут разбудить будущего человека. Но народ всегда останется. Это и есть та почва, которая возделывается человеком и его возделывает. И когда человек от этой почвы отрывается, тогда начинается катастрофа.

Рекомендуемая литература

1. История мировой философии: учеб. Пособие / А.И. Алешин, К.В. Бандуровский, В.Д. Губин и др.; под ред. В.Д. Губина и Т.Ю. Сидориной. – М.: Хранитель, 2008. – 495 с.

2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с. – (Книга света).

3. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман, – СПб.: Искусство-СПБ, 2000. – 704 с.
4. Малкин А. Н. Эрнст Кассирер. Избранное, опыт о человеке / А.Н. Малкин. – М.: Гардарики, 1998. – 728 с.
5. Ницше Ф. В. Несвоевременные размышления: "Шопенгауэр как воспитатель" / Ф.В. Ницше. – М. : REFL-book, 1994. – 148 с.
6. Ницше Ф. В. Рождение трагедии или эллинство и пессимизм / Ф.В. Ницше. – М. : Директ-Медиа, 2002. – 249 с.
7. Ницше Ф. В. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках / Ф.В. Ницше. – Харьков : Фолио, 2010. – 318 с.
8. Успенский Б. А. Из истории русского литературного языка XVIII – начала XIX века: Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. / Б. А. Успенский. – М.: Издательство МГУ, 1985 – 125с.
9. Философский энциклопедический словарь. / Под. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840с.
10. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с.
11. Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. / С. Л. Франк. – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
12. Фромм Э. Искусство любви. Исследование природы любви. / Э. Фромм. – М.: АСТ, 2014. – 224 с.
13. Юнг К.-Г. Символическая жизнь: пер. с англ. / К.-Г. Юнг; М.: Когито-центр, 2010. – 336 с.

Раздел 2 ПРИКЛАДНЫЕ ИННОВАЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

ГЛАВА 1. ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ

1. Идентичность человека типа «Я-образ» - цель развития культуры

Само понятие культуры устойчиво ассоциируется с традиционным обществом – обществом, в котором имела место преемственность ценностей между поколениями. Благодаря этой преемственности каждое последующее поколение имело возможность воспользоваться опытом, накопленным предыдущими поколениями, и благодаря этому оказывалось способным организовать собственную жизнь на закрепленных веками принципах. Ситуация кардинально меняется с появлением инновационного общества, в котором накопленный веками опыт рассматривается как не отвечающий условиям времени. В таком обществе предпринимается попытка выработать новые нормы взаимоотношений между людьми и, что самое важное, заложить в поведение людей новые смыслы. В результате понятие культуры «мельчает» и начинает употребляться по отношению к тем общественным явлениям, которые в сложившихся условиях претендуют на общезначимость. Иллюстрацией подобного «обмельчания» понятия «культура» является его употребление в выражениях: «корпоративная культура», «культура потребления», «культура винопития», «поп-культура» и т.д. Сама глубина и основательность таких фундаментальных понятий, как честь, достоинство не отвечают требованиям конформистской адаптации к быстро меняющимся и по своей сути конъюнктурным веяниям развития инновационного общества. Вопрос о значении культуры, на наш взгляд, должен быть поставлен как возможность ее существования в современном обществе не в усеченном, а в «полнометражном» варианте. От того, насколько глубинная и фундаментальная система ценностей будет подразумеваться под культурой в современном обществе, зависит, насколько «качественного» человека сумеет она сформировать.

В данной статье мы предлагаем рассмотреть идеал данного формирования, а именно идентичность человека, формируемого в условиях системы истинных культурных ценностей. Идентичность данного человека мы обозначили как «Я-образ».

Подобно культуре целого общества, внутренний мир человека имеет в своем фундаменте определенную ценностно-смысловую парадигму, в соответствии с закономерностями которой происходит его становление и развитие. Этой парадигмой определяется то, каким будет этот «мир», какой облик в связи с этим он окажется способным придать своему носителю. Таким образом, ценность, включенная во внутренний мир человека, своим качеством

определяет и его качество. Для «Я-образа» в качестве такой ценности выступает идея возможности «точки» развернуться в «образ» - идея раскрытия бытия несколько иной природы, чем наличное бытие. Человек может либо признать за собой такую возможность, либо отрицать ее.

Давайте рассмотрим последствия признания человеком за собой права на данную идею, реализовать которую, по мнению Е. Н. Трубецкого, есть то субстанциональное и творческое дело, к которому призван человек.

Прежде, чем у человека появится желание реализоваться в качестве «Я-образа», с ним должно произойти нечто вроде «заражения» вышеупомянутой идеей. Слово «заражение» в данном случае наиболее уместно, поскольку с позиции людей, относящихся к другим типам идентичности, из которых по большей части и состоит человеческое общество, озабоченность человека идеей, придание ей приоритета по сравнению с утилитарными желаниями и потребностями, его «идеалистичность» есть своего рода болезнь (так, идея свободы в рамках предельно иерархизированной системы вполне может быть рассмотрена в качестве болезни). Подобное «заражение» предполагает носителя «болезни», в качестве которого выступает Другой, и средство передачи болезни, в качестве которого способно выступать слово. Именно слово обладает способностью проникать внутрь человека и, подобно семени, пускать в нем корни. Тем самым оно делает то, чего невозможно достичь внешним воздействием – пробудить человека. К. Ясперс, например, утверждает, что именно через слово, сравнимое с тайной нитью, к человеку сквозь время способно пробраться его подлинное бытие. Слово – не только звуковой символ, то есть то, что может быть воспринято на слух. П. А. Флоренский отмечал, что слово может рассматриваться шире, как всякое действие, которым возбуждаются движения человека вовне. Иначе говоря, словом можно считать то, что побуждает человека проявить себя изнутри.

Идея, воспринятая человеком через слово, как и любая болезнь, имеет свой период инкубации, в течение которого происходит определенного рода срастание ее с человеком. Требуется определенное время, чтобы человек смог «выносить» свой образ, выстрадать его, произвести собственное «преобразование». По завершении этого периода, по словам И. А. Ильина, идея и человек представляют собой некое новое единство. Это единство характеризуется тем, что идея, разворачиваясь внутри человека, наполняет его собой. По словам Е. Н. Трубецкого, она становится его внутренним содержанием, его жизнью. Происходит нечто вроде наполнения сосуда, в качестве которого выступает сам человек. Однако влияние идеи не ограничивается внутренним миром человека: она стремится проявить себя вовне, в его облике. Эта мысль находит свое подтверждение у П. А. Флоренского, отмечавшего тот факт, что в древнегреческом языке *εἶδος*, *ἰδέα* имело два значения. Первое – собственно идея, второе – лик. Благодаря этому факту становится возможным предположить, что идея и лик (а с ним и лицо) связаны между собой самым непосредственным образом (и не только этимологически). Идея, какой бы она ни была, в первую очередь стремится проявить себя в лице человека, выразиться в нем. В зависимости от ее

сущности человек способен пребывать в различных состояниях: он может быть рабом, целиком зависящим от идеи, но и свободным художником, осуществившим выбор идеи, исходя из желания создать идеальный портрет самого себя и тем самым преодолеть «плоскостность бытия». В последнем случае имеет место непосредственная увязка категорий, выступающих в нашем рассмотрении в качестве ключевых: **идея**, находя выражение в **лице** человека, разворачивается в его **образ**. Благодаря возможности человека реализовать подобный алгоритм у него, в итоге, и появляется возможность обрести себя в качестве «Я-образа».

Из сказанного выше становится очевидна роль лица, на котором изменения, происходящие во внутреннем мире человека, отражаются самым непосредственным образом. Однако подобного рода связь прослеживается не у каждого. Так, ее нет или, точнее, она проявлена очень слабо у человека типов «Я-точка» и «Я-контур», тогда как у человека типа «Я-образ» она прослеживается наиболее ярко. Исходя из сказанного, становится очевидным, что рассмотрение идентичности человека типа «Я-образ» необходимо начать с его рассмотрения именно в качестве уникального лица.

Категория «лица» рассматривалась в свое время Э. Левинасом, П. А. Флоренским, А. А. Ухтомским, поэтому при выявлении характерных черт «лица» как категории в первую очередь мы будем опираться на работы данных авторов. Прежде всего, отметим, что поскольку лицо не находится ни во власти человека, ни во власти чего бы то ни было еще, оно характеризуется тем, что пребывает за рамками «плоскости», «не поддается обладанию». Поэтому раскрытие человеком в себе лица является первейшей предпосылкой к тому, чтобы он перестал рассматриваться как вещь. Из возможности лица выходить за любые рамки вытекает его следующая особенность – его способность преодолевать любую форму, в границы которой, возможно, его стремятся заключить. По словам Э. Левинаса, лицо «взрывает» форму: лицо, будучи живым, находится в постоянном движении, а, значит, и изменении, которое противится любой попытке его в чем-либо ограничить. Воспринимая «живую идею», человек сам становится «живым», «подвижным» и тем самым избавляется от свойства статичности, характерного для типов «Я-точка» и «Я-контур». Начиная с момента принятия им в себя идеи, его образ начинает претерпевать постоянные изменения, или, как это называет А. А. Ухтомский, процесс «переинтеграции», суть которого заключается в постоянном преобразовании и обновлении лица. В этом обновлении в свою очередь заключается возможность для человека быть постоянно вновь дарованным себе, благодаря которой, по словам К. Ясперса, он оказывается способным не утратить самого себя.

Непрерывное изменение лица может быть рассмотрено и как непрекращающееся движение человека к совершенству, к некоему идеалу, к полноте. Наличие у него подобного стремления не дает ему успокоиться на достигнутом, поэтому в целом покой, в данном случае рассматриваемый как прекращение движения, выступает не иначе как интеграция лица в постоянное, что есть не что иное, как его смерть. Поэтому о человеке типа «Я-образ» можно сказать, что он является существом, непрерывно становящимся. Это, в частности, под-

тверждает Е. Н. Трубецкой: «...вся реальность твари, не достигшей полноты, но стремящейся к ней, есть реальность сущего становящегося». Таким образом, идеала, рассматриваемого как **пребывание** человека в состоянии совершенства, не существует, поскольку его наличие говорило бы о возможности прекращения человеком своего движения, а это, как мы только что выяснили, невозможно. К. Ясперс, например, говорит, что «всякий идеал человека невозможен, потому что человек не может быть завершен». Отсюда о человеке типа «Я-образ» нельзя сказать, что он совершенен, потому что состояния «совершенства» как завершения его становления в этом случае нет. Его образ может представляться «рваным», «несимметричным», несовершенным и, однако же, очень привлекательным благодаря тому, что в нем есть жизнь, а ведь для жизни также характерно пребывание в состоянии постоянного совершенствования. Именно подобная «незавершенность» побуждает человека преодолевать рамки собственного существования и тем самым измерять свою жизнь тем, что Э. Левинас и Г. Марсель обозначали как «бесконечное».

Однако несмотря на то, что человек типа «Я-образ» способен измерять собственное бытие масштабами бесконечного, о нем, однако же, нельзя сказать, что он оторван от жизни. Напротив, он в ней укоренен в гораздо большей степени, чем человек типов «Я-точка» и «Я-контур». Подобная укорененность выражается у него в том, что он находит в жизни свое место и благодаря этому оказывается способным, так сказать, «врасти» в жизнь «корнями». В результате, к нему приходит все более и более глубокое понимание сущности жизни, что становится для него возможным благодаря пропитыванию им той идеей, которую он выбрал для себя в качестве основной. Подобно красной нити эта идея, с одной стороны, пронизывает всю жизнь человека, связывая ее воедино, с другой, соединяет его со всем бытием в целом.

Следующая особенность «Я-образа» заключается в его целостности, понимаемой как отсутствие противоречий в его образе. В данном случае каждая черта в «лице» человека в помощь другой черте – подчеркивает нужность и «правильность» пролегания последней. Все это благодаря тому, что черты эти укладываются в соответствии с логикой проявления вовне идеи, которую человеку удалось воспринять в себя. Поэтому черты лица такого человека вместе способны составить единое целое, которым и становится «Я-образ». Дело в том, что постижение человеком идеи, в ходе которого он складывается («интегрируется») как образ, есть ни что иное, как осуществление им уникального творческого акта. Тогда как, по словам Н. А. Бердяева, подобный творческий акт только и способен создать целостный образ человека – без него он представлял бы собой лишь сочетание и смешение кусков и обломков. А так, благодаря его осуществлению человек оказывается способным представлять собой нечто достаточно гармоничное. Причем гармония «Я-образа» есть не симметрия, не есть застывшая красивость – она есть Красота.

Как мы уже отмечали, лицо человека способно нести печать его идеи, поэтому, когда мы говорим о таком качестве человека типа «Я-образ», как его пребывание в Красоте, становится очевидным, что идея, которую он принял в

качестве своей, придавая его облику способность быть красивым, есть идея самой Красоты. Выражая через себя эту идею, которая способна его в буквальном смысле слова «преобразить», человек в итоге сам оказывается способным достичь состояния Красоты. Красота же в отличие от красоты в первую очередь характеризуется своей содержательностью. Она не может быть пустой, поскольку пустота не способна привлекать (она способна только завлекать), Красота же этой способностью притягивать к себе обладает в полной мере. Это в свою очередь говорит о том, что человек типа «Я-образ», пребывая в Красоте, также есть нечто содержательное, что в принципе, вполне логично – ведь у него есть его идея. Отсюда, его лицо может быть определено так, как это в свое время сделал А. А. Ухтомский, - оно есть содержательная Красота, а человек, это Красоту выражающий, есть художник собственной жизни.

Гармоничность человека типа «Я-образ» обусловлена также наличием у его идеи определенной логики развертывания, которая находит свое отражение в его лице. Благодаря этому ни одна черта лица человека типа «Я-образ» не пролегалает случайно – каждая из них, выражая определенное движение внутреннего мира человека, есть его отражение. Благодаря этому, в целом, лицо такого человека способно представлять собой единый, четко очерченный и прорисованный образ. Отсюда вполне оправданными выглядят слова П. А. Флоренского о том, что существенный характер лица заключается во внутреннем единстве его деятельности по само-построению, то есть в тех действиях, которые обусловлены логикой раскрытия в человеке его идеи.

Человек типа «Я-образ» характеризуется такой своей особенностью как иррациональность. Его слова, действия и поступки могут казаться противоречащими логике и требованиям разума. Однако таковыми они являются только при соотнесении их с законами мира Необходимости, тогда как человек подобного типа подчиняется несколько другим законам. Подобная иррациональность человека типа «Я-образ» и связанная с ней готовность столкнуться с непониманием со стороны тех, для кого его слова и действия противоречат разуму, в целом, могут быть обозначены как мужество человека быть личностью. Так, Г. Марсель подобное достоинство человека рассматривал в качестве основного. Именно благодаря его наличию человек оказывается способным бросить вызов безличному «некто», который пребывает не только в окружающих человека людях, но и в нем самом. Бросая же вызов безличности в себе, отказываясь быть ее соучастником, человек, по словам Г. Марселя, становится способным стать личностью: «Я полагаю, что личность возникает прежде всего в противопоставлении к *tu*, к *on* (безличному некто). Тем самым он становится различимым, то есть в нем становится возможным разглядеть его собственное лицо. Благодаря этому человек впервые обретает реальность собственного существования: до раскрытия им в себе собственного лица, он находился в состоянии полусна, полуреальности, а именно пребывал в статусе вещи. Теперь же с прохождением через различение, он становится реальным: «То, что мы называем лицом, как раз и есть это исключительное представление себя самим собой, не имеющего ничего общего с представлением просто данных нам реальных ве-

щей, в которых всегда можно заподозрить что-то поддельное, которые всегда могут оказаться пригрезившимися».

Еще одним отличием человека типа «Я-образ» заключается в том, что он выразителен, то есть способен проявлять, выражать себя, свою сущность вовне, что для типов «Я-точка» и «Я-контур» остается недостижимым. А ведь это и есть решение основной задачи, которую человек перед собой ставит: задавшись целью найти ответ на вопрос «Кто я?». Таким образом, становится возможным во внешнем облике человека усмотреть проявления его внутреннего содержания. И здесь мы подходим к констатации очень важного в отношении человека типа «Я-образ» и его лица факта: у такого человека лицо способно снимать различие между внешним и внутренним аспектом его идентичности – они буквально сходятся в нем. Подтверждение данного утверждения мы нашли сразу у двух авторов, относящихся к совершенно различным направлениям философии – у П. А. Флоренского и Э. Левинаса. Только Э. Левинас обозначал данные аспекты человека как форма и содержание, а П. А. Флоренский как титаническое (бытийственное) и личностное (смысловое) начала в человеке. Так, Э. Левинас утверждает, что лицо способно приносить с собой понятие истины, выражающееся в том, что бытийствующий прорывается сквозь оболочки и всеобщности бытия, чтобы предъявить в присущей ему «форме» целостность своего «содержания», чтобы, в конечном счете, снять различие между формой и содержанием. Подобное «предъявление» ни в чем ином кроме как в лице произведено быть не может. П. А. Флоренский отмечает, что правда бытия и правда смысла, несмотря на свою антиномичность, должны быть приведены в человеке в состояние гармонии, что становится возможным при их схождении в том, что он называет Абсолютным Лицом. Таким образом, пропитывание человека избранной им идеей может рассматриваться как его постепенное восхождение к данному Лицу. Благодаря возможности подобного снятия различия между формой и содержанием для человека становится возможным найти идентичность, которая без каких-либо противоречий сочетает в себе как внешнюю, так и внутреннюю сторону человека.

Из сказанного выше следует еще одна особенность лица – его не опосредованность, то есть незагроможденность чем бы то ни было, прозрачность для взгляда Другого Э. Левинас обозначал это качество обнаженностью лица, его наготой и отмечал, что проявить себя в лице – это значит представлять себя таким способом как прямое отношение лицом-к-лицу, не скрывая своей незащищенности. Данная незащищенность говорит о том, что человек типа «Я-образ» не склонен возводить баррикад между собой и Другим и тем самым в той или иной степени оказывается избавленным от свойства вещности. В силу этого для него становится возможным познание такой ценности как любовь. Ведь, по словам П. А. Флоренского, любовь возможна к лицу, но не к вещи, к которой возможно только вожделение. Перестав быть лишь одним из многих и став единственным человек обретает право на любовь. Это подтверждается К. Ясперсом в следующих словах: «Любви достоин не человек как экземпляр

существования, а человек как возможная экзистенция, в каждом индивидуе – его возможное благородство».

К тому же в подобной «прозрачности», незащищенности лица заключается такая особенность человека типа «Я-образ» как его открытость. Ведь не зря говоря об открытости человека, в первую очередь замечают, что у него открытое лицо. Отсюда, можно сделать вывод, что именно лицо способно придавать человеку подобное качество. Поскольку человек типа «Я-образ» открыт для Другого, постольку в любом человеке и в любой момент времени он готов воспринимать в последнем прежде всего его «образ»: он всегда содержит свою «дверь» открытой для Другого. Таким образом, такой человек по отношению к себе рассматривает Другого не как средство, а как конечную цель. В свою очередь это приводит к тому, что в каждом он усматривает возможность обращения к последнему как к «Ты». Благодаря этому человек подобного типа очень чуток и безраздельно внимателен к выражению «лица» Другого. Ведь лицо Другого, по словам Э. Левинаса, говорит со мной и тем самым приглашает меня вступить в отношение, не имеющего ничего общего с возможностями, осуществляющимися в наслаждении. Подобная открытость в свою очередь говорит о том, что такого типа человек «щедр душою», то есть в любой момент готов преодолеть свои интересы и озаботиться интересами Другого как своими собственными. При этом подобная щедрость способна доходить у такого человека вплоть до состояния жертвенности.

