

июль–август
4 (84) 2018 год
Научный журнал

Вестник

МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА КУЛЬТУРЫ
И ИСКУССТВ

Содержание

**ТЕОРИЯ
И ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРЫ**

10 ИВАЩУК О. Ф.

О КУЛЬТУРНОЙ ОПРЕДЕЛЁННОСТИ НАУКИ:
НАУКА КАК SCIENCE И/ИЛИ WISSENSCHAFT

23 ШИБАЕВА М. М.

ОБ ЭТИЧЕСКОМ ПОТЕНЦИАЛЕ
КУЛЬТУРНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА
(НА ПРИМЕРЕ МИРОТВОРЧЕСКОЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НИКОЛАЯ РЕРИХА)

31 РАГОЗИНА Т. Э.

РИТУАЛ: К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ
ФОРМ КУЛЬТУРЫ

47 МИРОНОВ А. С.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД
В БЫЛИНОВЕДЕНИИ: ЦЕННОСТНЫЙ
АНАЛИЗ РУССКОГО ЭПОСА В XIX ВЕКЕ



60 ЛОГИНОВА Н.В.

МЕТАФИЗИКА ЛИЧНОСТИ
В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ
ВОЗЗРЕНИЯХ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

**КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ
ЭССЕ**

70 ПРЕДИНА М.Ю.

РАЗМЫШЛЕНИЕ О КУЛЬТУРЕ КАК ОСНОВАНИИ
РЕВОЛЮЦИОННЫХ ИНСТИТУЦИЙ
(«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И РЕВОЛЮЦИЯ)

**СОВРЕМЕННАЯ
КУЛЬТУРА
И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ
ПРАКТИКИ**

80 МАРееВА Е.В.

БЫЛ ЛИ ЭВАЛЬД ИЛЬЕНКОВ ЭСТЕТИКОМ?

90 ЛИМОНЧЕНКО В.В.

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА
КАК «ФИЛОСОФИЯ ОТ ИСКУССТВА»

99 ДЕНИСОВА Т.Ю.

ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ:
ВОПЛОЩЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕИ
В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ОБРАЗАХ

107 АЯЗБЕКОВА Дж. С.

ФИЛОСОФИЯ И КИНО ПОСТМОДЕРНИЗМА
В КОНТЕКСТЕ ТВОРЧЕСТВА
Ж. ДЕЛЕЗА И Ж. ДЕРРИДА



- 113 МАЛЕЕВ В.С.**
МУЗЕЙ И ТЕАТР НА ПУТИ К ЕДИНСТВУ:
ПОИСК СИНТЕТИЧЕСКИХ ФОРМ
- НАРОДНАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА** **124 АНТОНОВА Е.Л., ТАРАНОВА А.Е.**
ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНИМАНИЯ ФОЛЬКЛОРА
В СОВРЕМЕННОМ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОМ
ДИСКУРСЕ
- 133 МЕДКОВА Е.С.**
АРХЕТИПИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ
НАЦИОНАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ
КЛАССИФИКАЦИИ ЭТАПОВ СОЛНЕЧНОГО
МИФА В НАРОДНОЙ ИГРУШКЕ
- СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ** **142 ВАСИЛЬКОВСКАЯ М.И., ПОНОМАРЕВ В.Д.**
ПЕДАГОГИКА ВОЛОНТЁРСТВА
В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ
- 152 ПОГОРЕЛОВА Н.В., НИКОЛАЕВА Л.А.**
РАЗВИТИЕ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ АКТИВНОСТИ
СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В УСЛОВИЯХ ВУЗА
- 160 ОЛЕНИНА Г.В., КОЗЛОВА А.М.**
ФЛЕШМОБ КАК СОВРЕМЕННАЯ ФОРМА
ДОСУГА ГОРОДСКОЙ МОЛОДЕЖИ: АНАЛИЗ
ЗАРУБЕЖНОГО И ОТЕЧЕСТВЕННОГО ОПЫТА



167 ХРИСТИДИС Д.И.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОДГОТОВКА МЕНЕДЖЕРОВ
ПАЛОМНИЧЕСКОГО ТУРИЗМА В ГРЕЦИИ

НОВЫЕ КНИГИ 174 АЛТУХОВА Г.А.

ИСТОРИЯ СОХРАННОСТИ
БИБЛИОТЕЧНЫХ ФОНДОВ –
КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ
(РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ: ГЛАЗКОВ
М.Н. ПРОБЛЕМЫ СОХРАННОСТИ
БИБЛИОТЕЧНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ В РОССИИ 1700-
1917 ГГ.: МОНОГРАФИЯ /М.Н. ГЛАЗКОВ.
– МОСКВА: МГИК, 1917. 158 С.)

July–August
4 (84) 2018
Scientific
Academic Journal

The Bulletin

OF MOSCOW STATE UNIVERSITY
OF CULTURE AND ARTS

Content

**THEORY
AND HISTORY
CULTURES**

10 IVASHCHUK O.F.

ON THE CULTURAL SPECIFICATION OF SCIENCE:
SCIENCE AS SCIENCE AND / OR WISSENSCHAFT

23 SHIBAEVA M.M.

THE CULTURAL AND ETHICAL
POTENTIAL OF ASCETICISM
(«PACT OF PEACE» BY NIKOLAI
ROERICH AS AN EXAMPLE)

31 RAGOZINA T.E.

RITUAL: TO THE ISSUE OF ORIGIN
OF CULTURE FORMS

47 MIRONOV A.S.

AXIOLOGICAL APPROACH IN BYLINA STUDIES:
VALUE ANALYSIS OF RUSSIAN EPIC
IN THE NINETEENTH CENTURY



60 LOGINOVA N.V.

METAPHYSICS OF PERSONALITY
IN PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL
VIEWS OF THE SLAVOPHILES

CULTUROLOGICAL ESSAY 70 PREDEINA M.J.

REFLECTION ON CULTURE AS THE BASIS
OF REVOLUTIONARY INSTITUTIONS.
«PHENOMENOLOGY OF THE
SPIRIT» AND REVOLUTION

**MODERN CULTURE
AND ARTISTIC
PRACTICES**

80 MAREEVA E.V.

WAS EVALD ILYENKOV AS AESTHETICIAN?

90 LIMONCHENKO V.V.

PHILOSOPHY OF ARTS AS A «PHILOSOPHY
AS A FUNCTION OF ART»

99 DENISOVA T.Y.

PHENOMENON OF TIME: EMBODIMENT
OF THE PHILOSOPHICAL IDEA
IN THE ARTISTIC IMAGES

107 AYAZBEKOVA J.S.

PHILOSOPHY AND CINEMA
OF POSTMODERNISM IN THE CONTEXT
OF THE WORKS OF J. DELEZ AND J. DERRIDA

**113 MALEEV V.S.**

MUSEUM AND THEATER ON THE WAY TO
UNITY: SEARCH FOR SYNTHETIC FORMS

FOLK ART CULTURE 124 ANTONOVA E.L., TARANOVA A.E.

TRANSFORMATION OF UNDERSTANDING
OF FOLKLORE IN THE MODERN POST-
NONCLASSICAL DISCOURSE

133 MEDKOVA E.S.

ARCHETYPICAL MEANINGS OF NATIONAL
THINKING IN THE CONTEXT
OF THE CLASSIFICATION THE STAGES
OF THE SOLAR MYTH IN A FOLK TOY

**SOCIALLY-
CULTURAL
ACTIVITY 142 VASIL'KOVSKAYA M.I., PONOMAREV V.D.**

PEDAGOGY OF VOLUNTEERING
IN YOUTH ENVIRONMENT

152 POGORELOVA N.V., NIKOLAEVA L.A.

DEVELOPMENT OF SOCIO-CULTURAL ACTIVITY
OF STUDENTS IN UNIVERSITY ENVIRONMENTS

160 OLENINA G. V., KOZLOVA A.M.

FLASH MOBS AS A MODERN FORM
OF LEISURE FOR URBAN YOUTH: ANALYSIS
OF FOREIGN AND DOMESTIC EXPERIENCE

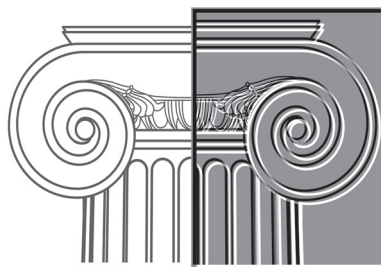


167 KHRISTIDIS D.I.

PROFESSIONAL TRAINING FOR PILGRIM
TOURISM MANAGERS IN GREECE

NEW BOOK 174 ALTUKHOVA G.A.

HISTORY OF PRESERVATION
OF LIBRARY COLLECTIONS –
THE KEY TO UNDERSTANDING
CONTEMPORARY PROBLEMS



ТЕОРИЯ
И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ



О КУЛЬТУРНОЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ НАУКИ: НАУКА КАК SCIENCE И/ИЛИ WISSENSCHAFT

УДК 001; 008; 16

О. Ф. Иващук

Институт общественных наук Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации

Автор, комментируя концепцию тезаурусной динамики М. К. Петрова, обнаруживает в ней социогенетический анализ науки и делает попытку углубить его посредством разработки вопроса о том, какое значение для развития науки имеет ее осуществление на разных национальных языках. Помимо обоснованного М. К. Петровым понятия национального научного языкового Т-континуума, разрешению этого вопроса служит диалектический метод, разновидностью которого является и социогенетический подход Н. Элиаса, а также толкование, данное Н. Элиасом различению цивилизации и культуры. Автор приходит к выводу о том, что конститутивным для существования науки является плюриверсум национальных научных Т-континуумов, который определяет также и различие самой ее формы – различие между внешней, формальной формой этого культурного феномена, которую представляет собой science-ипостась науки, и его содержательной формой, в качестве образцовой модели которой выступает Wissenschaft. Проведенное исследование показывает также, что между функционированием саморегулирующегося мирового рынка и институциональной структуры науки существует отношение гомологии, которое позволяет выявить условия, существенные для сохранения и защиты национального научного Т-континуума. И эти условия, скорее, противоположны тем, которые предполагал М. К. Петров в своем проекте «интенсивного онаучивания общества».

Ключевые слова: наука, национальный научный Т-континуум, тезаурус, культура, цивилизация, демаркация, превращенная форма, объективация объективации.

O. F. Ivashchuk

Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President
of the Russian Federation, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, d. 84

ON THE CULTURAL SPECIFICATION OF SCIENCE: SCIENCE AS SCIENCE AND / OR WISSENSCHAFT

ИВАЩУК ОЛЬГА ФЕДОРОВНА – доктор философских наук, профессор кафедры философии
Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной
службы при Президенте Российской Федерации

IVASHCHUK OLGA FEDOROVNA – Full Doctor of Philosophy, Professor of the philosophy of the
Institute of Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public
Administration (RANEPA)

e-mail: ofi@list.ru
© Иващук О. Ф., 2018



The author, commenting on the concept of M. Petrov's thesaurus dynamics, discovers in it a socio-genetic analysis of science and attempts to deepen it by developing the question of what significance for the development of science is its implementation in different national languages. Besides the concept of the national scientific linguistic T-continuum, substantiated by M. K. Petrov, it is the dialectical method (and N. Elias' socio-genetic approach as a variant of it), as well as the interpretation given by N. Elias to the distinction of civilization and culture that helps to solve this problem. The author comes to the conclusion that the pluriversum of national scientific T-continua is constitutive for the existence of science, and besides that it determines the inner difference of the very scientific form – the difference between the external, formal form of this cultural phenomenon, represented by its science-hypostasis, and its meaningful form, represented by Wissenschaft as an exemplary model. The study also shows that between the functioning of a self-regulating world market and the institutional structure of science, there is a homology relationship that allows us to identify the conditions essential for the preservation and protection of the national scientific T-continuum. And these conditions are more likely to be opposite to those suggested by M. K. Petrov in his project of «intensive scientification of society».

Keywords: science, national scientific T-continuum, thesaurus, culture, civilization, demarcation, inverted form, objectification of objectification.

Для цитирования: Иващук О.Ф. О культурной определенности науки: наука как science и/или Wissenschaft // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4. С. 10–22.

Одну из версий социогенеза науки как культурного феномена, способную поставить под сомнение традиционное убеждение в единственности ее формы, определяемой как science согласно попперовскому критерию демаркации, мы находим в концепции тезаурусной динамики М. К. Петрова¹. М. К. Петров и сам понимает науку с ее нормативной стороны вполне в попперовском духе, но в отличие от тех, для кого наука в первую очередь – рост и творчество, подчеркивает, что наука есть деятельность, существенно связанная с репродукцией и нужна для обновления репродукции в индустриально организованном производстве. Поэтому (а не ради фальсификации) «на выходе» она должна формулировать закон,

позволяющий субституции по материалу и тиражирование (которое в конечном итоге служит удешевлению продукта производства). Но для этого «на входе» она, действительно, должна представлять собой творчество (или канон, «закон с дыркой» для «личностной вставки»).

Чтобы овладеть такой формой жизни, человечеству понадобилось выработать «европейский способ мысли», в котором формируется человеческая деятельность «по слову». Именно будучи пропущенным через определенным (запрещающим противоречия) образом организованное слово, содержание творчества принимает вид закона типа: «На входе пятак – на выходе билет». Оно принимает форму закона, тиражирующего продукты без всякого участия человека, т.е. становится репродукцией.

Наука в форме science и ее первообраз

Наука, определяемая описанным выше образом, двойственна. С одной стороны, она лекарь человечества, поскольку обнаруживает в человеческой деятельности

¹ Петров Михаил Константинович (1923–1987) – советский философ, основоположник отечественной культурологии и науковедения. Работая на стыке философии, культурологии и социологии науки, сформулировал ряд глубоких и продуктивных гипотез о возникновении философии, о культурно-социальных детерминантах науки, о социокоде и трех типах культурного кодирования, теорию тезаурусной динамики и др.



фрагменты репродуктивности и излечивает от них практику, заменяя человека там, где это возможно, вещными вставками, оставляя на его долю и требуя от него собственно человеческих форм жизни. С другой стороны, из этого понимания научной формы следует, что научно познать творческую деятельность (что означает: представить ее для тиражирования) – с самого начала абсурдная задача. Если мы адекватно сформулируем теоретическое, а значит всеобщее и необходимое выражение деятельности, которая по определению не может вписываться в тиражирование, то такое выражение при всей его адекватности, как содержащее противоречие, не может быть признано научным. Не может быть науки о творчестве, о порождении гипотез, о субъекте. Если теория с таким притязанием (вроде гегелевской «Науки логики») появляется, она должна отметаться как ненаучная. И тогда наука вынуждена быть лишь эксплуатацией творчества для полагания закона тиражирования: в этом ее социально положенный телос.

Таким образом, *запрет* на познание субъективности и ее творчества внутри той формы познания, которая начала складываться примерно с XVII века и к середине XIX века уже признается единственно легитимной, проистекает из определенного типа технологической организации производства, который связан с массовым индустриальным тиражированием. Но *предписание* познавать субъективность редуکتивно, т.е. признавая в ней только то, что доступно объективации, непосредственно из технологических запросов не вытекает, как и самой форме science безразлично, к чему ее приложат. В качестве внешней предмету формальной формы она в состоянии свою объективацию осуществить всюду.

Надеясь поставить заслон злоупотреблениям познавательными возможностями науки, М. К. Петров всемерно подчеркивал институциональную обязательность этого запрета. Тем не менее такой запрет не толь-

ко систематически игнорировался, но его нарушение было институционализировано – в виде science-образной социологии и других наук, касающихся человека и общества, превратившись таким образом в предписание от имени авторитета науки. Петров в пренебрежении этим запретом винил гегельянство, и действительно, гегелевский подход к научной форме не признает такого запрета для науки. Не признает его и гегельянски ориентированный марксизм, где полагают, что именно из-за такого запрета культура как матрица полагания своих субъектов теряет возможность опереться в их воспроизводстве на ту форму знания, которая признается в ней единственно легитимной [18]. Но в гегельянстве и сама наука понимается иначе. Чтобы понять, в чем здесь дело, требуется углубление начатого Петровым социогенетического анализа науки, которое мы и намерены предложить.

Прежде всего, надо разобраться в отношениях между наукой и science. Для этого попробуем сделать выводы из неспособности науки-science теоретически воссоздавать собственные предпосылки. Из этой неспособности следует, во-первых, что science является лишь фрагментом более сложной системы. А во-вторых, тот факт, что science притязает в ней быть именно исчерпывающей определенностью, выдает в ней превращенную форму, несобственный образ, который заслонил собой первообраз науки, и последний еще нуждается в определении.

Превращенный характер науки, которая утвердила себя в качестве науки как таковой, косвенным образом отрефлектирован и признан в самой демаркационной формуле, которая разводит научную гипотезу с истиной. Но если превращенная форма науки – это science, то как должен тогда выглядеть первообраз? Об этом уже знала немецкая классическая философия, которая обосновывала для познания совершенно иную нормативность, которую, для различения с science, можно, вслед за



Гегелем, назвать *Wissenschaft*. Усилиями немецкой интеллектуальной традиции научная форма из общего исходного пункта – *Cogito* как способа полагания научного отношения познающего к миру – смогла развить еще две фазы Я: Трансцендентальную апперцепцию и Понятийную форму. Все три ипостаси представляют собой не что иное, как последовательное разворачивание фаз конструирования человеческой субъективности внутри европейской культуры, от сложности которых зависело интеллектуальное богатство и методологическая мощь науки соответствующей фазы². Так, без проработки трансцендентальной субъективности не было бы революции в естествознании на рубеже XIX–XX веков, а без обоснования в гегелевской логике научной формы, которая впервые и позволяет теоретически произвести субъективность, «я», так как отказывается моделировать его по образу одинокого индивида, не было бы притязаний уже в XX веке постичь телеологию (самоорганизацию) природы (И. Пригожин) и задачи «объективировать объективацию» в социологии (П. Бурдьё), т.е. попыток средствами эмпирической науки достичь полагания субъективности. Гегелевская понятийная форма («я») совпадает с отдельным мыслящим индивидом лишь в своей непосредственности, в истине же своей она является социально-опосредствованным множеством таковых. А потому даже просто быть живыми они не могут, не развив в себе специфически-человеческих характеристик в культурном коммуникационном процессе, который с необходимостью превращает их в творцов.

Нетрудно увидеть, что в случае понятийной формы, обоснованной в гегелевской «Науке логики», мы имеем дело с первообразом, который относится к *science* как к одной из своих сторон, точнее, как содержательная логика к формальной: «Формальное в своем развитии с необходимостью полагает рядом с собой принцип

содержания, который, в свою очередь, аналитически предполагает принцип формы $A=A\dots$ в этом смысле система формальных определений мышления является всего лишь “подсистемой”... логики, чьим основным системообразующим принципом является принцип A и не- A » [8, с. 45]. Система, основанная на форме $A=A$, аналитически выводима из содержательной системы, основанной на A и не- A , но не наоборот, из $A=A$ система, основанная на содержательном принципе, непостижима и самым брутальным образом обнаруживает ограниченность формальной формы, делегитимируя ее в качестве самодостаточной. Последнее объясняет ту агрессивность, с которой институционализированный стандарт развенчивает содержательную форму науки как «метафизику» [16].

Расщепление цивилизации и культуры как социогенетическая основа различия *science* и *Wissenschaft*

Вопрос, который теперь возникает, состоит в следующем: случайно ли то, что первообразная, полная научная форма утвердилась, прежде всего, именно в немецкой культуре, а не в английской или французской? Влияет ли культурный топос на *форму* науки?

Положительный ответ вытекает из наблюдений Н. Элиаса, касающихся соотношения культуры и цивилизации. Н. Элиас заметил, что слова, которыми «резюмируется все то, что отличает западное общество последних двух или трех столетий от более ранних или же от современных, но “более примитивных” обществ» [24, с.59], а именно, слова «цивилизация» и «культура», будучи, по существу, названиями одного и того же, не случайно по-разному функционируют на французской, английской и немецкой почве. Для англичан и французов «это понятие выражает гордость по поводу значимости своей нации для прогресса западного мира и всего человечества», а вот «по-немецки “цивилизация” обозначает нечто очень

² См. подробнее [3, с. 338–361].



полезное, но все же имеющее ценность как бы второго порядка, а именно то, что охватывает лишь... поверхностные слои человеческого существования. Для самоинтерпретации, для выражения собственной сущности и гордости за свои достижения немцы используют слово “культура”» [24, с.60]. При этом «если немец захочет показать французу или англичанину, почему он хотя и считает “цивилизацию” ценностью, но все же ценностью второго порядка», эта попытка будет «навверняка обречена на провал» [24, с. 62].

Все дело в том, что, по крайней мере с XVIII века, эта антитеза является выражением противостояния «между говорящей по-французски и по французским образцам “цивилизировавшейся” придворной аристократии, с одной стороны, и говорящим по-немецки, принадлежащим к среднему классу слоем немецкой интеллигенции – с другой... Тут мы видим слой, оттесненный от всякой политической деятельности, едва ли мысливший в политических категориях и лишь робко начинавший мыслить в категориях национальных.

Легитимацией для него являются достижения в духовной, научной или художественной деятельности. Ему противостоят тот высший слой, который в этом смысле “ничего не делает”, но» [24, с.64–65] господствует во всей Европе. Их этосы противостоят «как обманчивая, внешняя “учтивость” и истинная “добродетель”» [24, с. 65]. Иными словами, мы здесь имеем дело с противопоставлением, гомологичным антитезе формальной и содержательной формы.

Таким образом, у истоков противопоставления цивилизации и культуры лежит «полемика немецкой интеллигенции, принадлежащей к среднему классу, с высшим слоем придворных» [24, с. 65]. Но по мере продвижения цивилизационного процесса антитеза трансформировалась, и в XIX веке она обозначала, скорее, уже внутри буржуазного мира противополож-

ность самосознания более развитых народов, которые расширяют свои границы, и народов отсталых. У каждого из этих народов свое понимание истинно человеческого бытия, причем для француза или англичанина именно экспансивная цивилизация выражает общее для всех людей, то, что делает человека человеком, и никакого расщепления между внешней манерностью цивилизованного и внутренней добродетельностью культурного человека производить их самосознанию нет нужды. Но этого не скажешь о народе, который пришел к формам, соответствующим цивилизованным стандартам, позже и вынужден защищать особенность своего пути в развитость, подобно немцам, столкнувшимся с ситуацией выталкивания из конкурентной борьбы, когда «война против Германии велась от имени “цивилизации”» [24, с. 61].

И в этой ситуации расщепление синонимичных понятий цивилизации и культуры и положительный ценностный акцент на культуре служит народу, вынужденному доказывать свою равновеликую человеческую значимость и право гордиться своим способом ее реализовывать в целях легитимации своего равноправия на общем рынке с другими. Поэтому Н. Элиас и отмечает в культуре акцент на результатах, достижениях, а также на выделении своего отличия, на укреплении границы – в противовес уверенной и направленной к смещению границ экспансии сильной нации, проводящей колонизацию. Но цивилизация тоже является выражением локального, только не признающего собственную локальность народа, оказавшегося ведущим в конкурентной борьбе наций внутри открытой мировой коммуникации рыночного типа. Именно потому, что такой народ уверен в том, что его способ бытия является единственно соответствующим человеческой природе, культура оказывается выражением самосознания, для которого очевидным является прямо противоположное. Согласно такой трактовке, цивилизованный порядок бы-



тия вовсе не является единственным и не воплощается единственной (и притом не своей) нацией, а, скорее, сам порядок человеческого бытия является принципиально иным и предполагает плюральность. Речь идет о плюриверсуме обладающих равным правом культур с четко определенным неповторимым индивидуальным обликом, которые в силу этого не обязаны конкурировать по правилам, навязываемым доминирующей культурой. Эта позиция вынуждена оспаривать единственность господствующей точки зрения как точки зрения неоправданного господства, и при этом не претендует на то, чтобы заменить собой единственный полюс господства, но требует изменения самого порядка на плюральный.