Кроме того человек типа «Я-образ», безусловно, обладает индивидуальностью, или, иначе, он уникален и своеобразен. Его своеобразие проявляется в том, что он обладает неповторимым способом творческого выражения того живого единства, которое он образует со своей идеей. Другими словами, подобный человек, восприняв универсальное, в последующем занимается индивидуальным, партикуляристичным (то есть проходящим в частном порядке), а, значит, и уникальным выражением им воспринятого. В этом, в частности, и выражается его призвание, через которое для него становится возможным обретение его уникальности. Отсюда вытекает следующая особенность «Я-образа»: взятие и несение им ответственности за свою уникальность. Другими словами, человек такого типа осознал, что поскольку он уникален и уникально его призвание, значит, он должен осуществить, дать жизнь тому, что никто кроме него осуществить не сможет, а, значит, он незаменим и поэтому в своей уникальности безгранично нужен миру. Осознание этой незаменимости наносит на его лицо печать ответственности. Однако заметим, что ответственность человека типа «Я-образ» отражается не только на его лице, но она к тому же заключается в его словах и действиях, за которые такой человек берет полную ответственность. Именно в принятии подобной ответственности Г. Марсель усматривал одно из условий становления человека как личности: «Можно попытаться утверждать, что она (личность – прим. авт.) является индивидуальностью, взявшей на себя ответственность за себя саму, врожденностью, получившей от самой себя свое призвание».

Далее отметим, что благодаря наличию в жизни такого человека идеи, которую, продолжим обыгрывать аналогию с образом, можно также назвать творческим замыслом реализуемого человеком творения, этот человек становится способным на переживание глубоких чувств, то есть таких чувств, которые в своем протекании затрагивают саму его сущность. Другими словами, такой человек в своем творении добирается до глубин своего «Я» и поэтому сам становится глубоким. Его лицо в этом случае является лишь вершиной айсберга, сигнализирующей о том, что под ней – «глыба» громадины под названием «Я-образ».

В данной статье мы рассмотрели лишь некоторые особенности человека, имеющего идентичность типа «Я-образ». Данным рассмотрением мы хотели обозначить два момента. Во-первых, для того, чтобы появление в обществе людей охарактеризованного нами типа было возможным, ценности, называемые культурными, должны относиться к разряду трансцендентных – стоящих выше уровня повседневности. Во-вторых, только люди типа «Я-образ», само существование которых является подтверждением наличия у человека больших возможностей по самореализации, способны осуществлять качественный (считай культурный) прорыв в развитии общества – без присутствия подобных людей культура, а вместе с ней и общество, обречены на постепенное вырождение.

2. Проблема человеческой телесности в социально-гуманитарном знании (философско-символический аспект)

Современная эпоха переосмыслила и сконструировала множество подходов, создающих интегративное представление о человеке. В то же время, их вряд ли возможно назвать системными: во многом их содержание зависит от того, на какую именно отрасль конкретно-научного знания о человеке опирается такой анализ. Медицина со множеством разделов, психология, педагогика, методики физического воспитания и подготовки спортсменов – таков далеко не полный список тех отраслей человекознания, которые трактуют проблему человеческой телесности, исходя из особенностей своей методологии и конкретно-социальных задач.

Среди философов также нет солидарности в понимании природы человека, его сущностных характеристик: сами по себе современные подходы представляют собой различное соединение теорий и разработок, не имеющих концептуальной целостности. Очевидно, такое исследование по самой природе является междисциплинарным, и это не может не определять его содержания. Одним из важнейших аспектов названной темы является рассмотрение человеческой телесности.

Зачем и кем дано человеку тело? Только ли этоместилище его души? Или система биологических (физических) свойств, объединенных в единое целое – организм? А может, тело имеет иное назначение и выполняет более значимые

функции в жизни каждого человека, не ограничивающиеся только способностью удовлетворения витальных потребностей и поддержания самой жизни (в анатомическом смысле)? Таков далеко не полный перечень вопросов, обсуждающийся в современной литературе.

Проблема телесности связана также с усилением социального давления на человека, многочисленными научными исследованиями и экспериментами, ведущими к изменениям, отклонениям от природных характеристик.

На протяжении веков человечество изменяло свое тело. Так, в первобытных обществах тело передавало сакральную информацию, которая часто имела и магически-защитную функцию, а также функцию идентификации с племенем и пр. Но с течением времени и сменой ценностных ориентиров в обществе менялось и отношение к телу. Так, философы Нового времени рассуждали не только теле, но даже и о душе с точки зрения механики: «Всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все искусственные автоматы». Декарт сравнивал живое тело с функционирующими часами, а мертвое – со сломанными. Страсти он определял как соединяющие тело и душу психические процессы, существующие наряду с чистыми (духовными) и телесными восприятиями. По его представлению, страсть является выражением двойственности человека, так как в ней проявляется единство духовного и телесного; страсти оказываются уникальным соединением этих отдельных субстанций. Само тело он рассматривал как сложную машину, части которой находятся во взаимодействии и образуют неделимое целое. *Тело – это машина, главной ее деталью является душа.*

Кроме этого, есть существенное различие в понимании и восприятии тела в западной философской традиции и отечественной. В последней немаловажную роль играет категория «плоть». Плоть – это тело, участвующее вместе с душой в подвигах; плоть также понимается как совокупность страстей, гнездящихся в человеке. А деяниями плоти являются не только грехи телесные, но и душевные – вражда, ссоры, гнев, разногласия, ереси и пр. Для русской культуры вплоть до начала XX века характерна идея глубокой аскетичности телесных проявлений, что является следствием влияния православной религиозной традиции на массовое сознание. На основе христианской этики формируется и философский аспект исследуемой проблемы. Так, С. Л. Франк подчеркивает важность человеческой телесности для формирования ценностной сферы и считает, что культурные факторы во многом формируют человеческое тело и всю телесную культуру. Образ телесного «Я» соотносится с культурными ориентациями, представлениями о достоинстве, силе, красоте, физической сноровке, социальной и культурной оригинальности и потенциальности, или идеальности и реальности. В данном случае телесное «Я» можно отождествлять с «Мы», так как «Мы» будет являться собирательным образом (понятием) социума, действующего в рамках определенного пространства и времени.

Существующие сегодня практики преобразования тела диктуются не только желанием выделиться из общей массы людей или протестом против политиче-

ских и культурных установок (как это было в 70-х гг. XX века в Советском Союзе). Эти преобразования побуждаются скорее стремлением осознать свое «Я» и «Я – Другого» и попыткой обретения бытия через познание себя как особой целостности. Необходимость в таком осознании подкрепляется возросшей информированностью человека, многообразием сконструированных им картин мира и плюрализмом взглядов.

Так, «Я» в контексте классической русской культуры – это всегда противоборство двух его начал – коллективного и индивидуального, религиозного и светского и пр. И проявление таких бинарных оппозиций в некоторой степени определило возросший интерес к познанию человеческой телесности сегодня.

В русской религиозной философии сущностные характеристики телесности человека раскрываются с позиции триединства тела, души и духа. Оно представляет собой достаточно сложный и интересный феномен, по-разному описанный отечественными философами. Все авторы, тем не менее, солидарны в убеждении о том, что именно это триединство, а также некоторая двойственность, противопоставление духовного и телесного миров человека и составляет сущность человеческого бытия. И. А. Ильин называет эти миры внутренним и внешним, отдавая явное предпочтение первому. По его мнению, духовный опыт выше телесного, и именно первый дает возможность познавать истину мира.

Представление о телесности как совокупности внешнего и внутреннего человеческих пространств дает наиболее полное и ясное ее понимание как объекта социогуманитарного знания. Своеобразие самого социогуманитарного знания предполагает также исследование ценностного аспекта телесности – взгляд на нее сквозь призму «мира человека культуры». В попытке создания холистской картины мира человека представители постмодернистской философии и трактуют понятие телесности, которое, на наш взгляд, помогает раскрыть природу человека как целостную структуру.

Телесность – понятие, по мнению представителей неклассической философии, помогающее преодолеть трактовку субъекта как трансцендентального субъекта и вводящее в поле философской проблематики (легитимирующий в когнитивном отношении) такие феномены, как сексуальность, аффект, перверсии, смерть и пр.

Несмотря на дискуссионность самого вопроса о телесности, в литературе телесность принято отличать от тела. В качестве социокультурного феномена телесность – это тело человека, преобразованное социальными и культурными факторами, обладающее социокультурными значениями и смыслами и выполняющее определенные социокультурные функции. Так интерпретирует интересующее нас понятие Быховская, которая исследовала проблему телесности в контексте ценностного подхода. Но по-прежнему открытым остается вопрос о том, где проходит, (а главное – как) грань различения тела и телесности.

Различение понятий телесности и тела мы находим в немецкой философской антропологии, рассматривающей проблему человеческого существования и его структуры в дух направлениях – горизонтальном и вертикальном. Автору

представляется, что использование этой терминологии возможно для анализа процессов пребывания живого тела в самом себе и выхода за пределы самого себя. Понятие телесности подчеркивает необходимость выхода за грани физического тела; с его помощью устанавливаются связи человека с внешним миром, подчеркивается его самоопределение посредством предметов, вещей, с которыми он взаимодействует. Телесность в своей вертикальности проявляет духовную сущность как связь с абсолютным, трансцендентным началом в самом себе через Дух. В горизонтальной ординате телесность связывает нас с предметным миром и социальной средой благодаря душевным качествам и характеристикам и вытекающим из них интересам. Такие свойства природы человека, как правило, соотносятся с «внутренним миром» человека. Ж.-Л. Нанси в своей работе «Corpus» отмечает, что *«временами это тело само есть то «внутри», где формируется или проецируется представление (ощущение, восприятие, образ, память, понятие, сознание), и в этом случае «внутри» предстает самому себе как чуждое телу, т.е. как дух»*. Именно этот французский философ особое внимание уделял проблеме телесности; автору представляется, что его идеи способны объединить две философские традиции – западную и русскую. Кроме того, в рамках тематики статьи имя Нанси можно поставить в один ряд с Э. Кассирером и считать их концепции фундаментальными в разработке данного направления исследований.

Телесность есть знак культуры какой-либо эпохи, воплощая в своих внешних проявлениях функцию идентификации (принадлежности) и замещения. Но телесность может выступать также как символ, внутренний аспект внешнего проявления, подчеркивающий глубинные особенности культуры, ее мировоззрения, ее ценностей, культурных установок и традиций, манер поведения, церемониалах, духовной ориентации, ментальности – то есть идентичности во внутреннем содержании культуры и общества. Телесность, таким образом, играет роль проводника в познании действительности, а также объекта когнитивного процесса.

Тело – это физическая структура человека, организм, предстающий в виде системы органов, объединенных пространственно и выполняющих единые функции. С телом связаны ощущения боли, наслаждения, голода, холода, а также внутренние переживания, которые с телом не имеют явной прямой связи. Их функционирование невозможно без физического (природного) основания. Но абсолютное противопоставление телесного и духовного можно считать несколько некорректным, ибо они – два дополняющих друг друга аспекта человеческой сущности. Они принципиально различаются в своих функциях познания окружающей действительности, но в тоже время выполняют одну роль – целостного видения мира.

Только на путях целостного видения мира возможно приблизиться к адекватному пониманию телесности и ее значения в постижении истины. Стоит согласиться с теорией всеединства В. С. Соловьева, который раскрывает идею познания истины как идею целостного знания. По мнению В. С. Соловьева, «истина одна, но пути к ней различны»: путь религии, путь науки, путь искусства и

пр. Для его концепции характерно синтетическое видение проблемы человека, которому дана сила мысли, реализующейся как в виде отвлеченного, формального рассудка, так и в форме разума. Мысль не только не противоречит вере, сердцу и духовной интуиции, но и творчески сочетает их возможности. Этому синтезу помогает телесная составляющая человека, его способность видения, слушания, осязания. Чтобы познавать суть вещей, воспринимать предмет, важно правильно к нему обратиться – органами тела или души, или же одновременно и тем и другим (выбор, конечно, зависит от объекта познания). Человек, пока он живет в земном объектном мире, функционировать в нем и познавать его может только посредством своего тела. В этом и раскрывается процесс познания бытия. Чтобы познать мир, необходимо познать себя, в частности, свое тело. Познавая свое тело, человек как бы «вписывается» в окружающую его действительность, используя для этого пять основных органов чувств. И пока у человека в наличии эти три феномена (тело, душа, дух), он есть человек телесный. Телесность, по определению Т. С. Леви, – это одухотворенное тело, и мы можем говорить о телесности как совокупности тела, души и духа, о его триединой природе. В зависимости от того, какой из элементов утрачивается, трактуется и феномен смерти. При выпадении из системы хотя бы одного элемента целостность нарушается, телесность распадается, человек умирает, в том числе и как личность.

Взгляд на человека как на целостность выражает специфику отечественной философии, впитавшей в себя православную идею о единстве души и тела.

Аналитический же подход, характерный для европейской философии, характеризуется рационально-упорядоченным процессом освоения мира и специфическими методами познания. В такой рационально-гносеологической традиции ярко выражен так называемый декартовский дуализм разделения души и тела, вызвавшийся также в различных видах искусств: религиозной скульптуре, живописи, архитектуре.

В американских работах, касающихся темы статьи, проблема человеческой телесности звучит как «проблема разума и тела» (The Mind-Body Problem). В современной научной теории вечные вопросы ставятся как вопросы соотношения физического и ментального, их первичности или же равноправия относительно друг друга. В поиске механизма их взаимосвязи и объяснения наряду с общефилософскими, философы не могут не использовать и естественнонаучные методы.

В русской религиозно-философской картине мира человек предстает как единение души и тела. «Живой человек есть некая целостность, он душе-телесен...», С. Л. Франк в своей работе «Душа человека» всесторонне обосновывает тезис о душе-телесности и считает, что «тело без души и душа без тела равнозначно смерти. Таким образом, в русской философии «тело есть начало духа». Всю метафизику духа и плоти, как считает В. Розанов, раскрывает нам пол человека, который имеет и духовную, и плотскую природу. А любовь – это орудие познания: она сближает людей, открывает перед одним душу дру-

гого, дает возможность заглянуть в душу природы, почувствовать действие космических сил.

Противоречие внутреннего мира человека и его внешнего облика – одна из главных проблем современной культуры; оно делает необходимым восстановление его целостности. Поэтому для нас важен не только ценностный подход, но также культурологический, символический, семантический, функциональный, структурный. В них изучение телесности включает в себя анализ смысла, значения, ценности – такого специфического человеческого измерения любого изучаемого явления, с точки зрения его структуры, функций, причин возникновения и закономерностей существования.

Раскрытие смысла, заключенного в исследуемом понятии, предполагает неформализуемое, эмоционально насыщенное общение с телесностью как культурным текстом, диалог с ним, проникновение «внутри» его социокультурного мира. Но существенный недостаток такого подхода – субъективность, слабая доказательная база, которые затрудняют объективную оценку текста (телесности).

Между тем телесность является творением авторским, то есть субъективным. Поэтому, кроме того, необходимо рассмотрение ее как социокультурного феномена, содержащего в себе дух эпохи, глубинные (сущностные) характеристики социокультурного пространства, традиции и нормативные особенности того или иного общества и пр., в которой «носитель» (человек) телесности действует. И с этих позиций рассмотрение телесности возможно только с точки зрения такого подхода, в основе которого лежит принцип историзма. Тогда телесность будет сопоставляться с другими текстами, оцениваться с точки зрения исторических данных. Но данный подход не позволит взглянуть на телесность (текст) изнутри. Использование только одного из предложенных подходов не приведет к единственной и окончательной истине. Оба они являются необходимым условием и дополнением друг друга. Первый нацелен на субъективное понимание, в котором телесность осмысливается как произведение культуры, неотделимое от человека, наполненное субъективными смыслами. Второй подход ориентирован на объективное познание телесности как исторического факта. В связи с таким своеобразием методологической проблемы телесности целесообразным будет ее рассмотрение с помощью системного метода, который позволит представить телесность как некую целостность. Анализ телесности как целостной системы невозможен без раскрытия ее роли (функции) в социокультурной жизни человека. А понять эту роль возможно, только выявив смысловое содержание телесности, того значения, которым мы наделяем тело человека и того значения, которое «читаем» посредством человеческого тела.

Интерпретация человеческой телесности с точки зрения современности всегда будет отличаться от интерпретаций и смыслов, вкладываемых в телесность ее создателем (творцом, человеком). Существенное значение здесь имеет различие культурных контекстов, которое состоит том, что современный человек (интерпретатор) владеет «избыточным видением» (термин А. С. Кармина): мы знаем то, что сами творцы телесности о себе знать не могли. И современное

представление о теле и телесности может оказаться более глубоким, чем то, которое имели сами «носители» телесности (например, в средневековой культуре). Очень точно эту мысль выражает М. М. Бахтин, когда пишет, что «древние греки не знали о себе самого главного – что они древние». Телесность, попадая в новый социокультурный контекст, наполняется новым смыслом, отличным от того, какой он имел во время его создания: «Каждый век, приобретая новые факты, приобретает и новые идеи» (Гейне).

В историческом ключе осмысление телесности возможно посредством вещей, с которыми имеет дело человек. Артефакты имеют субъективную определенность: именно в них воплощено то, что называется смыслом, значением. Эта субъективная определенность является следствием опредмечивания в них человеком своих представлений, целей, желаний – обретает некую предметность, способность объекта выступать в качестве предмета практической или теоретической деятельности человека. Они и есть та «человечность», которую вносит человек в продукты своей деятельности. Благодаря созданным или преобразованным предметам (вещам) человек и связывает свое тело с внешним миром, и отделяется от него. Современная философия рассматривает предметность как категорию, характеризующую неразрывную связь познания и деятельности вообще с практикой и материальным миром. С идеалистической точки зрения предметность истолковывается как инобытие духа (Гегель) или как имманентная сторона самого акта познания. (Ф. Brentano, Э. Гуссерль). В словарях предметность трактуется как вещьность, реальность, материальность, конкретность, наглядность. Попадая в сферу человеческой деятельности, предметы приобретают новое «сверх-природное» качество: способность заключать в себе отпечаток человеческого духа, служить человеку его собственным отражением. Таким образом, они выступают как предметы культуры благодаря наличию сознания, духовной творческой активности человека (тезис идеационизма). Именно благодаря осознанию человеком своего «Я» образуются сначала смыслы, а затем, как следствие, – символы. Когда человек в соответствии со своими потребностями познает, оценивает и регулирует происходящее вокруг него и в нем самом. Соответственно возникают три вида смыслов: знания (то, что дается познанием), ценности (то, что устанавливается с помощью оценки) и регулятивы (то, чем регулируются знания и ценности. Таким образом, в самом теле, как и во всяком явлении культуры, заключена социокультурная информация, вложенные людьми в него содержание, значение и смысл.