Так в сопротивлении однополярному порядку господства возникают не только разные национальные языковые Т-континуумы³, в силу чего наука существует на нескольких национальных языках, но это объясняет также, почему в разных национально-государственных Т-континуумах существует на самом деле *разная по форме* наука: релевантная интересам господства science и нелегитимная для нее форма, олицетворяемая тем, что по-немецки называлось Wissenschaft. К этому ведет следующее опосредствующее движение.

Элиминация множественности из формы науки как превращение формы

В первой трети XIX века завершается становление мирового рынка и соответствующего ему индустриального производства, сопровождаясь той самой «тихой культурной революцией» внедрения science в академические структуры их дисциплинарной перестройки, о которой писал М. К. Петров. Ведущей страной в этом

³ Т здесь означает тезаурус языка, Т-континуум – это совокупность всех актов общения, отношение между которыми удовлетворяет правилу: T0 последующего акта = T1 предыдущего, так что разница T1-T0 «проходима» собеседником, обеспечивая взаимное понимание в обмене репликами.

процессе была уже не Франция, но Англия, откуда и берет свое начало «экстенсивное онаучивание», знаменуемое деятельностью ВААС⁴ и ее клонов, постепенно появившихся во всех других европейских странах. При этом наука, которая с подачи ВААС внедрилась в университеты, уже отличалась от ньютоновской парадигматики, возникшей во времена Королевского общества. Научный тип отношения к миру, который воплотился в картезианской и ньютоновской парадигмах, оставался еще по форме «теологическим», т.е. соответствовал тезаурусу интеллектуала XVIII века, не разорванному еще на дисциплинарные коридоры, и потому был целостным, органическим, не science-образным, хотя и очень походил в своих методологических формулах на science-стандарты. Его отношение к science удачнее всего можно было бы охарактеризовать на гегелевском языке как «различие, которое еще не есть различие». Наивное наитие научной установки этого типа, с одной стороны, еще полагало непрекаемую абсолютность познаваемого и его независимость от познающего субъекта; с другой стороны, методология, которая утверждается в учениях о познании этого периода, обращена против схоластического формализма книжной премудрости, символом которой становится аристотелевская силлогистика (например, у Ф. Бэкона). Наука здесь еще онтологична не только у эмпирически ориентированных теоретиков, но и у рационалистов, которые, вслед за Декартом, производят истинное знание из замкнутого на себя рефлексивного бытийно-полновесного пункта Cogito или Causa sui.

Ситуация меняется, когда начинается экспансия на рынке уже не аристократической, а буржуазной страны и ее языкового Т-континуума – новоанглийского языка.

⁴ Британская ассоциация по продвижению науки – организация, которая возникла в 1830 году и инициировала движение, в котором откристаллизовались стандарты science в противовес классической университетской образованности.



Форма всеобщности и необходимости, связанная с субъективностью, уже в руках Д. Локка теряет связь с «самими вещами», становится налагаемой субъектом формальной объективацией, поскольку на уровне нормы элиминируется множественность «я», и наука превращается в science в точной корреляции с псевдоморфозом⁵, а также с навязыванием стандартов цивилизованной жизни, которые олицетворяются Англией с ее индустриальными и научными достижениями, более слабым культурам региона. Все они в той или иной степени переживают напряжение псевдоморфоза. Франция с ее Просвещением – в меньшей степени, Германия, которая в этот процесс включилась только на излете XIX в., в гораздо большей степени. Для нее дистанцироваться от навязываемой монополярной формы и противопоставить ей свою было делом выживания народа. Поэтому онаучивание в ней имело следующие особенности.

1. Противостояние в Германии навязываемым образцам и ценностям обеспечивалось государственной поддержкой, которой не было в Англии, где онаучивание оставалось любительством, делом «джентльменов науки». Она была и защитой от искушений искать немедленной рыночной профитабельности научных разработок.
2. Образование в Германии отличалось высоким развитием, поскольку предшествующая раздробленность и нужда

⁵ «Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот – ее родной, не в состоянии задыхаться полной грудью и не только что не доходит до складывания чистых собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания. Все, что поднимается из глубин этой ранней душевности, изливается в пустотную форму жизни; отдавшись старческим трудам, молодые чувства костенеют, так что где им распрямиться во весь рост собственной созидательной мощи?! Колоссальных размеров достигает лишь ненависть к явившейся издалека силе» [23; с. 193].

бюрократии в образовании превратила эту страну еще в начале XVIII века в «страну школ и казарм».

3. В отличие от остальной Европы, освоение в Германии технологически релевантной формы science происходило не в обход университетов, а как раз их силами. Благодаря не склонной к редуцированности классической образованности, как отмечает М. К. Петров, университеты первыми подтянулись к «переднему краю науки», и уже в 1810 г. возник Берлинский университет как университет гумбольдтовского типа, который объединил преподавание и исследование так, что science-компонента не была институционально отрезана от ее субстанционального источника, от понятийной формы, а последняя не была сведена к форме представления. Напротив, университетская философия сыграла в этом процессе уникальную посредническую роль, начав понимать себя как науку в собственном смысле.

В отличие от идеологии VAAS, немецкая философия провозглашала несводимость научного творчества ни по характеру, ни по результату к репродуктивному облику science, несводимость науки-Wissenschaft к ее усеченной английской версии. Возобладавшее в английском и французском Просвещении плоско-эмпирическое воззрение на мир и науку в немецкой философии оценивалось как если и неизбежное, то все же сугубо вторичное и временное, то, чем надо переболеть, чтобы «из смерти и заката ложной науки и абстрактных теорий в Германии могла скорее прорасти истинная Наука и Метафизика» [22, с. 465].

Для сравнения того, что происходило в Англии и Германии, показательны два следующих эпизода.

1. В Британии с 1665 г. систематически отеснялись от публикации теологические и юридические тексты классического характера, а вместе с ними исчезало институциональное пространство для



существования первообразной теории. Так, в 1665 г. Г. Олденбург разъяснял Э. Лейхнеру, автору работы по образованию с замечаниями философского и теологического характера: «Королевское общество не заинтересовано в знании по схоластическим и теологическим материям, поскольку единственная его задача – культивировать знание о природе и о полезных искусствах с помощью наблюдения и эксперимента» [11, с. 382].

2. В Германии долгое время не было ничего подобного. Об этом свидетельствует Э. Юманс, который с подачи Г. Спенсера был организатором издания международной популярной серии научных томов, появление которой тоже является одним из маркеров перехода к science. Немцы, по его словам, самые спесивые и несговорчивые. У них не было оснований после гумбольдтовской реформы сомневаться в достоинствах своего высшего образования, и сотрудничать они не хотели: им не нужны переводы, они не жалуется английский эмпиризм, они предпочитают писать свои книги, в их образованной стране избыток собственных талантов, им не требуется популяризация для образованной публики. Это неудивительно: вся образованная публика еще находится в состоянии образованности интеллектуала XVIII в., в котором все всех понимают.

В результате Англия, страна победившей science, несмотря на быстрый технологический успех, так же быстро и отстала от Германии, сначала в математике, затем и в химии. Как замечает М. К. Петров вслед за английским исследователем М. Б. Холлом, в середине XIX в. «континентальная математическая физика обрела сложность, недоступную для простого английского эмпиризма» [11, с. 383]⁶.

⁶ В математике появились Я. Больяи, К. Гаусс, Г. Риман, П. Дирихле, Г. Кирхгоф, К. Вейерштрасс и др.

В силу этих факторов в Германии национальная культура двинулась в интенсивный рост, и за очень короткое время мир обрел вершину интеллектуального развития в научной форме в лице немецкой классической философии.

Рынок *laissez-faire* и национальный научный T-континуум

Мы видели, что первообразная наука несет в себе потенциал развития в силу того, что ее стандарты не сводятся к пустому формализму, а методы и познавательные процедуры позволяют считаться с субъективностью познаваемого, поскольку предполагают объективацию (снятие) объективации. И это возникает только в условиях плюриверсума, когда государство в противостоянии единственному господствующему языку науки защищает науку на национальном языке, обеспечивая сохранность национального T-континуума.

Отсюда вполне понятно, что происходит, если государство перестает поддерживать национальный язык в качестве языка науки, если оно, желая поднять свою национальную науку «до уровня мировой», делает это на ведущем научном, но чужом языке. Ситуация в таком случае является полностью гомологичной наступлению международного рынка *laissez-faire* на локальную зону, для которой это оборачивается гибелью ее собственного локального производства, культурных институтов, поведенческих ориентиров, деградацией труда [14, с. 87; 1, с. 216–218].

В науке это происходит благодаря насаждаемым селективным институциональным механизмам science. Поскольку основной институциональной структурой, дающей или не дающей жизнь научному вкладу, является публикация, достаточно ввести единые для всех национальных T-континуумов индексы оценки значимости научных вкладов (своего рода «золотой стандарт» мирового рынка), привязанные к монопольному лидирующему языку науки. По-



сколькx происходит это именно благодаря доминирующему положению этого языка и соответствующего научного континуума, публикационными критериями автоматически становятся демаркационные критерии science. Предназначенные к объективации, они автоматически обесценивают все, что в них не вписывается. Это так же автоматически снижает конкурентоспособность продукции других языковых континуумов. Даже будучи опубликованными в солидном журнале, эти тексты не входят в списки читаемых в первую очередь, независимо от их содержания [19, с. 52].

Вслед за унификацией критерия оценки интеллектуального труда без привязки к национальному научному языковому T-континууму последний теряет континуальность, потому что его элементарная образующая, разница T1–T0, перестает соответствовать условию, чтобы T1 предыдущего акта совпадал с T0 следующего. Если менеджерская политика, исходя из рейтингов, формирует и навязывает убеждение, что настоящая наука делается «там», а «всё, что делается тут, это второго сорта» [19, с. 22], то внутренний обмен и взаимопонимание в сообществе блокируются. Ученый выпадает из своего континуума и не вписывается в чужой: континуум рвется. Так и становится видно, что единый национальный T-континуум – вторая (помимо индивидуального усилия) необходимая рефлексивная компонента творческого процесса – всеобщая, без которой творческой процесс на уровне отдельного ученого, даже если его устойчивый габитус будет функционировать продуктивно, обрекает и отдельного ученого, и все сообщество на периферический топос и, соответственно, на гистерезис.

Из этой параллели с мировым рынком в разрушительных механизмах вытекает параллель и в методах защиты от него. Противостоять разрушению производства можно, защищая на государственном уровне национальные деньги от обесценивания,

труд от деградации и природную среду от загрязнения [13, с. 86–88]. Единственной формой государства, в которой функционируют все необходимые защиты, как показал К. Поланьи, является демократия, в которой непосредственные производители имеют доступ к управлению государством. Попытка защищать производство от рынка средствами аристократического характера (блокируя участие непосредственных производителей) ведет к Спинхемленду [13, с. 92–100]⁷ и национальной деградации. Точно так же и в науке. Квазиаристократической попыткой власти стимулировать национальную науку является политика, которая критерием профессиональной состоятельности ученого делает пресловутый «скопус». В глазах менеджера, далекого от самостоятельного научного производства, единственным заслуживающим доверия инструментом распределения ресурсов, приоритетности, элитности, престижа и т.д., – словом, символического и материального капитала, – становятся данные наукометрии, причем глобальной.

Но наукометрия производит данные определенного типа: это заведомо неадекватные процессу научного производства, (поскольку измерение публикационной активности не связано с оценкой содержания) и

⁷ Под таким названием К. Поланьи описывает эпизод становления капиталистического производства в Англии. С 1795 по 1834 г. в Англии земельная аристократия пыталась защитить труд от бедствий коммодификации посредством системы денежной помощи (решение было принято в Спинхемленде). Но это «право на жизнь для бедняков» оказалось «смертельной ловушкой», потому что вкупе с законами против рабочих союзов вызвало «резкое падение производительной способности широких масс», препятствуя возможности трудящимся слоям зарабатывать на достойную жизнь. Развитие машинного производства было блокировано. Итогом оказалась «нравственная и социальная деградация», настоящее «национальное бедствие». Англия из него выбралась во многом благодаря тому, что была первопроходцем и не имела конкурентов на мировом рынке.



потому двусмысленные показатели⁸. Очевидно, что научная ценность наукометрических данных (даже если не принимать в расчет намеренные манипуляции) нулевая, но административно-политическая – неопенима. Именно благодаря своей двусмысленности они позволяют обесценивать реальное содержание вкладов при распределении финансов, должностей и прочего, увольнять с работы и снижать зарплату под предлогом непонятно как определяемой неэффективности.

Эта ситуация не так опасна для ведущих англоязычных стран, во-первых, потому, что в силу гомологии институциональной инфраструктуры наукометрии инфраструктуре мирового рынка ее рейтинги «настойчиво убеждают» заинтересованного читателя, что «все лучшее выходит на английском» [19, с. 52]. Во-вторых, как раз в Англии наукометрические инструменты запрещены государством в качестве ведущих (даже сильное государство защищает свой внутренний рынок и свое производство от рынка глобального!) – и это результат культуры парламентской борьбы и борьбы ученых за свои интересы. Но эта ситуация для любого *не*-лидерского региона мирового рынка, в том числе для отечественной науки, чревата самоколонизацией [19, с. 37].

Проделанный анализ позволяет заключить, что запутанность предмета не позволила М.К. Петрову определить действительный

⁸ Ненаучный характер производства данных такого рода, несмотря на их полное соответствие стандартам science, в том числе по критерию использования в социальных технологиях, школа П. Бурдьё вскрыла в так называемом изучении общественного мнения, разоблачив такую практику как «незаконную передачу научного авторитета». Ее суть в том, что метрические процедуры такого рода способны обращаться с данными, которые объективно имеют разное значение и получены по разной социальной логике, только как с одинаковыми и потому производят двусмысленные артефакты, которые функционируют в политической борьбе как инструменты навязывания любых политически выгодных определенных ситуации. См.: [2, с. 106–117; 21, с. 96].

источник угроз науке и научному познанию. Противодействие попыткам научно познавать субъективность подобна намерению срубить сук, на котором наука держится. Тот контекст функционирования национального Т-континуума, который открывается из социогенетической перспективы анализа Н. Элиаса, позволяет связать успехи «онаучивания» не с безоглядным глобальным продвижением science (этот процесс слишком амбивалентен по последствиям), но с существованием плюриверсума национальных научных Т-континуумов, и нащупать условия, существенные для их сохранения.

Подавление национального Т-континуума, который вырастает из связанных с языком традиций данной культуры, ориентирует науку на основания и особенности другой культуры, в нашем случае англо-американской, делая данную национальную науку цивилизационно-нелигитимной (что может выражаться в оценках ее как «отсталой», «тупиковой», «пережиточной») и превращая ее представителей в подобие локальных информаторов, носителей локальной мифологии.

Независимо от того, какие выгоды / невыгоды сулит локальной власти разрушение данного национального научного Т-континуума, оно способствует уничтожению плюриверсума Т-континуумов. Но моноконтинуум, как было показано, способен выдавать в качестве результата только science, который, вытесняя Wissenschaft, все же не способен существовать без этого своего рефлексивного дополнения.

Вполне возможно, что это и есть механизм старения, подспудного одряхления до сих пор лидирующего в цивилизационном развитии европейского культурного очага, фактическими предвестниками чего являются стагнационные процессы в науке (насыщение роста, превращение кривой роста из экспоненциальной в логистическую [17; с. 299–301]), отмеченные еще в 60-е годы Д. Прайсом и против которых М.К. Петров пытался выработать противоядие.



Примечания

1. *Бурдье П.* О государстве. Москва: Изд. дом «Дело», РАНХиГС, 2016. 720 с.
2. *Бурдье П.* Общественного мнения не существует // Бурдье П. Социология политики: Пер. с фр./ сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. Москва : Socio-Logos, 1993. 336 с.
3. *Ивацук О.Ф.* Теория познания Канта как общий корень полярных возможностей обоснования науки // Философия Канта в критике современного разума : сборник статей. Москва : Русская панорама, 2010. С. 338–361.
4. *Косарева Л.М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. Москва : Институт психологии РАН, 1997. 360 с.
5. *Косарева Л.М., Матяш Т.П.* Наука в истории культуры // Известия СКНЦ ВШ. Сер. Общественные науки. 1976. № 3. С. 48–55.
6. *Кун Т.* Структура научных революций. Москва : Прогресс, 1977. 300 с.
7. *Лакатос И.* Методология исследовательских программ. Москва : ООО «Издательство Аст», 2003. 380 с.
8. *Мареев С.Н.* Диалектическая логика о сущности и взаимосвязи содержательного и формального в познании // Соотношение содержательного и формального в научном познании : сборник статей. Алма-Ата : Наука Казахской ССР, 1978. 283 с.
9. *Огурцов А.П.* Философия науки: XX век: концепции и проблемы: в 3 частях. СПб.: Мирь, 2011.
10. *Петров М.К.* Самосознание и научное творчество. ИРУ, 1992. 252 с.
11. *Петров М.К.* Философские проблемы науки о науке. Предмет социологии науки. Москва : РОССПЭН, 2006. 624 с.
12. *Петров М.К.* Язык, знак, культура. Москва : Едиториал УРСС, 2004. 328 с.
13. *Поланьи К.* Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб.: Алетейя, 2002. 320 с.
14. *Поланьи К.* О вере в экономический детерминизм // «Великая трансформация» Карла Поланьи: прошлое, настоящее, будущее / под общей ред. Р.М. Нуреева. Москва : ГУ-ВШЭ, 2007. 321 с.
15. *Поттер К.* Логика научного исследования. Москва, 1983.
16. *Поттер К.* Что такое диалектика // Вопросы философии. 1995. № 1.
17. *Прайс Д.* Наука о науке. Москва : Прогресс, 1966. 423 с.
18. *Сильвестров В.В.* Философское обоснование теории и истории культуры. Москва : Издательство Всесоюзного заочного политехнического института, 1990. 330 с.
19. Сократ // Журнал современной философии. Измерения науки. Сентябрь 2016.
20. *Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки: Переводы с англ. и нем. Москва : Прогресс, 1986. 542 с.
21. *Шампань П.* Делать мнение: новая политическая игра. Москва : Socio Logos, 1997. 317 с.
22. *Шеллинг Ф.В.Й.* О сущности немецкой науки / перевод с немецкого Ивана Фокина, 2009. – Отрывок из фрагмента незаконченной статьи Шеллинга «О сущности немецкой науки», 1807 // Фокин И.А. Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. СПб., 2014 // Приложение. С. 461–477.
23. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 2. Москва : Мысль, 1998. 606 с.
24. *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах запада. СПб.: Университетская книга, 2001. 336 с.



References

1. Burde P. *O gosudarstve [On the State – Lectures 1989–1992]*. Moscow, Ed. Dom «Delo», RANHiGS, 2016. 720p.
2. Burde P. *Obshchestvennogo mnenia ne sushchestvuet [Public opinion does not exist]*. In: Burde P. *Sotsiologiya politiki [Sociology of politics]*. Moscow, Socio-Logos, 1993. 336 p.
3. Ivashchuk O.F. *Teoriya poznaniya Kanta kak obshchij koren' poljarnyh vozmozhnostej obosnovaniya nauki [Kant's theory of cognition as a common root of the polar possibilities of substantiating science]*. In: *Filosofiya Kanta v kritike sovremennogo razuma : sbornik statej. [Kant's philosophy in the criticism of modern reason. Collection of articles.]* Moscow, Russkaja panorama, 2010. Pp.338–361.
4. Kosareva L.M. *Rozhdenie nauki Novogo vremeni iz dukha kultury [The birth of modern science from the spirit of culture]*. Moscow, Institut psikhologii RAN, 1997. 360 p.
5. Kosareva L.M., Matiash T.P. *Nauka v istorii kultury [Science in the history of culture]* In: *Izvestia SKNTS VSH. Obshchestvennye nauki [Social sciences series.]*. 1976. № 3. Pp. 48-55.
6. Kun T. *Struktura nauchnykh revoliutsii [The Structure of Scientific Revolutions]*. Moscow, Progress, 1977. 300 p.
7. Lakatos I. *Metodologiya issledovatel'skikh program [The Methodology of Scientific Research Programmes]*. Moscow, OOO «Izdatel'stvo Ast», 2003. 380 p.
8. Mareev S.N. *Dialekticheskaja logika o sushchnosti i vzaimosviāzi sodержatel'nogo i formal'nogo v poznanii [Dialectical logic about the essence and relationship of the content and the formal in cognition]*. In: *Sootnoshenie sodержatel'nogo i formal'nogo v nauchnom poznanii: sbornik statej [The relation of the content and the formal in scientific knowledge: a collection of articles]*. Alma-Ata, Nauka Kazakhskoi SSR, 1978. 283 p.
9. Ogurtsov A.P. *Filosofiya nauki: KHKH vek: kontseptsii i problem [Philosophy of Science: 20th Century: Conceptions and Problems]*. In 3 parts. Saint-Petersburg, Mir, 2011.
10. Petrov M.K. *Samosoznanie i nauchnoe tvorčestvo [Self-consciousness and scientific creativity]*. Rostov-on-Don, IRU, 1992. 252 p.
11. Petrov M.K. *Filosofskie problemy nauki o nauke. Predmet sotsiologii nauki [Philosophical problems of science about science. Subject of sociology of science]*. Moscow, ROSSPĖN, 2006. 624 p.
12. Petrov M.K. *IAzyk, znak, kultura [Language, sign, culture]*. Moscow, Editorial URSS, 2004. 328 p.
13. Polanyi K. *Velikaia transformatsiia: politicheskie i ekonomicheskie istoki nashego vremeni [The great transformation: the political and economy origins of our time]*. Saint-Petersburg, Aleteia, 2002. 320 p.
14. Polanyi K. *O vere v ekonomicheskii determinizm [On Belief in Economic Determinism]* In: *“Velikaia transformatsiia” Karla Polani: proshloe, nastoiāshchee, budushchee [“The Great Transformation” by K. Polanyi: Past, Present, Future]*. Moscow, HSE, 2007. 321 p.
15. Popper K. *Logika nauchnogo issledovaniia [The Logic of Scientific Discovery]*. In: Popper K. *Logika i rost nauchnogo znaniia [The Logic and the growth of scientific knowledge]*. Moscow, 1983.
16. Popper K. *CHto takoe dialektika [What is Dialectic?]* In: *Voprosy filosofii*. 1995. № 1.
17. Price D. *Nauka o nauke [The Science of Science]*. In: *Nauka o nauke [The Science of Science]*. Moscow, Progress. 1966. 423 p.