Символами, носителями особого смысла становятся и сами люди. Когда они выступают друг для друга не просто как живые существа, а как представители той или иной профессии, то это тоже культурный феномен. В культуре информация кодируется внешними по отношению к телу человека структурами. Выражая свои мысли и представления в созданных людьми знаковых системах смыслах, индивид объективирует их. Это значит, что они как бы отделяются от него, приобретают самостоятельное внеличностное существование. Они становятся социальной информацией, носителем которой оказывается уже

не данный индивид, а общество и культура. В этом воплощается (проявляется) человеческая телесность.

Таким образом, проблему символизма человеческой телесности необходимо рассматривать как с точки зрения процесса создания символа, так и с точки зрения смыслового наполнения самого тела.

Человек преобразовывает мир в процессе символизации (Э. Кассирер), с помощью символа и знака человек воспринимает и понимает окружающую его действительность и функционирует в ней в соответствии с той или иной социокультурной традицией. «Тело вообще есть орган смысла: но смысл смысла состоит в том, чтобы быть органом абсолютным образом, следовательно, тело вообще – не что иное как самосимволизация абсолютного органа». Например, в понятии абсолютного тела, тела внутри смысла тела осуществляется (реализуется) символическая функция как таковая: объединение в чувственном умопостигаемого, объединении в умопостигаемом частей чувственного. Сама же социокультурная информация, выраженная в знаковых системах, имеет надкультурное значение. Так, тело Бога является символом для всех авраамических традиций – т. е. тело человека, этот *«живой храм божества»* (выражение Нанси) и его смыслы нельзя раскрыть вне какого-либо контекста. Представление о Боге как личности будет объединяющим началом определенной части общества (иудейской, христианской, исламской), выражающейся в виде моральных ценностей и традиций, сконцентрированной, как правило, в религиозных учениях и практиках, в художественных образах различных видов искусств.

Благодаря обретению телом смыслового содержания (то есть того, что мы мыслим об объекте, в данном случае о теле), на пересечении природного и социокультурного миров, возникает «Телесность». Она определяет биологическое существо, обеспечивает непосредственное чувственное отношение к миру, являясь в то же время центром смыслового пространства.

Само тело по своей сути – это знак, не несущий в себе глубинного смысла; в этом утверждении можно согласиться с Ж. Нанси, который говорит, что телу нужны душа или дух, которые были бы настоящим *«телом смысла»* и это положение в полной мере может отразить сущность телесности. Когда тело обретает социокультурные смыслы, оно начинает восприниматься как телесность. И временами тело – это означающее внешнее, или «вовне». Так, *«тело-означающее не перестает обмениваться «внутренним» и «внешним», уничтожая протяженность в уникальном органе знака, – там, где образуется и откуда заимствует форму смысла»*, но смысл оно обретает «изнутри» (духовное). Означаемое само превращается в означающее, которое указывает на другое означаемое. Таким образом, телесность есть тот культурный код, который необходимо «развертывать», постоянно интерпретируя смысловые уровни.

Чтобы представить процесс становления телесности (т. е. как тело стало «телом смысла»), необходимо занять позицию «Другого» относительно своего внешнего (тела) и внутреннего (духовного) миров, открывая при этом новые горизонты в процессе познания самого себя через «Другого». Именно постигая

«Другого», можно постичь самого себя. Таким образом, тело уходит в глубь самого себя – в глубину смысла, достигая своей «смертельной глубины». Тело образует в точности то, что в астрофизике называется «черной дырой» (материю большой плотности, массы, которая притягивает к себе все вокруг и поглощает все вокруг), наполняясь при этом смыслами, образуя символы как индивидуально-личностные, так и социокультурные.

Когда дух наполняет знаки смыслами, знак трансформируется в символ. Тогда он перестает выполнять функцию замещения: знак наполняется глубинным содержанием, переходя с течением времени в область сакрального. Так человеческое тело, одухотворяясь, становится символом – символом культуры, исторической эпохи, становится выражением духовного начала бытия. Телесность можно считать знаком, символом культуры, времени – как исторического, так и биологического. Телесность есть также знак культуры какой-либо эпохи, если выражает в своих внешних проявлениях функцию идентификации (принадлежности) и замещения.

Важным исследованием в рассмотренном контексте следует считать эссе М. Маусса о техниках тела, в котором он показал, что формы движения и деятельности тела – бег, стояние, плавание, сексуальные практики и др. зависят от культуры, пола и поколения. Он подкреплял это утверждение своим личным опытом Первой мировой войны. «Английские солдаты не могли копать французскими лопатами, маршировать под французскую маршевую музыку, даже если им удавалось держать такт, солдат различных национальностей можно было узнать по походке».

Телесность, таким образом, является символом и говорит о глубинных особенностях этой культуры, ее мировоззрении, ее ценностях, культурных установках и традициях, философско-религиозных особенностях, манерах поведения, церемониале, духовной ориентации, ментальности, то есть идентичности во внутреннем содержании культуры и общества, и будет выступать внутренним аспектом внешнего проявления. В таком случае знак – это знак смысла, возвращение, отсылка к смыслу как к чему-то внутреннему, как к нашему «внутри». Смысл должен образовывать тело, чтобы тело могло образовывать смысл – и наоборот. Таким образом, смысл «смысла» есть «тело», а смысл «тела» есть «смысл».

Представляется, что следует различать понятия «знак» и «символ» (у Нанси нет разграничения между этими понятиями). В семиотике существует две точки зрения на трактовку понятия «знак» – в широком и узком значении. В широком смысле слова термин «знак» является родовым по отношению к его разновидностям, и любая форма выражения мысли и вещи выступает как знак. В узком значении знак является видовым понятием наряду с символом, индексом, эмблемой и пр. При таком рассмотрении подчеркивается различие между символом и знаком, выделенные еще Гегелем. Отличие знака от символа будет состоять в том, что знак обозначает содержание объекта (явления и пр.), а символ выражает отношение к нему и имеет многоуровневую структуру. Символ всегда наполнен глубоким содержанием, и его следует трактовать шире, чем знак:

«В символе всегда есть что-то архаическое, глубокое содержание и глубинный смысл присутствуют в нем в свернутом виде, без разворачивания смысл не ясен». В этой связи телесность человека может выступать как знак, как общее родовое понятие, как указатель, метка – то, что выражает идеи и пр.; знаком здесь может служить человек, его тело и телесность. Но все же рассматривать и исследовать телесность логичнее и целесообразнее с точки зрения видового подхода, и телесность понимать как символ.

Тело есть отсылка «вовне». Тело изгоняется в сторону собственного нутра, достигая предела, где знак упраздняется в представленном через него присутствии. Именно значение придает телу смысл, превращая его не в знак (как считает Нанси), а именно в символ.

Все функции символа являются результатом активности человека, духовно выявляются и представляют реальность, а потому связаны с простой формой, в которой они реализуются как *целостность*. Такие целостности Э. Кассирер называет гештальтами. Многообразие гештальтов, их постоянное порождение – результат творчества Духа на базе ощущения, интуиции, фантазии творческого воображения. Человек может отделить эти формы от себя, и тогда они будут противостоять ему в качестве самостоятельной реальности.

Символы, согласно данным когнитивной психологии, являются инструментом личностного роста, несут в себе огромный потенциал, который обусловлен их многообразием и глубокими культурными корнями. Символы являются значимой частью человеческой культуры, а также той действительностью, в которой живет человек. По мнению К.-Г. Юнга, человек не просто живет, но и сам предрасположен к созданию символов. Именно это позволяет говорить о символах жизнетворчества и телотворчества и дает основания рассматривать символы жизнетворчества, присутствующие в сознании, как потенциальную возможность и готовность человека создавать свою жизнь и свой особый ценностный мир.

Символы являются одновременно и высшими ценностями человеческой культуры, поскольку содержат в себе то, что И. Кант считает божественным в человеке. Творя новые символы, человек выражает духовный смысл.

Среда, в которой реализуется символическая функция – это культурные, языковые и жизненные сообщества. Смысл исторического процесса Э. Кассирер видит в самоосвобождении человека, задачу философии культуры в выявлении индивидуальных структур, остающихся постоянными в ходе исторических изменений.

Через тело и в теле всегда существует всякое значение (например, телесность языка), значение располагается в его пределах, как всякий знак вообще, тело означающее образует преграду для смысла. Если мы делаем первой стадией анализа категорию тела, то с тела начинается всякое значение, именно его на самом деле толкует смысл. Но тогда собственное место «тела» становится более чем сокровенным местом бестелесной свойственности. Таковую трактовку мы встречаем у целой плеяды постмодернистских философов. Общее в понимании телесности можно отметить у ряда философов постмодернистской традиции,

таких как Ж.-Л. Нанси, Ж.-Ж. Деррида, Ж. Делез. Они отмечают, что тела нет, есть лишь чистая мыслительная деятельность, его преобразующая. Именно в мыслительной деятельности тело становится телесностью, тем самым отделяет себя от других предметов бытия. Также в процессе мыслительных операций человек может отождествлять себя с вещественным миром, где вещь становится неким продолжением самого физического тела. Например, одежда человека, аксессуары, предметы быта, с которыми взаимодействует человек, – все это будет определять не только личностное восприятие человеком самого себя, но и его статус в социокультурном пространстве. Например, на сегодняшний российский менталитет воздействовала весьма дифференцированная рыночная экономика. В социальном плане она сформировала вполне конкретный стереотип человека как «средства», вынужденно-необходимого условия для преумножения денежного капитала и других материальных благ. При этом немаловажную роль играет не только внешний облик человека и его телесное выражение, но также приобретение телом особого смысла и ценностного значения.

Тело человека трактуется как залог успеха в любых видах деятельности; с этой точки зрения оно становится все более значимым. В подтверждение этого современное общество, реализуя закон «спроса и предложения», конструирует такие культурные феномены и различные телесные практики, которые ориентированы на изменение тела человека.

Человек является создателем и интерпретатором самого себя. Именно проблема интерпретации отражает весь глубинный символизм телесности, требуя работы с кодами различного уровня. Символическая природа человеческого тела представляет особый синтез условной знаковости, который при «погружении» его (тела) в социокультурную среду преобразуется в новое качество, приобретая характеристики тех или иных морально-этических, социокультурных норм. В их контексте бытийствуют смыслы и значения, на уровне которых накапливаются знания, ценности и регулятивы, что детерминируют деятельностную природу человека и его телесности. «Символическое» представляется как родовая категория, которая охватывает все формы культурной деятельности человека. Именно с помощью рассмотрения символического аспекта культуры возможно анализировать и понять также единство культуры и человека, принципа его конструирования. Каждый раз, интерпретируя человеческую телесность, мы раскрываем ее через определенные смысловые уровни – от обыденного до иносказательного и сакрального значения, ибо телесность охватывает характеристику трех уровней бытия. Обычно выделяют природную телесность, социальную и культурную. Такая многоуровневость интерпретации человеческого тела и телесности еще ярче подчеркивает дистанцию между означаемым и означающим.

Природа человека биосоциальна; тело начинает функционировать в окружающей действительности не только как биологический организм, но и социокультурно. Сама способность человека к символизации (созданию символа, его кодированию и декодированию), на мой взгляд, может порождать (трансформировать тело в) телесность. Символ, начинаясь со специфической деятельно-

сти головного мозга, обретает социокультурные смыслы и значения с помощью души и духа как высших способностей человека, позволяющих ему стать субъектом смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности (способностью, открывающей возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей). Под «телесностью» подразумевается не естество человека само по себе, а его преобразованное состояние, которое возникает вследствие социокультурного бытия человека, те свойства и качества, которые порождены специфической человеческой социокультурной средой, определяющей причины использования свойств человеческого тела и качеств, благодаря которым тело может функционировать в обществе и выполняет в нем определенные социокультурные функции. Само тело не сможет выполнять какие-либо функции, не имея при этом смыслового значения, назначения и целей. Таким образом, нам представляется, что наиболее значимым и продуктивным является рассмотрение телесности сквозь призму символично-смыслового анализа.

3. К вопросу о развитии потребности в самоутверждении

Потребительские установки в различных культурах неодинаковы: в буддизме культивируется освобождение от всяких желаний и победа над собственной плотью; в древнегреческой культуре господствовал идеал разумного удовлетворения телесных и духовных потребностей; в эпоху Римской империи он сменился культом потребительства. В раннем христианстве был возрожден идеал ограниченных физических потребностей и развитой духовности. Позднее, в эпоху Ренессанса, на смену ему приходит идеал полноты удовлетворения всех человеческих потребностей. В современной западной культуре господствует ценностная установка на максимизацию потребления. Рост материальных потребностей и способов их удовлетворения, нарастающее многообразие предметов внешнего мира, служащих целям потребления, – все это породило коллизии, грозящие взорвать самые основы европейской цивилизации. Трудно переоценить важность задачи по формированию потребности в самоутверждении, поэтому необходимо выбрать определенный подход для характеристики уровня развития искомой потребности и выделить факторы, свидетельствующие о прогрессе и динамизме в этом направлении.

Развитие комплекса человеческих потребностей является активно исследуемым объектом социально-гуманитарных наук. Выработано понимание развития потребностей, определены его необходимые условия и дан достаточно широкий спектр рекомендаций по регулированию этого процесса. Однако работ по исследованию развития какой-либо *единичной* потребности в науке не так много, и нет единой философской методологии при характеристике развития отдельных потребностей. В психологии из авторов, занимающихся исследованием близких проблем, следует упомянуть А. Б. Степанова, который, исследуя потребность в достижении успеха, выделяет порождаемые ею мотивы достижения

успеха, избегания неудачи и мотивацию к риску. Различаются высокий, низкий и средний уровень развития потребности в достижении успеха; при этом есть определенные устойчивые сочетания этих трех мотивов. Однако важно выработать такой подход, который бы учитывал не только роль субъективных детерминант в развитии потребности, но и ее глубинные и сущностные факторы.

Процесс *развития* потребности в самоутверждении может быть представлен в динамике; в зависимости от этапа становления эту потребность можно разделить на три основные группы: возникающую (зарождающуюся, складывающуюся, назревающую); развитую (сложившуюся, насущную, настоящую, острую) и угасающую. Развитая потребность в самоутверждении выступает долговременной доминантой и субдоминантой поведения индивида.

В литературе высказывается мнение, что уровень самоутверждения личности не бывает абсолютным, так как процесс самоутверждения бесконечен. Так, например, Е.Н. Харламенкова считает, что самоутверждение происходит изо дня в день, но мы можем осознавать его присутствие чаще лишь в переходные и критические моменты. Процесс самоутверждения бесконечен потому, что искомая потребность постоянно актуализируется и не может быть удовлетворена раз и навсегда. Исходя из характеристики направлений деятельности по удовлетворению потребности в самоутверждении, доминантное положение может оспариваться другими субъектами, социальный статус также не является раз и навсегда определенным, а личностному самосовершенствованию нет предела.

Чтобы дать ответ на вопрос, отчего зависит развитие потребности в самоутверждении, нужно иметь в виду, что любая потребность есть *внутренняя* необходимость активности самоуправляющейся системы. Критерий в этом случае должен «лежать» внутри самой системы и его не следует путать с внешними проявлениями потребности.

На наш взгляд, при попытке выделения этого фактора очень важно отличать содержательную (качественную) часть, которая является носителем уровня развития, от формальной, где находят свое выражение различные формы проявления этой потребности, которые, в конечном счете, будут определяться ее содержанием, поэтому необходимо провести ее структурный анализ. Следует иметь в виду, что потребность, будучи внутренней необходимостью, предстает в виде активного действия функциональной системы, направленной на ее самосохранение, иначе сказать, деятельностью по ее удовлетворению. Противопоставления внутренней необходимости и деятельности по ее удовлетворению вовсе нет – второе выступает внешним выражением первого. Таким образом, содержанием деятельности по удовлетворению потребности должны выступать, во-первых, внутренний фактор, в котором потребность фиксируется, во-вторых, внешний фактор, в котором бы реализовывалась активность деятельности по удовлетворению потребности.

Структура развития потребности в самоутверждении, таким образом, образуется следующими факторами: степенью развития компонента сущностных сил, которые возможно использовать для самоутверждения (*потенциал самоутверждения*) и степенью актуализированности потребности (*импульс само-*

утверждения), которая является «энергетической» характеристикой стремления субъекта к самоутверждению.

Потенциал самоутверждения есть комплекс субъектных предпосылок, с помощью которых возможен сам процесс удовлетворения потребности в самоутверждении. Термин «потенциал самоутверждения» был введен Е. П. Никитиным и понимается как «...способность человека к деятельности, к удовлетворению того или иного импульса к самоутверждению, умение адекватно реализовать свои притязания». Однако это определение нуждается в корректировке. Потенциал самоутверждения, в нашем понимании, есть набор внутренних и внешних средств, который может быть мобилизован, приведен в действие для достижения целей самоутверждения. Следует также подчеркнуть то обстоятельство, что в этот набор включены как сущностные силы субъекта, которые есть объективные качества личности, так и предметы материального мира, выполняющие вспомогательную роль при ее удовлетворении.

Такое расширенное толкование потенциала самоутверждения вполне согласуется с представлением о потребности в самоутверждении как о внутренней необходимости. Эта внутренняя необходимость находит свое выражение в целенаправленной активности субъекта. Возможность и масштабы такой активности как раз и будут определяться потенциалом самоутверждения, в который должны входить и сущностные силы, и «общественные» составляющие (социальный статус и социальная роль), и предметы материального мира. Однако обычное обладание теми же предметами материального мира вовсе не означает более высокий уровень развития потребности: в своей целенаправленной активности субъект имеет лишь возможность их использования. Для реализации этой возможности важно единство внешних предметов с внутренними потенциями: такое соединение будет возможно в процессе удовлетворения потребности.

Не менее важна и степень активности самоутверждающегося субъекта, направленная на удовлетворение потребности. Известно, что все индивидуально-личностные потребности актуализируются циклически, в зависимости от их удовлетворения. Вследствие удовлетворения актуальность потребности в самоутверждении резко снижается, а затем вновь нарастает по мере обострения противоречий внутренней сферы субъекта вплоть до начала процесса удовлетворения. Самоутверждение подчинено «волнообразному» нарастанию и убыванию в связи с его удовлетворением. Неудовлетворенная потребность по мере актуализации становится все более напряженной и «захватывает» все эмоции, чувства и мысли человека, диктуя ему направление действий и степень их активности. В литературе такие существенные характеристики самоутверждения обозначают как «энергетические» или «силовые», характеризующие силу (меру) побуждения к действию. Они получили название импульса к самоутверждению. Выделяют общий и ситуационный импульсы к самоутверждению. Термин «общий импульс» выражает то, что у самоутверждающегося субъекта мера потребности в самоутверждении может долгое время оставаться относительно стабильной. Такая ситуация может

продолжаться в течение всей жизни. При этом предполагается, что этот процесс более или менее предсказуем и не подвергается внезапным и кардинальным изменениям.

Ситуационный импульс к самоутверждению, в отличие от общего, очень переменчив. Он отличается у разных людей, а также может меняться при переходе от одной сферы самоутверждения к другой. Из самого названия следует, что ситуационный импульс «привязан» к конкретной ситуации, внешним обстоятельствам. Он выражает степень реактивности самоутверждающегося субъекта вызовам внешней среды, которые проявляются самыми различными способами и будут характеризоваться в зависимости от того, в какой мере обстоятельства способствуют или препятствуют удовлетворению потребности.

Активизация импульса означает актуализацию потребности и нарастания ограниченности, напряженности в сфере возможностей ее удовлетворения. Вектор и сила импульса в каждый момент времени образованы всей суммой нейрофизиологических и психических свойств человека (взгляды на жизнь, темперамент, склонности), сложившейся обстановкой.

Подводя итог, следует отметить, что потенциал и импульс потребности в самоутверждении – две основные ее характеристики, которые в своем диалектическом единстве образуют существенную сторону содержания потребности. Потенциал самоутверждения содержит набор необходимых для удовлетворения потребностей сущностных сил, а общий импульс самоутверждения образует устойчивую энергетическую характеристику, которая способна активизировать процесс самоутверждения. Оба фактора являются относительно устойчивыми, и в своем проявлении их можно сравнивать с аналогичными проявлениями у других субъектов. Таким образом, мы подошли к тому, что развитие потребности в самоутверждении определяется степенью развития его потенциала и импульса.

4. Оптимизация потребности в самоутверждении в культурной среде

В современных условиях целесообразно говорить о том, что всемерное развитие потребности в самоутверждении – не всегда явление положительное. Становится актуальной выработка критерия ее оптимизации для того, чтобы уровень развития соответствовал сознательно избираемой и желательной стратегии деятельности.

Следует иметь в виду, что потребность в самоутверждении будет развита у того субъекта, у которого в большей степени развиты потенциал и импульс самоутверждения. Целесообразно отметить, что люди, удовлетворяя потребность в самоутверждении, используют знания, умения, способности, навыки и пр. (потенциал самоутверждения). При этом важно задействовать и внешние от субъекта факторы – социальный и материальный ресурсы. Субъекты при этом отличаются не только потенциалом самоутверждения, но и его импульсом – степенью актуализированности потребности. Важно, чтобы потенциал и им-

пульс были гармонично взаимосвязаны: с одной стороны, чтобы при относительно развитом потенциале не было «дефицита» импульса, когда «талант оказывается зарытым в землю», а с другой – чтобы не было «неукротимого» желания самоутвердиться, при отсутствии соответствующих личностных потенциалов. В таких случаях налицо ущербный характер развития потребности, который может быть преодолен путем приведения в соответствие потенциала и импульса самоутверждения.

Самоутверждение должно соответствовать целям самосохранения: сохранения физического здоровья людей, выживания человечества, идеалам человеческого, личностного развития. Таким образом, следует согласиться с Л. М. Архангельским, который связывал развитие самоутверждения с сознанием человека. Именно сознательное воздействие личности на потенциал и импульс потребности в самоутверждении, оптимизация ее согласно условиям окружающей среды позволит сделать шаг на пути развития. Определение критерия оптимизации может быть достигнуто путем соизмерения взаимозависимости и взаимодействия субъекта с иными материальными системами, определением закономерностей удовлетворения потребности в самоутверждении.

По параметрам процесса удовлетворения потребности можно судить о мере актуализации, доминантности, объеме и других характеристиках той или иной потребности индивида. Любая материальная потребность нуждается в разумном регулировании: так, удовлетворение потребностей в тех или иных продуктах питания должно соответствовать научно обоснованным медицинским нормам, тогда она будет способствовать сохранению жизни и здоровья индивида. Так и потребность в самоутверждении на индивидуально-личностном уровне, во-первых, нуждается в том, чтобы для самосохранения был задействован необходимый и соответствующий внешним обстоятельствам потенциал самоутверждения, и ему был передан соответствующий импульс. Во-вторых, этот процесс предполагает выбор адекватного внешней среде способа и средств самоутверждения. В-третьих, разумное ограничение в удовлетворении потребности в самоутверждении также необходимо, поскольку без целенаправленной самоограничительной деятельности потребность может принять вид мании величия, привести к психическим расстройствам и ущербу для окружающих.

Таким образом, критерий оптимизации определяет выбор адекватных способов и средств удовлетворения потребностей. Единым основанием для оценки состояния и изменения (формирования) потребности в самоутверждении будет разумная активизация и разумное ограничение деятельности по удовлетворению потребности в самоутверждении, что будет способствовать оптимальному режиму функционирования субъекта как носителя потребностей. Следовательно, разумность удовлетворения потребности в самоутверждении будет лежать в основе ее оптимизации.

Однако разумность деятельности должна базироваться на определенной системе ценностей и соответствовать тому или иному идеалу. Как известно, гуманистическая философия признает в качестве такового идеал гармоничной, целостной, всесторонне развитой личности, способной к социальному твор-

честву. Сущностной характеристикой разумного уровня потребности в самоутверждении является ее направленность на духовное развитие личности. Это основной признак, характеризующий разумные потребности человека.

Поэтому и основой оптимизации потребности в самоутверждении должно быть соответствие тем или иным идеалам. Если такого соответствия нет, то приемлемо говорить лишь о рационализации, но никак не о разумности регулирования потребности. Второе, безусловно, предполагает первое, однако рационализация потребности вполне может быть «внезаумна». В соответствии с философской традицией «рационально» то, что целесообразно (М. Вебер), что не противоречит объективным закономерностям, а разум можно сопоставить с идеей, с оценкой действительности с точки зрения ее совершенства, позволяющей «схватить» жизнь в ее полноте и целостности (И. Кант, Г. Гегель). Таким образом, разум представляет способность к практически эффективной организации и оптимизации своих действий и поступков в соответствии с теми или иными идеалами.

Таким идеалом является приведение в соответствие целей самоутверждения с целями творческой самореализации. Она предполагает объективирование общественной сущности личности и внутренних потенций. При самореализации происходит перенос целостности и упорядоченности внутреннего мира личности вовне, на окружающий мир, что выражается в ее действиях и поступках, в характере и направленности ее жизненной активности.

Однако индивид может достигать цели самоутверждения помимо личностной самореализации, т. е. такими способами, которые не позволяют ему ни обрести («присвоить»), ни реализовать, т. е. выразить вовне, свою социальную сущность. Социальная эффективность самоутверждения индивида зависит от того, насколько в нем самом уже персонифицирована человеческая сущность. Если она выражена преимущественно в его физических способностях и фундаментальных потребностях – это уровень примитивного эгоистического самоутверждения, не ведущего к развитию личности. Подобное самоутверждение воспринимается индивидом как совокупность ощущений, вызываемых удовлетворением его биогенных и «престижных» потребностей. Способом такого самоутверждения могут быть, к примеру, покупка дорогих вещей, выполняющих «престижеобразующие» функции.

Сближение процессов самоутверждения с идеалами творческой самореализации вызвано необходимостью акцента на духовной составляющей потребности в самоутверждении. Рациональному (как и разумному) ограничению подлежит рост материальной составляющей потребности, в то время как развитие духовной составляющей обладает такими достоинствами, как безграничность и универсальность. Потребность в самоутверждении возрастает по мере ее удовлетворения, но мера роста духовной ее составляющей не подлежит специальному регулированию в виде ограничений. Поэтому ее характеристика возможна лишь с точки зрения разумности, в то время как оценка с позиций рациональности (в ее «ограниченном» смысле) полностью прило-

жима только к фундаментальным потребностям, удовлетворяемым продуктами материального производства.

Так выявляются возможности первого, индивидуально-личностного, критерия оптимизации. Более сложным представляется соотнесение удовлетворения потребности в самоутверждении с социальными условиями жизни людей. Обычно здесь предлагается такой критерий, как ограничение престижного потребления общественными возможностями удовлетворения потребностей. Нельзя не согласиться с теми, кто считает, что разумная потребность в самоутверждении отличается в удовлетворении скромностью, оптимальностью, согласованностью с возможностями, созданными общественным производством, а также с тенденциями прогрессивного развития общества. Таким образом, основанием оптимизации потребности в самоутверждении является разумность удовлетворения потребности в соответствии с идеалами творческой самореализации.

5. Человек и его свобода в русской культуре

Интерес к проблеме свободы был сквозным в истории философии, она всегда была в центре внимания выдающихся мыслителей, ученых, философов, писателей. Решение этой проблемы имеет практическое значение, так как от того, как люди понимают, что такое свобода, зависят их поступки, оценки действий окружающих. Свобода – одна из сущностных проблем бытия и духа, стремление к ней и страдания от нее в равной степени характеризуют природу человека, содержание истории и культуры.

В отличие от своих западных коллег русские философы начинают решение проблемы свободы не с антитезы свободы и необходимости, а с обращения к человеку, с постановки вопросов о том, что такое человек, каково его место в мире, а также вопросов о происхождении зла в мире, существовании свободы и человеческого бессмертия. Проблема свободы в русской мысли – это прежде всего проблема человеческой личности, и личность рассматривается не как некая абстрактная дефиниция, а как конкретный человек во всей его цельности. Именно в таком аспекте проблема свободы разрабатывалась русскими мыслителями, такими как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский. Метафизика Ф. М. Достоевского – не исключение, в ней в качестве абсолюта признается личностное начало бытия, понимаемое как внутренняя центрированность и динамическая активность бытия. Именно диалектика любви и свободы становится самым глубоким источником многих феноменальных противоречий нашего бытия, например, противостояния сил добра и сил зла, стремления людей к единству и стремления к обособленности. Свобода при этом оказывается манифестацией бесконечной, неисчерпаемой и иррациональной полноты проявлений личностного начала.

Осуществляя свою свободу, личностное начало стремится к абсолютной центрированности всего бытия, к стягиванию бытия в одну личностную точку. Но иррациональная полнота бытия проявляется наряду с этим в наличии

бесконечного множества таких личностных точек, которые вступают в конкуренцию за право динамического господства над всем бытием. Выявление всей полноты фундаментальной свободы, присущей личностному началу, приводит к неизбежному распадению бытия на отдельные конфликтующие и борющиеся между собой элементы. Можно сказать, что изучению иррационального проявления человеческой свободы Ф. М. Достоевский посвятил свои главные произведения.

Для русской культуры характерно понимание человека прежде всего как существа духовного, но только духовной природой не исчерпывается полностью человеческая природа. Человек пребывает в эмпирической реальности, которая по сути своей является искажением идеального, абсолютного бытия. Поэтому духовность в мире эмпирии есть лишь потенция, непроявленность, неактуализированность. Потенция означает, что человек волен избирать как путь духовного развития и самосовершенствования, так и не избирать его, и он свободен в своем выборе. Свобода – это прежде всего самоопределение, а значит возможность, с одной стороны, достигнуть невиданных высот духовной жизни, с другой – опуститься на самое дно греховности.

Осуществляя свою свободу, личностное начало стремится к абсолютной центрированности всего бытия, к стягиванию бытия в одну личностную точку. Но иррациональная полнота бытия проявляется наряду с этим в наличии бесконечного множества таких личностных точек, которые вступают в конкуренцию за право динамического господства над всем бытием. Именно выявление всей полноты фундаментальной свободы, присущей личностному началу, приводит к неизбежному распадению бытия на отдельные конфликтующие и борющиеся между собой элементы. Подтверждение этой мысли можно увидеть на примере разложения идеального общества в рассказе Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека». В своем идеальном состоянии люди этого общества были настолько едины друг с другом и с миром, что не осознавали во всей полноте свою индивидуальность и свободу. Раскрепощение полноты их свободы, катализатором которого выступил главный герой рассказа, привело к быстрому разрушению целостности и обособлению конкурирующих индивидов и сообществ. Это не означает, что единство было полностью утрачено, просто оно перестало быть господствующим и отступило перед раскрепощенной свободой. Но это единство может быть восстановлено, если над свободой восторжествует любовь как принцип объединения, слияния разъединенного.

В глубинном онтологическом измерении в человеке «содержится вся мощь темного начала и в нем же содержится и вся сила света. В нем – оба сосредоточия: и крайняя глубина бездны и высший предел неба». С этой точки зрения тайна и таинство жизни включают в себя наряду с устремленностью ввысь, в сферу сверхличного, божественного, также мистерию греха. Мироздание и жизнь как интегральная его часть полны роковых противоречий. Падшая жизнь, горечь и тленность мира – такие же законные характеристики человеческого бытия, как и высшее блаженство, высший полет интеллекта и

духа. Ведь сказано, что первый падший ангел был «выше всех остальных» и ближе всех к Богу.

Наиболее глубоко это противоречие вскрыл Ф. М. Достоевский. Он писал: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна – Христос». Чтобы правильно уяснить суть данного положения, крайне важно учитывать взгляды Достоевского на человеческую природу. Хотя в произведениях писателя немало «прекрасных натур, награжденных Богом», все же он был склонен сомневаться в добром начале человека. Устами своих героев Достоевский откровенно заявлял: «И совсем люди не так прекрасны, чтобы о них заботиться»; «Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое – пропала любовь». В его представлении человек сам по себе, в своем материальном естестве является сосудом всевозможных пороков и злодеяний. Человеческая природа, не обузданная верой, порождает безмерный эгоизм, ненасытную жажду удовлетворения и преумножения чувственных потребностей. В самой свободе своей человек устремляется к собственной гибели. Старец Зосима, этот «безусловный литературный двойник Достоевского», рассуждал: «Провозгласил мир свободу, в последнее время особенно, и что же видим в этой свободе ихней: одно лишь рабство и самоубийство! Ибо мир говорит: «Имеешь потребности, а потому насыщай их, ибо имеешь права такие же, как и у знатнейших и богатейших людей. Не бойся насыщать их, но даже преумножай – вот нынешнее учение мира»... понимая свободу как преумножение и скорее утоление потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок. Живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства».

Как можно убедиться из приведенной цитаты, Ф. М. Достоевский не считал человека вполне предрасположенным только к нравственной жизни существом. Он у него подвержен страстям и, стало быть, неустойчив перед греховным соблазном. Логика Достоевского предельно обнажена: нельзя стать человеком без сознательного самосовершенствования, «выделки». Никто от природы не бывает способен к каждодневному подвигу «примирения». Для этого необходимо постепенное обновление, перерождение человека. «По-моему, – писал Ф. М. Достоевский, – одно: осмыслить и прочувствовать можно даже и верно и разом, но сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина. Вот эту-то неустанную работу над собой и отвергают иные наши современные мыслители... Мало того: мыслители провозглашают общие законы, то есть такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти правила наступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с недоделанными людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные. Вот в этой-то неустанной дисциплине и непрерывной работе самому над собой и мог бы проявиться наш гражданин». Таким образом, взгляд Достоевского на природу человека в основе своей пессимистичен. Он отвергает человека как данность и не верит в то, что его можно испра-

вить с помощью внешних перемен и узкоэтических регламентаций. Лишь сознание, что человека и после смерти ждет новое рождение, вселяет в него чувство вины и ответственности за всех и все в мире. А это и есть смысл жизни, без которого нет счастья.

Почему же человек не всегда выбирает добро и истину? Здесь надо вновь вспомнить, что православная мысль различает две воли в человеке. Есть природная – это то, к чему стремится человеческая природа сама по себе, т. е. телесная природа. У духа – свой хлеб. Дух стремится к духовному знанию, но от личностного решения зависит – к какому источнику она придет для удовлетворения своей жажды. Если личная воля видит добро там, где его нет, она создает свою вселенную, свой мир. Каждый предмет в нем имеет вполне тот смысл, который вложен в него истинным творцом. Это мир измышленных смыслов. Работа сознания человека по придумыванию иного, небожьего «добра» приводит к ложным действиям, истекающим из природной воли. Такое произволение искажает смысловую картину мира и направляет природную энергию на достижение добра там, где его нет (или где оно есть не во всей своей полноте). Если однажды личностное произволение исказило действие человеческой природы, то дальнейшее прекрасно описывается пословицей: «Посеешь поступок – пожнешь характер, посеешь характер – пожнешь судьбу». Природная воля привыкает к тому, что ее стремления реализуются именно таким путем и именно при таких обстоятельствах. И природная энергия как бы закрепляется в той конфигурации, которую ей изначально придало личностное произволение. Так начинает уродоваться человеческая природа. Измененная природа начинает влиять и на личностное произволение. И хотел бы человек в минуту покаяния избавиться от греха, но уже не может. Поэтому в привычном уже грехе природа резко ограничивает свободу личностной воли. Воля же, становящаяся все более бессильной перед лицом порожденного греха, все более пленяется земным.

Зло неизбежно в мире, столь же неизбежно, как наше страстное желание реализовать состояние мира, в котором не будет зла. И этот парадокс нашего бытия получил объяснение в метафизике Ф. М. Достоевского. И способность совершать зло, и способность желать осуществления состояния мира, в котором отсутствует зло, являются естественными следствиями нашей свободы. Осознавая желание идеального состояния мира, человек открывает абсолютное измерение в себе, но, пытаясь реализовать в своей жизни всю полноту сущности абсолюта, он неизбежно совершает зло, поскольку целостность и полнота абсолюта – качества, неразрывные в нем самом, – в эмпирической жизни человека реализуются как различные и даже противостоящие друг другу атрибуты – это любовь и свобода. С помощью этой логики зло оказывается частично оправданным, поскольку является обратной стороной свободы, без которой человек не может реализовать себя в полной мере. В этом смысл своеобразной теодицеи Достоевского, оправдывающей не столько Бога, сколько человека.

Свободный человек сам выбирает основу для своего развития и сам решает вопрос об определении границ ответственности за свой свободный выбор. И все же истинная свобода предполагает способность выбора между добром и

злом в пользу первого. Человек обладает всей полнотой свободы, полнотой ответственности и полнотой диапазона творческого, преображающего действия в тварном мире. При этом понятие свободы включает в себя не просто свободу выбора между какими-то решениями и акциями, замкнутыми в здешнем бытии, а свободу в онтологическом самоопределении, выбор собственной природы и сущности в широчайшем распахе – от ничто до Бога. Соответственно подлинную онтологическую значимость и глубину приобретает и ответственность человека.

Человек очень часто оказывается в ситуациях, которые требуют от него морального выбора, такого выбора, когда нравственные предпочтения совершаются личностью без уверенности в будущем оправдании общественным мнением. Поэтому становится так важна идея нравственного интеллекта, сочетающего моральный ум и разумную эмоцию, обладающего способностью пренебрегать простотой решений во имя сложности человеческих проблем и вместе с тем сохранять аполлоническую ясность мысли духовности.

Но как возможно ограничить власть зла? Есть ли в реальной земной жизни какие-либо силы, способные сделать это? Да, такие силы есть, прежде всего, конечно, это добро. Человек, в конечном счете, должен прийти к положительному пониманию свободы, т. е. наполненной ценностным содержанием. Не прибегая к хитрости, обману, насилию, оно все равно сильнее зла, ибо созидательное начало неизбежно сильнее разрушительного. Уже Гете в «Фаусте» показал, что какова бы ни была сила отрицания, само по себе, без созидания оно бесплодно. Не было бы ни культуры, ни цивилизации, если бы отрицание лежало в фундаменте мира. Зло само по себе не способно ничего создать. Оно умышленно направлено на разрушение разумных человеческих отношений.

Добро – результат свободы человека, а зло – его зависимости. В этом смысле, очевидно, русский философ и публицист В. В. Розанов говорит о зле как об отклонении человека от его первоизданной природы. Злодеяние не только вызывает у задумавшего его человека страх перед наказанием, законом, возмездием. Не страх, а совесть оказывается сильнейшим из внутренних ограничений зла.