18. Silvestrov V.V. *Filosofskoe obosnovanie teorii i istorii kultury [Philosophical substantiation of the theory and history of culture]*. Moscow, Izdatelstvo Vsesoiuznogo Zaochnogo Politehnicheskogo instituta, 1990. 330 p.
19. Sokrat. ZHurnal sovremennoï filosofii. Izmereniĭ nauki [Socrates. Journal of Modern Philosophy. Measurements of science.]. September 2016.
20. Feyerabend P. *Nauka v svobodnom obschestve [The Science in a Free Society]*. In: Feyerabend P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki [Selected works on the methodology of science]*. Moscow, Progress, 1986. 542 p.
21. Champagne P. *Delat mnenie: novaia politicheskaia igra [Faire l'opinion le nouveau jeu politique]*. Moscow, Socio Logos, 1997. 317 p.
22. Schelling F.W.I. *O sushchnosti nemetskoï nauki [On the essence of German Science]*. – excerpt from the fragment of Schelling's paper «O sushchnosti nemetskoï nauki [On the essence of the Science]», 1807. In: Fokin I.L. *Philosophus Teutonicus. Jakob Bēme: vozveshchenie i put nemetskogo idealizma*. Saint-Petersburg, 2014. Pp. 461–477.
23. Spengler O. *Zakat Evropy [The Decline of the West]* T. 2. Moscow, Mysl, 1998. 606 p.
24. Elias N. *O protsesse tsivilizatsii. Sotsiogeneticheskie i psikhogeneticheskie issledovaniia. Tom 1. Izmeneniia v povedenii vysshego sloia mirian v stranakh zapada [The Civilizing Process Vol. 1. The History of Manners]*. Saint-Petersburg, Universitetskaia kniga, 2001. 336 p.

*



ОБ ЭТИЧЕСКОМ ПОТЕНЦИАЛЕ КУЛЬТУРНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ МИРОТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НИКОЛАЯ РЕРИХА)

УДК 001; 008; 177

М. М. Шибаева

Московский государственный институт культуры

Содержательную основу статьи составляет осмысление духовно-нравственных оснований подвижничества как специфического типа социально-культурной деятельности, направленной на решение проблем гуманизации повседневной жизни в планетарном, с точки зрения Николая Рериха, масштабе. Через призму разработанного всемирно известным художником и мыслителем «Пакта мира» выявляется и анализируется специфика феномена культурного подвижничества и его гуманистическая сущность. Особый акцент ставится на том, что подвижническая деятельность Рериха питалась такими источниками, как художественное творчество живописца, его опыт мировоззренческих исканий, интерес к проблемам антропокосмизма и ценностно-смысловое пространство «Живой Этики». В статье отмечается и такой существенный момент расширения границ подвижнической деятельности Н. К. Рериха, как его непосредственное участие в научных экспедициях: Центрально-Азиатской (1923–1928 гг.) и Манчжурской (1934–1935 гг.). Результатом исследовательской и художественно-творческой работы стало создание 500 картин и ряда очерков, обладающих и в наше время познавательной ценностью с точки зрения понимания феномена этнокультурного разнообразия. В связи с рядом «знаковых» статей Н. К. Рериха по культурфилософским и этическим проблемам и особенно с «Пактом мира» раскрывается гуманистический потенциал манифестирования и обоснования идеи модальности совершенствования межнациональных и межгосударственных отношений на основе сопряженности сакральных и фундаментальных ценностей культуры и планетарного сотрудничества стран и народов.

Ключевые слова: Николай Рерих, подвижничество, культура, этический потенциал, планетарное мышление, антропокосмизм, идеал гуманизма, «Пакт мира».

ШИБАЕВА МИХАЛИНА МИХАЙЛОВНА – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры культурологии Московского государственного института культуры

SHIBAEVA MIKHALINA MIKHAILOVNA – Full Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of cultural studies at the Moscow State Institute of Culture

e-mail: skyday.vm@yandex.ru

© Шибаева М. М., 2018



М.М. Шибаева

Moscow State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Bibliotchnaya str., 7, 141406 Khimki city, Moscow region, Russian Federation

THE CULTURAL AND ETHICAL POTENTIAL OF ASCETICISM («PACT OF PEACE» BY NIKOLAI ROERICH AS AN EXAMPLE)

The content basis of the article is to understand the spiritual and moral foundations of asceticism as a specific type of socio-cultural activity aimed at solving the problems of humanization of everyday life in the planetary, from the point of view of Nicholas Roerich, scale. Through the prism of the “Pact of peace” developed by the world-famous artist and thinker, the specificity of the phenomenon of cultural asceticism and its humanistic essence are revealed and analyzed. Special emphasis is placed on the fact that the selfless work of N. Roerich had sought these sources, like the artistic work of the painter, his experience Miro-postranecky his interest of anthropo-centrism and value-semantic space of the “Living Ethics”. The article notes and such a significant moment expanding the boundaries of the selfless activities of N. Roerich as his direct participation in scientific expeditions: the Central Asian (1923–1928), Manchurian (1934–1935 biennium). The result of research and artistic and creative work was the creation of 500 paintings and a number of essays with cognitive value in terms of understanding the phenomenon of ethnic and cultural diversity. In connection with the “iconic” articles N. K. Roerich on the cultural and philosophical and ethical issues, and especially with the “Covenant of peace” reveals a humanistic potential manifestive-tion and justification of ideas of the modality of improvement of inter-ethnic and inter-state relations based on the connections between sacred and fundamental price-bilities of the culture and planetary co-operation of the countries and peoples.

Keywords: Roerich, penance, culture, ethical potential, global thinking, anthropocosmism, the ideal of humanism, “the Covenant of peace”.

Для цитирования: Шибаева М.М. Об этическом потенциале культурного подвижничества (на примере миротворческой деятельности Николая Рериха) // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 23–30.

*История не есть лишь хронология,
отсчитывающая чередование событий,
она есть жизненный опыт добра и зла,
составляющий условие духовного роста...*

(С.Н. Булгаков)

*Только сердцем и мудростью может
объединиться и понять друг друга человечество.*

(Н.К. Рерих)

*Пафос моей маленькой жизни и
бесконечного мира... есть ответственное
расширение контекста действительно
признанных ценностей с моего единственного места.*

(М.М. Бахтин)



В ценностном фонде мировой культуры творческое наследие Николая Константиновича Рериха занимает особое место. И не только потому, что им было создано более 7000 прекрасных полотен и написан ряд книг, отражающих вектор его мировоззренческих исканий и ценностные приоритеты, но и благодаря вкладу художника-мыслителя в актуализацию идей совершенствования межнациональных и межгосударственных отношений средствами культуры.

Своеобразие подхода Н. К. Рериха к вопросу о роли культуры заключается в том, что перспективы эффективного использования ее достижений и механизмов в целях адаптации людей к сложным реалиям, а также облагораживающего влияния на «мир человека» как носителя и творца духовно-нравственных норм и образцов связывались с задачами активной защиты в реалиях XX века как сакральных, так и фундаментальных ценностей.

В ряду подвижнических инициатив художника, мыслителя и общественного деятеля особое место принадлежит его идее создания и путей осуществления такого гуманистического проекта (говоря современным языком), как «Пакт мира», утверждающий необходимость охраны и пропаганды памятников культуры. Возникнув в преддверии Первой мировой войны, эта идея ассоциировалась у многих единомышленников Рериха с жизнедеятельностью сообщества медиков всех стран и народов – общества Красного Креста. Да и в XXI веке правомерность такого рода ассоциаций подтверждалась не раз: яркий пример тому – Доктор Лиза (Елизавета Глинка), до конца своей жизни отдававшая все силы спасению людей, особенно детей Донбасса и Сирии.

Мысль об этическом «сродстве» профессии врача и миссии подвижника в сфере охраны высших достижений этнокультурного опыта в любом из уголков нашей планеты принадлежит именно Н. К. Рериху. В одном из своих программных воззваний

к энтузиастам его проекта Пакта (девиз которого он сформулировал как «Мир через Культуру») великий художник и мыслитель писал: «Красный Крест бережет здоровье, но будет знак, берегущий Культуру! Будет Лига Культуры!» [3, с. 431].

Подобного рода оптимизм изначально далек от прекраснотушия и романтических «грез», поскольку автор идеи создания мирового сообщества защитников подлинных ценностей исходил из ситуации усталости как «от разрушений и взаимного непонимания» [4, с. 258], так и от многочисленных примеров «лицемерия, ханжества и лживости под предлогом высоких задач» [5, с. 265].

Заметим, что сама жизнь не раз давала повод как для негативной оценки фактов вандализма, так и для еще большей активизации общих усилий по целенаправленному формированию духовно-нравственных основ отношения к миру культурных ценностей: взять хотя бы потрясшее Рериха (и не его одного, разумеется) разрушение пьяными молодыми людьми в Будапеште 10 января 1935 г. старинной церкви – памятника сакрального назначения. Мгновенным откликом на это событие стала его статья «Пьяные вандалы», в которой не только выражен протест родоначальника движения деятелей культуры разных стран против «воинствующей одичалости» и любых проявлений надругательства, но и воззвание-призыв в форме риторических вопросов: «Разве не нужно в большой поспешности напомнить об устоях культуры? Разве не нужно торопиться широко утвердить импульс для уважения духовных ценностей человечества...?» [6, с. 131].

Даже если абстрагироваться от поразительной «злободневности» такого диагноза кризиса культуры и для нашего времени, все равно невозможно переоценить этико-духовную емкость позиции Рериха в отношении судьбы культурных ценностей в техногенном мире, продолжающем существовать в атмосфере недоверия и конфликтов.



Вероятно, поэтому почти все положения разработанного уникальным художником и «рыцарем» культурного подвижничества до сих пор сохраняют свою актуальность и являют собой этико-аксиологический манифест в защиту мира и культуры.

Действительно, аксиологической доминантой и этическим лейтмотивом всего творчества Н. К. Рериха является мысль об объединительном начале всех народов и культур. Тематика его семитысячного наследия живописных полотен и книг, статей, писем свидетельствует о том, что для великого подвижника феномен этнокультурного разнообразия являл собой ценность общечеловеческого масштаба, а не «яблоко раздора» между странами и народами. Обостренное внимание к этической, аксиологической и миротворческой граням концепции гармонизации макрокосма Вселенной и микрокосма человека – характерная черта его многогранной деятельности [7, с. 25].

Будучи поборником идей антропокосмизма, с одной стороны, и Живой Этики – с другой, Н. К. Рерих разработал особый подход к проблеме сохранения ценностного фонда и его продуктивного использования в целях гуманизма. Суть данного подхода в установке на постепенное преодоление средствами самой культуры различных проявлений невежества, корыстолюбия и вандализма и в ориентации на осознанно-активное использование ценностей Знания и Красоты во имя Блага и Справедливости. Иными словами, концепция тех ценностей-целей и ценностей-средств, которыми призваны руководствоваться, по убеждению Рериха, участники Пакта Мира и Лиги Культуры, носит деятельностный характер и исполнена духа энтузиазма.

При всей содержательной неисчерпаемости данной концепции в ней можно выделить ряд тех ключевых положений, которые в немалой степени обусловили в ряде стран разностороннюю деятельность организаций, содействующих охране и пропаганде

памятников культуры и ее фундаментальных ценностей Истины, Добра и Красоты. Каждое из положений, разработанных Н. К. Рерихом, несет на себе печать того целостного, универсального и планетарного мышления, которое нашло свое блестящее воплощение в различных видах его творчества. Являя собой редкий тип энтузиаста культуры, ее «верного рыцаря без страха и упрека», Рерих создавал и популяризировал концепцию «убережения» и рационального использования мирового ценностного фонда на основе синтеза философского, религиозного, этического и эстетического подходов к культуре.

Отсюда правомерность выделения прежде всего такого важного положения, проходящего «красной нитью» через всю концепцию «Пакта мира», как умозаключение о смысле, т.е. назначении культуры. Обращаясь к проблемам культуры в течение многих десятилетий в ряде своих статей, эссе и посланий различного жанра, художник-мыслитель значительно обогатил традицию интерпретации специфики этого динамичного и разностороннего явления. Воззрения Рериха на культурную проблематику явно выходят за границы сугубо рационалистического и европоцентристского подхода: они свидетельствуют о «сгармонизированности» в его мировоззрении достижений философов Запада и мудрецов Востока, а также о синтезе интеллектуального и интуитивного способов постижения этико-эстетических и творческих аспектов миссии культуры.

Одним из подтверждений универсального характера рериховской трактовки культуры, ее сущности и роли в жизни человечества является ряд его статей культурологической направленности. И в первую очередь такие «знаковые» тексты, как «Культура и цивилизация», «Вехи культуры», «Культурность», «Культура – почитание света», «Привет нашим Обществам культуры», «Врата в будущее», «Культура – сотрудничество», «Жестокосердие»,



«Оборона» и др. Все эти работы объединяет глубокая убежденность их автора в высоком назначении культуры как того смыслового пространства, в беспредельности и глубинах которого органично сопряжены друг с другом сакральные и фундаментальные ценности. Не случайно в каждом своем тексте посвященном проблемам защиты культурных ценностей как «сферы высокого» и гуманного, Н. К. Рерих писал с большой буквы слово «Культура». Эта традиция, как и весь дух подвижничества художника-мыслителя, еще одно свидетельство синтеза в индивидуальной картине мира и концепции человека идей русских религиозных философов и Живой Этики.

Утверждая в своем приветствии участникам конференции Знамени Мира (в Брюгге в 1931 г.), что «именно понятие Культуры предполагает не отвлеченность, не холодную абстракцию, но действительность творчества» [4, с. 257], Рерих подробно раскрывает этот тезис в статье «Оборона». Здесь он вновь обосновывает мысль о том, что, благодаря тому, что «Культура есть истинное просветленное познание, ... научное и вдохновенное приближение к разрешению проблем человечества» [7, с. 433], ее роль в приобщении людей к ценности Истины трудно переоценить. Не менее значима Культура и как «красота во всем ее творческом величии, ... песнь мирного труда в его бесконечном совершенствовании» [8, с. 433].

Смысловая ёмкость и тональность размышлений Рериха о культуре как ценностно-смысловой основе человеческого бытия подводит нас к пониманию того, что ценности существуют не сами по себе, а во имя дальнейшего «просветления» и совершенствования «Планеты людей» (Экзюпери). Именно поэтому «Культура утверждается в сердце народа и создает стремление к строительству» [8, с. 433].

Признавая за культурой ценность мощного «строительного потенциала», реализация которого служит целям со-

вершенствования жизни и человека, Рерих определяет ее как «синтез действенного блага, очаг просвещения и созидательной красоты» [9, с. 267]. Гуманистическую значимость функционального ряда культуры как синтеза фундаментальных ценностей Н. К. Рерих связывал с тем, что «ее великое древо питается неограниченным познанием, просвещенным трудом, неустанным творчеством и подвигом благородным» [9, с. 267].

Согласно Николаю Рериху, культура лишь тогда способна пробуждать в человеке стремление к духовному росту, нравственному совершенствованию и творческой реализации, когда ее ценности рассматриваются и используются в ракурсе планетарного гуманизма и в соответствии с критериями всеобщего Блага. Аксиологический взгляд на культуру тесно переплетался у Рериха с признанием важности познания феномена этнокультурного разнообразия как ценности планетарного значения. Именно поэтому он стал вдохновителем проекта Центрально-Азиатской экспедиции (1923–1928 гг.) и ее непосредственным участником. С культурологической точки зрения результаты этой многолетней научно-творческой экспедиции трудно переоценить: было создано пятьсот живописных полотен и собран обширный материал археологического и этнографического характера. В свете этого правомерно оценивать участие Н. К. Рериха в этой и Маньчжурской экспедициях (1934–1935 гг.) как специфическую грань его культурного подвижничества.

Однако более явно подвижнический характер жизни и творчества Николая Рериха обнаруживается в его активной деятельности по преодолению шовинизма и межгосударственной розни. Отсюда и его «Пакт мира», смысл которого соотносится, на мой взгляд, не только с духом Живой Этики, но и с рядом идей русских религиозных философов – прежде всего с учением о Всеединстве В. С. Соловьева и с размышлениями Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова,



Л. П. Карсавина, П. А. Флоренского об истинном смысле Бытия в его различных аспектах и измерениях.

Одно из таких измерений – культурно-историческое, которое рассматривалось религиозными мыслителями через призму сопоставления цивилизации и культуры. Поскольку содержательно «Пакт мира» интегрирует ценностно-смысловые моменты развития человечества, стоит остановиться на своеобразии отношения Н. К. Рериха к вопросу об онтологическом и аксиологическом статусе цивилизации и культуры.

Отправной момент разведения понятий «культура» и «цивилизация» у него тот же, что и у русских религиозных философов, в частности, у Н. А. Бердяева: признание безрелигиозного характера цивилизации, для которой, говоря словами Фридриха Ницше, «Бог умер...». Однако, если Бердяев утверждал, что в поисках бегства «от смертельной тоски» бездушного цивилизованного общества (из-за секуляризации его жизни) «устремленность людей Запада к былым культурным эпохам или экзотическим культурам Востока означает восстание духа против окончательного перехода культуры в цивилизацию, но восстание слишком утонченного, упадочного, ослабленного духа» [1, с. 163], то у Рериха совсем иной акцент.

Согласно ему, не культура как универсальный опыт почитания света и благоговейного отношения к «творческому огню» вырождается в цивилизацию, а «каждая страна проходит степень общественности, т.е. цивилизации, которая в высоком синтезе создает вечное неистребимое понятие культуры» [9, с. 292]. При этом Рерих обращает внимание на следующее обстоятельство: «Большая энциклопедия этики совершенно опускает определение слова «цивилизация», как не входящего в круг высоких этических понятий» [9, с. 293]. В связи с фактом отсутствия в таком солидном издании понятия цивилизации он в этой же статье («Синтез») дает собственное опреде-

ление культуры. По утверждению Н. К. Рериха, «хотя в самом себе понятие культуры достаточно широко выражает все формы духовной жизни человека – мыслительной, религиозной, этической, – оно более всего понимаемо как высшее стремление человечества утвердить смысл своего внутреннего бытия» [9, с. 293].

В контексте размышлений и воззваний подвижника проекта реализации в повседневном существовании людей принципа «творческого блага» понятия цивилизации и культуры не столько противопоставляются друг другу, сколько уточняются для программирования деятельности участников Пакта мира под Знаменем «охранения всего Прекрасного» [10, с. 303]. Как видно из самого текста «Пакта мира», его смысл заключается в спасении совместными усилиями народов и стран культурных ценностей и на их продуктивное использование в миротворческих целях. Антропокосмические, культурфилософские и этические мотивы «Пакта мира» в своем синтезе отражают суть подвижничества в соответствии с духом Учения о Живой Этике: «Свободное Служение, сердечное почитание и сознательное восхождение» [14, с. 460]

В этой связи стоит остановиться еще на одном моменте, подтверждающем культурологическую значимость и этический потенциал подвижничества, – на субъектности этого типа деятельности. Не только пример Николая Рериха, но и других подвижников служения идеалу гуманизма дает основание утверждать, что каждый из них своим мироотношением и бескорыстной деятельностью являет человека культуры.

Понятие «человек культуры», введенное М. М. Пришвиным, неотделимо от ценностно-творческих граней субъектности подвижничества. Справедливость тезиса Э. Кассирера о том, что культура в реальности предстает как «целостность вербальной и нравственной деятельности, которая постигается не только в абстракциях, но и ... в энергии самореализации» [2, с. 124],



подтверждается масштабом личности Рериха, его многосторонним подвижничеством и активным противостоянием любым фобиям и проявлениям вандализма, которые он характеризовал как «параксизмы невежества». Опасность «параксизмов невежества» художник-мыслитель связывал с тем, что они «прежде всего устремлены на все самое высокое. Невежеству нужно что-то истребить, нужно отрубить чью-то голову, хотя бы каменную, нужно вырезать дитя из утробы матери, нужно искоренить жизнь и оставить «место пусто». Вот идеал невежества. Оно приветствует безграмотность, оно улыбается порнографии, оно восхищается всякой пошлостью и подлостью...» [11, с. 379].

Этическую и духовную альтернативу угрозам «самому высокому» и «мудрости света» Рерих видел в повседневной, базирующейся на интеллектуальных, художественных, нравственных и религиозных (духовных) ценностях, созданных в ходе многовекового развития человечества. Еще в начале XX века в личности и деятельности Н. К. Рериха соединились талант живописца и дух культурного подвижничества. Став в реалиях Серебряного века одним из организаторов Совета Общества защиты и сохранения памятников искусства и старины, а также основоположником Общества возрождения художественной Руси, он сохранил ту деятельную приверженность идее благоговейного отношения к ценно-

стям культуры, которая особенно зримо проявилась в его «Пакте мира», который появился между двумя Мировыми войнами (в 1929 г.)

Глубокий смысл и гуманистический пафос его художественного творчества, мировоззренческих исканий и общественной деятельности пронизывают все созданное Н. К. Рерихом, в том числе и статью «О культуре и мире моление», завершающие строки которой по-прежнему сохраняют свою актуальность и современных реалиях: «Истинно, коротко время! Не потеряем ни дня, ни часа. И возжем огонь сердца в немедленном претворении в действительность светоносных начал культуры и мира» [12].

В бескорыстной деятельности на поприще защиты и актуализации гуманистических ценностей Н. К. Рерих был, разумеется, не одинок. Уроки и наглядные образцы верности идее гуманизма дает подвижническая деятельность таких уникальных личностей, как Альберт Швейцер, Януш Корчак, Мать Мария, Мать Тереза, наконец, Доктор Лиза... Каждое из этих и других имен подвижников минувшего и нынешнего веков заслуживает самого глубокого внимания и философского осмысления, поскольку подтверждает собой значимость «категорического императива» (И. Кант) и миротворчества на основе сопряженности сакральных и фундаментальных ценностей культуры.

Примечания

1. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. Москва, 1990.
2. Кассифер Э. Критический идеализм как философия культуры // Культурология. XX век : антология. Москва, 1995.
3. Рерих Н.К. Врата в будущее // Рерих Н.К. Избранное. Москва : Правда, 1990.
4. Рерих Н.К. Привет конференции Знамени Мира // Рерих Н.К. Избранное. Москва : Правда, 1990.
5. Рерих Н.К. Культурность // Рерих Н.К. Избранное. Москва : Правда, 1990.
6. Рерих Н.К. Пьяные вандалы // Рерих Н.К. Листы дневника. Москва : Правда, 1999.
7. Рерих Н.К. Оборона // Рерих Н.К. Избранное. Москва : Правда, 1990.
8. Рерих Н.К. Культура – почитание света // Рерих Н.К. Избранное. Москва : Правда, 1990.



9. Рерих Н.К. Синтез // Рерих Н.К. Избранное. Москва : Правда, 1990.
10. Рерих Н.К. Красный Крест Культуры // Рерих Н.К. Избранное. Москва : Правда, 1990.
11. Рерих Н.К. Жестокосердие // Рерих Н.К. Избранное. Москва : Правда, 1990.
12. Рерих Н.К. О культуре и мире моление [Электронный ресурс]. URL: [peacemaking.ru books/online il ... o culture – I – mire](http://peacemaking.ru/books/online_il...o_culture-I-mire)
13. Шибяева М.М. «Русский космизм и духовное наследие Н.К. Рериха : мотивы созвучия» // Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века : материалы международной научно-общественной конференции : в 3 т. Москва : Международный центр Рерихов, 2004. Т. 2. С. 23–29.
14. Учение Живой Этики. Иерархия. Москва : МЦР, 1995.