Стоит ли вообще бороться со злом? Более того, если мир представляет собой несокрушимое царство абсурда, зла и бессмыслицы, то можно ли вообще ставить вопрос о смысле человеческой жизни? Жизнь окажется тогда столь же абсурдна и зла. С такой точкой зрения согласиться невозможно. Сами масштабы зла в жизни не остаются неизменными: чем свободнее человек, тем уже сфера зла, тем меньше его. Сила человека – в его вечном противостоянии злу, в ограничении сферы его действия. Преодоление зла – это преодоление самоотчуждения, это путь к расширению рамок свободы. И на этом пути нельзя ни на кого положиться, нет никаких рецептов и правил. Истина, суть своей жизни (а только такие истины, согласно экзистенциальным мыслителям, являются «живыми») – всегда новое откровение и всегда добывается в трудном и мучительном поиске. «Чтобы родилась новая истина, –

пишет Л. И. Шестов, – потребовалась новая Голгофа. Иначе, по-видимому, жизнь никогда не открывает своих тайн».

Только освободившийся человек является ответственным. Только на свой страх и риск осуществляющий свою жизнь является носителем моральных принципов. Там же, где человек прячется за стандарты и стереотипы, за общий закон, за усредненные правила, на них пытается переложить ответственность за то, что случается с ним, – там морали нет. «Современный человек делает нравственно ответственными семейства, классы, национальности, профессии, партии, верования и с трудом выделяет ответственность чисто личную».

Работа человека над самим собой и есть осознание всей полноты собственной ответственности. Человек в своем выборе ответствен не перед законами материального мира, внешнего мира, он ответствен прежде всего перед Богом, а точнее сказать, перед всеединством. У экзистенциалистов есть положение об ответственности человека не только за себя, но и за других. Человек озабочен судьбой всех людей. Так, Ж.-П. Сартр подчеркивает, что человек постигает себя через другого. Этот иной так же достоверен для него, как и он сам. Другой потребен для собственного существования и самопознания человека. Когда человек совершает тот или иной поступок, он толкает на определенную жизненную магистраль не только себя, но и других, а то и все человечество. Разве это не повышает меру ответственности человека за свои действия?

Ответственность человека основана на объективной зависимости от другого: перед Богом, перед обществом, перед собой, перед совестью. Чувство ответственности, испытываемое человеком, – это чувство своей значимости, реального влияния на положение дел, ход событий, ощущение власти над происходящим. Каждый человек занимает единое и единственное место в бытии. Он – уникальная точка, никто не может заменить его. Человек и должен действовать исходя из этого. У него нет алиби в бытии. Даже попытка отклониться от поступка – это уже поступок. Каждый поступок, как и каждый человек, – уникален. У свободного человека появляется возможность поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственные задачи жизни, обнаруживать творчество в нравственных актах своей жизни, ни на одно мгновение не превращаясь в «автомат».

Бегство от свободы, от риска, от ужаса невытекания своей жизни из каких-либо правил есть измена своему истинному духовному образу, к которому человек должен постоянно возвращаться. Величайшая опасность, которая подстерегает человека на его пути, – это опасность автоматизма. Все автоматическое и механическое безлично.

Русские экзистенциалисты первыми в XX веке выступают против традиционного, просветительского понимания гуманизма. Продолжая линию Ф. Ницше, они полагают, что признание человека высшей ценностью, мерой всех вещей, его притязания на свободу и равенство должны быть подкреплены, обоснованы внутренней работой человека по самосовершенствованию, по преодолению животных страстей, низменных склонностей, лени, злобы, чувства мести, работой по восстановлению, открытию в себе подлинно человеческой

природы, т. е. образа божьего. Без этой работы требования любви к человеку, требования гуманизма бессмысленны и даже вредны, они не только не содействуют свободе человека, но и усугубляют его несвободу.

Парадоксальность и трагичность человеческого существования определяются антиномичностью и парадоксальностью человеческой свободы, реализация которой может стать для человека как путем к сфере абсолютных ценностей, так и к низвержению его в пропасть зла.

При неизменности бытийной сути и миссии человека – он меняется и меняется его мир. Сущность происходящего заключается в становлении человека свободной и суверенной личностью. Шире делается размах человеческой свободы, глубже – бездна его ответственности. Это именно и значит, что человек все более вырастает в личность.

6. Правовая культура и идеалы русской интеллигенции

Человеку невозможно не иметь правосознания; его имеет каждый, кто осознает, что кроме него есть на свете другие люди. Человек имеет правосознание независимо от того, знает он об этом или не знает, дорожит он этим достоянием или относится к нему с пренебрежением.

И. А. Ильин

Впервые слово «интеллигенция» в русской литературе употребил А. С. Аксаков в статье «Отчужденность интеллигенции от народной стихии», опубликованной в газете «День» 21 октября 1861 года. Первоначально интеллигенцией называли образованную, критически мыслящую часть общества, социальная функция которой однозначно связывалась с активной оппозицией самодержавию и защитой интересов народа. Главной чертой сознания интеллигенции признавались творчество культурно-нравственных ценностей и приоритет общественных идеалов, ориентированных на всеобщее равенство и интересы развития человека. В дальнейшем понятие интеллигенции было включено в философский контекст. В частности, в социальной философии эта проблема исследуется, главным образом, в цивилизационном контексте.

Понятие «интеллигенция» занимает особое положение в российской науке. По своей сути оно сложное и неоднозначное, и вокруг него уже многие десятилетия не утихают споры в интеллектуальных кругах. В словаре русского языка С. И. Ожегова интеллигенция – это работники умственного труда, обладающие образованием и специальными знаниями в различных областях науки, техники и культуры.

У ряда средневековых и новоевропейских мыслителей это носители знания, связанного с непосредственным умным созерцанием и целостным пониманием сверхчувственных сущностей. В диалектической традиции философствования интеллигенция сопрягается с разумным мышлением, т. е. даром синтети-

ческого понимания предмета в единстве его противоположных свойств и тенденций развития. Такая трактовка свойственна Гегелю.

Словарь философских терминов раскрывает философско-гносеологический смысл этого понятия. С этой позиции интеллигентом, в отличие от интеллектуала, следует считать человека (независимо от его социального статуса), который обладает синтетическим теоретическим разумом и одновременно обостренной нравственно-практической интуицией, т. е. разумом (или интеллигенцией) сердца. «...Интеллигент – это не просто, так сказать, один «квант» интеллигенции и даже не обязательно представитель этого социального слоя, а человек, обладающий большой внутренней культурой (высшее образование при этом может и отсутствовать); поэтому интеллигента можно встретить и в университетской аудитории, и в заводском цеху, и за штурвалом комбайна».

По мнению исследователя Л. П. Крысина, у интеллигента «высшее образование может и отсутствовать». Это утверждение может показаться спорным, но если рассматривать категорию «интеллигенция» как нравственную, то, наверное, он будет прав. Например, сегодня отмечается следующая тенденция: человек может «купить» два диплома о высшем образовании, но если он «хам», «жлоб», обыватель (противоположно интеллигенту), то его не исправит и образование.

И все же, поскольку в нашей статье речь идет о русской интеллигенции, на основе общетеоретических трактовок, которые предлагались выше, попытаемся сформулировать свое определение «русской интеллигенции». Русская интеллигенция – это особое общественное сословие в нашем государстве, исторически сложившееся, обусловленное своими уникальными признаками – ментальностью, духовностью и мировоззрением. Ментальность русской интеллигенции, на мой взгляд, проявляется в таком уникальном национальном качестве и нравственном признаке, как духовность: духовность всегда была приоритетом нашей интеллигенции. Мировоззрение раскрывается во взглядах русской интеллигенции на представлениях об обществе и его социальном идеале.

Современные авторы высказывают различные взгляды на особенности русской интеллигенции. Но хотелось бы остановиться на двух противоположных мыслях об интеллигенции в России. Например, в своей статье А. Ткачев отметил следующее: «...в минувшем осталась интеллигенция разночинная. Осталась интеллигенция советская. В парижских кофейнях память о себе оставила интеллигенция эмигрировавшая, поспособствовавшая гибели родной страны собственной ленью, позерством и ограниченностью. А еще была интеллигенция, чем-то по привычке гордившаяся, но не умевшая себя ни прокормить, ни защитить».

Современный публицист Д. Быков о сущности русской интеллигенции выразился более оптимистично: «Слово «прослойка» надо забыть... Интеллигенция – это не отдельная часть народа, это просто лучшая часть народа. Это тот же самый народ, читающий книжки. Народ, подвергнутый опреде-

ленной радиации, излучению... 70 % советских людей имели на полках полные собрания сочинений русских классиков. Весь советский средний класс, который Солженицын так высокомерно назвал «образованщиной», – это и была на самом деле интеллигенция. Небольшой процент этой интеллигенции сегодня остался, уцелел, не уехал, не спился, не умер. Интеллигенция – это идеальное состояние народа, то, к чему он движется».

Какие же у представителя интеллигенции могут быть идеалы? Скорее всего те, которые формировались исторически: идеалы чести, идеалы правды, идеалы добра, идеалы разума и просвещения, идеалы морали и нравственности, социальные идеалы, имеющие отношение к общественному устройству и др. В частности, у «жлоба», обывателя идеалы чести, добра, порядочности отсутствуют; там совершенно иные ценности. Как отмечает в своем исследовании В. С. Ткачев, «...осмысление идеалов производилось в течение всей истории существования российской культуры, но самая активная работа начиналась, как правило, в эпохи кризисов... В настоящее время интеллигенция недостаточно готова к тому, чтобы сформулировать новый общественный и гносеологический идеал, а причина этой неготовности коренится в состоянии общественной жизни». Нынешняя социальная элита не представляет собой носителя нравственного идеала, поэтому она не способна сформировать правовой идеал, который бы отвечал нравственным представлениям общества. В качестве примера социальной элиты можно привести настоящую, подлинную советскую интеллигенцию, которая была действительно носителем нравственного идеала; она не была против власти и не противостояла ей.

Драматическая коллизия, сопровождавшая в дальнейшем всю историю русской интеллигенции, – это сложные взаимоотношения интеллигенции с властью и государством. С одной стороны, интеллигенция рекрутирована властью, ее деятельность мотивирована гражданским долгом перед Отечеством, его духовным благом и процветанием; с другой – интеллигенция сама творит себя. Она не порождается властью; она сама определяет смысл и цели своей деятельности, связанной с творчеством и распространением культуры, общечеловеческих ценностей, идеалов разума и просвещения, а не служит лишь интеллектуальным культурным орудием политической воли самодержавного монарха и его бюрократического аппарата. Согласно одной из трактовок интеллигенции в философском словаре, интеллигенция – это прослойка людей, лишенная предрассудков, стремящихся к образованию, поэтому она духовно более подвижна, менее предсказуема и с большим трудом поддается политическому руководству, чем другие группы населения.

Ряд авторов, занимающихся исследованием русской интеллигенции, утверждает, что она по своей сути всегда оппозиционна. Так, Б.А. Успенский отмечает: *«Традиция оппозиции, противостояния объединяет интеллигенцию разных поколений: интеллигенция всегда против – прежде всего она против власти. Именно оппозиция лежит у истоков русской интеллигенции»*. Размышления исследователя по поводу оппозиции интеллигенции, на мой взгляд, можно оспорить. Все же характер и направленность нашей интеллигенции будет про-

являться в зависимости от того, каково ее классовое содержание в данный исторический период. Например, в годы, предшествовавшие революции в России, оппозиция по своей сути близка к нигилизму, а если точнее, к правовому нигилизму, и здесь формулируется следующий вывод: правовой нигилизм присущ русской интеллигенции более, нежели правовое сознание, но в конкретные исторические периоды это проявляется по-своему.

Какие же признаки правового сознания вбирает в себя наша интеллигенция? Я думаю, одно из основных – правовой идеал, мораль и нравственность. Почему же интеллигенция игнорирует, отрицательно относится к власти и праву? На мой взгляд, для интеллигенции важен нравственный идеал, поскольку мораль она ставит выше права; элементом же правового сознания является правовой идеал. А у интеллигента приоритет морали над правом обуславливает приоритет нравственного идеала над правовым. Далее, причиной такого отношения является ныне существующий порядок в государстве: реальное отсутствие «регламентированных» прав и свобод граждан, закрепленных главным законом страны (регламентированы – значит, прописаны законом; только прописаны на бумаге). Право характеризуется именно императивностью, принуждением, а не гражданской ответственностью, моралью и нравственностью.

Русскую интеллигенцию всегда характеризовала забота о судьбе России; ее представители думали о тех людях, которым плохо, – об униженных и оскорбленных. Напрашивается мысль, что как раз русская интеллигенция и обладала тем истинным правосознанием – моралью и нравственностью в его высшем проявлении.

Рекомендованная литература:

1. Архангельский Л. М. Социально-этические проблемы теории личности / Л. М. Архангельский. – М.: Мысль, 1974. – 221 с.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – СПб.: Алетейя, 1991. – 320 с
3. Быховская И. М. Аксиология телесности / И. М. Быховская // Психология телесности между душой и телом / В.П. Зинченко, Т.С. Леви, – М.: АСТ, 2007. – С. 53-66.
4. Гуревич П. С. Проблема целостности человека / П. С. Гуревич, – М.: РАН Институт философии, 2004. –178 с.
5. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 800 с.
6. Достоевский Ф. М. Подросток / Ф. М. Достоевский – М.: «АСТ», – 2001. – 620 с.
7. Замалеев А. Ф. Фазисы русской нравственности. Вступительная статья / А. Ф. Замалеев // Смысл жизни в русской философии конец XIX – нач. XX в.: Сборник. – СПб.: Наука, 1995. – С. 2 – 21 с.
8. Зинченко В. П. Психология телесности между душой и телом / В. П. Зинченко, Т. С. Леви. – М.: АСТ, 2007. – 732 с.

9. Кикнадзе Д. А. Потребности. Поведение. Воспитание / Д. А. Кикнадзе. – М.: Мысль, 1968. – 147с.
10. Крысин Л. П. Современный русский интеллигент: попытка речевого портрета / Л. П. Крысин // Русский язык в научном освещении. – М.: Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, – 2001. – № 1. – С. 90-106
11. Маслов Р. В. Проблема телесности в русской философской традиции / Р. В. Маслов // Известия Саратовского университета. – Саратов. – 2006. – С. 22-29
12. Новейший философский словарь / 3-е изд., исправл., под ред. М. А. Можейко, – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
13. Нанси Ж.-Л. *Corpus*. / Ж.-Л. Нанси, – М.: Изд-во Ad Marginem, 1999. – 230 с.
14. Некрасова Е. Н. Проблема человека в русском экзистенциализме (этический аспект) / Е. Н. Некрасова // Смысл жизни в русской философии конец XIX – нач. XX в.: Сборник. – СПб.: Наука, 1995. – С.120 – 136.
15. Немцева А. В. К вопросу о социально-философском аспекте телесности / Вклад Сибири в культурологическое пространство России // Материалы всероссийской научной конференции по культурологии. Изд-во ИрГТУ, – Иркутск, 2009. – С. 58-61
16. Никитин Е. П. Феномен человеческого самоутверждения / Е. П. Никитин, Н. Е. Харламенкова, – СПб.: «Алетейя», 2000. – 224 с.
17. Ожегов С. И. Словарь русского языка / Под ред. Н. Ю. Шведовой. – 18-е изд., стереотип. – М.: Русский язык, 1990. – 917 с.
18. Проблема человека в западной философии / Переводы, сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
19. Сланичка С. История тела: новые направления исторических исследований / С. Сланичка // Ярославский педагогический вестник. –2003. – № 3 (36). – С. 166-170
20. Ткачев В. С. Идеалы как интегрирующие факторы развития духовной культуры общества: на материале российской общественной мысли: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09. 00. 11 / – Иркут. гос. экон. акад. – Иркутск, 2000. – 35 с.
21. Вебер М. Социология религии / М. Вебер. – М. : Директ-Медиа, 2010. – 561 с.

ГЛАВА 2. ИССЛЕДОВАНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Колокольные звоны: традиция и современность

Возрождение колокольного литья и колокольных звонов стало яркой приметой наших дней.

Историки утверждают: в начале двадцатого века в Иркутске, который был тогда раз в десять меньше, чем сейчас, было почти пятьдесят православных храмов. При каждом храме по традиции строили колокольню. Без колокольного звона невозможно представить жизнь старой дореволюционной России. Во время великих христианских праздников города и села на Руси буквально тонули в колокольных звонах, ведь на каждой звоннице находился не один, а несколько колоколов: больших, средних и маленьких.

В наши дни искусство колокольных звонов завоевывает свои прежние права. Но колокола – это не только музыка. Они очень тесно связаны с бытовыми и праздничными традициями нашего народа, с русской историей и краеведением.

Колокольный звон для наших предков был голосом неба, голосом Православия и самой Церкви. Вся жизнь русского человека – от рождения, венчания до смерти – проходила под звон колоколов. В народной культуре существует немало легенд, связанных с колоколами, которые считались живыми. По рассказам стариков в минуту опасности они могли звонить сами собой, плакать, просить и заливаться трезвоном от радости.

Ученые-фольклористы не раз записывали легенды о том, как во время монголо-татарского ига, спасаясь от поругания и разорения, ушел под воду Святого озера православный храм. Старики утверждают, что до сих пор люди, пришедшие на берег этого озера, слышат исходящий из озерной глубины далекий колокольный звон. Сказочный град Китеж, который в минуту опасности также скрылся под водой, тоже возвещает о себе колокольным звоном.

Колокол испокон веков считался сакральным, священным предметом, поэтому и отношение к нему было особенное. После отливки колокол полагалось освятить. Священники читали над ними особые молитвы и кропили святой водой. После освящения колоколу давали собственное имя. В историю государства Российского вписаны имена таких колоколов, как знаменитый московский «Царь-колокол», «Голодарь», отлитый при Борисе Годунове, «Лебедь», «Переспор», «Медведь» и многие другие.

На отливку колоколов жертвовали свои средства простые прихожане и богатые именитые купцы, священнослужители и царские семьи. Нередко колокола, отлитые на свои средства заранее, жертвовали потом храму. Такие колокола назывались *вкладными*. Названия колоколов были связаны в этом случае с положением заказчика – *царский, боярский, купеческий, святительский*. Так, например, известно, что в XVII веке русские цари Михаил Федорович и Алексей Михайлович пожаловали в Савво-Сторожевский монастырь самые голосистые колокола, которыми тот впоследствии славился. Большой колокол отпра-

вила в 1911 году в один из афонских монастырей царская семья императора Николая II. Любопытно, что этот колокол был подарен афонским монахам от имени цесаревича Алексея Романова. Сохранилась фотография, в которой он снят на фоне этого колокола. Большими любителями и знатоками колокольного звона были многие известные на Руси люди: цари Иван Грозный и Михаил Федорович, великий полководец Александр Суворов...

Кроме перечисленных выше были также еще и *обетные* колокола, которые отливались после того, как после долгих молитв к Богу исполнялось желание просящего.

В колокол нельзя звонить просто так, на колокольне все совершается по особому церковному уставу, то есть порядку. Мерные удары в один колокол – *благовест* – возвещают прихожанам о начале утренней или вечерней службы. Следом за ним звучит обычно *трезвон* – удары в три приема сразу в несколько колоколов. В праздничные дни и перед водосвятием слышится *перезвон* – удары, которые звонарь совершает поочередно во все колокола. *Целодневные*, неумолкающие *звоны* плавали над русскими городами и селами в особо торжественные дни – на Рождество, в светлую неделю после Пасхи или в тот день, когда вступал на престол новый царь. Но колокола звучали не только во время церковных служб или праздников. Они подавали свой спасительный глас в трудные и опасные моменты будничной жизни.