References

1. Berdyayev N.A. *Volya k zbizni i volya k kul'ture* [The will to live and the will to culture]. In: Berdyayev N.A. *Smysl istorii*. Moscow, 1990.
2. Kassirer E. *Kriticheskiy idealizm kak filosofiya kul'tu-ry* [Critical idealism as a philosophy of culture]. In: *Kul'turologiya. XX vek. Antologiya* [Kulturologiya. XX century. Antholog]. Moscow, 1995. P. 124.
3. Rerikh N.K. *Vrata v budushcheye* [Gateway to the future]. In: Rerikh N.K. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow: Pravda, 1990.
4. Rerikh N.K. *Privet konferentsii Znameni Mira*. [Hello Banner of Peace Conference]. In: Rerikh N.K. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow: Pravda, 1990.
5. Rerikh N.K. *Kul'turnost'*. [Culture]. In: Rerikh N.K. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow: Pravda, 1990.
6. Rerikh N.K. *P'yanyye vandaly* [Drunk vandals]. In: *Listy dnevnika* [Sheets diary]. Moscow: Pravda, 1999.
7. Rerikh N.K. *Oborona* [Defense]. In: Rerikh N.K. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow: Pravda, 1990.
8. Rerikh N.K. *Kul'tura – pochitaniye sveta* [Culture is the worship of light]. In: Rerikh N.K. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow: Pravda, 1990.
9. Rerikh N.K. *Sintez* [Synthesis]. In: Rerikh N.K. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow: Pravda, 1990.
10. Rerikh N.K. *Krasnyy Krest Kul'tury* [Red Cross Culture]. In: Rerikh N.K. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow: Pravda, 1990.
11. Rerikh N.K. *Zbestokoserdiye* [Hardheartedness]. In: Rerikh N.K. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow: Pravda, 1990.
12. Rerikh N.K. *O kul'ture i mire moleniye* [On the culture and the world of prayer]. Elektronnyy resurs. [peacemaking.ru books/online il ... o culture – I – mire](http://peacemaking.ru/books/online_il...o_culture-I-mire)
13. Shibayeva M.M. *Russkiy kosmizm i dukhovnoye naslediyе N.K. Rerikha: motivy sozvuchiya* [Russian cosmism and the spiritual heritage of N.K. Rerikha: the motives of consonance]. In: *Kosmicheskoye mirovozzreniye – novoye myshleniye XXI veka. Materialy mezhdunarodnoy nauchno-obschchestvennoy konferentsii* [Cosmic worldview is a new thinking of the XXI century. Materials of the international scientific and public conference]. 2003. Moscow, Mezhdunarodnyy tsentr Rerikhov, 2004. V trekh tomakh. T. 2. P. 23–29.
14. *Ucheniye Zhivoy Etiki. Iyerarkhiya* [The Teaching of Living Ethics. Hierarchy]. Moscow, MTSR, 1995.

*



РИТУАЛ: К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ФОРМ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

Донецкий национальный технический университет

В статье даётся анализ существующих трактовок онтологической сущности ритуала, получивших выражение в многочисленных дефинициях. Это позволяет выявить в них ряд типичных для эмпирического сознания заблуждений и противоречий, объясняемых наличием у них общей методологической основы – неисторического понимания сути социальных явлений. Предпринятая в связи с этим попытка выявления общих контуров «модели неисторизма» как характерного симптома эмпирического сознания не только даёт возможность в каждом конкретном случае безошибочно определять, имеем ли мы дело с научно-теоретическим понятием сущности ритуала или всего лишь с представлением эмпирического сознания, но и позволяет в целом поставить на научную основу решение проблемы происхождения форм культуры, давая исследователю ориентир для поиска и анализа исходной зародышевой формы культуры.

Ключевые слова: историзм, антиисторизм, редукционизм, эмпирическое сознание, культурная форма, культурная память, ритуал, обычай, обряд, канон.

T. E. Ragozina

Donetsk National Technical University, Artema str., 96, 83001, Donetsk, Donetsk People's Republic

RIITUAL: TO THE ISSUE OF ORIGIN OF CULTURE FORMS

The article gives analysis of existing interpretations of ontological nature of ritual. This enables to reveal a number of typical for empiric mind delusions and contradictions in it, which can be explained by their common methodological basis – non-historic understanding the nature of social phenomena. The author takes an attempt to reveal common shapes of 'neo-historical method model' as typical symptom of empiric mind. This provides an opportunity in each separate case not only to accurately determine whether we deal with scientific and theoretic concept of ritual's nature or only with a perception of empiric mind, but it also lets us use scientific approach in investigating the issue of culture forms' origin. It gives the researcher a guiding line for investigation and analysis of initial embryo form of culture.

РАГОЗИНА ТАТЬЯНА ЭДУАРДОВНА – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Донецкого национального технического университета

RAGOZINA TATIANA EDUARDOVNA – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Donetsk National Technical University

e-mail: tatyana.ragozina@list.ru

© Рагозина Т.Э., 2018



Keywords: historical method, reductionism, empiric mind, culture form, culture memory, ritual, tradition, ceremony, canon.

Для цитирования: Рагозина Т. Э. Ритуал: к вопросу о происхождении форм культуры // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 31–46.

1. Происхождение и сущность ритуала как проблема междисциплинарного исследования

К постановке вопроса. С тех пор, как ритуал попал в поле зрения социально-гуманитарных наук, став предметом неподдельного интереса со стороны широкого круга исследователей, минуло уже более полутора столетия. За это время, констатирует А. В. Байбурин, «... трудами нескольких поколений этнографов, фольклористов, лингвистов, историков религии, специалистов в области мифологии не только накоплен и систематизирован огромный материал, но и предприняты исследования различных аспектов ритуала как в генетическом, так и в типологическом планах», благодаря чему в конце XX – XXI веке стала возможной «постановка общих вопросов изучения ритуала...» [2, с. 3].

При этом совершенно очевидно, что сам по себе переход от чисто эмпирических описаний и первичных обобщений (способствовавших в начале прошлого века выработке первых классификаций ритуалов¹) к теоре-

¹ Так, например, Э. Дюркгейм в своей известной работе (См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.) предлагает первую развёрнутую классификацию ритуалов, подразделяя их на *табу*, *имитационные ритуалы*, *мемориальные ритуалы* («культ предков») и *очистительные ритуалы* («траур») [4].

«Предложенная Э. Дюркгеймом классификация ритуалов весьма основательна и систематична, особенно если учесть, что она была едва ли не первой, но все многообразие ритуальных практик даже он не сумел охватить, да это, по-видимому, и невозможно, – констатирует Т. И. Черных, – поскольку расширение критериев и методов анализа ведёт к выделению всё новых типов, возникающих в меняющихся социальных условиях» [16, с. 14].

тическим построениям конца XIX столетия, пытавшимся проникнуть в «культурный код» ритуала, не только не устраняет, а в значительной мере обостряет трудности методологического характера, связанные с поиском ответа на вопрос о том, *что такое ритуал, в чём заключается его сущность, каковы его структура и функции.*

Подтверждением тому может служить необычайно широкий разброс мнений и теоретических позиций, сложившихся в междисциплинарном дискурсе вокруг вопроса о происхождении и сущности ритуала, на что указывают многие из числа пишущих на эту тему авторов: «Исследователи расходятся не только в том, как понимать ритуал, но и что называть ритуалом, т.е. какие факты считать ритуальными, а некоторые (напр., Дж. Гуди) даже говорят о внутренней противоречивости понятия, ставящей под сомнение возможность корректного использования его в исследованиях» [3].

Поэтому неудивительно, что сущность ритуала у разных авторов оказывается представлена самыми различными феноменами культуры, характерные черты и специфические признаки которых они склонны принимать за имманентные и необходимые свойства ритуала. «Говорят, что ритуал – это обряд, ритуал – это магия, ритуал – основа всех религий, ритуал – это синоним этикета и хороших манер и что вся культура человечества начинается с ритуала», – так обрисовывает сложившееся на сегодняшний день положение дел вокруг проблематики ритуала В. В. Емельянов, выделяя при этом также и отдельные проблемные узлы: «Что первичнее – ритуал или миф, движение или слово? Спору этому уже больше столетия,



а он привлекает всё новых участников и грозит стать бесконечным» [5, с. 11].

Надо сказать, что спор о многоликости сущности ритуала в каком-то смысле действительно нескончаем, ибо его в немалой степени питают, порождая вновь и вновь, факторы объективного порядка, а именно – разнообразные наличные формы бытия ритуала, в эмпирическом многообразии которых обозначившиеся теоретические подходы и позиции черпают для себя аргументы, расцениваемые представителями каждого из подходов (нередко взаимоисключающих друг друга) как полученные от самой практики «подтверждения» истинности их позиций. Поэтому и выходит на поверку, что «...ритуал – это и праздник, и скорбь, и церемония, а если обобщить, то это выстраивание событий жизни в определённом порядке и забота о том, чтобы этот порядок никогда не нарушался» [5, с. 12].

При всём разбросе заявленных в научном дискурсе мнений и подходов к объяснению природы ритуала в них, тем не менее, просматривается некая *общая объяснительная модель*, вырастающая на почве единой методологической основы, с давних времён именуемой *неисторическим пониманием* социальных явлений, – основы, которая перекочевала из чисто эмпирических исследований на теоретический уровень, став принципиальной ограниченностью последнего в деле познания сущности ритуала. Именно поэтому она должна быть выявлена и подвергнута критическому анализу.

О «недостаточной чистоте абстракции»: методологические проблемы становления понятия «ритуал». Если обратиться к современным концепциям ритуала и попытаться выделить в них то, что объединяет их между собой, то, как уже было сказано выше, такой общей чертой будет *неисторичность* выраженных в них взглядов на сущность и природу ритуала. При этом, правда, следует отдавать себе отчёт в том,

что сама по себе неисторичность той или иной системы взглядов отнюдь не гомогенна, а, напротив, двойственна и двулика, ибо эмпирическое сознание может порождать неисторическое видение того или иного предмета посредством *двух прямо противоположных по своей интенции мыслительных процедур*. Поэтому всегда важно знать, с *какого рода* неисторичностью в каждом конкретном случае мы имеем дело.

Типичной ошибкой большинства циркулирующих в междисциплинарном дискурсе определений ритуала является то, что Маркс в своё время называл «недостаточной чистотой абстракции»². «Недостаточная чистота абстракции» возникает всякий раз, когда исследователь, имея дело с многообразием современных ему конкретно-исторических форм бытия предмета, пытается понять их всеобщую сущность (закон их существования), игнорирует при этом действительную историю возникновения и развития предмета.

В частности, «недостаточная чистота абстракции» возникает всякий раз, когда вместо того, чтобы обратиться к анализу *исходной (зародышевой) формы* бытия предмета – к его исторически и генетически первой и потому действительно *всеобщей форме* существования, анализ которой только и мог бы привести к пониманию действительной сущности предмета посредством установления *всеобщих*

² По этому поводу К. Маркс неоднократно высказывался, делая по ходу экономического анализа методологические заметки, касающиеся этого распространённого порока эмпирического сознания, пытающегося теоретизировать вопреки реальной истории становления предмета, а именно: когда, например, в *понятие стоимости* приносились характеристики, свойственные не её исходной (и потому *всеобщей*) форме существования, а более поздним экономическим формам, выросшим на её основе; или когда пытались исторически более развитые формы, например, *промышленный капитал*, понять раньше, чем была понята форма *стоимости*; или когда пытались понять *норму прибыли*, игнорируя или не зная еще законов *прибавочной стоимости*.



и необходимых условий его возникновения и функционирования (как раз и заключающих в себе закон его существования), исследователь фокусируется на анализе исторически более поздних и потому уже модифицированных процессом развития *особенных форм* существования предмета, наивно полагая, что выявленные в ходе такого анализа характеристики отвечают критерию всеобщности и необходимости.

На самом же деле анализ особенной, частной формы существования предмета в принципе не способен привести к выработке всеобщего понятия, которое отвечало бы научному требованию необходимой «чистоты абстракции», состоящему в том, что научное понятие должно быть очищено от особенных, частных, случайных и единичных черт и характеристик предмета, заключая в себе только и исключительно его всеобщие и необходимые параметры. Это объясняется тем, что исследователь, занятый анализом особенной, конкретно-исторической формы существования изучаемого предмета, независимо от того, осознаёт он это или нет, некритически привносит в понятие всеобщей сущности предмета черты и характеристики, которые свойственны отнюдь не всем историческим формам его бытия, а лишь некоторым, а именно: черты и свойства, которые специфичны лишь для данной конкретно-исторической, *особенной* формы, которые, следовательно, появились у предмета лишь на зрелых этапах его существования и которых не было и не могло быть на самых ранних стадиях его развития (и которые в силу этого не относятся к числу его *всеобщих и необходимых* условий существования).

Аналогичным образом обстоят дела и в том случае, когда исследователь, движимый правильной методологической установкой, принимается за анализ исторически первой – *исходной формы* – существования предмета, однако в ходе анализа вместо того, чтобы строго придерживаться только тех определённых, которые на самом

деле свойственны зародышевой форме предмета и которые поэтому образуют собой действительно *необходимые и всеобщие условия его возникновения и существования*, в число всеобщих и необходимых свойств исходной формы бытия предмета привносит такие его черты и свойства, которые характерны для исторически более поздних, развитых и зрелых его форм и потому появляются у него значительно позже. Иными словами, когда исторически первой форме некритически приписываются черты и свойства современных исследователю форм наличного бытия предмета. Кстати, именно это является неоспоримым свидетельством того, что мы имеем дело с *эмпирически ориентированным сознанием*, неизбежным спутником которого всегда оказывается *неисторический взгляд* на природу социальных явлений.

Неисторизм этого рода взглядов есть не что иное, как осуществляемая эмпирическим сознанием процедура «авансового приписывания» предмету позаимствованных из его собственного будущего свойств и качеств, которых у него на ранней стадии его существования на самом деле *пока нет*, но которые есть в наличии у его более поздних конкретно-исторических форм, современником которых является исследователь. Регистрируя указанные черты и свойства в качестве параметров, играющих весьма заметную, а подчас даже ведущую роль в функционировании эмпирически наблюдаемых современных (зрелых) форм бытия предмета, исследователь *некритически переносит* их на исторически более ранние формы, начиная рассматривать эти черты как существенные признаки, свойственные *любым* (и даже всем) *формам и стадиям* развития предмета.

Такое игнорирование действительной истории возникновения предмета, когда исследователи не способны абстрагироваться от тех черт, которые свойственны более поздним, частным и особенным формам и не свойственны исторически первой, исходной



форме его существования, приводит не только к *неисторизму* его понимания, но и к искажённому пониманию его внутренней организации (логики причинно-следственных связей и отношений), заключающемуся в принятии *частного, особенного, случайного* за всеобщее и необходимое – за *закон* его существования. Это неисторичность *одного рода* (или сорта).

Неисторизм *другого рода* оказывается следствием прямо противоположной мыслительной процедуры, осуществляемой эмпирическим сознанием и известной под названием *редукционизм* – стратегии сведения качества высшего порядка к качеству низшего порядка, для которой характерно то, что она не учитывает в том или ином культурно-историческом феномене его специфическое качество – его собственно *социальную форму*. Взгляд (метод), который сознательно или в силу не критичности мышления изначально не учитывает *социальность как форму* (ведя в таком случае отсчёт от *досоциального начала*, как это свойственно, например, этологической концепции происхождения культуры Конарада Лоренца³), в силу этого неизбежно приводит к *утрате социальности* даже тогда, когда он приступает к рассмотрению явлений культурно-исторического порядка, ибо в них он продолжает видеть исключительно природную, а именно биологическую, физиологическую и прочую

³ Имеется в виду этологическая концепция «филогенетического происхождения» ритуала К. Лоренца, согласно которой истоки *ритуала* следует искать в «символической» форме поведения животных. В этом отношении показательно оперирование К. Лоренцом и его последователями такими понятиями, как «социальная структура», «общественная жизнь», «общественные животные» [6, с. 426, 428, 431] и т.п., когда речь заходит о жизнедеятельности стадных животных. Критический анализ этологической концепции филогенетического происхождения ритуала Лоренца дан в нашей статье (См.: *Рагозина Т. Э.* Проблема «начала» культуры в зеркале редукционизма // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. 2016. № 3) [10, с. 107–117].

генетически обусловленную подоплёку (как в случае с *ритуалом*, суть которого некоторые авторы усматривают в *шаблоне и стереотипе*).

Являясь чисто натуралистическим, такой подход неизбежно ведёт поэтому не только к утрате *социальности* как особого предмета философского исследования, но и к утрате *собственно философского взгляда* на историю и культуру, растворяя последний благодаря методологии редукционизма в палитре естественнонаучной картины начала человеческой истории.

Иными словами, в случае с ритуалом антиисторическим / неисторическим является любой метод, подход, взгляд, не учитывающий в этом культурно-историческом феномене его специфическое качество, его *собственно социальную форму – форму объективно-целесообразной связи и зависимости индивидов друг от друга*, являющуюся производной от особым образом организованной совместной деятельности людей по производству и воспроизводству своей общественной жизни.

Характерным признаком неисторизма *этого сорта* является осуществляемая всё тем же эмпирическим сознанием процедура бесконечного «отодвигания назад» *начала* человеческой культуры – эдакий *линейный прогресс, опрокинутый вспять – в дурную бесконечность прошлого*.

Несмотря на то, что обе описанные разновидности *неисторизма* (*антиисторизма*) являются следствием противоположно направленных мыслительных процедур, осуществляемых эмпирически ориентированным сознанием, тем не менее, с точки зрения логики обеим процедурам присущ один и тот же порок: обе они в итоге приводят к одному и тому же результату – к невозможности воспроизведения в теории *социальной сущности* изучаемого предмета, ибо обе они оказываются не способны с помощью *логического по форме анализа* дать *историческое по существу видение* предмета.



Именно это обстоятельство делает необходимым обнаружение и преодоление неисторизма во всех формах его проявления, в том числе и во взглядах на происхождение и сущность ритуала. В частности, предлагаемое ниже рассмотрение наиболее распространённых взглядов на сущность и функции ритуала представляет собой анализ различных вариантов такой разновидности неисторизма, как «*авансовое заимствование из будущего*».

II. О неправомерности отождествления ритуала, обычая и обряда как онтологически разных форм культуры

Чтобы выявить действительную (а не декларируемую) методологическую основу, на которую ориентируются исследователи ритуала, обратимся к анализу их наиболее типичных представлений о происхождении и сущности ритуала, о его функциях и критериях отнесения к нему того или иного действия, словом, к тому, что нашло своё выражение в многочисленных дефинициях ритуала.

Прежде всего, обращает на себя внимание размытость и неопределённость предметного содержания, фиксируемого понятием *ритуал*, что проявляется в широко распространённом факте отождествления многими авторами родственных между собой явлений (обряда и ритуала, обычая и обряда, обычая и канона, обычая и традиции) и соответствующих им терминов. Так, например, А. В. Байбури в самом начале своего исследования предупреждает читателя о том, что в его концепции «...термины “обряд” и “ритуал” используются как синонимичные, но предпочтение отдаётся термину “ритуал” как международному» [2, с. 4].

Каким образом «фактор *международности*» может служить теоретическим аргументом в деле обоснования предметного содержания понятия *ритуал*, остаётся неясным. Сам автор никаких дополнительных пояснений на этот счёт не даёт. При этом показательно, что в другом случае Байбу-

рин, говоря об *обычае*, также неправомерно отождествляет его с «...*канонам* повседневной жизни»⁴ [2, с. 18].

Хотя использование этих терминов в качестве синонимичных вполне понятно и объяснимо, тем не менее, оно совершенно неправомерно, поскольку фактически лишает *ритуал как форму* культуры её самостоятельного бытия, сводя последнюю к *обряду как форме*. Благодаря этому из теоретического анализа устраняется, пусть и непреднамеренно, ритуал *как таковой* – как форма культуры исторически и генетически первая, которая хотя и является одинаково *общей* и обычаю, и обряду, и церемонии, и мифу, и многим другим наличным формам бытия культуры (включая *понятие как форму* теоретического мышления), но всё же целиком и полностью *не сводима ни к одной из них*. Анализ ритуала со стороны его *формы всеобщности*, несущей в себе родовую сущность всех выросших на её основе и получивших в дальнейшем самостоятельное бытие форм, на деле оказывается замещён и ущербно представлен анализом *формы его особенного существования*. В данном случае анализом *обряда*.

Это происходит потому, что типичная для многих исследований «ошибка синонимизации терминов» на деле скрывает за собой *ошибку отождествления онтологически разных форм*, порождаемую отсутствием исторического взгляда на природу и характер связи изучаемых явлений.

Надо сказать, что указанное «смешение форм» наблюдается сплошь и рядом в самых разнообразных исследованиях, осуществляемых фольклористами, лингви-

⁴ Неправомерность трактовки обычая как «*канона* повседневной жизни», данной А. В. Байбуриным, мы рассмотрим ниже (при анализе схожих взглядов В. Г. Николаева) и постараемся дать общее обоснование того, почему подобное определение *обычая* посредством апелляции к понятию *канона* неправомерно и крайне неудачно даже при допущении, что его пытаются использовать в качестве *метафоры*.



стами, этнографами, историками культуры и прочими специалистами в области мифологии, вне зависимости от того, направлены ли они на изучение земледельческих культур разных народов с характерными для них календарными обычаями и праздничными обрядами, получившими отражение в фольклорных памятниках эпохи раннеземледельческих цивилизаций, или на изучение мифопоэтического творчества, представленного раннелитературными памятниками с характерным для них воспроизведением актов сотворения мира и описанием этапов его последовательного становления.

Так, В. Н. Топоров, ставя в своей статье «О ритуале. Введение в проблематику» задачу раскрытия сущности ритуала, пытается развернуть связанную с ним проблематику следующим образом: «Прежде всего, – пишет автор, – необходимо очертить общий контекст ритуала, взятого в его “сильной” позиции, т.е. там и тогда, где и когда он реализуется в максимальной полноте и органичности содержащихся в нём потенциалов. Такой “позицией” для ритуала можно считать *мифопоэтическую* или *“космологическую”* эпоху, определяемую соответствующим типом мировоззрения..., точнее – ...переживания мира в процессе контактов с ним» [15, с. 9]. Именно эта, “сильная” (по версии В. Н. Топорова) позиция ритуала позволяет обнаружить его специфические сущностные черты – “*всеобщность*” и “*социальность*”, заключающиеся в следующем: «... Архаический ритуал, – пишет Топоров, – ... предполагает участие всех членов коллектива, причём не только и не столько как зрителей, но ... и как *участников* <...> и всех доступных форм и способов выразительности, образующих своего рода парад всех знаковых систем (естественный язык, язык жестов, мимика, пантомима, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т.п.); никогда и нигде более не образующих такого всеобъемлющего единства» [15, с. 18].

Давая столь сочное и красочное описание ритуала, характеризуя ритуал как «единственное место всеобъемлющего син-

теза форм и способов выразительности, доступных человеку на данной стадии его развития» [15, с. 18], Топоров на самом деле даёт нам не что иное, как достаточно удачное описание некоторых параметров *обряда*; описание, в котором есть всё, кроме сущностных свойств *ритуала*. Это происходит потому, что Топоров, пытаясь определить сущность ритуала, избирает для её анализа не всеобщую / исходную форму существования ритуала, анализ которой только и мог бы привести к пониманию действительной сущности ритуала посредством установления *необходимых условий его возникновения*, а форму его особенного существования, исследование которой в лучшем случае может дать перечисление множества внешних и второстепенных признаков, выражающих не всеобщую сущность ритуала, а специфические черты, свойственные только этой, *особенной форме – обряду*.