Всполошный звон мог возвестить о начале пожара или другого бедствия. В тяжкий *набат* ударяли тогда, когда к городской крепости приближался неприятель.

История колоколов была всегда тесно связана с историей русского народа. Были случаи, когда судьба их была довольно трагической. Три столетия томился в Тобольском кремле ссыльный колокол. Он призвал к бунту жителей города Углич, где по велению Бориса Годунова был зарезан его малолетний соперник на царство – царевич Димитрий. По набатному звону этого колокола в городе вспыхнул бунт, который был жестоко подавлен Годуновым. По его приказу «бунташный» колокол отстегали плетью, вырвали язык, отрубили уши. Целый год потом волокли его в сибирскую ссылку несколько угличских семей, обвиненных в подстрекательстве к бунту. «Бунташные» колокола еще не раз в русской истории сбрасывали с колоколен, разбивали, в знак позора перевязывали лыком, заставляя их замолчать.

Трудно с чем-то сравнить благозвучную мощь и богатство колокольных звонов. Действительно, при внешней схожести колокольные звоны очень сильно отличались в разных городах России. Знатоки различают московские и ростовские, архангельские и псковские звоны.

Ученые, которые занимаются изучением и возрождением колокольных звонов, пишут о том, что у звонарей существовали для этой цели особые музыкальные «попевки». В народе их называли еще «звонильными частушками». О том, как они помогали звонарям запоминать мелодии, писал живший на русском Севере Семен Писахов, мало кому известный сегодня писатель, в своей книге «Уйма в город на свадьбу пошла».

Один звонарь стоял у большого колокола и, раскачивая его язык, ударяя в край колокола, как бы спрашивал другого звонаря: «По-чем трес-ка? По-чем трес-ка?» А второй, у которого в руке были веревки от мелких, звонких колоколов бойко ему отвечал: «Три ко-ней-ки с по-ло-ви-ной! Три ко-ней-ки с по-ло-ви-ной!». Так рождалась мелодия, похожая на веселый перепляс. Таких стишков было множество. Но не только с их помощью выучивали звонари свои мелодии.

Чтобы выдержать нужную паузу между ударами колокола, они читали молитвы. Молитва Богородице – пауза короче; «Отче наш» – длиннее. Особенно много читалось таких молитв во время Великого Поста, ведь колокольный постовой звон – редкий и задумчивый. Он звучит как одна из самых главных, коротких, просительных молитв к Богу: «Гос-по-ди по-милуй! Гос-по-ди по-милуй!» И литейщики колоколов, и звонари были людьми глубоко верующими, богомольными. Их искусство было одновременно и молитвой.

После революции 1917 года почти на семьдесят лет смолкли священные колокола России. Интерес к ним возродился во второй половине 80-х годов, когда Россия отпраздновала 1000-летие крещения Руси.

В прежние времена нередко именно колокола размеряли время, и церковный звон служил сигналом определенного часа. С этой целью на колокольных устанавливались башенные часы со специальными часовыми колоколами. Иркутские летописи рассказывают нам о том, что такие башенные часы с колоколами были установлены когда-то и на первом иркутском храме, освященном во имя Спаса Нерукотворного образа.

В городских летописях можно отыскать любопытные сведения и о других колоколах.

Вторым после Спасской церкви в нашем городе строился собор Богоявления, на одной из колоколен которой висел огромный колокол в 12 тонн весом. В летописях его величают сибирским Царь-колоколом. Известно, что отливал его местный мастер Алексей Унжаков на колокольном заводе, который находился тогда на берегу реки Ушаковки. 8 октября 1797 года его торжественно повезли на специальных санях-слегах к тому месту, где позже для него была построена специальная колокольная в классическом стиле.

Иркутские колокола так же, как городские храмы, разделяли с иркутянами не только их радости, но и драматические события. Деревянный Иркутск часто страдал от пожаров. Но самый страшный пожар случился здесь в 1879 году.

В конце улицы Карла Маркса стояла когда-то красивая Благовещенская церковь с колокольной. Когда море огня накрыло ее, колокола стекли с колокольной на землю, как вода... После революции был сброшен с колокольной собора Богоявления и разрезан сваркой знаменитый сибирский царь-колокол. Чуть позже выброшены с колокольной самого величественного собора Казанской иконы Божией Матери несколько многотонных колоколов. По воспоминаниям старожилов, падая с большой высоты, они пробивали землю на глубину полтора метра...

К началу второй мировой войны в Иркутске умолкли все колокола, были закрыты все храмы. И только в 1942 году, когда по приказу Сталина была вновь

открыта Крестовоздвиженская церковь, на ее колокольне вновь раздались позабытые звоны.

До революции колокольные звоны буквально заливали город, ведь в нем было почти 50 православных храмов! Иркутские летописи рассказывают нам о тех знаменательных событиях, когда в столице Восточной Сибири раздавался целыйдневной звон. Одной из таких памятных дат стал приезд в Иркутск будущего царя Николая II, который был в то время наследником российского престола и совершал кругосветное путешествие по миру. За последние два десятилетия в Иркутске бурно возрождается храмовое строительство, а вместе с ним искусство колокольных звонов. Для иркутян становится все более привычной традиция, связанная с возрождением крестных ходов, которые проходят каждый день в течение всей Светлой Седмицы – первой недели после Пасхи. Уже несколько лет в иркутских храмах возрождается традиция «звонильной недели», когда на колокольню поднимаются все желающие и звонят в честь праздника. У собора Богоявления и Спасской церкви иногда выстраиваются целые очереди. Сюда целыми классами приходят школьники, работники детских садов приводят группы малышей, а вузовские преподаватели студенческие группы.

Красочный звон с двух колоколен раздается ежегодно в Иркутске и в день открытия ежегодного областного фестиваля духовности и русской культуры «Сияние России», во время многолюдного крестного хода. Становятся традиционными проведения фестивалей звонарного искусства. При Спасской церкви третий год работает школа звонарей, где учатся постигать секреты старых мастеров городские юноши и девушки.

Одним из лучших таких мастеров в России признан наш земляк Артур Псарев, который является звонарем Крестовоздвиженского храма.

Много интересного и поучительного могут рассказать нам церковные колокола. Их история неотделима от истории нашей большой и малой Родины. Они могут рассказать нам о торжестве русского оружия и благочестивых традициях наших предков, о великих христианских праздниках и днях великой скорби, когда душа человека покидала этот мир или проливали на поле брани свою кровь «за веру царя и отечество» русские воины. Пришедшее из глубины веков искусство колокольных звонов обогатило и украсило русскую культуру.

Не умирает оно и сегодня. Новое поколение, пришедшее на смену прежним, пытается сохранить лучшие традиции колокольного искусства, знакомство с которым обогащает внутренний мир, воспитывает чувство сопричастности и ответственности за дальнейшую судьбу нашей культуры.

2. Танец как отражение тенденций развития европейской культуры XV-XIX вв.

Танец как упорядоченное движение со звуковым сопровождением оформился в незапамятные времена и в разные эпохи имел характерные особенности: ритуальный, священный, церемониальный, социальный. Танец укреплял

человеческое тело и упорядочивал движения души, «форматируя» их в русле традиции, ритуала или этикета.

Ни один танец не был простым набором движений; в него всегда вкладывался некий смысл, и смысл этот был в разные времена различен. Движения первобытного человека, призывающего на себя и соплеменников охотничью удачу, и придворного, танцующего гавот в бальной зале Версаля в XVIII веке, настолько разнятся, что даже исследователю будет непросто найти в них общие черты. Однако в обоих случаях в танце проявятся особенности видения мира и система представлений человека о своем собственном месте в этом мире.

До XV века танец существовал либо как часть ритуального жреческого действия, либо как элемент народной культуры, либо как пример профессионального творчества; в нем могли отражаться повседневные действия и представления о них или демонстрировался уровень профессиональных умений. Текстовых источников, посвященных танцу, не сохранилось.

В XV-XVI веках появились первые тексты, описывающие весь существующий к тому времени слой танцевальной культуры – схемы танцев, правила исполнения и сопутствующие размышления авторов о мире и человеке. Авторы (Мишель Тулуз, Доминико да Пьяченца, Гульельмо Эбрео, Фабрицио Карозо, Чезаре Негри, Туано Арбо) наряду с описаниями танцевальных движений и музыкальных отрывков анализировали место танца в становлении человеческой личности, рассматривали танец как часть общемировой гармонии и давали рекомендации, как следует исполнить танец, чтобы гармония не была нарушена. Пронизанная антропоцентризмом картина мира Ренессанса, когда человек с удивлением осознал себя стержнем и смыслом сущего, проникла и в танцевальное искусство.

Судя по учебникам XVI – начала XVII века, роль танца в обществе возрастает. Танцевали на любом мало-мальски важном мероприятии; придворные хореографы ставили прославившие их танцы специально для определенных знатных особ или по важным для этих особ поводам. Например, в 1599 году состоялась свадьба инфанты Изабеллы Клары Эухении Испанской и эрцгерцога Альберта Австрийского. Молодожены должны были совместно править Нидерландами и совершили долгий путь из Барселоны до Брюсселя по землям испанских и австрийских Габсбургов. И во всех крупных городах в их честь устраивали представления в том числе и с танцевальными номерами. Придворным хореографом миланских герцогов был в то время один из двух известнейших танцмейстеров Италии – Чезаре Негри. Он-то и организовал поздравительные торжества, жемчужиной которых стал Танец с факелами – действие для шести дам и шести кавалеров. По отзывам восторженных современников, это была смесь театральных элементов: длинной процессии, песни, декламации, дарения цветов, экзотических костюмов и ошеломляющего визуального эффекта от танцоров, выступающих с горящими факелами.

Танцевальное барокко не совпадает с общекультурным, его границы – от середины XVII века и до Великой Французской революции, его бросающиеся в глаза особенности – это прихотливость, вычурность, техническая сложность и

еще больший, чем в период Ренессанса, индивидуализм. В эту эпоху танец еще не пережил окончательного деления на классический профессиональный и социальный, поэтому придворные танцоры, в том числе и члены королевских семей, тратили месяцы и годы жизни на оттачивание танцевальных умений, которые считались неотъемлемым признаком культурного и воспитанного человека. Разумеется, это было возможно лишь среди представителей привилегированных социальных групп, у которых не было необходимости тратить время на заботу о пропитании и поддержании жизни.

Идеалом придворного общества был человек легкий, увлекающийся, бросающийся в водоворот флирта и любовной игры; оттого и в танце также господствует легкость и игривость. Это танцы для одной пары, рассказывающие зрителям любовную историю – впрочем, не слишком серьезную, – или контрдансы, в которых можно было за четверть часа перетанцевать (и перефлиртовать) с половиной гостей бала.

Эпоха Просвещения также не обошла вниманием танцевальную культуру: теоретиками хореографии был начат процесс формализации ее основных принципов. Один из них, Жан Жорж Новерр, так представлял себе смысловую составляющую танца: «Танец в тесном смысле слова ограничивается техникой па и методическим движением рук, поэтому его можно рассматривать только как профессию, успех которой зиждется на ловкости, подвижности, силе и элевации прыжков; но когда к этим механическим движениям присоединяется пантомимическое действие, танец приобретает жизненность, придающую ему особый интерес – он говорит, он выражает, он рисует страсти и заслуживает тогда быть включенным в число изобразительных искусств». Жизненность в танце зависела не только от технического совершенства исполнителя, но и от партнера, с которым исполняется танец, от схемы, которой следуют исполнители; схема же, как правило, обусловлена особенностями эпохи.

В конце XVIII – начале XIX века профессиональный классический танец уходит на сцену. Массовый социальный танец поначалу также технически непрост и во многом наследует барочную технику, но к середине XIX века носителей этой техники остается все меньше, и в обществе нарастают тенденции к упрощению танцевального материала. В итоге к концу века бальный танец становится на самом деле «для всех»: в публичных балах принимают участие представители разных слоев общества. Именно в таком виде этот вид культурной деятельности существует до 1914 года, а в России – до 1917-го.

XIX век – торжество импровизации в бальной зале. Вальс, полька, мазурка не предполагали жестко расписанных фигур. Если в предыдущем столетии танцевали по схемам и по правилам, то человек XIX века уже хотел танцевать, подчиняясь движениям души. Главным стало то, что рождается «здесь и сейчас». Если сольный танец – выражение особенностей музыки и собственных умений, то парный танец – это возможность вписать в музыку совместные действия партнеров. На то, каким получится танец, влияют отношения, складывающиеся в паре (даже если она просуществует всего лишь одну мелодию).

Придворный бальный социальный танец никогда не был самодостаточным, его исполнение, сколь бы совершенным оно ни было, не являлось самоцелью. «Целью обучения танцу является не только усвоение правильного с эстетической точки зрения положения тела и свобода движения, но также и умение находиться в обществе» – писал в 1884 году виднейший польский специалист по теории и практике социального танца Кароль Местенхаузер. А под умением находиться в обществе понималось и умение вести беседу с любым присутствующим на подходящую к ситуации тему, и знание норм этикета (не в последнюю очередь это умение пригласить даму на танец и развлечь ее в процессе); от дамы же ожидалось умение поддержать на должном уровне как танец, так и разговор. В условиях господства жестко регламентированных форм интергендерного общения танец в паре и беседа во время танца были единственной возможностью неформального знакомства вне контроля окружающих. Таким образом, танец еще и формировал культуру общественных и межличностных отношений.

И полтысячелетия назад, и сейчас прикосновения при бытовом общении сведены к минимуму, и возможность чувствовать другого человека телом, физически ощущать его движение и ответные реакции создает особый контакт. Особенно важно это было в эпоху Ренессанса и в XIX веке, когда правила этикета ограничивали свободное общение между представителями противоположного пола. В результате простое касание рук партнеров могло сказать об их отношениях много больше, чем самая оживленная современная интернет-беседа. Даже по тому, каким образом кавалер, приглашая даму на танец, становился с ней в пару и каким образом вел ее – можно было определить, связывают данную пару лишь официальные отношения либо нечто большее.

Таким образом, общественные придворные танцы на протяжении всего существования были отражением культурных тенденций своего времени. Они очень живо откликались на происходящие в обществе изменения и изменялись вместе с обществом, развивались, достигали определенных высот и вместе с характерными общими культурными особенностями уходили в прошлое.

3. Исторический бал в пространстве современного города (на примере Иркутска)

История и современность

Иркутск всегда был культурным центром Сибири. Упоминания о балах то и дело встречаются, если читать о городской жизни XVIII – начала XX веков. В «Записках иркутского жителя» Иван Калашников рассказал о балах первой четверти XIX века: по его наблюдениям, они постепенно трансформировались от полународных гуляний к вполне светским развлечениям. Так, упоминаются «танцевальный завтрак» Н. П. Рязанова с исполнением полонеза, балы-маскарады у губернатора, общественные балы в биржевой зале, Портновском саду или Комендантской роще. О балах на рубеже XIX-XX вв. рассказывает

Л.И. Тамм. Тут уже упоминаются семейные балы, танцевальные вечера с призами за лучшее исполнение танцев и снова балы-маскарады. Много фактического материала о балах в Иркутске собрано И.И. Терновой.

В начале XXI века в Иркутске, как и в целом в России, заметен всплеск интереса к возрождению бальной культуры. Бал рассматривается как альтернатива существующим способам проведения досуга либо как возможность проведения досуга для людей, не интересующихся клубной жизнью города. Из сугубо молодежного развлечения общественный бал становится событием вневозрастным и семейным – как оно, собственно, и было в прежние времена.

В наше время балом называют очень разные мероприятия – и выпускной вечер в школе, и концерт, и соревнования по спортивным танцам, и торжественный прием у первых лиц города. Однако практически забыта очень важная составляющая этого понятия – танцы, и не просто три-четыре номера в исполнении специально подготовленных артистов, но танцы всеобщие, как бы сейчас сказали – социальные, танцы всех и танцы для всех. Поэтому разговор пойдет об организации балов именно как общественных танцевальных мероприятий для всех желающих с программой танцев от девятнадцатого века и до более ранних.

Подготовка

В отличие от любого мероприятия бал требует специальной подготовки: предполагается, что участники должным образом, соответственно дресс-коду, одеты, умеют себя вести (то есть освоили хотя бы самые основные правила этикета) и умеют танцевать предложенную на балу программу.

В России до 1917 года вопрос о специальной подготовке участников не стоял: все необходимые знания молодежь получала в процессе общего образования. И девочки, и мальчики изучали танцевальную культуру в учебных заведениях (об этом часто упоминается в литературе), дошли до нас и учебники, по которым преподавали танцмейстеры того времени. К тому моменту, когда молодой человек или девушка допускались на бал, они уже знали и умели все, что им могло на балу потребоваться: были известны и многократно опробованы танцевальные шаги и фигуры, дозволенные темы для беседы, требования к внешнему виду. В современном же мире среди задач школьного образования не значится подготовка к светской жизни, и необходимые для этого навыки участникам приходится формировать самостоятельно. Как правило, это и входит в программу подготовки бала.

Сейчас в городе в сезон (термин был принят, как естественно сочетающийся с понятием «бал», он уже традиционно охватывает временные рамки от октября до июня следующего года) осуществляется четыре или пять бальных проектов, в которых может принять участие любой желающий вне зависимости от возраста и танцевальной подготовки. В каждом таком проекте участвует от 50 до 200 человек; количество участников зависит от времени года и тематики проекта (например, традиционно проекты «Танец XIX века» собирают больше желающих, чем ренессансные).

С 2004 года можно говорить о наличии в городе некоторой бальной культуры – то есть человек, задайся он целью попасть на бал, уже мог это сделать, ибо балы проводились. А начиная с 2008 года уже можно говорить о регулярности и постоянстве в проведении балов.

Начало

Начиналось все с желания «сделать бал», и уже значительно позже участники этого процесса осознавали необходимость последовательных действия для его осуществления.

Первые балы, проходившие в 2003-2006 годах, мало напоминали торжественные и пафосные мероприятия, которые проводятся сейчас. Организаторами выступала группа единомышленников, интересовавшихся историей и ролевыми играми – бал первоначально рассматривался именно как органичное дополнение к ролевой игре. Балы проходили там, где удавалось договориться о помещении – по преимуществу в подвалах и спортзалах (подготовка проходила в подвале обсерватории ИГУ, тире ИВВАИУ, фойе Дома детского творчества на ул. Желябова, спортзале детского клуба «Илья Муромец» и в некоторых еще более случайных местах). Однако участники с огромным энтузиазмом разучивали танцы, шили костюмы и придумывали сюжеты, так как первые балы были в той или иной степени сюжетно-ролевыми. Основой сюжета могло стать как определенное литературное произведение («Ромео и Джульетта», «Унесенные ветром», цикл романов Анджея Сапковского о ведьмаке), так и комплекс из некоторого количества источников – бал по сказкам, бал по космической фантастике, бал по произведениям о пиратах. Нередко балы отличались друг от друга только сюжетом, так как набор танцев был невелик и кочевал из мероприятия в мероприятие с очень незначительными изменениями.

Первоначально все танцы, которые исполнялись на балах, были заимствованы у коллег из других городов (Иркутск снова был не одинок в стремлении к цивилизации и моде!). Однако рано или поздно возник вопрос – а что, собственно, известно о танце ранее двадцатого века и как это связано с тем, что танцуем мы? Оказалось – практически никак не связано. В бальную программу тех лет входили танцы, придуманные под современную музыку для исполнения на ролевых играх и не имеющие никакого отношения к истории, многое было взято из советской хореографии двадцатого века. В активном репертуаре встречались танцы, происходящие из реальных исторических источников – бранли, аллеманды, контрдансы. Но к моменту, когда они добрались до иркутского танцующего сообщества и прижились в нем, они подчас изменялись до неузнаваемости и совершенно не походили на когда-то описанные оригиналы.