Дело в том, что *ни естественный язык и язык жестов, ни мимика и пантомима, ни тем более хореография, пение, музыка, а также цвет, запах и т.п.*, на что ссылается В. Н. Топоров, сами по себе не относятся к числу всеобщих и необходимых условий возникновения ритуала, обусловивших его функционирование в качестве *объективно-целесообразной формы социальной связи и зависимости друг от друга человеческих индивидов*, которая только и отличает *культуру* как способ бытия человека от *натуры* и свойственных ей способов бытия живых существ. А коли так, то анализ самого *обряда* как формы особенного существования ритуала, чтобы быть действительно научным анализом, а не образно-поэтическим описанием, предполагает, что сначала должен быть всесторонне исследован ритуал как исходная форма культуры. Что же касается обряда, то он может являть собой какое угодно богатство черт и признаков, быть каким угодно «парадом знаковых систем» и «синтезом форм и способов выразительности», но быть при этом формой «всеобъемлющего



единства», увы, *не может*, несмотря на все достоинства литературного стиля и высокохудожественной патетики, которую демонстрируют нам пишущие о нём авторы.

При этом нельзя отрицать, что Топоров, как и большинство исследователей мифопоэтической традиции, говоря о мифе, в общем и целом верно ухватывает «ритуальную сущность» мифа, правда, в её уже модифицированной форме, обнаруживающей себя в специфике содержания текстов этой эпохи, в наличии так называемой мифопоэтической модели мира, повествующей о борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией. Но вот что касается сущности *самого ритуала*, то есть вопроса о том, откуда берётся сама эта «ритуальная сущность» (в мифе только проявляющаяся), каковы её собственная природа и способ бытия, то в этом отношении, увы, имеет место указанный выше эффект замещения *формы ритуала* специфическими чертами, свойственными *обрядовой когерентности* как некоей более поздней исторической форме культуры, возникшей и развившейся уже на основе ритуала.

Как видим, и в случае с интерпретацией сущности ритуала, представленной В. Н. Топоровым, складывается типичная для многих исследований ситуация *некритического отождествления онтологически разных форм*, порождаемая отсутствием исторического понимания характера причинно-следственных связей между ними. Итогом подобного *неисторизма* оказывается вполне закономерный результат: вопреки намерениям понять всеобщую сущность ритуала авторы вынуждены довольствоваться описанием частных, особенных, а порой и просто единичных характеристик и черт, взятых к тому же не в их внутренних необходимых связях и отношениях, а исключительно в их чисто внешних и случайных зависимостях, свойственных исторически более поздним и потому в значительной мере уже модифицированным (а то и шаржированным) формам ритуала.

Ритуал же как таковой в своей *чистой форме всеобщности*, не сводимой ни к одной из его частных и особенных форм, оказывается благополучно забыт исследователями и растворён в цветистом облачении обряда: обряда сотворения мира или обряда инициации, обряда календарного или религиозного/магического, искупительного или коммеморативного, не важно. Важно то, что благодаря этому происходит полное «затмение сущности» ритуала как особой, *объективно-целесообразной формы социальности – формы связи и зависимости индивидов друг от друга*, которая, как солнце луной, оказывается плотно заслонена тенью *обрядности*.

В силу этого сущность ритуала неизбежно оказывается понята односторонне, неполно и искажённо, поскольку она не осмысливается со стороны своей *всеобщности*, а прямо и непосредственно берётся в своих *особенных* эмпирических воплощениях – в качестве случайным образом сгруппированных внешних свойств и характеристик *обрядности*. Такое понятие ритуала не достигает и в принципе не может достигнуть необходимой «чистоты абстракции», способной претендовать на статус научного понятия, позволяющего зафиксировать и выразить в мышлении сущность ритуала как *всеобщей и необходимой формы существования культуры, возникшей естественно-исторически* и, следовательно, *стихийно*, в отличие от обряда как *осознанно выработанного людьми формализованного символического действия*, совершаемого ими по специальным поводам в определённом месте и в определённое время.

Похожим образом обстоят дела и у таких известных авторов, как С. А. Токарев, И. Н. Гроздова и Т. Д. Златковская, в совместной статье которых наличие терминологического смешения и известной путаницы понятий также говорит об аналогичных проблемах методологического свойства: «“Обычаем”, – пишут авторы, – называется всякий



установленный, *традиционный* и более или менее общепринятый порядок совершения каких-либо общественных действий, *традиционные правила поведения*. Термин “обычай” близок к понятию “обряд” (“ритуал”), и во многих случаях эти два понятия равнозначны. Но понятие “обряд” уже, чем понятие “обычай”» (курсив наш – Т. Р.) [14, с. 5].

Прежде всего следует указать на некорректность попытки определения сущности *обычая* посредством указания на характеристику «традиционности» (будь то «традиционные правила поведения» или что-либо ещё, неважно) хотя бы в силу того обстоятельства, что именно преемственное существование *обычая* как формы устойчивой организации совместной жизни впервые только и создаёт саму *традицию* как особую *социально-временную форму* существования *обычая*, *производную* от его (*обычая*) формы функционирования. По этой причине понятие *традиции* само может быть определено только после того, как будет понят и получит своё выражение в понятии *обычай как форма культуры* (а не наоборот), основу и сущность которой составляет *ритуал* и которая предшествует *традиции* как темпоральной форме существования того и другого (и ритуала, и *обычая*).

Иными словами, традиция – это не некая самостоятельно бытийствующая сущность или данность, традиция – это *социально-временная* характеристика преемственного бытия определённых наличных форм человеческой культуры. Поэтому особенность традиции как *социально-временной* характеристики преемственно существующих в истории форм культуры предполагает, что сначала эти формы должны быть поняты со стороны своей всеобщей сущности, позволяющей выявить имманентный им *способ существования* (закон их возникновения и функционирования), чтобы затем можно было понять также и *механизм их воспроизводства во времени*. Но никак не наоборот. В противном же случае мы вынуждены будем довольствоваться неисто-

рическими / антиисторическими по своему существу взглядами и представлениями, не позволяющими реконструировать в теории действительную историю процесса формирования культуры.

Не составит большого труда заметить, что в указанной выше вводной статье С. А. Токарева, И. Н. Гроздовой и Т. Д. Златковской (к слову сказать, по-своему очень интересной и изобилующей богатым фактическим материалом) повторяется уже рассмотренная на примере взглядов А. В. Байбурина ошибка «синонимизации терминов», за которой на деле кроется ошибка отождествления онтологически разных культурных форм, о чём названные авторы сами заявляют совершенно недвусмысленно: «Термин “обычай” близок к понятию “обряд” (“ритуал”), и во многих случаях эти два понятия равнозначны» [14, с. 5].

Стоит ли говорить, что в данном случае авторы смешивают между собой всё-таки *три* понятия (а не два, как они заявляют) и, соответственно этому, *три* онтологически разные формы культуры, что само по себе является достаточно симптоматичным, так что дело вряд ли может быть исправлено простой добавкой, содержащей указание на то, что «... понятие “обряд” уже, чем понятие “обычай”» [14, с. 5]. Когда неясно, в какой исторической последовательности появлялись на свет сосуществующие на данный момент друг с другом разнообразные наличные формы культуры, когда между ними не выявлены их действительные внутренние связи, скрывающие их историко-генетическое родство, говорить о том, что *уже*, а что *шире*, занятие бесплодное во всех отношениях или, по крайней мере, преждевременное.

Рассмотренная ошибка «синонимизации терминов» (некритического отождествления онтологически разных культурных форм) красноречиво свидетельствует о многом. Прежде всего, о том, что сам по себе факт сосуществования на определённых ступенях развития общества таких форм культуры, как ритуал, обычай, обряд, канон, церемония, эти-



кет и проч., «по умолчанию» воспринимается исследователями как некая *неизменная, от века существующая данность*, как отсутствие у этих форм какого-либо *прошлого*, какой-либо *истории* и *генезиса*, в ходе которого они появлялись на свет *в определённой исторической последовательности*, вырастая из единой для всех них *формы-прародительницы*, которая, сохраняясь в качестве закономерной генетической связи между ними, воспроизводит себя на каждом из этапов развития общества, образуя вполне определённую структуру (внутреннюю логику взаимосвязи и соподчинения этих сосуществующих друг с другом многообразных наличных форм культуры), представляющую собой объективно сложившееся распределение ролей между ними в составе общественного целого, отводящее каждой из форм свою *особую роль*.

Это естественно-исторически возникшее распределение и различие социальных ролей, обусловленное характером причинно-следственных связей и отношений между имеющимися в наличии на данный момент формами, состоит в том, что одни из них совершенно естественно и закономерно выступают в качестве *форм исходных* (и, следовательно, *первичных*) по отношению к другим, выросшим на их основе формам, в то время как эти другие столь же естественно и закономерно оказываются в силу этого *формами производными, вторичными* и потому – *формами превращёнными*⁵.

⁵ Относительно содержания категории «форма превращённая» см. наши статьи: 1) Рагозина Т. Э. Форма превращённая как универсальная категория диалектики // Культура и цивилизация (Донецк). Донецк, 2017. Вып. № 2 (6). С. 60–69 [11]; 2) Рагозина Т. Э. К вопросу о становлении категории «форма превращённая» // Марксизм и современность: альтернативы XXI века: материалы международной научной конференции 27 апреля 2018 года / отв. ред. Т. Э. Рагозина. Донецк: ГОУВПО «ДОННТУ», 2018. С. 45–57. [12]; 3) Рагозина Т. Э. О «философской родословной» категории «форма превращённая» // Культура и цивилизация (Донецк). Донецк, 2018. Вып. № 1 (7). С. 15–27 [13].

Поскольку отождествление онтологически разных культурных форм, питаемое фактом их одновременного существования (одного наряду с другим), «по умолчанию» предполагает, что ничего подобного исторической последовательности их возникновения друг из друга на самом деле нет, постольку эта разновидность *неисторизма* имеет фатальный для понимания сущности ритуала (и всех вырастающих на его основе культурных форм) характер, заставляя от познания собственно *процесса формообразования* культуры и в нём – его *субстанциальное единство*. Меж тем постичь и выразить в движении теоретических понятий метаморфоз культуры, реальный процесс её становления и развития, который по существу своему всегда есть процесс *моноформизма*⁶, то есть последовательного вырастания многообразных культурных форм из одной-единственной, общей им всем основы (*первоформы*), – вот главная задача и цель философии культуры как науки.

Поэтому принципиально важно понимать, в каком одном-единственном случае ритуал и родственные ему феномены культуры только и могут стать предметом *философского анализа* в отличие от них же как *предмета* изучения в рамках многочисленных конкретно-научных исследований – фольклористики, этнографии и проч.

Если для последних, как справедливо указывают С. А. Токарев, И. Н. Гроздова и Т. Д. Златковская, «наиболее интересны...

⁶ *Моноформизм* – термин, введённый в современный обиход М. Лифшицем для обозначения *принципа* исследования, ориентирующего за многообразием наличных форм художественного творчества (и не только) видеть их субстанциальное единство и нацеливающего исследователя на осознанное отыскание исходной субстанциальной формы. *Моноформизм* на самом деле есть не что иное, как удачное (в силу ёмкости содержания и краткости выражения) обозначение одного из аспектов Марксова *принципа историзма*, позволяющего научно-теоретическому мышлению достигать логического по форме и исторического по существу видения предмета исследования.



обычаи обрядового типа», в силу того, что они «имеют определённое символическое значение, т.е. служат “знаком” какого-то представления...»; если «главной задачей исследования в таких случаях становится найти то значение, которое скрыто в *данном обычае-обряде*»; если «понять значение этих обрядов – цель этнографического изучения» [14, с. 6], то философию интересуют не сами по себе эти многообразные обычаи / обряды, взятые в их натуральном, чувственно-предметном содержании и облики, а ритуал *как форма*, обычай *как форма*, обряд *как форма*, канон *как форма*, словом, они как *всеобщие и необходимые формы культуры*, в которых осуществляется историческое развитие общества.

Другой вариант неисторического толкования ритуала, имплицитно содержащий всё ту же процедуру некритического «заимствования из будущего» и авансового приписывания ритуалу в качестве сущностных свойств таких признаков, которых у него на ранних стадиях нет, и которые поэтому не выражают его всеобщую сущность, представлен позицией В. Г. Николаева: «Ритуал – исторически сложившаяся форма неинстинктивного предсказуемого, социально санкционированного упорядоченного символического поведения, в которой способ и порядок исполнения действий строго *канонизированы* и не поддаются *рациональному объяснению в терминах средств и целей*»⁷ (курсив наш – Т. Р.) [9, с. 170].

Приведённое определение само по себе, возможно, и не заслуживало бы детального разбирательства, если бы изложенный в нём взгляд на существо вопроса отражал исключительно точку зрения В. Г. Николаева. Однако данное определение ценно именно тем, что оно как нельзя более откровенно воспроизводит типичные заблуждения

и противоречия, характерные для эмпирического сознания в целом, переверачивающего понимание существа дела с ног на голову. А потому подобные взгляды требуют детального рассмотрения.

Первое, на что нельзя не обратить внимания, касается утверждения Николаева о том, что ритуал есть «форма ...упорядоченного символического поведения, в которой способ и порядок исполнения действий строго *канонизированы*...» [9, с. 170]. Чтобы некорректность данного определения стала очевидной, достаточно поставить вопрос: кем и когда мог быть «*канонизирован*» ритуал, совершаемый архаическим человеком, если *канон* как норма культуры (выполняющая функцию культурной памяти), как *осознанный механизм* сохранения и воспроизводства культурно-исторического опыта, предполагающий сложные процедуры отбора, анализа и систематизации накопленных знаний и получающий своё закрепление *в тексте*, формируется и складывается значительно позже ритуала?

Как известно, возникновение *канона* как формы культурной памяти связано с возникновением *письменности*⁸, с письменной фиксацией той или иной культурной традиции *в тексте*. Поэтому речь о *канонизации* чего бы то ни было (будь то опыт религиозный в виде свода догматов и порядка церковного богослужения или опыт художественный в виде создания ряда классических образцов творчества, опыт познавательный в виде аксиом, понятий и принципов или опыт морально-нравственный – в виде максим, запретов и предписаний, включая опыт производственный, закреплённый в виде технологических

⁸ Детальный анализ становления *канона* как формы коллективной памяти, осуществлённый известным немецким культурологом-египтологом Я. Ассманом на материале древних письменных культур, читатель может найти в его работе «Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» Москва: Языки славянской культуры, 2004 [1].

⁷ В цитируемой дефиниции ритуала сохранена авторская пунктуация В. Г. Николаева.



норм и стандартов) может идти лишь начиная с определённой ступени развития общества, а именно – когда общество уже достигло достаточно высокого уровня развития, для которого характерно наличие первого крупного разделения труда, выразившегося в отделении умственного труда от труда физического, в возникновении специализированного духовного производства, использующего *письменность* и потому требующего для своего осуществления специально подготовленных людей⁹. Сам факт придания тем или иным культурным феноменам *формы канона* как раз и свидетельствует о том, что общество в своём развитии уже достигло этого уровня зрелости.

Как видим, ритуал не мог быть «*канонизирован*» кем бы то ни было по той простой причине, что он возник и существовал тогда, когда никаких канонов не было и в помине. А посему свойство «быть канонизированным» не является признаком, выражающим *сущность* ритуала, ибо данное свойство не относится к числу *всеобщих и необходимых условий* и предпосылок возникновения и функционирования ритуала. Это говорит о том, что понятие *ритуала*, которое пытается выработать В. Г. Николаев посредством апелляции к свойству «быть канонизированным», вовсе не есть *понятие* (а в лучшем случае всего лишь форма *рассудочного представления*), ибо оно страдает указанным выше пороком «недостаточной чистоты абстракции» именно в силу того, что автор, добывая характеристики ритуала, обращается не к анализу его исходной формы всеобщности, а довольствуется констатацией свойств, присущих более

⁹ Кстати, это обстоятельство составляет специфическое отличие *канона* как культурной формы не только от *ритуала*, но и от *обряда*. Переход от *обряда* как живой традиции к *канону* как традиции, зафиксированной и сохранённой в тексте, подробно описан во второй главе («Письменная культура») упомянутой выше работы Я. Ассмана [1, с. 93–138].

поздней, уже модифицированной исторической форме ритуала – форме его *особенного* существования в виде *канона*. Поэтому неудивительно, что свойства ритуала, добытые таким способом, ни в коей мере не способны пролить свет на понимание действительной природы ритуала.

В плане методологии, применительно к нашей проблеме это означает следующее: понятие ритуала принципиально не сводимо к определениям *канона* и не выводимо из них. Канон (как норму культуры, закреплённую в *тексте* и выполняющую функцию культурной памяти *посредством сохранения и интерпретации текста*) отделяет от простой, исходной формы ритуала не просто громадный по меркам человеческой истории отрезок времени, но ещё и ряд таких промежуточных форм, как *обычай* и *обряд*. Канон в качестве формы, возникающей значительно позже простой формы ритуала, сам может быть понят и объяснён должным образом только исходя из характеристик всеобщей формы *ритуала*, получившей своё наличное бытие в таких его превращённых формах, как *обычай* и *обряд*, но никак не наоборот.

Здесь имеет место типичный случай, в плане логики абсолютно схожий с тем, о котором писал в «Капитале» К. Маркс, давая характеристику «простой формы стоимости, этой зародышевой формы, которая, лишь пройдя ряд метаморфозов, созревает до формы цены» [8, с. 71]. Так вот, в назидание рассудку и его адептам, специально отметим, что отношение, в котором находятся друг к другу ритуал и канон, может быть охарактеризовано аналогичным образом, а именно: *ритуал* есть простая, *зародышевая форма* фиксации и сохранения социально значимого опыта людей, которая, лишь пройдя ряд метаморфозов, созревает до *формы канона*.

Как правило, этот факт упускается из виду, а то и вовсе не принимается во внимание большинством исследователей, пишущих о культурной памяти



и таких её формах, как обычай, обряд и канон. Меж тем здесь, как и во всяком историческом процессе возникновения и становления определённой системы связей и отношений общественного целого, имеет место метаморфоз, который претерпевает в своём развитии исходная зародышевая форма становящегося целого (в данном случае в качестве целого фигурирует система культурных норм) и который по существу своему всегда есть процесс *многократного превращения исходной формы*, приводящий к возникновению новых, весьма отличающихся друг от друга наличных форм – *форм превращённых*, в облике которых следы их общего происхождения могут быть затушёваны, не распознаваемы и даже окончательно стёрты, что отнюдь не отменяет факта наличия между ними историко-генетического родства в виде внутренних закономерных связей и отношений соподчинения.

Попытка же понять и объяснить сущность ритуала, прибегнув к помощи *канона*, есть переворачивание с ног на голову действительного отношения, а потому представляет собой типичное проявление ограниченности эмпирического сознания, о которой уже было сказано выше, а именно: склонность принимать за сущность всё то, что дано *здесь и сейчас* в материале чувственного созерцания, как будто у явления, получившего отражение в системе современных исследователю представлений, не было никакого *прошлого*, никакой *истории и генезиса*.

Следующее, на что хотелось бы обратить внимание, так это на то, что рассматриваемое определение В. Г. Николаева воспроизводит ещё одно расхожее заблуждение, состоящее в утверждении, что *сакральный, нерациональный, неутилитарный* характер ритуала – в противоположность утилитарной и рациональной повседневной деятельности – это, по мысли большинства пишущих о ритуале

авторов¹⁰, и есть то самое главное и существенное, что позволяет отличать ритуал от всего того, что ритуалом не является.

Так, Николаев, пытаясь выразить онтологическую сущность ритуала, отмечает, что ритуал – это такая «форма... упорядоченного символического поведения, в которой способ и порядок исполнения действий... не поддаются рациональному объяснению в терминах средств и целей» [9, с. 170].

В унисон с этим звучит заявление В. В. Глебкина, воспроизводящее понимание сущности ритуала, кочующее с конца XIX века из дефиниции в дефиницию: «Ритуал – это действие, главные побудительные мотивы которого определяются не практической пользой (с практической точки зрения оно может выглядеть абсолютно бессмысленным), но высшими, символическими ценностями, стоящими над реальностью быта» [3]. Развивая эту мысль, Глебкин пишет следующее: «Ритуал – периодически повторяемое действие или последовательность действий неутилитарного характера...». И далее в том же духе: «Действие называется ритуальным, если для него определяющей является не практическая необходимость, а символическая насыщенность. Практическое действие становится ритуальным, когда его начинают выполнять вне зависимости от

¹⁰ Исключение составляют взгляды Ю. М. Лотмана, считавшего, что «...ритуал не отделён от практической деятельности и не противостоит ей, а является языком, в котором практический поступок приобретает функцию общественного поведения» [7, с. 653]. О прагматичности ритуала говорит также и В. Н. Топоров, указывая, что «прагматичность ритуала определяет его центральное положение в жизни человека и коренится в том, что с его помощью решается *главная* задача – гарантия выживания коллектива» [15, с. 17]. Прямо противоположной взглядом В. Г. Николаева является и позиция Я. Ассмана, усматривающего в ритуале «порядок действий, твёрдо регламентированный по соображениям целесообразности» [1, с. 97].

того, необходимо ли оно с точки зрения здравого смысла» [3].

Понимая, что действенным опровержением несостоятельности подобных взглядов и утверждений может быть только исследование того процесса, в котором зарождается и возникает ритуал как специфическая форма культуры (анализ и развёрнутое изображение которого мы намерены дать в нашей следующей статье), позволим себе сделать лишь несколько замечок.

Любая форма человеческой деятельности, будь то деятельность символическая по преимуществу, каковой является ритуал (в качестве самостоятельно бытийствующей наличной формы культуры), или же не символическая вовсе (как, например, материальная деятельность людей), имеет *целесообразный* характер, отсутствие которого было бы верным признаком того, что мы имеем дело с чем-то таким, что человеческой деятельностью *не является*. Если же ритуал признаётся авторами *формой человеческой деятельности*, которая, как утверждается в определении, есть к тому же форма «неинстинктивного поведения людей», то она не может «не поддаваться рациональному объяснению в терминах средств и целей» при условии, конечно, что исследователь, пытающийся воспро-

извести в мышлении сущность ритуала как социокультурного феномена, использует адекватный природе социальных явлений метод, позволяющий обнаружить и проанализировать всеобщую форму ритуала.

И наоборот: ситуация, когда исследователь по тем или иным причинам затрудняется дать «рациональное объяснение» факту целесообразности ритуала, свидетельствует о том, что он использует *неадекватный* природе данного социального явления метод его познания, пытаясь отыскать сущность ритуала либо там, где её вообще нет, либо – в таких превращённых формах ритуала, которые максимально затрудняют её познание, искажая эту сущность покровом объективной видимости, рождающей представления об иррациональности ритуала как феномена культуры. Это происходит всегда, когда игнорируется связь ритуала с той одной-единственной формой, анализ которой только и может дать рациональное объяснение ритуала как деятельности не только *целесообразной*, но к тому же ещё и сообразующейся с весьма *земной практической целью*. Что бы там ни думало на сей счёт эмпирическое сознание. Речь идёт о *труде* как исходной форме бытия человека в истории.