Попытки проанализировать, что же происходит, правильно ли происходит и как вообще должно быть привели к трансформации аморфной компании с разными интересами в сообщество с четкой структурой, участники которого занимаются изучением танцевальной культуры прошлых эпох. Нашлись люди, готовые углубляться именно в историческую составляющую и работать над реконструкцией бальной культуры в максимальном приближении к исторической (насколько это возможно по сохранившимся документам).

Оказалось, что в Интернете можно найти много информации о танцах вообще и о старинных танцах в том числе. Обнаружились источники по танцу с середины XV века и до конца XIX. Для их понимания потребовалось читать на разных европейских языках; для некоторых танцоров студии это стало стимулом к расширению базы известных иностранных языков.

Оказалось также, что можно найти исполнение современными коллективами реконструированной исторической музыки.

Очень хотелось уйти от современной и фантазийной одежды, и обнаружилось достаточно много информации о костюмах, соответствующих характеру танцев. В решении этой задачи помогли труды европейских реконструкторов одежды и информация о коллекциях одежды из мировых музеев. Сохранилось довольно много образцов, по которым можно было сшить костюм, подходящий для бала по выбранной эпохе. Расширились временные границы – обнаружилась существенная дифференциация танцевальных стилей внутри одного исторического периода. Наконец, пришло и осознание того, что в Европе есть страны, где бальная традиция не прерывалась в XX веке и есть люди, всю свою жизнь занимающиеся реконструкцией старинных танцев по ренессансным или барочным источникам.

Современный иркутский бал, как он есть

Всемирный фестиваль придворного бального танца Cracovia Danza в Кракове оказался самой доступной возможностью учиться у европейских преподавателей. Уже первая поездка в 2006 году показала, что на самом деле старинные танцы – это огромный мир, который можно изучать всю жизнь, были бы силы и желание. И поскольку силы и желание были, то началась работа по изучению источников и исторических танцевальных техник.

Первые балы по новой модели начались весной 2007 года – бал совместно с Центром духовно-нравственного воспитания ИрГТУ и первый в Иркутске бал ренессансной тематики – «бал без вальса». Со временем определились наиболее заинтересованные в проведении городских балов структуры – Художественный музей имени В. П. Сукачева, Драматический театр имени Н. П. Охлопкова и православный приход во имя преподобного Сергия Радонежского, он же уже упоминавшийся Центр духовно-нравственного воспитания. Постепенно сложилась традиционная схема проведения таких мероприятий.

Как правило, вначале обсуждается смысловое наполнение бала: будет ли он сюжетным или нет, будет ли приурочен к какой-либо дате или событию. Информация размещается в интернете – на сайте студии старинного танца, на сайтах партнеров, в социальных сетях. Набирается группа – на два, три или четыре месяца, в зависимости от возможностей партнеров проекта. Начинаются танцклассы – на них изучается программа будущего бала, которая зависит от его тематики и от возможностей группы. Разрабатывается дресс-код, и за время танцклассов ведется работа по подбору либо пошиву костюмов для бала. Опре-

деляется тот минимум этикетных элементов, которые необходимы для бала; некоторые из них отрабатываются тут же, на занятиях.

В итоге получается бал – действие на 4-6 часов, состоящее по преимуществу из танцевальной программы, которая может быть разбавлена концертными номерами, показательными выступлениями либо ролевой игрой. На некоторые балы можно прийти в качестве гостя и посмотреть. Но не на все, потому что бальная культура по сути своей ориентирована не на зрителя, а преимущественно на активных участников.

Несколько лет ушло на то, чтобы создать в Иркутске сообщество интересующихся бальной культурой людей и сформировать у них минимальные танцевальные навыки. Теперь, приходя на проекты, этим людям уже не нужно учиться всему с азов, они могут совершенствовать свое мастерство. Сейчас на каждом проекте достаточно много знающих и умелых – людей, которые задают тон на занятиях и на которых ориентируются новички.

Трудности реконструкции

Современный человек привык в своих публичных проявлениях оглядываться на окружающих – даже если он танцует для себя, все равно будет в первую очередь следить, как бы не сбиться с ноги, а потом уже обращать внимание на партнера. Люди же прошлых эпох, напротив, использовали танец как способ общения с партнером: ведь в рамках строгих правил этикета зачастую танец оставался для молодежи единственной возможностью перекинуться несколькими словами без бдительного контроля со стороны взрослых родственников. Для современного человека даже несложные фигуры танца поначалу вызывают известные трудности, так как он привык общаться бесконтрольно и в «удаленном доступе». А для того, чтобы воссоздать атмосферу столетиями давности, необходимо и умение поддержать разговор во время танца, не оглядываясь на ноги, и осознание кавалерами необходимости танцевать с разными присутствующими на балу дамами, а не только с той, с которой пришли, или с теми, которые хорошо знакомы.

Эти примеры позволяют представить характер трудностей, с которыми рано или поздно столкнется любой организатор балов: противоречия между менталитетом современным и менталитетом человека хотя бы XIX века (о более ранних эпохах говорить еще сложнее). Кроме того, реконструктор непременно столкнется и с вопросом подбора программы на бал; если, скажем, задана отправная точка «Петербург, 1827», или «Москва, 1868», или «Иркутск, 1892», то какие танцы подойдут для такого бала?

И здесь мы вступаем в область догадок и допущений: в распоряжении исследователя есть два рода источников информации – это танцевальные учебники XIX века, в которых определено и подробно разбирается великое множество танцев, и скупые на подробности источники о частной жизни человека того времени (записки, мемуары, письма), которые могут рассказать о непосредственно происходившем на балу, но, как правило, при этом ограничиваются лишь упоминанием названий танцев. Названия танцев из частных источников далеко не всегда совпадают с теми, что описаны в издававшихся танцевальных

учебниках. И никогда нельзя сказать с уверенностью, был ли известным и популярным тот или иной танец в конкретном году в конкретном городе? Танцевали ли по описанной схеме или же она как-то менялась в зависимости от местных условий? Даже сейчас, в эпоху свободного хождения информации, одна и та же схема одного и того же танца из одного и того же учебника в разных городах может интерпретироваться по-разному. Безусловно, пути танцев по огромной России в XIX веке были еще более непростыми и тернистыми.

Поэтому программа каждого конкретного бала – это всегда компромисс между источниками об эпохе, предпочтениями организаторов и возможностями группы. Два-три месяца подготовки позволят вместить «в ноги и голову» лишь минимальные технические знания, а танцы, требующие знания техники и определенного исполнительского мастерства – гальярда, балли, сольные барочные танцы, кадрили в технике, мазурка – остаются за пределами общих групп, это удел специально подготовленных людей.

Но в рамках любой исторической идеи можно найти множество танцев достаточно простых – чтобы их можно было освоить без предварительной специальной подготовки – и достаточно интересных, чтобы их стали танцевать наши избалованные развлечениями современники. Таковы ранние танцы – бранли, аллеманды, фарандолы, более поздние – контрдансы, а затем вальсы и кадрили без техники. Неизменно популярны простые варианты котильона, позволяющие найти партнера и попасть в танец даже тем, кто пока еще не чувствует себя в бальной зале уверенно и спокойно.

Бал как способ самосовершенствования

У всех, интересующихся балами – журналистов, исследователей, да и просто родителей, дети которых вдруг собрались на бал – возникает вопрос: зачем же это нужно современному человеку, что может найти современный человек, участвуя в таком непростом и много требующем от участников занятии?

Совершенно очевидно, что мы наблюдаем в данном случае дивергенцию интересов: для кого-то это реализация интереса к истории; кто-то увлекается изготовлением костюмов по историческим выкройкам. Для кого-то подготовка к балу – просто хобби-класс, минимальная физическая нагрузка, тренировка умения держать и подать себя: ведь обычно современный человек нечасто сталкивается с необходимостью контролировать себя на уровне телесности. Современному человеку не нужна в повседневной жизни прямая спина, расправленные плечи, прямо поставленная голова – без всего этого можно обойтись. Однако однажды попробовав, ему становится трудно потом отказаться от возможности управлять своим телом хоть немного, и многие участники бальных проектов это осознают.

Как и много лет назад, балы – это общение. «Целью обучения танцу является не только усвоение правильного с эстетической точки зрения положения тела и свобода движения, но также и умение находиться в обществе» - писал в 1884 году виднейший польский специалист по теории и практике социального танца Кароль Местенхаузер. Это общение по правилам этикета сначала напоминает современным молодым людям игру с хитрыми правилами, в которую

они принимаются сначала очень осторожно, а потом и с увлечением играть. Но после некоторой практики оно уже становится органичной частью танца, особенно если танец предполагает перемену партнеров.

И есть очень небольшая часть участников балльных проектов, которым интересно самим читать исторические источники, которые готовы переводить, реконструировать, шить, танцевать, ездить в Европу и учиться там, пытаться воссоздать действительность ушедших столетий. И ради интереса таких людей хочется заниматься историей танцевальной культуры дальше и подробнее.

Во всех названных случаях есть одно несомненно общее, его можно определить как самосовершенствование и самореализацию. Участие в каждом балльном проекте дает некоторые дополнительные возможности, и уже от участников зависит, как много этих возможностей они реализуют. Кто-то остановится на новом дополнительном умении и ограничится одним проектом, а кто-то другой будет возвращаться снова и снова – как участник, организатор – и каждый раз находить для себя что-то интересное и полезное.

4. Конструирование действительности в культурной среде.

Опыт психоанализа

Современные определения культуры в качестве базового основания используют систему понятий, связанных с человеком. Изучение культуры относится к наукам о духе, к системе исторических наук, а не к наукам о природе.

Г. Риккерт в книге «Границы естественно-научного образования понятий» отмечал идущую со времен Платона потребность признавать за понятиями их «реальность». «Реальность» понятия связана с принятием на себя особых функций, а это в современной науке означает переход к «объективности» естествознания, выражаемой в системе понятий. Если «реальность» не выражена, любая систематическая наука не обладает соответствующей основой. В современной науке эта реальность может быть представлена в форме «объективности» весьма характерной для естественных наук, что не снимает вопроса о реальности, переводя его из онтологии в систему гносеологии. Понятия естественных наук истинны не вследствие того, что они отображают действительность, но вследствие того, что они имеют «силу» по отношению к действительности. Возникает вопрос: где в понятиях наук о культуре реальность, действительность, объективность и сила? Определений культуры очень много, но в них всегда подчеркивается отличие культуры от всех других явлений. Культура в современной трактовке – это всегда речь о человеке или в связи с человеком.

Сам термин культура в историко-лингвистическом аспекте (обработка земли) – это система взаимодействия между человеком и окружающим миром, в котором основная доля усилий принадлежит человеку. Сила транслируется в систему «усилий», результатом которых и становится действительность культуры. При таком подходе к культуре и объективность, и реальность могут быть вписаны в понятийные основания. Возникает вопрос: как быть с современными трактовками культуры, где субъект и объект силы – сам человек? Решением

может быть структурирование человека при помощи модели силы, выраженной не как взгляд изнутри, а как взгляд извне. В современных концепциях познания такой подход характерен для психоанализа. В психоанализе способом решения проблем человека становится оформление в его структуре «наблюдающего Его». Сила, отнесенная к действительности, превращается в волю.

В таком случае гносеологические задачи решаются именно в четком знании о действительности, которая раскрывается как результат волевых усилий (но не как система фантазирования, пусть даже логически оформленного). Любые фантазии отнимают силу у действительности, в результате чего человек может оказаться в иллюзорном мире. Иллюзии о самом себе и об окружающем мире открывают перед индивидом тему страданий. С другой стороны, страдания могут быть связаны с культурой, но осознание всегда идет через индивида.

По мнению Фрейда, существуют три источника беспокойства, свойственного культуре, которые осознаются индивидом как страдание.

1. «Всесилие природы». Достижение научной стадии развития дает начало некоторой беспомощности перед лицом внешней природы, освоение которой всегда несовершенно. И. Паркер в книге «Психоаналитическая культура», анализируя теории Франкфуртской школы, определяет беспомощность как результат обособления от природы, довершающийся триумфом технологического разума.

2. Второй источник – это «бренность нашего тела», подверженность его страданиям и смерти. Во Франкфуртской школе чувство слабости перед лицом смерти усиливается технологическими фантазиями победы над природой. Это чувство усиливает оформленную в культуре Просвещения тему отвращения к болезни и старости.

3. Третий источник – «недостатки учреждений, регулирующих взаимоотношения людей в семье, государстве и обществе». Вопрос состоит в том, как общество справляется с враждебными для него желаниями. Во Франкфуртской школе это проблема осознается как нетерпение к «другим», создаваемое ригидностью современного мышления.

Понятия, используемые нами, позволяют анализировать культурные процессы на основании понятий «силы», введенной Г. Риккертом, и «базовым беспокойством» Фрейда (в четкой структурной форме, определенной самим Фрейдом в контексте индивидуальной данности – страдание). Формируется методологический инструментарий, позволяющий решать задачи исторических наук и наук о культуре в системе четкой смысловой определенности – «реальности» и «силы». Культурный феномен раскрывает свое значение в системе методологии. Ограничения такого методологического инструментария очевидны. Если в анализируемом явлении отсутствуют в качестве структур такие понятия, как индивид, индивидуальность, культура и цивилизация, связанные с раскрытием оснований эпохи Просвещения, то анализ теряет целесообразность. Проанализировать можно только явления, оформленные в границах выхода за пределы психотических состояний, где уже присутствует наблюдающее Его.

Кинематограф обладает средствами для выражения психоаналитических символов и образов: зритель, выступающий участником и аналитиком одновременно, воздействуют и образы, и музыка, и работа актеров, и сюжет в его развитии.

Прекрасная иллюстрация к проблеме идентификации Ж. Лакана и к вопросу поиска сущностей, истинных имен и бытия М. Хайдеггера и Ж. Деррида – фильм «Антихрист» режиссера Ларса фон Триера. Выбор может показаться странным: насилие, безумие, ужас и непреодолимая сила и власть природы в картине датского режиссера, сюжет которой построен на попытке терапии отдельно взятой «несчастливой по-своему» семьи – все это довольно далеко от философии постструктурализма. Но заявленная интрига для зрителей в «Антихристе» – это понимание природы как действительного ада на земле, что отсылает нас к первой теме беспокойства, итогом которой может стать страдание. Единственного ада, в котором все пребывают независимо от совершенных поступков. Однако на практике есть две главных проблемы, повлекшие за собой трагическую развязку – «анти-идентификация» окружающей реальности и ядовитое творчество.

Главная героиня, которую играет Шарлотта Гинсбург, пишет диссертацию об охоте на ведьм в «самом подходящем» для этого месте – доме в глубине леса. Иерархия реальности в ее концепции: Деревья/Лес/Рай/Природа=Сатана. Однако анализ этой пирамиды ее мужем-психотерапевтом ставит на вершину не сатану или природу, а самость, что говорит или о его согласии с мизогинистическими установками, или же о попадании в поле безумия, где невозможно провести корректную идентификацию. Критика женоненавистнических текстов и обвинений превращается в создание образа собственной греховной природы и утрату связи с реальностью, и вся сила творчества, ранее направленная на созидание, влечет за собой разрушение личности, насилие и освобождение из ада через смерть. Возникает вопрос насколько героиня занята творчеством, а не раскрывает в себе начало, которое было скрыто? Она вплотную подошла к бездне, и бездна обратила на нее свое внимание. Утрата способности к идентификации в процессе анализа оказывается заразной, на самом деле невозможно потерять идентификацию в процессе анализа, утрата идентификации означает, что в жизнь человека заведена деструкция, которую он желает прожить. Так, при анализе страхов женщины мимо внимания терапевта-мужа проходит архетипический образ мирового древа: мертвого мирового древа. Этот образ был вовремя не идентифицирован, что повлекло за собой дальнейшее разрушение личности.

Однако нарастающее насилие, появление трех попрошаек: боли, отчаяния и скорби приводят к освобождению через деструкцию: убийство женщины становится свободой и выходом из хаоса и мучений, на самом деле все гораздо банальней не прожитая ненависть и зависть, связываются с психозом. Возвращение идентификации в сюжете наглядно демонстрирует сцена удушения: один понимает невозможность быть свободным от ада, пока жив другой; второй понимает невозможность жить в аду. В момент принятия смерти героини к ней возвращается взаимопонимание с мужем и все, наконец, заканчивается. Без все-

го этого можно было вполне обойтись. Деструкция оказывается возможностью освобождения, ранее отсутствовавшей в системе реальности персонажей. Освобождения крайне странного – освобождения закрытия, завершенности – освобождения смерти. Перефразируя Сартра, можно сказать, что мы приговорены не к свободе, а к вынужденной борьбе со своим безумием, с безумием значимого другого, с кажущимся хаосом реальности, с болью, удовольствием, чтобы стать свободными.

«Забудьте о любви» – слоган последнего фильма фон Триера «Нимфоманка» – подходит, наверное, к любому его фильму, и в первую очередь к «Антихристу».

Внутренние проблемы человека – идентификация, творчество, осознание самого себя – раскрываются на фоне трех ключевых вопросов взаимодействия человека с окружающим миром: я и природа, я и социальные институты, я и моя смерть. Безумие героев, ядовитое творчество (творчество ли это?) протекают внутри, разрушают изнутри, но вовне они проявляются через конфликт с природой, смертью и обществом. Результатом становится страдание. Лес, который, по мысли фон Триера, напрасно романтизируется, тем более совершенно зря украшает наши интерьеры: она является воплощением абсолютного ада. Но даже с этим адом, маскирующимся под хаос, у персонажей совершенно провалена коммуникация. Их поведение равносильно поведению потенциальных чужих, aliens, которые не знают правил и рискуют с большой вероятностью погибнуть. Здесь же разрушительное, подобного метастазам, прогрессирующее безумие сметает всяческие архетипические установки, все архетипическое поведение, базовые символы, сущности и proper names перестают читаться и узнаваться.

Женщина, даже идентифицируя себя с природой и подразумевая при этом обладание значительной силой и властью, замыкает всю силу и власть на себе самой и своем безумии, что влечет за собой смерть сначала ее ребенка, а затем и ее самой. Но если посмотреть на это болезненное состояние с другой стороны, становится ясно, что героиня Шарлотты Гинсбур совершенно не беспокоится о собственной смертности. Работает упитость собственными чувствами, глаза наркомана готового убить за дозу, именно этими глазами она смотрит на собственного ребенка, идущего к гибели. Никакой драмы, а простая наркотизация собственного сознания разрушением.

Режиссера не раз обвиняли в мизогинии, но, если посмотреть с другой стороны, в его фильмах показана другая мизогиния, самая разрушительная: ненависть женщин к друг другу и самим себе.

Диссертация героини – об издевательствах над женщинами, написанная в обстановке лесной чащи, непрерывного, сводящего с ума звука желудей, падающих о крышу. Обстановка и ситуация, насыщенная горем, дополняется психоанализом, проводимым во вред: ведь муж-психотерапевт нарушает все возможные правила.