Примечания

1. *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. Москва: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
2. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 237 с.
3. *Глебкин В. В.* Ритуал [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.otimk.ru/files/Ritual.doc>.
4. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.
5. *Емельянов В. В.* Ритуал в древней Месопотамии. Санкт-Петербург: Азбука-Классика: Петерб. востоковедение, 2003. 317 с.
6. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала / под ред. А. В. Гладкого. Москва: Республика, 1998. 493 с.



7. Лотман Ю. М. О динамике культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Санкт-Петербург, 2001. С. 647–664.
8. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. Москва: Политиздат, 1960. Т. 23. 907 с.
9. Николаев В. Г. Ритуал // Культурология. XX век: энциклопедия. сост. С. Я. Левит. Санкт-Петербург, 1998. Т. 2. С. 170–171.
10. Рагозина Т. Э. Проблема «начала» культуры в зеркале редукционизма // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. 2016. № 3 (11). С. 107–117.
11. Рагозина Т. Э. Форма превращённая как универсальная категория диалектики // Культура и цивилизация (Донецк). Донецк: ГОУ ВПО «ДонНТУ», 2017. Вып. № 2 (6). С. 60–69.
12. Рагозина Т. Э. К вопросу о становлении категории «форма превращённая» // Марксизм и современность: альтернативы XXI века: материалы международной научной конференции 27 апреля 2018 года / отв. редактор Т. Э. Рагозина. Донецк: ГОУ ВПО «ДонНТУ», 2018. С. 45–57.
13. Рагозина Т. Э. О «философской родословной» категории «форма превращённая» // Культура и цивилизация (Донецк). Донецк: ГОУ ВПО «ДонНТУ», 2018. Вып. № 1 (7). С. 15–27.
14. Токарев С. А., Гроздова И. Н., Златковская Т. Д. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Москва: Наука, 1973. С. 5–17.
15. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва: Наука, 1988. С. 7–60.
16. Черных А. И. Ритуалы в медиатизированном обществе: препринт WP14/2012/03 [Текст]. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 56 с.

References

1. Assman Y. *Kulturnaya pamyat: pismo, pamyat o proshlom i politicheskaya identichnost v vysokih kulturah drevnosti [Cultural memory: Letter, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]* / translated from German by M. M. Sokolskaya. Moscow, Languages of Slavic culture, 2004. 368 p.
2. Bayburin A. K. *Ritual v traditsionnoy culture: Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavjanskikh obryadov [Ritual in traditional culture: Structural and semantic analysis of East Slavic rites]*. Saint-Petersburg, Science, 1993. 237 p.
3. Glebkin W. W. *Ritual [Ritual]*. [Electronic resource] – Electronic data – [B. m.: b.i., 20??]. Access mode: <http://www.otimk.ru/files/Ritual.doc> – Tit. from the screen.
4. Durkheim E. *Elementarnye formy religioznoj zhizni: totemnaya Sistema v Avstralii [Elementary forms of religious life: totemic system in Australia]*. Moscow, Publishing house “Delo”, 2018. 736 p.
5. Emelyanov W. W. *Ritual v drevney Mesopotamii [Ritual in ancient Mesopotamia]*. Saint-Petersburg, Azbuka-Klassika, Peterb. Orientalism, 2003. 317 p.
6. Lorenz K. *Oborotnaya storona zerkala [The reverse side of the mirror]*. Moscow, Republic, 1998. 493 p.
7. Lotman Yu. M. О динамике культуры [On the dynamics of culture]. In: Semiosfera: kultura I vzryv. Vnutri myslyaschih mirov [Semiosphere: Culture and explosion. Inside thinking worlds]. Saint-Petersburg, 2001. Pp. 647–664.
8. Marx K. *Kapital [Capital]*. In: Marx K., Engels F. *Op.* Moscow, Publishing house of political literature, 1960. Т. 23. 907 p.
9. Nikolaev V. G. *Ritual [Ritual]*. In: Kulturologiya: XX vek [Culturology. XX century: encyclopedia]. Saint-Petersburg, 1998. Т. 2. P. 170–171.



10. Ragozina T. E. *Problema nachala kultury v zerkale redukzionisma* [The problem of the "beginning" of culture in the mirror of reductionism]. In: Modern problems of Humanities and social Sciences. 2016. № 3 (11). P. 107–117.
11. Ragozina T. E. *Forma prevraschennaya kak universalnaya kategoriya dialektiki* [Form transformed as a universal category of dialectics]. In: Culture and civilization (Donetsk). Donetsk, 2017. Edition № 2 (6). P. 60–69.
12. Ragozina T. E. *K voprosu o stanovlenii kategoriy "forma prevraschennaya"* [To the issue of formation of category "form transformed"]. In: *Marxism and modernity: alternatives to the XXI century. Proceedings of the international scientific conference. April 27, 2018* / responsible editor T. E. Ragozina. Donetsk, 2018. P. 45–57.
13. Ragozina T. E. *O "filosofskoy rodoslovnoy" kategoriy forma prevraschennaya* [About "philosophical pedigree" category form transformed]. In: Culture and civilization (Donetsk). Donetsk, 2018. Edition № 1 (7). P. 15–27.
14. Tokarev S. A., Grozdova I. N., Zlatkovsk T. D. *Vvedenie* [Introduction]. In: *Calendar customs and ceremonies in the countries of foreign Europe. Winter holiday*. Moscow, Science, 1973. P. 5–17.
15. Toporov V. N. *O rituale. Vvedenie v problematiku* [The ritual. Introduction to the problems]. In: *Archaic ritual in folklore and early literary monuments*. Moscow, Science, 1988. P. 7–60.
16. Chernyh A. I. *Rituality v mediatizirovannom obschestve* [Rituals in mediatization society]. preprint WP14/2012/03 [Text] "Higher school of Economics". Moscow, Publishing house of Higher school of Economics, 2012. 56 p.

*



АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В БЫЛИНОВЕДЕНИИ: ЦЕННОСТНЫЙ АНАЛИЗ РУССКОГО ЭПОСА В XIX ВЕКЕ

УДК 008(091)

А. С. Миронов

Московский государственный институт культуры

В статье раскрывается процесс становления аксиологического подхода в былиноведении в XIX веке. Важным моментом для выявления ценностного содержания русских былин и анализа образов их героев стала дискуссия о содержании «подлинной народности» (А. С. Пушкин), а также того, что «русский дух» есть система самобытных ценностей и концептов, организованных в целостную картину мира русского эпического сознания (С. П. Шевырев). Подчеркнуто значение первого опыта аксиологического анализа былин, предпринятого С. Н. Глинкой в 1808 году. Аксиологический подход был впоследствии развит в работах С. П. Шевырева и К. С. Аксакова. С. П. Шевырев предпринимает первый в истории российской науки развернутый аксиологический анализ эпоса, ему принадлежит открытие былинного концепта силы: отношение к чудесной силе (таланту) не как к инструменту достижения корыстных интересов, но как к бремени и служению. К. С. Аксаков уточняет былинную картину мира, выделяя ее основные черты: неприятие волшебства и трактовку сверхъестественного как демонического. Герои былин действуют не в личных интересах, но исходя из «внутреннего нравственного сознания», остро переживаемого чувства духовной необходимости (Н. Я. Данилевский). В 1840–1850 годы в образованных кругах российского общества преобладало пренебрежительное отношение к былинам, а с 1860-х годов и вплоть до советского времени в научном сообществе развернулась дискуссия сторонников мифологической и исторической школ. За исключением О. Миллера, пользовавшегося ценностным анализом как инструментом, никто из исследователей фольклора не унаследовал взгляды С. П. Шевырева и К. С. Аксакова; аксиологическая «школа» как самостоятельное направление национального эпосоведения не сложилась.

Ключевые слова: аксиология русской былины, былиноведение, русский эпос, былина, народность, С. Н. Глинка, К. С. Аксаков, С. П. Шевырев, О. Миллер, «былинный концепт силы».

A. S. Mironov

Moscow State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Bibliotechnaya str., 7, 141406 Khimki city, Moscow region, Russian Federation

МИРОНОВ АРСЕНИЙ СТАНИСЛАВОВИЧ – кандидат филологических наук, ректор Московского государственного института культуры, Москва, Россия

MIRONOV ARSENIY STANISLAVOVICH – Ph.D. (Philology), the Acting Rector of the Moscow State Institute of Culture, Moscow, Russia

e-mail: arsenymir@yandex.ru
© Миронов А.С., 2018



AXIOLOGICAL APPROACH IN BYLINA STUDIES: VALUE ANALYSIS OF RUSSIAN EPIC IN THE NINETEENTH CENTURY

The article reveals the process of axiological approach formation in Russian epics studies in the history of the XIX century. The important point for identification of the content value of Russian bylinas and analysis of heroes became discussion about the content of the “genuine nation” (A. S. Pushkin): also, the fact that “Russian spirit” has a distinctive system of value concepts organized into a coherent picture of the world of Russian epic consciousness (S. P. Shevyrev). The importance of the first axiological analysis of epics undertaken by S. N. Glinka in 1808 is emphasized. The axiological approach was later developed in the works of S. P. Shevyrev and K. S. Aksakov. S. P. Shevyrev carried out the first detailed axiological analysis of the epic in the history of Russian science, he is the author of the concept of force in epic: the attitude to the miraculous power (talent) not as a tool for achievement of vested interests, but as a burden and ministry. K. S. Aksakov clarifies the epic picture of the world, highlighting its main features: the rejection of magic and the interpretation of the supernatural as demonic. The heroes of the epics are acting not in their own interests; but according to “moral consciousness” deep feeling of spiritual need (N. Y. Danilevsky). In the 1840–1850 years, the dismissive attitude to the epics was dominant in educated circles of Russian society, and since the 1860-ies and until the Soviet time, there was a discussion of supporters of the mythological and the historical school in the scientific community. Except O. Miller, who used value analysis as an instrument, no one among the researchers of folklore inherited the views of S. P. Shevyrev and K. S. Aksakov; axiological “school” as an independent direction of national epic was not formed.

Keywords: axiology of Russian epics, bylina studies, Russian epos, epics, nationality, S. N. Glinka, K. S. Aksakov, S. P. Shevyrev, O. Miller, “epic concept of power”.

Для цитирования: Миронов А. С. Аксиологический подход в былиноведении: ценностный анализ русского эпоса в XIX веке // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 47–59.

Первое наблюдение касательно ценностей русского эпоса с точки зрения представителя российского образованного общества сделано М. М. Херасковым за три с лишком десятилетия до публикации «Древних российских стихотворений» (1804) в статье, предваряющей его поэму «Чесменский бой» (1772) и рассчитанной на внимание французского и немецкого читателя. Не предпринимая аксиологического анализа былин, Херасков утверждает, что они отражают «грубость сердец» непросвещенного русского народа. Подразумевается не только грубость формы (Херасков сетует на обилие повторений и формальные заимствования «во вкусе восточном»), но и бедность содержания. Последнюю Херасков объясняет тем, что создатели былин «ниоткуда не могли

почерпнуть просвещения» в суровый век, когда «оружия бряцание... глас Муз заглушало» [Le combat de Tzesme. Poeme en cinq chants avec un discours sur la poésie russe composee par M. Cheraskoff. 1772. Цит. по: 3].

Мнение о том, что былины отражают варварские нравы, было распространено среди просвещенных современников Хераскова и опиралось во многом на искаженный образ эпоса, сформированный лубочными «повестями в лицах». Характерно утверждение И. Н. Болтина в его «Примечаниях на историю древняя и нынешняя России г. Леклерка» (1788) о том, что древние «подлые песни» русского простонародья отражают дурной вкус «черни, людей безграмотных» и «бродяг» [4, С. 60].



Перелом в восприятии общества был подготовлен «сверху» императрицей Екатериной Великой, которая встала на защиту народных эпических песен: в ее пьесе «Новгородский богатырь Боеславович» (1786) звучит повеление не осуждать «богатырския шуточки и храбрыя замашечки». Однако лишь с начала XIX века российская элита задумывается о том, что эпические песни должно изучать, находя в них отражение самобытных черт народности. В 1801 году в знаменитой речи в Дружеском литературном обществе Андрей Тургенев говорит с сожалением о том, что «в одних сказках и песнях» еще сохраняются «драгоценные остатки русской литературы, в которых мы чувствуем еще характер нашего народа». В 1804 году стихотворный эксперимент, направленный на поиск «русского духа», предпринимает Н. А. Львов – архитектор и поэт, собиратель памятников древнерусской литературы и фольклора, почитаемый биографами как «гений вкуса». Он подготовил, снабдил собственным предисловием и издал знаменитый сборник русских народных песен [7]. В 1808 году С. Н. Глинка публикует разбор издания «Древних русских стихотворений», где сравнивает былинных богатырей с рыцарями Круглого стола короля Артура и даже с героями древней Эллады, – большая смелость по тем временам. Автор разбора находит в «Древних российских стихотворениях» выражение «праотческих наших добродетелей», а также предпринимает первую попытку аксиологического анализа: по мнению Глинки, былина о Соловье Будимировиче свидетельствует о том, что мастерство играть на гусях и возводить терема «ценились более золота» [5].

М. Азадовский считает наблюдение Глинки «примитивным» анализом, выдержанным «в тонах общего патристически-охранительного мирозерцания автора». Сегодня, когда научные оценки можно давать без оглядки на «мирозер-

цание» ученого, наблюдения С. Н. Глинки в отношении ценностей былинного мира представляются весьма ценными в свете теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского и концепции «православной цивилизации» А. С. Панарина. Былинный концепт богатырской силы, включающий не только силу воинскую, даруемую от Бога для исполнения богатырской миссии сострадания, но и силу творческого таланта (ее проявляют герои старин о Садке, Вавиле и скоморохах, Добрыне, о сорока каликах), подтверждает теорию Н. Я. Данилевского: русским цивилизационным отличием является то, что герой действует не в личных интересах, но исходя из «внутреннего нравственного сознания» [6, с. 17], остро переживаемого чувства духовной необходимости. Уникальным концептом русской цивилизации (и русского эпического сознания) является отношение к чудесной силе (таланту) не как к инструменту достижения корыстных интересов, но как к бремени и служению. «Былинный» концепт силы может служить доказательством вывода А. С. Панарина об особой «пассионарности» [16, с. 184] русского человека, который дарит свою силу, свой талант – не ожидая ничего взамен, просто по зову сердца, потому что так должно поступить. В такой перспективе не следует недооценивать важность первого опыта аксиологического анализа былин, предпринятого С. Н. Глинкой в 1808 году.

В июне того же 1808 года в поддержку позиции С. Н. Глинки прозвучал голос блистательного профессора А. Ф. Мерзлякова, властителя молодых умов. В своей лекции «Слово о духе, отличительных свойствах поэзии первобытной и о влиянии, какое имела она на нравы, на благосостояние народное» профессор обратился к отечественной науке с призывом предпринять исследование древних народных песен, их самобытного ценностного содержания (тогда это на-



зывали «нравами»). «О, каких сокровищ мы себя лишаем, собирая древности чуждые, не хотим заняться теми памятниками, которые оставили знаменитые предки наши! – с сожалением говорил Мерзляков. – В русских песнях мы бы увидели русские нравы и чувства, русскую правду, русскую доблесть» [9, с. 14].

Призыв профессора исследовать как нечто ценное особую русскую доблесть, русские нравы и чувства противоречил господствовавшему в сознании русского образованного общества представлению о единственно ценной просвещенной цивилизации (европейской), которой всё русское, «непросвещенное» противопоставлялось как варварское. Одной из книг, укрепивших в таком мнении многих русских, был труд Карла Генриха фон Буссе «Князь Владимир и его Круглый стол. Древнерусские эпические песни» (1819). Автор вводил своих читателей в заблуждение, объявляя свои тексты «переводами» на немецкий: в его книге не было ни одной подлинной былины, лишь перепевы сказок В. Левшина, пересказы летописных эпизодов и баллады А. Х. Востокова «Светлана и Мстислав», а также собственные сочинения. Тем не менее фон Буссе снабжает свою книгу предисловием, в котором судит о различиях ценностной системы русского и западноевропейского эпоса: «В старых сказаниях русских не найти нежного почитания прекрасной дамы, романтической любви, к которым в песнях так светло и трогательно обращаются трубадуры и миннезингеры. Нравы и искусство западного рыцарства, боевой порядок и посвящение в рыцари, гербовые щиты и оруженосцы – напрасно искать их тут. Напротив, нас вводят в самостоятельный круг доблестных соратников, которые, не занимая ничего чуждого, храбро сражаются и обильно пируют» [21].

Заметим, что это «немецкое» представление о русских богатырях как о существах, наделенных только физической

силой, но лишенных внутреннего мира и духовных качеств, будет воспринято в России, в частности, В. Г. Белинским. Он писал: «Несмотря на всю скудость и однообразие содержания наших народных поэм, нельзя не признать необыкновенной, исполинской силы заключающейся в них жизни, хотя эта жизнь и выражается, по-видимому, только в материальной силе» [2, с. 463]. Критик полагал, что русскому эпосу не удалось «развить в себе духовного содержания»: «Русь в своих народных поэмах является только телом, но телом огромным, великим, кипящим избытком исполинских физических сил» еще только «жаждущих приять в себя великий дух».

Культурные различия, обусловленные разными системами ценностей русского и германского эпического сознания, фон Буссе полагает следствием исторической «отсталости» русских: «Если на Западе поздние судьбы народов, войны с рыцарскими цитаделями, крестовые походы на Восток, более устойчивое упорядочение дворянства, воспитавшее рыцарство, утончили песни народных поэтов, то в России войны с дикими половцами и печенегами таковое развитие сдержали» [21, с. XII].

Сосредоточенность на любовном интересе и наличие гербовых щитов являются для фон Буссе признаками более «утонченного» эпоса, поскольку уникальные ценностные концепты былины его пониманию недоступны. Впрочем, русские современники фон Буссе испытывали не меньшие трудности с определением самобытных ценностных концептов народной культуры. Дискуссии о подлинной народности захлестнули образованное общество. А. С. Пушкин писал в 1825 году: «...Вошло у нас в обыкновение говорить о народности, требовать народности, жаловаться на отсутствие народности в произведениях литературы, но никто и не думал определить, что разумеет он под словом народность» [19, с. 267].



Пушкину не удается написать литературное переложение былины: он трижды берется за сюжет о Бове и единойды – об Илье Муромце («В славной муромской земле...»). Однако поэт отвечает на свой вопрос о сути народности, создавая «Бориса Годунова», – и это характерно для русского искусства XIX века, вдохновлявшегося «русским духом» на путях творческого освоения отечественной истории, но не былинного эпоса.

В то же время русскими литераторами, художниками и музыкантами активно разрабатывается тема «бытовой» народности, и со временем это становится фактором, затрудняющим интерпретацию эпоса учеными и профессиональным искусством. Народность стали искать и находить не в духе, а в форме: в подробном воспроизведении деталей быта и костюма, в изображении жанровых бытовых сцен, неглубоких «типических» характеров в простонародной среде, а заодно всё чаще – в выявлении пороков общества и социальной несправедливости. Поиск внешних черт русской народности на несколько десятилетий отвлек внимание исследователей и художников от выявления смыслов и ценностей народной культуры, в частности, былин. Пройдет почти сорок лет после лекции профессора Мерзлякова, прежде чем подлинный прорыв к системе аутентичных ценностей эпоса совершит другой профессор Московского университета – С. П. Шевырев.

В 1844–1845 годах профессор Шевырев читает курс из 33 лекций по истории русской словесности и много говорит о богатырских песнях. Публика напрасно обращает внимание «только на телесную крепость наших богатырей», герои русских народных преданий не есть «олицетворение одной дикой, грубой, вещественной силы» [20, с. 190], утверждает Шевырев. «Это воззрение одностороннее», – настаивает он и впервые формулирует уникальный ценностный концепт духовной силы русских богатырей. Им

не свойственны пламенные «личные чувства», они «не заняты оскорблениями личной чести и страстями сердца, как рыцари Запада», но «над всеми личными чертами возвышается в них и господствует одна великая черта, принадлежащая тому народу, который они олицетворяют: самоотвержение».

С. П. Шевырев предпринимает первый в истории российской науки развернутый аксиологический анализ эпоса, ему принадлежит открытие былинного концепта силы. Исследователь указывает на миссию сострадания (самоотвержения) как на источник богатырской силы Ильи Муромца («его сила – награда за его милостью» [20, с. 219–220]).

Шевырев подробно разбирает элементы ценностного центра героя: «Он добрый сын; он бережется напрасной обиды; он не проливает крови Христианской; он щадит даже разбойников; он поднимает оружие только для защиты народа и Веры против врагов и язычества; он, без похвальбы, служит Русской земле; освобождает Чернигов от осады и дорогу к святому городу Киеву – от чернокнижника и разбойника; он не хочет ни холопства разбойников, ни золотой казны побежденных им; он не требует ни земель, ни почестей, ни даров за свои услуги, но сам несет дары к стольным Князьям» [20, с. 197].

В период, когда русские ученые¹, увлеченные идеями Якоба Гримма о мифологических корнях фольклора, отыскивали в образе Ильи приметы Перуна, Шевырев заявлял, что главный смысл былинной «биографии» Муромца состоит

¹ См., например, сборники и труды А. Н. Афанасьева («Дедушка домовый», «Ведун и ведьма», «Зооморфические божества у славян», «Несколько слов о соотношении языка с народными поверьями», «Языческие предания об острове Буяне», «Сказка и миф», «Поэтические воззрения славян на природу»), Ф. И. Буслаева («Русский богатырский эпос», комментарии к «Исторической хрестоматии церковнославянского и древнерусского языков»).



в борьбе с этим самым Перуном и другими идолами, в утверждении христианского ценностного концепта – деятельной любви-жалости.

Идеи С. П. Шевырева о русской былине были услышаны далеко за пределами университетской аудитории. Уже через пять лет пространные цитаты из его лекций попадут на страницы новаторского учебника теории словесности, подготовленного академиком И. И. Давыдовым и одобренного департаментом народного просвещения («История словесности. Курс гимназический», 1851). Проект, впервые включивший разбор произведений русского героического эпоса, содержал даже элементы аксиологического анализа былин и знакомил с результатами этого анализа всех гимназистов империи. Впрочем, уже через несколько лет на страницах учебных пособий воцарятся размышления Ф. И. Буслаева и других сторонников мифологической школы.

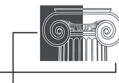
Тем не менее лекции С. П. Шевырева и учебник И. И. Давыдова взломали негативный стереотип общественного мнения о былинных богатырях. В те времена в российской науке господствовали, по выражению Шевырева, «предубеждения», направленные «против всего народного». Борясь с этими предубеждениями, С. П. Шевырев показывал уникальность ценностной системы русского эпоса: «Позвольте же Илье Муромцу понять семью, месть, правду и милость иначе, нежели понимает их Цид». У Сида совершенно другие представления о мщении, «чувство чести, сознание личных прав своих», отмечает автор лекционного курса. Шевырев предложил убедительный вариант ответа на пушкинский вопрос о том, что есть народность: «русский дух» есть система самобытных ценностных концептов, организованных в целостную картину мира русского эпического сознания.

В 1856 году собственный аксиологический анализ русского эпоса предпри-

нимает К. С. Аксаков («Богатыри времен великого князя Владимира по русским песням»). Исследователь изучает былинную картину мира и выделяет «главные основы Владимирова мира». Это – христианство и начало семейное, «основа всего доброго на земле» [1]. Аксаков отмечает отдельные черты этой картины мира: неприятие волшебства и трактовку сверхъестественного как демонического.

К. С. Аксаков исследует былинный концепт *силы* и замечает, что «нигде и никогда Илья не испытывает силы, не высказывает ее, не тешится ею, как другие богатыри», потому что сила для русского богатыря – «полезное орудие для доброго дела только; не любит крови его мирная, вовсе не воинственная душа» [1, с. 51]. Наконец, впервые в отечественной науке К. С. Аксаков использует аксиологический подход для получения прикладных результатов: он выявляет испорченную запись былины, которая из-за несоответствия системе ценностей былины не была воспринята народной традицией, однако попала в литературный оборот и воспринималась учеными как аутентичная.

В 1843 году М. Погодин в «Москвитянине» опубликовал запись старины [12, с. 7–16], сообщенную учителем из Шенкурского уезда Никифором Борисовым и якобы записанную «со слов крестьянина» И. А. Ядовиным. В этом варианте Илья насмерть запарывает плетью («о семи хвостах, да с проволокою») Катюшеньку-перевозчицу – на глазах у ее отца, Соловья-разбойника. Причиной жестокой казни становится озвученное Соловьем пожелание, чтобы Катюшенька перевезла Илью через Дунай в обмен на освобождение Соловья. Прибыв в Киев, Илья продолжает изуверствовать: вламываясь к князю Владимиру, он не удовлетворяется количеством вина в чаше и насмерть запарывает плетью всех гостей князя Владимира, включая богатырей сятोरусских. При этом богатырь «попорачивает»



с боку на бок своих жертв и пеняет им, что его «на приезде не уцествовали». Залив реками крови пиршественный зал, Илья Муромец в этом варианте исчезает, совершенно как некий злой дух:

Илья тут и был, и нет,
Нет ни вести, ни повести
Ныне и до веку.

Результаты аксиологического анализа этого варианта позволяют К. С. Аксакову сделать вывод: Илья Муромец в этой записи «не тот, каков во всех остальных песнях и рассказах». Действительно, за много десятилетий, прошедших с 1843 года, исследователи не записали ни одного варианта, подобного «богатырской сказке» из Шенкурского уезда, так и не вошедшей в эпическую традицию.

Очевидно влияние Аксакова на диссертацию Л. Н. Майкова («О былинах Владимиров цикла», СПб., 1863), содержащую – впервые в истории былинovedения – развернутый анализ нравственных качеств богатырей. Автор, вслед за Шевыревым, отмечает «благодущие» Ильи Муромца, его «доверчивость», в том числе по отношению к власти. Майков соглашается с Аксаковым, что подвиги этого героя – не средство достижения личной выгоды и не «бесцельный размах силы», но «защита слабых и угнетенных», Илья «всегда подчиняет свою деятельность началу нравственному и религиозному». Автор диссертации идет дальше своих учителей, предлагая почти полный перечень былинных ситуаций, в которых утверждаются «лучшие нравственные понятия и стремления русского народа» [8, с. 124], включая почитание родителей и «нравственную власть» мужа над женой, умение искренне молиться и сдерживать гнев [8, с. 119].

Майков ограничивается, впрочем, перечнем нравственных ценностей, не пытаясь выявить отразившиеся в былинах

особенности национального мировоззрения, менталитета; он не указывает на особенные черты русских ценностных концептов – «русской доблести», «русской силы» и др. И все же весь его труд подчинен задаче аксиологического анализа: даже эстетические качества эпоса Майков исследует «как явления духовной и нравственной образованности народа» [8, с. 4].

Открытия Шевырева, Аксакова и Майкова оказывали заметное влияние на современников – впрочем, недолго. В примечаниях к былинам об Илье Муромце составитель «Русской хрестоматии» (1863) А. Г. Филонов приводит замечательно верные наблюдения Аксакова: «В богатыре этом, несмотря на его страшную, вне всякого соперничества, силу, слышится еще более силы духа». Однако в более поздних изданиях учебника идеи Аксакова вытеснены размышлениями Ф. И. Буслаева о разновременных смысловых напластованиях в былинах. Более того, в позднейшие издания хрестоматии А. Г. Филонова проникает упоминавшийся выше нетрадиционный вариант от Никифора Борисова. Возможно, Филонов включает его под влиянием того же Буслаева, поместившего эту нетрадиционную запись в свою «Историческую хрестоматию церковнославянского и древнерусского языков» (1861).

Идею о слоистых смыслах русского эпоса развил эпосовед Орест Миллер («Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевское», 1869) [11]. Для того, чтобы группировать эпические смыслы по эпохам, Миллер прибег к аксиологическому анализу былин. Например, к древнему пласту языческих ценностей, «уцелевших от поры мифической», исследователь относит богатство Ильи, «столь противоречащее его позднейшей человеческой безсребренности». К разным эпохам

О. Миллер относит «некоторые проявления жестокости», противопоставляя их более поздним «мягким человеческим чертам» [11, с. 804].

Оресту Миллеру принадлежит открытие уникального ценностного концепта *славы*, характерного для русского эпоса: «Илье Муромцу, как мы знаем, и славы-то хочется лишь вообще про богатырей, и то для того лишь, чтобы такая общая слава о богатырстве удерживала насильников от вторжения в Землю Русскую. Таким образом, и эта-то общая слава ему не цель, а лишь средство, как не цель, не искусство ради искусства для него богатырство – опять-таки только средство – для того же самого недопущения врагов насиловать в Земле Русской» [11, с. 802].

О. Миллер развивает идею русской богатырской *силы* («силушки»), прежде сформулированную С. Шевыревым, и отмечает, что «в западноевропейском богатырском эпосе... богатырская сила представлялась исключительно доставляющей *права*, прямо противоположно тому значению ея у нашего Ильи Муромца, по которому она налагает *обязанности*» [11, с. 817]. «Илья Муромец ... ничего не ищет для себя самого», – пишет Миллер и поясняет: чудесная богатырская сила «налагает *обязанность* на того, кто ею владеет, обязанность оборонять вдов и сирот и ту кормилицу их родную мать-землю» [11, с. 803].

На момент написания «Сравнительно-критических наблюдений...» привычка к выявлению «нелепиц» и «порчи» эпоса, укоренившаяся в российских академических и литературных кругах под влиянием Хераскова, Ломоносова, Державина, Грамматина и Шишкова, побуждает О. Миллера выявлять особый слой «варварских», грубых смыслов былины, сохранившихся, по мнению исследователя, от языческой поры «родового строя» («самодурство родительской власти, необузданность домашнего самосуда, на-

сильное умыкивание невест» [11, с. 805]). Затем исследователь находит в былинах примеры служения своему народу, бескорыстие, приоритет общих интересов над личными, эгоистическими и относит эти смыслы к ценностному слою золотого века «вольности» поднепровских полян, древнего киевского «земства», которое якобы существовало при почти номинальной власти Владимира и Ярослава Мудрого. По Миллеру, именно Илья Муромец – «истый представитель общины», поэтому «постоянно забывает самого себя».

«Вспышки жестокости» богатырей Миллер объясняет ожесточением народа в период, когда киевское «земство» пало, наступила пора княжеских усобиц и затем «татарщины» [11, с. 804]. Наконец, позднейший период бытования в крестьянской среде Миллер связывает с негативными изменениями в ценностной структуре эпоса, пытаясь выделить слой, связанный с «бытовой», «патриархальной семейной грубостью».

Как можно видеть, аксиологический метод является основным инструментом исследователя. Однако результатом анализа становится представление о ценностном центре былинного героя как о «мертвом» культурном слое противоречивых мотиваций, свойственных различным типам личности, формировавшимся в разное время. Миллер не предполагает, что образ эпического героя может обладать внутренней динамикой, не допускает возможности духовной борьбы, которую ведет богатырь со своими слабостями, грехами, «искушениями» (гневом, хвастовством и др.).

Выявленный С. Шевыревым и подробно изученный О. Миллером былинный концепт чудесной *силы* как таланта, данного от Бога для ответственной работы передаривания страдающим, вполне соответствует описанию уникального духа славяно-русской цивилизации у Н. Я. Данилевского, выпустившего в 1871 году



знаменитый труд «Россия и Европа».

Отличительной чертой славянской цивилизации, по Данилевскому, является то, что в важнейшие моменты жизни человеком движет не личный интерес, но «внутреннее нравственное сознание, медленно подготавливающееся в его духовном организме» и «всецело охватывающее его, когда настает время для его внешнего практического обнаружения и осуществления» [6, с. 17]. Именно такова мотивация былинного героя: он получает силу и право на победу лишь тогда, когда производит определенную духовную работу в своем сердце – работу любви и сострадания.

Н. Я. Данилевский уделяет большое значение этому «психологическому процессу», он описывает его как «внутреннее перерождение», происходящее в душе отдельного человека, переходящего из одного нравственного состояния в другое, высшее. В связи с этим примечательно, что главный психологический конфликт эпоса есть конфликт между частными интересами героя и его призванием, его миссией. Причем эта миссия трактуется не в духе вассальной верности сюзерену или преклонения перед прекрасной дамой, но преимущественно на путях служения ближнему.

По мысли автора «России и Европы», цивилизационными отличиями русских и вообще славян являются, во-первых, приоритет «общинных» ценностей над личными, а во-вторых – «ненасильственность» славянской цивилизации. Олицетворением славянской природы исследователь считает великого князя Владимира в том его образе, который удержан эпосом: «гостеприимный, общительный, веселый, несмотря на свои увлечения, насквозь проникнутый славянским благодушием».

Идеи Н. Я. Данилевского способствовали рецепции подлинных смыслов и ценностей эпоса в науке, педагогике,

профессиональном искусстве. С конца 1870-х годов ценностный подход к былинам прослеживается в ряде учебников, в книгах для детского чтения и для простого народа – например, в «Народном сказании» о Добрыне Никитиче (1878), выпущенном редакцией журнала «Мирской вестник» [13].

Добрыня «тяготится своею силою и своим богатырским званием», «не чувствует особенной охоты к проявлению своего богатырства, но никогда не прочь употребить свою силу, если... кто-нибудь нуждается в проявлении этой силы», – пишет анонимный автор этого прозаического пересказа былины. Ценностный подход позволяет рассказчику избрать из множества вариантов эпических песен те, которые соответствуют «русскому духу» – в частности, отказаться от пересказа весьма популярного сюжета, вымышленного Л. Меем [18] (в этом сюжете Алеша оживляет Добрыню живой водой, после чего русские богатыри позорно ретируются перед «силой неведомой»).

Ценностный подход к анализу былин находим также в сборнике пьес Николая Нежаты «В стольном граде Киеве» (1887). Автор в предисловии трактует природу богатырской силы в духе Шевырева и Аксакова: в основе богатырского подвига лежит бескорыстное движение сердца к правде, «героическое подвижничество, свойственное душе человека» [14, с. 6].

Сдержанность, честность и человеколюбие – таковы, по мнению замечательного педагога Льва Поливанова, ценности, утверждаемые в былинах про Илью Муромца. В 1888 году Поливанов подготовил и выпустил в свет сборник былин [17] с объяснениями, предназначенный «для читателей всех возрастов». В комментариях составитель отмечает, в частности, что Илья есть «самый чело-



веколюбивый из богатырей. Он помнит завет отца: «Не помысли злом на татарина, не убей в чистом поле христианина»». Поливанов не идеализирует эпического героя, но предпринимает непредвзятый аксиологический анализ: по его мнению, в русском богатыре видны «черты человека, наделенного страстями, увлекающими его подчас за пределы добра».

Аксиологический анализ былин о Добрыне приводит Л. Поливанова к тому, что он замечает у Добрыни чувства «разносторонние, оттенки их тоньше, чем у Ильи Муромца»: «Добрыня прекрасен нравственною красотой иного рода, нежели Илья Муромец», утверждает автор сборника «Русских народных былин». Он выделяет главное для образа Добрыни качество: «задушевность» (доброта, подверженность тоске и своего рода «трусости» (возможности «приужахнуться»)).

Следуя за О. Миллером, составитель этого сборника утверждает, что фигуры эпических богатырей «слагались в народной фантазии в течение многих веков» и потому «заклучают в себе и нравственные черты различных эпох». Автор другого, не менее популярного сборника фольклорных текстов – историк литературы А. В. Оксенов – идет дальше Л. Поливанова и утверждает, что именно трансляция ценностей, содержащихся в «нравственно-поучительных примерах», является главной задачей былин.

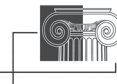
В предисловии к своей хрестоматии «Народная поэзия» (1894) Оксенов подвергает критике позиции не только мифологической, но также исторической школы, господство которой в то время утверждалось в русском эпосоведении. По его мнению, вовсе не «древние языческие верования» и даже не «взгляды народа на свое прошлое, на минувшие события и замечательных деятелей» отразились в былинах, «нравственно-поучительных примерах». По убеждению Оксенова, функцией былин является именно трансля-

ция ценностей от поколения к поколению: эпические песни, «передаваемые от предков к потомкам, служили единственным руководством для народа во всех случаях жизни», и таким образом «под влиянием одних и тех же неизменных преданий у народа естественно составлялся одинаковый взгляд на все в мире» [15, с. 5].

Таким образом, А. В. Оксенов вплотную подводит читателя былин к выводу о том, что кажущееся противоречие между положительными и отрицательными качествами вовсе не свидетельствует о наличии в содержании быliny противоречивых разновременных смыслов, но, напротив, свидетельствует о целостности картины мира русского эпического сознания. Потому что отражает задачу эпического певца – показать действие духовных законов в душе героя, внутреннюю борьбу и духовный рост богатыря.

Это – одно из важных (и недооцененных) открытий, сделанных не эпосоведом, но историком литературы – на основании результатов ценностного анализа. Другое открытие, сделанное русскими учеными при помощи аксиологического метода, состоит в выявлении специфики ключевых ценностных концептов русского эпического сознания. Это – концепт богатырской силы (и вообще таланта) как бремени и дара, который дается герою от Бога в ответ на способность сострадания, «милостыни», и который необходимо передавать нуждающимся (С. П. Шевырев), а также концепт славы (молвы) как инструмента удержания врагов от нападения (О. Миллер).

Открытия Шевырева и Аксакова, сделанные в свете аксиологического подхода, опередили свое время и были недооценены современниками. В 1840–1850 годы в образованных кругах еще сильно было безразличное отношение к былинам, а с 1860-х годов и вплоть до советского времени в научном сообществе развернулась дискуссия сторонников мифологической



и исторической школ. За исключением О. Миллера, пользовавшегося ценностным анализом как инструментом, никто из исследователей фольклора не унаследовал взгляд Шевырева и Аксакова; «аксиологическая школа» как самостоятельное направление национального эпосоведения не сложилась.

Аргументы ценностного характера недооценивались былиноведами: например, В. Ф. Миллер в «Очерках русской народной словесности» [10, с. 321] пытается доказать, что прототипом эпической княгини Апраксии является историческая,

летописная княгиня Евпраксия, – и делает это вопреки тому, что героини ведут себя в нравственном плане противоположным образом.

Вместе с тем поколение бывших гимназистов, которые в 1851–1861 годах учились словесности по учебнику И. Давыдова с цитатами из лекций Шевырева, подарило русской культуре Шервуда, Васнецова, Поленова, Репина, Римского-Корсакова. Это поколение обеспечит, начиная с 1881 года, смену культурной парадигмы и выработку нового русского стиля в искусстве.

Примечания

1. Аксаков К. С. Богатыри времен великого князя Владимира // Русская беседа. 1856. Т. 4.
2. Белинский В. Г. Статьи о народной поэзии // Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Москва: Изд-во АН СССР. Т. V. 1954. С. 463.
3. Берков П. Н. Рассуждение о российском стихотворстве: Неизвестная статья М. М. Хераскова / Пер., вступ. ст. и примеч. П. Н. Беркова // Лит. наследство. Москва, 1933. Т. 9–10. С. 287–294.
4. Болтин И. Н. Примечания на историю древняя и нынешняя России г. Леклерка. Санкт-Петербург: Тип. Горнаго училища, 1788. Т. 2. 558 с.
5. Глинка С. Н. Древние русские стихотворения // Русский вестник. 1808. № 3, 6.
6. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Москва: Ин-т русской цивилизации, 2008. 812 с.
7. Львов Н. А. Собрание русских народных песен с их голосами, положенных на музыку Иваном Прачем. Вновь изданное с прибавлением к оным второй части: в 2 ч. Санкт-Петербург: Печатано в тип. Шнора, 1806.
8. Майков А. Н. О былинах Владимирова цикла. Санкт-Петербург, 1863.
9. Мерзляков А. Ф. Слово о духе, отличительных свойствах поэзии первобытной и о влиянии, какое имела она на нравы, на благосостояние народное. Москва, 1808.
10. Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. Санкт-Петербург, 1897. Т. I. С. 321.
11. Миллер О. Ф. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевское // Миллер О. Ф. Славянство и Европа / сост., предисл., коммент. Ю. В. Климаков. Москва: Ин-т русской цивилизации, 2012. 872 с.
12. Москвитянин. 1843. Ч. 6, 11. С. 7–16.
13. Народное сказание «Добрыня Никитич, богатырь времен Владимира Святого». Изд. журнала «Мирской вестник». Москва, 1878.
14. Нежата Н. В стольном городе Киеве. Санкт-Петербург: тип. И. Н. Скороходова, 1887. 315 с.
15. Оксенов А. В. Народная поэзия: Былины, песни, духовные стихи: с введ. и объясн. словарем / сост. А. Оксенов; ред. В. И. Шемякина. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1908. 400 с.
16. Панафин А. С. Православная цивилизация. Москва: Ин-т русской цивилизации, 2014. 1239 с.



17. *Поливанов Л.* Русские народные былины: тексты, объяснительные статьи и примечания. Москва: Изд. Л. Поливанова, 1888 (Типография Е. Г. Потапова). 234 с.
18. Предание. Отчего перевелись витязи на Святой Руси. Сибирская сказка // Сын отечества. 1856. № 17. 29 июля.
19. *Пушкин А. С.* О народности в литературе // Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 томах. Москва: ГИХЛ, 1959–1962. Т. 6. Критика и публицистика. С. 267–268.
20. *Шевырев С. П.* История русской словесности, преимущественно древней. Ч. 1. Лекция IV. Москва, 1840.
21. *Busse K. H. von.* Furst Wladimir und dessen Tafelrunde. Alt-russische Heldenlieder. Stuttgart, 1819. S. XII–XIII.

References

1. Aksakov K. S. *Bogatyri vremen velikogo knyazya Vladimira* // Russkaya beseda. 1856. Т. 4.
2. Belinskij V. G. *Stat' i o narodnoj poebzii* // Belinskij V. G. Poln. sobr. soch. Moskva: Izd-vo AN SSSR. Т. V. 1954. S. 463.
3. Berkov P. N. *Rassuzhdenie o rossijskom stibotvorstve: Neizvestnaya stat'ya M. M. Heraskova* / Per., vstup. st. i primech. P N Berkova // Lit. nasledstvo. M., 1933. Т 9–10. S. 287–294.
4. Boltin I. N. *Primechaniya na istoriyu drevniya i nynesbniya Rossii g. Leklerka.* Sankt-Peterburg: Tip. Gornago uchilishcha, 1788. Т.2. 558 s.
5. Glinka S. N. *Drevnie russkie stibotvoreniya* // Russkij vestnik. 1808. № 3, 6.
6. Danilevskij N. YA. *Rossiya i Evropa: vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu.* Moskva: In-t russkoj civilizacii, 2008. 812 s.
7. L'vov N. A. *Sobranie russkikh narodnyh pesen s ih golosami polozhbennyh na muzyku Ivanom Prachem. Vnov' izdannoe s pribavleniem k onym vtoroj chasti.* V 2 ch. Sankt-Peterburg: Pechatano v tip. SHnora, 1806.
8. Majkov L. N. *O bylinah Vladimirova tsykla.* Sankt-Peterburg, 1863.
9. Merzlyakov A. F. *Slovo o dube, otlichitel'nyh svojstvab poebzii pervobytnoj i o vliyanii, kakoe imela ona na nrvy, na blagosostoyanie narodnoe.* Moskva, 1808.
10. Miller V. F. *Ocherki russkoj narodnoj slovesnosti.* Sankt-Peterburg, 1897. Т. I.
11. Miller O. F. *Sravnitel'no-kriticheskie nablyudeniya nad sloevym sostavom narodnogo russkogo ebposa. Il'ya Muromec i bogatyrstvo kievskoe.* // Miller O. F. *Slavyanstvo i Evropa* / [sost., predisl., komment. YU. V. Klimakov. Moskva: In-t russkoj civilizacii, 2012. 872 s.
12. Moskvityanin. 1843. CH. 6, 11. S. 7–16.
13. *Narodnoe skazanie «Dobrynya Nikitich, bogatyr' vremen Vladimira Svyatogo».* Izd. ZHurnala «Mirskoj vestnik». Moskva, 1878.
14. Nezhata N. *V stol'nom gorode Kieve.* Sankt-Peterburg: tip. I. N. Skorohodova, 1887. 315 s.
15. Oksenov A. V. *Narodnaya poebziya: Byliny, pesni, dubovnye stibi: S vved. i ob'yasn. slovarem* / sost. A. Oksenov; red. V. I. SHemyakina. Sankt-Peterburg: Sinod. tip., 1908. 400 s.
16. Panarin A. S. *Pravoslavnaya civilizaciya.* Moskva: In-t russkoj civilizacii, 2014. 1239 s.
17. Polivanov L. *Russkie narodnye byliny: teksty, ob'yasnitel'nye stat'i i primechaniya.* Moskva: Izd. L. Polivanova, 1888 (Tipografiya E. G. Potapova). 234 s.
18. *Predanie. Otchego perevelis' vityazi na Svyatoj Rusi. Sibirskaya skazka* // Syn otechestva. 1856. № 17. 29 iyulya.



19. Pushkin A. S. *O narodnosti v literature* // Pushkin A. S. *Sobranie sochinenij v 10 tomah*. Moskva: GIHL, 1959–1962. T. 6. Kritika i publicistika. S. 267–268.
20. Shevyrev S. P. *Istoriya russkoj slovesnosti, preimushchestvenno drevnej*. CH. 1. Lekciya IV. Moskva, 1840.
21. Busse K. H. von. *Furst Wladimir und dessen Tafelrunde. Alt-russische Heldenlieder*. Stuttgart, 1819. S. XII–XIII.

*



МЕТАФИЗИКА ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

УДК 130.2

Н. В. Логинова

Белгородский государственный национальный исследовательский университет (НИУ «БелГУ»)

Статья посвящена проблеме личности в воззрениях славянофилов начала XIX века, с акцентом на учении И. В. Киреевского. В статье показано противоречивое влияние на них философских воззрений В. Ф. Й. Шеллинга, Ф. Д. Шлейермахера, немецких романтиков, которое преодолевается Иваном Киреевским на основе святоотеческой традиции. Автор статьи доказывает, что, если в западной философской традиции ведущим является идеал индивидуальной самореализации, то восточный идеал человека основан на преодолении индивидуализма как существенной ограниченности на пути к единению с Богом. В единстве личности с православной церковью славянофилы видели противоядие от западного индивидуализма, и здесь нужно искать метафизические основания идеи личности в русском славянофильстве.