Психиатрия девятнадцатого века опиралась на следующие правила:

1) Больничная изоляция;

2) Медикаменты физического, физиологического характера;

3) Больничные принудительные мероприятия и меры – дисциплина, подчинение внутренним правилам, определенный рацион, режим сна, бодрствования и труда;

4) Психофизиологическое лечение, карательное и вместе с тем терапевтическое – душ, кресло-качалка и т.д.

Даже этих правил психотерапевт не соблюдает, процедура анализа разрушена. Все это приводит к отторжению женщины от самой себя, к ускорению распада личности, самости. Как в начале их обреченной на провал терапии, героиня идет через лес, мимо мертвого дерева, находящегося на первом плане. Женщина ложится в траву, в green, и под чутким руководством аналитика растворяется, сливается с ней, ее больше нет. Она мертва, она не стала чем-то другим, не переродилась, не осознала, что ее самость может принимать форму чего-то, она просто исчезла легко и безболезненно. Остались трава, лес и природа.

Женщина – пугающее явление, особенно в кинематографии фон Триера: женщина разговаривает с Богом и заключает с ним соглашения, вершит суд над целым городом, принимает ад в себе и вокруг, спокойно встречает апокалипсис, принятием своей смерти освобождается, и, наконец, находит свое мировое дерево, свое soul-tree. На этом фоне проходит постоянный если не конфликт, то проблема взаимодействия с социумом: героини фон Триера не умеют в кинематографические эскизы общественных норм и моделей поведения, тем не менее, они успешны – даже если это самоубийство, примиряющее с неизбежной всеобщей гибелью.

Можно даже сказать, что все творчество фон Триера – это проблема женщины. Часто пишут о смелости в сюжете, в изображении символов и образов, в чрезмерном насилии (в том числе и сексуальном) в снимаемых режиссером фильмах. Тем не менее, несмотря на всю патологичную ситуацию сюжета «Антихриста», женщина в нем свободна, и в конце концов, как и ее сестры, может начать hailstorm. Она становится совершенно безумной лишь в контексте общественных установок; в аду леса она смотрится вполне органично, как его часть. Кто же безумен на самом деле? Женщина, находящаяся в постоянном давлении и отрицании своей природы, или окружающая среда, ее к этому вынуждающая и разрушающая?

Конфликт между природой и обществом внутри одной отдельно взятой женщины приводит все к тому же hailstorm, но направленному не на достижение каких-то целей. Вся сила ее творчества превращается в разрушение, направленное на нее же: оно сметает семью, исследование, жизнь и ее самое. Как бы «творчество», стремлюсь прожить разрушение, пока не приходит смерть.

Состояния, изображаемые фон Триером, лучше переживать в творчески созданных образах и смыслах. Культура в данном контексте выполняет защитные функции.

5. Ролевая игра и освоение художественных ценностей в контексте социализации личности

Отечественный психолог Д. А. Леонтьев однажды резонно заметил: «Люди равны в предпосылках, но не равны в итоге». В самом деле, простые жизненные наблюдения свидетельствуют, что одни индивиды идут по пути личностного развития последовательно и до конца, другие останавливаются на половине пути, третьи и вовсе – в его начале. Подобное «итоговое» неравенство отчетливо проявляется в развитии человеческих потребностей: в социальной среде, более или менее однотипной, один человек располагает развитой системой потребностей, включающей в себя потребности высшего уровня, другой же «застревает» в этом развитии на примитивном уровне, обладая лишь непомерно разрастающимися биогенными и престижно-статусными потребностями. Чем это объяснить?

Из теории человеческих потребностей следует, что такое неравенство существенно определяется внутренними природными предпосылками и субъективно-личностными факторами. Сознание индивида не является проекцией обстоятельств на его духовную сферу; индивид преломляет все внешние воздействия через призму собственных потребностей и интересов. Их структура зависит и от врожденных задатков, и от приобретенного опыта, но в результате и структура мировоззрения, складывающегося на основе взаимодействия субъекта с природной и, в особенности, с микро- и макросоциальной средой, всегда индивидуализирована. Поэтому столь различны и «потребностные» результаты социализации индивида и становления личности.

Социализация индивида и становление индивидуальности начинаются с возникновения созданного теми или иными средствами интереса к активности, направленной на «благо» другого человека. Такая активность несет в себе потенциал изменений в структуре головного мозга, формирования его функциональных органов и на этой основе – появления новых потребностей, символизирующих зарождение нового – личностного – качества индивида. Умелое поощрение подобной активности создает социальную микросреду, способствующую становлению индивидуальности и интенсификации развития личности.

С развитием фундаментальных духовных потребностей (какими являются потребности в социальном статусе и самоутверждении) и с появлением духовных потребностей «среднего» уровня (познавательных, эстетических и т. п.) активность ребенка принимает форму «ролевой», или «сюжетной», игры. Специфику ее видят в том, что это имитационная деятельность, вызываемая непосредственно потребностями в приобретении знаний и опыта, что она представляет собой свободное и спонтанное проявление человеческих сил и способностей и поэтому всегда доставляет удовольствие. Э. Финк, один из теоретиков «игрового» феномена человеческого бытия, утверждает: «Подлинный игрок играет ради того, чтобы играть». По А.Н. Леонтьеву, мотив игры находится в самом ее процессе, а не в результате: «Не выиграть, а играть – такова общая формула мотивации игры».

В этих суждениях присутствует явная недооценка непотребностных побуждений: игра предстает здесь как процесс удовлетворения сложившихся потребностей – и только. Но такой взгляд не объясняет признаваемый всеми «развивающий эффект» игры. На самом деле игра – это далеко не только свободное проявление способностей, и прежде всего потому, что она не свободна от правил, либо вытекающих из «сюжета» и принятой роли, либо фиксирующихся внешним образом и принимающихся в качестве условий. Это настолько существенно, что игры без правил вообще не бывает. По мысли того же Э. Финка, «игра сама полагает себе пределы и границы, она покоряется правилу, которое сама же и ставит. Играющие связаны игровым правилом, будь то соревнование, карточная игра или игра детей».

С этим нельзя не согласиться, но тогда вызывает сомнение цитированное выше утверждение этого автора. Ведь сам факт добровольного принятия правил в качестве условий игры говорит о сформировавшемся интересе, который реализуется как раз не в процессе игры, а в ее результате. Значит, все-таки играют не только ради самой игры, но и ради достижения «положительного» результата. Именно поэтому игра требует от ее участника *волевых* усилий, позволяющих этого результата достигнуть. Более того, «жесткость» условий игры повышает ее ценность, усиливает ее развивающий, а также и «престижно-статусный» эффект. По наблюдениям Л. И. Божович, именно от степени проявления в игре волевых и нравственных качеств ребенка существенно зависит отношение к нему в детском коллективе.

В итоге игра предстает как сложно детерминированная деятельность, обусловленная и потребностями, и интересами субъекта. Вследствие этого неоднозначен и ее «потребностный» эффект: одни потребности *удовлетворяются* непосредственно в процессе игры, для других (например, статусных) игра создает лишь *предпосылки и возможности* удовлетворения, третьи (скажем, потребности в нравственных поступках, в интеллектуальном творчестве) только *возникают* в результате волевых усилий участника игры, изменяющих его способности и его духовную структуру.

Это последнее обстоятельство позволяет считать, что у ребенка, вовлеченного в «развивающие» игры, постепенно формируется мотивационная установка на творчество и начинается становление соответствующих потребностей, что находит выражение в интенциях его сознания, в формировании первичных мировоззренческих структур, а тем самым создаются исходные предпосылки творческой личностной самореализации. По Э. Фромму, у детей 8–10 лет возникает потребность в достижении любви окружающих посредством творческих актов – рисунков, стихов, песен, танцев.

Так в ходе игровой деятельности происходит становление творческих способностей индивида, он обретает необходимые предпосылки своей свободы, ибо творчество, создавая ситуацию неопределенности, делает необходимым выход из нее посредством творческого выбора. Но такой выход всегда чреват воспроизведением этой ситуации на новой основе и необходимостью продол-

жения творческого процесса, а значит – и предпосылок становления индивидуальности и самоактуализации личности.

Все эти объективные связи и феноменологические эффекты в равной мере присущи и такому виду человеческой деятельности, как освоение *художественных* ценностей, с которым эмпирически связывается повышение интеллектуального и эмоционально-чувственного потенциала личности. Потребление духовных ценностей далеко не всегда выходит на уровень деятельности, распредмечивающей сущностные силы их творцов, оставаясь «присваивающим», «престижным», функциональным. И все-таки фильм, который человек стал смотреть с целью развлечения, может вдруг всколыхнуть его душевные силы, способствовать развитию его духовной сферы, может побудить его к чтению серьезной литературы, а в перспективе – вызвать потребность в духовном освоении мира. Как объяснить этот выход потребления на уровень, развивающий субъекта? Ответ надо искать, по-видимому, в глубинной связи художественного освоения мира (как и «сюжетной» игры) не только с потребностями, но и с интересами людей.

Многие исследователи духовных ценностей отмечают многозначность, смысловую емкость, полифункциональность подлинных произведений искусства. Художественный образ отражает реальность во всей ее полноте, он неисчерпаемо богат и многогранен в смысловом отношении; вступая во взаимодействие с другими образами, он создает образный контекст восприятия реальности; кроме того, образное мышление протекает не только на сознательном, но и на бессознательном уровне. Поэтому восприятие искусства фокусирует в себе удовлетворение субъектом самых разнообразных духовных потребностей – от «функциональных» (престижно-статусных, рекреационных, «развлекательных») до «распредмечивающих» (познавательных, нравственных, эстетических и т. д.).

Предпосылкой, делающей то или иное произведение предметом этих потребностей, выступает его художественная форма, «занимательность», «зрелищность». При отсутствии достаточно яркой формы оно, скорее всего, не встретится с «массовым» потребителем, останется для него «вещью в себе». Такова судьба некоторых «трудных» музыкальных, литературных произведений, кинофильмов: их ценностные свойства, будучи интересными для узкого круга ценителей-профессионалов, оказываются «недоступными» для широкой публики и не становятся достоянием массового сознания. Конечно, бывает и так, что гениальный художник, чутко улавливая тенденции развития духовных потребностей, «адресуется» к будущим поколениям, у которых его произведение рано или поздно находит признание, обычно уже после смерти своего творца. Впрочем, хорошо известно, что классические произведения искусства находят отклик в душах как современников, так и потомков, ибо обладают способностью «поворачиваться» к людям все новыми и новыми гранями.

Вместе с тем социальная ценность лучших произведений искусства никогда не ограничивается ролью «духовной пищи», пусть и очень желанной. В них одновременно заключается более или менее мощная потенция творческого освоения, а поэтому их восприятие выполняет функцию побуждения субъекта к духовно-творческой деятельности, к возникновению у него оценочного, духов-

но-практического отношения к миру. «Потребление» художественного произведения есть в то же время порождение новых оценок, новых смыслов, новых идей. Происходит то, что Л. Н. Столович называет слиянием духовного мира художника с духовным миром реципиента, ведущим к необычайной активизации духовных сил человека, к обогащению его творческого потенциала. Этот личностный результат общения с искусством неотделим от синкретичности художественного образа и универсальности его воздействия на субъекта.

Значит ли это, что смысловая полифоничность художественного произведения сама по себе, т. е. независимо от мотивов общения с ним, «втягивает» субъекта в деятельность более широкого содержания, нежели та, которая когерентна вызвавшей ее потребности? По-видимому, это не совсем так: полифункциональность вещи – лишь предпосылка, *объективная* возможность выхода субъекта за рамки присвоения функций, отвечающих его потребностям. Необходимость же этого выхода, его желательность, *субъективная* предрасположенность к нему обуславливаются интересами субъекта, связанными с его профессиональной деятельностью, с учебой, самоутверждением в межличностном общении и т. д. Интерес – единственная гарантия того, что выход за пределы диктуемого потребностью не будет случайностью, полагаться на которую в процессах воспитания и формирования личности было бы опрометчиво.

При наличии духовных интересов опыт общения субъекта с искусством ведет к развитию у него как художественных, так и сопряженных с ними нехудожественных (чувственно-эмоциональных, познавательных-оценочных и др.) способностей и потребностей, а вследствие этого – к зарождению и заострению творческого взгляда на предметы, входящие в круг его интересов, потому что распределение глубинного смысла произведения – это уже *работа*. Это работа ума и сердца, это движение мысли и эмоциональное возбуждение, а итог работы – психологический эффект постижения на основе соединения познания и переживания.

Если же учесть, что искусство глубоко и органично входит в повседневную жизнь, в быт и досуг людей, то его воздействие на развитие их сущностных сил трудно переоценить. Преобразование человека выступает не всегда явной, но, тем не менее, наиболее значимой функцией искусства. Театр – «училище нравственности» (А. Ф. Мерзляков); произведение большого художника (особенно поэта) есть своего рода «учебник жизни» (Н. Г. Чернышевский) – в этом многие русские мыслители видели благодетельное значение искусства для человека. Можно предположить, что освоение художественных ценностей в решающей степени способствует структурированию мировоззрения и формированию творческой мотивационной доминанты, т. е. созреванию необходимых предпосылок творческой самореализации и самоактуализации личности.

Таким образом, развитие духовного мира личности сопряжено с освоением духовных ценностей: взаимодействие с ними рождает новые духовные способности и потребности человека. Подлинные духовные ценности – это те, которые содержат в себе представления об идеалах, о путях движения к ним, поскольку именно эти представления рождают совершенствование духовного мира человека, а вместе с этим и совершенствование социальной среды, духовно-

го мира общества и т. д. По словам А. Камю, воображаемый мир, создаваемый художником, всегда несет в себе представление о «лучшем мире» в сравнении с реальностью: «Мир романа – это не что иное, как поправка, внесенная в реальный мир согласно подспудным желаниям человека».

Развитие потребностей, трансформация их структуры и иерархии, совершенствование их системы сопровождают процесс социализации индивида на протяжении всей его жизни. Преобразование потребностей, подчеркивал А.Н. Леонтьев, «начинается с того, что субъект действует ради поддержания своего существования», но в дальнейшем он «поддерживает свое существование ради того, чтобы действовать – делать дело своей жизни, осуществлять свое человеческое назначение». Этим переворотом завершается этап становления личности и открываются «неограниченные перспективы ее развития».

Материальные потребности и их удовлетворение постепенно «низводятся до уровня условий жизни, которые тем меньше замечаются человеком, чем привычнее они становятся. Поэтому личность не может развиваться в рамках потребления, ее развитие необходимо предполагает смещение потребностей на созидание, которое одно не знает границ». Не будучи «первоначальными», «исходными», формирующиеся новые группы и «слои» высших социогенных потребностей становятся первостепенными в детерминации деятельности человека и в своем удовлетворении эмансипируются от биогенных и других фундаментальных потребностей индивида.

Итак, становление человеческого «я» начинается в раннем детстве; оно становится фактом с того момента, когда ребенок начинает говорить о себе в первом лице, выражая таким способом складывающееся субъективное отношение к миру. На этом жизненном рубеже появляется и зреет сила, которая преобразует мир в соответствии с требованиями вновь возникшего «я», с его духовным содержанием. Одним из основных показателей достижения этого рубежа и последующего формирования личности является становление способностей и потребностей личности. Их становление и выработка творческого отношения к миру существенно определяются участием ребенка в «развивающих» играх и в освоении художественных ценностей.

В дальнейшем формирование и систематизация мировоззрения личности предполагает определение ею себя в мире, осознание своего социального статуса, вызревание ценностных ориентаций и убеждений. На их основе происходит систематизация мировоззрения, осуществляется выбор профессии, формируются моральные принципы, складывается самоуважение, развивается чувство чести, достоинства, ответственности, вырабатываются жизненные цели и идеалы.

Этим завершается становление личности, формируется индивидуальность, оценивающая и принимающая решения, выступающая (если выразить это в терминах синергетики) в амплуа «странного аттрактора», «блуждающего пятна процесса», совершающегося в фазовом пространстве взаимодействий личности с окружающим миром. Самоактуализирующаяся личность все больше индивидуализируется, творя, «вырабатывая» себя, свои лучшие, подлинно человеческие качества.

Список рекомендуемой литературы

1. Горохов В. А. Звонят колокола / В. А. Горохов. – М. : Данил. благовестник, 2006. – 256 с.
2. Михайлова-Смольнякова Е. С. Старинные бальные танцы. Эпоха Возрождения / Е. С. Михайлова-Смольнякова. – СПб. : Планета музыки, 2010. – 176 с.
3. Еремина-Соленикова Е. В. Старинные бальные танцы. Новое время / Е. В. Еремина-Соленикова. – СПб. : Планета музыки, 2010. – 256 с.
4. Калашников И. Записки иркутского жителя / И. Калашников. – Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1990. – 542 с.
5. Кармин А. С. Культурология : учебник / А. С. Кармин. – 3-е изд. – СПб. : Лань, 2004. – 928 с.
6. Козлов И. И. Путешествие по Иркутску: страницы прошлого, настоящего и будущего города / И. И. Козлов. – Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1982. – 191 с.
7. Колокола. История и современность / под ред. Б. В. Раушенбаха, – М. : Наука, 1985. – 315 с.
8. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики / А. Н. Леонтьев. – 4-е изд. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 584 с.
9. Летопись города Иркутска XVII–XIX вв. / сост., авт. предисл. и примеч. Ю. П. Колмаков. – Иркутск : Иркутская летопись, 1996. – 254 с.
10. Новерр Ж.-Ж. Письма о танце. /Ж.-Ж. Новерр. – СПб. : Планета музыки, 2007. – 384 с.
11. Садохин А. П. История мировой культуры : учеб. пособие / А. П. Садохин, Т. Г. Грушевицкая. – М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2015. – Ч. 1. – 954 с.
12. Садохин А. П. История мировой культуры : учеб. пособие / А. П. Садохин, Т. Г. Грушевицкая. – М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2015. – Ч. 2. – 767 с.
13. Садохин А. П. Мировая художественная культура : учеб. пособие / А. П. Садохин. – М. : Юнити-Дана, 2015. – 431 с.
14. Столович Л. Н. Жизнь – творчество – человек: Функции художественной деятельности / Л. Н. Столович. – М. : Политиздат, 1985. – 415 с.
15. Тамм Л. И. Записки иркутянки (1920–1949). / Л. И. Тамм. – Иркутск : Отгиск, 2002. – 266 с.
16. Терновая И. И. Иркутянка. Портрет на рубеже веков (конец XIX – начало XX вв.) / И. И. Терновая. – Иркутск : Отгиск, 2007. – 306 с.
17. Терновая И. И. История иркутского бала / И. И. Терновая // В хорошем вкусе. – 2012. – № 1 – С. 3–7.
18. Туев В. А. Развитие человеческих потребностей в социальной деятельности / В. А. Туев. – Иркутск, 2009. – 136 с.

Учебное издание

*Туев Василий Афанасьевич
Атанов Андрей Алексеевич
Ткачев Валерий Сысоевич
Ткачева Марина Львовна
Яковлева Елена Анатольевна
Богодельникова Любовь Александровна
Немцева Анна Владимировна*

ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРОЛОГИЮ

Учебное пособие

Под общей редакцией
Е. А. Яковлевой, М. Л. Ткачевой

ИД № 06318 от 26.11.01.
Подписано в пользование 21.06.17.
Издательство Байкальского государственного университета.
664003, г. Иркутск, ул. Ленина, 11.
<http://bgu.ru>.