Ключевые слова: славянофилы, западники, метафизика личности, святоотеческая традиция, рационализм, индивидуализм, Киреевский, Шеллинг, Шлейермахер.

N. V. Loginova

Belgorod National Research University, Pobedy str., 85, Belgorod city, Russian Federation, 308015

METAPHYSICS OF PERSONALITY IN PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL VIEWS OF THE SLAVOPHILES

The article is devoted to the problem of personality in the views of Slavophiles at the beginning of the XIX century, with an emphasis on the teaching of I. V. Kireevsky. The article shows the controversial influence of the philosophy of Schelling, Schleiermacher and the German Romantics, which is overcome by Kireevsky on the basis of patristic tradition. As the author proves, the ideal of individual self-realization is the leading one in Western philosophy, whereas the eastern ideal of man is based on overcoming individualism as a limitation on the way to unity with God. The entering of personality into the Orthodox Church, according to the Slavophiles, is the antidote of Western individualism. And we should find here the metaphysical foundations of the idea of personality.

ЛОГИНОВА НАТАЛЬЯ ВЛАДИМИРОВНА – ассистент кафедры философии и теологии
Белгородского государственного национального исследовательского университета

ILOGINOVA NATALIA VLADIMIROVNA – Assistant of the Department of Philosophy and Theology
of Belgorod State National Research University

e-mail: Loginova@bsu.edu.ru
© Логинова Н.В., 2018



Keywords: Slavophiles, Westerners, metaphysics of personality, patristic tradition, rationalism, individualism, Kireevsky, Schelling, Schleiermacher.

Для цитирования: Логинова Н.В. Метафизика личности в философско-антропологических воззрениях славянофильства // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 60–68.

В стремлении найти адекватные ответы на вызовы истории и обрести достойное место в мире россияне неизбежно обращаются к самобытным духовным началам и основаниям своего национального бытия. В развитии русской философии был большой период становления, и значительно позднее, чем в Западной Европе, начала развиваться философско-культурологическая мысль. Именно к середине XIX века интерес к теме личности, ее исторической судьбы становится в России философски осмысленным. И это осмысление проблемы личности начинает обретать законченные формы в XIX веке в диалоге с немецкой классической философией.

Русская философия XIX века во всех своих ипостасях занимается проблемой личности. В.В. Зеньковский определяет русскую философскую мысль одновременно как самую человеческую и самую личностную. Русская философия, пишет он, «больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» [7, с. 14]. Как отмечает в своем исследовании русской философии О.К. Авдеев, «всю историю русской философии, при желании, можно представить как своеобразную «борьбу за личность» [1, с. 3]. Но в этих поисках русской мысли была присуща «своеобразная раздвоенность».

Богослов В.Н. Лосский в свое время отмечал: «Я <...> должен признаться, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует <...> как в Визан-

тии, так и на Западе, и <...> это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на откровении Бога живого и личного, создавшего человека «по своему образу и подобию»» [10, с. 107]. Какой же смысл вкладывали русские философы в понятия «личность» и «человек»? Отождествляли (или не отождествляли) они их в своих философских трудах?

Нелишне уточнить лингвистический аспект проблемы. Лингвисты и представители лингвистической антропологии сходятся во мнении, что понятие «личность» в его современном значении появилось в русском языке значительно позже, чем само слово «человек». В.В. Виноградов в работе «История слов» отмечает, что: «...в памятниках древнерусской письменности XI–XV вв. понятие «личность» не зарегистрировано» [4, с. 45]. По различным историческим данным, временем появления термина «личность» в русских текстах является вторая половина XVII века.

На формирование метафизических представлений о человеке, о личности в русской философской мысли допетровского периода влияла византийская традиция, которая сложилась в восточно-христианской философско-культурологической парадигме с характерными для нее представлениями о жизни и человеческом бытии. Стоит отметить, что в Византии культурообразующим фактором в отношении человека были принципы взаимоотношений человека и Бога, человека и Космоса, человека и социума, а также жизненных идеальных духовно-нравственных ценностей человека. В соответствии со сложившейся в Византии традицией



человек осмысливался именно в глобальных категориях: Бог – Космос – социум.

Стоит согласиться с В. В. Виноградовым, который считал, что до XVIII века в русских философских изысканиях понятие «личность» определялось только в следующих значениях: это «личные свойства кого-нибудь», это «особенность, свойственная какому-нибудь лицу или существу», это «привязанность или пристрастие, любовь к себе», это «эгоистическое отношение к физическому или социальному лицу», это «личное пристрастие к кому-нибудь» или может быть «оскорбительный намек на какое-нибудь лицо» [4, с. 820].

Отметим, что в русской философии светской направленности проблема личности интересовала, в первую очередь, персоналистов. При этом Н. О. Лосский утверждает, что русский персонализм отличается от западного и соответственно, «является, по всей вероятности, наиболее характерной чертой русской философии» [11, с. 216]. В русском персонализме «личность» и «индивидуальность» – понятия противоположные, личность не мыслится как нечто данное свыше.

Но для нас важно понять, как формулировалась эта проблема в спорах славянофилов и западников, каким образом они определяли своеобразие личностного начала в человеке, и где истоки метафизической постановки проблемы личности в русском славянофильстве. Так, в своих воспоминаниях А. И. Герцен приводит эпизод из спора 1847 г. между К. Д. Кавелиным и Ю. Ф. Самариным о наличии личности в Древней Руси. Кавелин утверждает, что в России отсутствует понятие (образ) личности в ее европейском понимании, то есть личность как субъект права. Он связывает это с отрицательным влиянием на русскую историю. А Самарин доказывает, что у русских имелось понятие «личность», но с особой, православной спецификой («личность» как дар самоотречения), и указывает на позитивное

влияние этого образа на политическую и религиозную жизнь Руси.

Важно то, что в истории русской философской мысли такие понятия как личность, субъект, «я» складываются в 30–40-е гг. XIX века в основном благодаря рецепции немецкой романтической философии. Это происходит в русской публицистике (причем языковая подкладка этой рецепции вовсе не обязательно является только немецкой; весьма часты примеры заимствования немецкой философской терминологии из французского языка) [14, с. 59], а в дальнейшем все это входит также в оборот у поэтов, писателей, критиков и интеллигенции в целом.

Характерно, что русскими мыслителями была предпринята попытка рассмотреть проблему человека также при помощи трансцендентального идеализма и философии тождества Ф. В. Й. Шеллинга, с использованием его натурфилософии, а для многих на вершине трансцендентального идеализма Шеллинга находилась не логика, а искусство и эстетика. При этом влияние Шеллинга не бесспорно, как красочно и безошибочно отмечал эту тенденцию Г. Шпет, у которого мы читаем, что «шеллингизм оставлял своего адепта перед множеством дверей, в любую ему представлялось войти с философским сознанием... И толкались в двери теософии, натурфилософии, антропологии, философии искусства, философии истории, всюду вносили новый дух, вызывали в умах брожение и неудовлетворенность», и далее он отмечает, что «общая черта истории шеллингианства – это выделение какой-либо одной мысли и развитие её в специальную научную область» [19, с. 296].

В этом свете среди русских писателей и философов была крайне популярна философия искусства Шеллинга. Но духовно-академическую среду больше интересовал трансцендентальный идеализм Шеллинга. При этом все его основные идеи рассматривались через призму православия.



Можно согласиться с Т. И. Липич в том, что «многоаспектность философии Шеллинга вела к тому, что его последователи могли быть и натурфилософами, и эстетиками, могли разрабатывать трансцендентальный идеализм, или даже один из аспектов его феноменологии духа, или развивать диалектическую логику, или идти своим непроторенным путем, усваивая и перерабатывая его идеи» [9, с. 72].

Таким образом, именно философские работы Шеллинга в значительной степени повлияли на развитие русской философской мысли, войдя в ткань размышлений русского славянофильства. Можно согласиться с С. С. Аверинцевым, который отмечал, что, во многом опираясь на Шеллинга, славянофилы критиковали Запад с разрушающим его рационализмом, который губит цельность личности. Но в отношении Шеллинга сохранялась и двойственность в оценках. Так, по мнению А. С. Хомякова, у Шеллинга «высокие истины» перемешаны в заблуждениях произвольной гностики. И. В. Киреевский высказывал неудовлетворенность философией Шеллинга и считал, что этот мыслитель не смог «подняться до “верующего мышления”», «ибо образ разумной деятельности изменяется... по той степени, на которую разум восходит» [8, с. 271]. При этом он давал негативную оценку попыткам Шеллинга обосновать «новую», «чистую» религию. «Жалкая работа создавать себе веру», – пишет Киреевский, и далее: «...Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догмами, от философии – самим способом познания» [8, с. 271].

Здесь стоит еще подробнее остановиться на отношении И. В. Киреевского к немецкой философии. Из противоречивого отношения к немецким романтикам, Шеллингу и Шлейермахеру как раз и вырастает своеобразие славянофильского понимания личности. Уже в первый период увлечения немецкой философией у Ивана Киреев-

ского, где он рассуждает о судьбе России, о просвещении человека, просвечивает неудовлетворенность немецким абстрактным рационализмом и дуализмом, и частности в отношении проблемы метафизики личности у Ф. Д. Шлейермахера. Это касается того, как Шлейермахер под влиянием идей романтизма говорит о возможности самосовершенствования человека только через любовь, посредством которой достигается единство с так называемым Бесконечным и происходит моральное развитие личности.

Следует уточнить, что Шлейермахер выделял благочестивое чувство, находящееся в зависимости от Бесконечного, видя в этом фундамент подлинной религиозности личности. Она возможна только на основе чувства, которое Шлейермахер считал рычагом религиозной жизни. Это означает, что Богопознание достигается в личном опыте вне Божественного Откровения: не «извне», а «изнутри себя». По словам теолога А. Макграта, Ф. Д. Шлейермахер «свел христианство не более чем к религиозному опыту, сместив, таким образом, акцент с Бога на человека». Но И. В. Киреевский, споря с Шлейермахером в свете православной антропологии, смог увидеть метафизическое единство земного и небесного, человеческого и божественного, которое и создает подлинную цельную личность. Киреевский развивает представления о личности, исходя из противостояния «внешнего» человека и «внутреннего» человека. «Внутренний» человек – это самопознание и преображение через любовь к Богу, «Внешний» человек – это набор социальных ролей, регламентирующийся договорной моралью [8, с. 229]. Таким образом, для славянофила Киреевского индивидуальность является лишь «стартовой площадкой» для преображения личности в горизонте вечного Идеала.

Итак, именно немецкая классическая философия в лице Ф. В. Й. Шеллинга и Ф. Д. Шлейермахера во многом сделала возможным и необходимым обращение Рос-



сии к самой себе в стремлении определить свое место среди других народов и в определении сущности русского человека. Но и под влиянием европейского романтизма славянофилы и западники пошли разными путями в решении этих проблем.

Особая тема – русский романтизм и его проявления в литературе и философии начала XIX века. Как же он повлиял на становление славянофильской метафизики личности? Представители русского романтизма начала XIX века – это Любомудры Д. В. Веневитинов, В. Ф. Одоевский, С. П. Шевырев, А. С. Хомяков. И. П. Киреевский, а также А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Е. А. Баратынский, Ф. И. Тютчев. В свете романтического движения человек здесь наделяется чертами нового Адама, который должен преобразовывать свое бытие.

Рассматривая романтический период творчества М. Ю. Лермонтова, Е. Н. Михайлова подмечает, что в период романтизма в творчестве русских мыслителей перед нами уже не просто человек вообще, а человек живой, чувствующий делается выразителем самоутверждения личности. Она также отмечает, что «исторические условия 30-х гг. XIX века в особенности содействовали тому, что проблема личности стала в русской литературе тех лет формой выражения идей общественной борьбы» [12, с. 126–128]. Романтическое творчество русских поэтов, в том числе А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова и других определяет всю русскую культуру этого периода.

Анализируя данную проблематику, Т. И. Липич замечает, что «литература и философия как формы национального самосознания возникают тогда, когда народ начинает ощущать потребность в осознании самого себя, своего места в мире, когда совершаются радикальные изменения в мышлении, способствующие развитию разнообразных сфер жизнедеятельности общества. Поэтому прямые и косвенные литературно-философские диалогиче-

ские отношения как внутри страны, так и между странами, способствуют духовному единению и консолидации нации» [9, с. 280]. В русской культуре действительно развивались полярные видения личности и судьбы России, но по-своему дополняющие друг друга в рамках «диссонансной» культуры. Как отмечал И. И. Евлампиев, «гениальность Пушкина состояла в том, что он создал художественную “парадигму”, которая явилась точным отражением “диссонансного” мировоззрения и, в первую очередь, соответствующего представления о человеке» [6, с. 58].

Отметим, что А. С. Пушкин проявлял немалый интерес к проблеме будущего России. В опубликованной в 1830 году рецензии на 2-й том Н. А. Полевого «История Российского народа» Пушкин высказывает свое отношение к проблеме «Россия и Запад», защищая исторический подход Н. М. Карамзина и критикуя подход Полевого к истории России, считая, что на его методы повлияла французская историографическая школа. Делая выводы, он пишет: «Гизо объяснил одно из событий христианской истории: европейское просвещение... Вы поняли великое достоинство французского историка. Поймите же и то, что Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой; что история ее требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизом из истории христианского Запада» [16, с. 323–324]. Таким образом, русская литература развивается в той же парадигме, что и становящаяся русская философия.

В 1830-е годы Пушкина особенно интересуют русская история и культура XVIII века. Он публикует в «Современнике» статьи о Фонвизине и о Российской академии, где пересматривает свои прежние взгляды и проявляет особый интерес к личности Петра I и его роли в русской истории. В подходе к узловым проблемам истории этой эпохи Пушкин «по-своему следует тем же путем, на который позднее



станут славянофилы» [17]. Как верно отмечает в этой связи Н. А. Бердяев: «Славянофильскому самосознанию предшествовало явление Пушкина – русского национального гения. Но Пушкин был великим явлением национального бытия, а не национального самосознания. Через Пушкина, после Пушкина могло лишь начаться идеологическое самосознание» [3: 7].

Известно, что старшие славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков и др.), перерабатывая культурное наследие романтизма, метафизику личности «осмысливали через призму соборности, через духовное общение личности с полнотой всей Церкви». Роль национального самосознания в формировании личности они видели в становлении духовного мира человека через сохранение самобытности русской цивилизации. Личность только тогда может быть полноценной, когда она укоренена в национальную «почву». В свою очередь, в общечеловеческих ценностях, то есть в некоем «общем законе человечества», они усматривали только абстракцию. Отказываясь от своего собственного национального развития, отмечал славянофил К. С. Аксаков, – это бесплодно и непозволительно. Аксаков считал, что «дело человечества совершается народностями, которые не только от этого не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют, и оправдываются как народности» [2, с. 308]. И здесь Аксаков обращается за образами к мировой художественной литературе: «Тогда только и является произведение литературы или другое какое-либо общечеловеческим, когда оно в то же время совершенно народно. “Илиада” Гомера есть достояние всемирное и в то же время есть явление чисто греческое» [2, с. 310]. Общечеловеческое, по его мнению, действительно имеется только лишь в национальных конфигурациях и только в них может творчески формироваться. Он пишет: «Чтобы понять общечеловеческое, нужно быть собою, иметь свое мнение, мыслить

самому... Только самостоятельные умы служат великому делу человеческой мысли» [2, с. 316–325].

Если западники, концентрируясь на социальных факторах, подчеркивали зависимость человека от внешних условий и обстоятельств жизни, вписанных во всемирно-исторический контекст, то их оппоненты, славянофилы, занимались проблемами имманентного существования человека как особенной внутренней действительности, имеющей собственные законы, никак не соизмеряемые с законами общества. Именно потому, что эти законы не связаны ни с обществом, ни с природой, а имеют своим основанием Божественное бытие, мы здесь имеем дело с метафизическими законами и метафизикой личности. И метафизика личности в русском славянофильстве отличается от метафизики в западной философской мысли. Метафизика личности у И. В. Киреевского отличается от рациональной метафизики Х. Вольфа даже там, где у того в рациональной психологии речь идет о человеческой душе.

Двойственность и диссонансный характер русской философской мысли выражается в том, что славянофилам не чужды идеи просвещения, и они используют некоторые метафизические приемы в духе западной философии, но вместе с тем они же критикуют западную культуру и философию за чрезмерное заражение рационализмом. Старшие славянофилы отмечают, что для постижения сущности бытия и самой личности недостаточно логического мышления. Решение метафизических задач сближения и воссоединения с Богом требует преодоления узости и частичности рационального мышления, на что способна только «цельная» личность.

Западному рационализму славянофилы противопоставляют идеи романтиков, Шеллинга, Шлейермахера. Но более последовательную линию в метафизике личности они связывают с традициями православия. Продолжая святоотеческие традиции, они



характеризуют сущность человека через соработничество с Богом, как это делали Нил Сорский, Григорий Сковорода и др.

Итак, славянофилы исходят из положения, что философия – не система отвлеченного мудрствования, а открытое человеко-созидающее знание, которое должно быть направлено на реальное совершенствование человека и общественной жизни. Понимая глубинную связь с западной культурой и философией Германии, они осознавали различие этих двух типов философствования. Славянофилы обращались к поиску первопричин, породивших различия в понимании личности между собой и своими оппонентами. И они находили эти причины не только в рационализме, но и в западной парадигме индивидуализма, которая обнаруживала свои пороки уже в начале XIX века. С их точки зрения, духовные ценности западных стран, с их рационализмом и индивидуализмом, социальной разобщенностью и договорными отношениями,

ведут к неизбежному духовному кризису и распаду.

Если для западного человека и, соответственно, западной философии ведущим является идеал индивидуальной самореализации, предельного раскрытия своих личных талантов, то восточный идеал человека основан на преодолении индивидуализма как ограниченности на пути к единению человека с Богом. Если на Западе, утверждал И. В. Киреевский, отношения между людьми были формализованы, жизнь регламентировалась общественным договором, то в России «человек принадлежал миру, мир – сходке, сходка – вече и т. д., покуда все частные круги смыкались в одной черте, в одной православной Церкви» [8, с. 221]. В этом единстве личности с православной церковью славянофилы видели противоядие от западного индивидуализма, и здесь нужно искать метафизические основания идеи личности в русском славянофильстве.

Примечания

1. *Авдеев О. К.* Проблема личности в русском консерватизме: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, П. Е. Астафьев: дис. ... канд. филос. н.: Москва, 2011. 165 с.
2. *Аксаков К. С.* Сочинения. Т. 1. М., 1861. 903 с.
3. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков / вступ. статья, послеслов., примеч. и комм. Л. Е. Шапошникова. Москва: Высшая школа, 2005. 239 с.
4. *Виноградов В. В.* История слов. Москва: Российская академия наук, 1999. 1138 с.
5. *Вольский Н. Н.* Лингвистическая антропология. Введение в науки о человеке: Курс лекций. Новосибирск: Изд. НГПУ, 2004. 238 с.
6. *Евлямпиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 415 с.
7. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Москва: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.
8. *Киреевский И. В.* Избранные статьи / сост., вступ. статья и коммент. В. Котельникова. Москва: Современник, 1984. 383 с.
9. *Липич Т. И.* Философско-литературный диалог в культурном пространстве России и Германии I половины XIX века: Белгород: Изд-во Белгородского государственного национального исследовательского университета, 2010. 382 с.
10. *Лосский В. Н.* По образу и подобию. Москва, 1995. 94 с.
11. *Лосский Н. О.* История русской философии. Москва, 1991. 480 с.
12. *Михайлова Е. Н.* Жизнь и творчество М. Ю. Лермонтова. Москва, 1941. С. 126–128.



13. Одоевский В. Ф. О литературе и искусстве. Москва, 1982.
14. Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник] / под редакцией Н. С. Плотникова, А. Хаардта, В. И. Молчанова. Москва: Модест Колеров, 2007. 480 с.
15. Платонова Д. В. Проблема национальной самобытности в свете антропологических взглядов западников и славянофилов // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 168–176.
16. Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 томах. Москва: ГИХЛ, 1959–1962. Том 6. Критика и публицистика.
17. Стенник Ю. В. Об истоках славянофильства в русской литературе XVIII века // Славянофильство и литература. Санкт-Петербург, 1994. С. 5–22.
18. Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Москва, 1994.
19. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Петроград, 1922. 650 с.

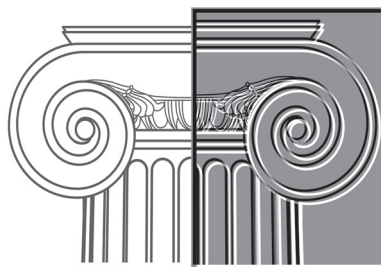
References

1. Avdeev O. K. *Problema lichnosti v russkom konservatizme: N. N. Strabov, K. N. Leont' ev, P. E. Astaf' ev* [The problem of personality in Russian conservatism: N. N. Strabkov, K. N. Leontiev, P. E. Astafiev]. dis. ... k. filos. n. Moscow, 2011.
2. Aksakov K. S. *Sochineniya. T. 1. [Compositions]*. Moscow, 1861. 903 p.
3. Berdyayev N. A. *Aleksej Stepanovich Homyakov / vstup. stat' ya, posleslov., primech. i komm. L. E. SHaposhnikova. [Alexey Stepanovich Khomiakov]*. Moscow, Vysshaya shkola, 2005. 239 p.
4. Vinogradov V. V. *Istoriya slov. [History of words]*. Moscow, Rossijskaya akademiya nauk, 1999. 1138 p.
5. Vol'skij N. N. *Lingvisticheskaya antropologiya. Vvedenie v nauki o cheloveke. Kurs lekciy. [Linguistic anthropology. Introduction to the science of man. Lecture course]*. Novosibirsk, Izd. NGPU, 2004. 238 p.
6. Evlampiev I. I. *Istoriya russkoj metafiziki v XIX–XX vekab. Russkaya filosofiya v poiskab absolyuta. CHast' I. [The history of Russian metaphysics in the XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of the absolute]*. Saint-Petersburg, Aletejya, 2000. 415 p.
7. Zen'kovskij V. V. *Istoriya russkoj filosofii. [History of Russian philosophy]*. Moscow, Akademicheskij proekt, Raritet, 2001. 880 p.
8. Kireevskij K. V. *Izbrannye stat' i / Sost., vstup. stat' ya i komment. V. Kotel' nikova. [Selected articles]*. Moscow, Sovremennik, 1984. 383 p.
9. Lipich T. I. *Literaturno-filosofskij dialog v kul' turnom prostranstve Rossii i Germanii I poloviny XIX veka [Literary and philosophical dialogue in the cultural space of Russia and Germany in the first half of the 19th century]*. Belgorod, Izd-vo Belgorodskogo gosudarstvennogo nacional'nogo issledovatel'skogo universiteta, 2010. 382 p.
10. Losskij V. N. *Po obrazu i podobiyu. [In the image and likeness]*. Moscow, 1995. 94 p.
11. Losskij N. O. *Istoriya russkoj filosofii. [History of Russian philosophy]*. Moscow, 1991. 480 p.
12. Mihajlova E. N. *ZHizn' i tvorchestvo M. YU. Lermontova. [Life and work of M. Yu. Lermontov]*. Moscow, 1941. Pp. 126–128.
13. Odoevskij V. F. *O literature i iskustve. [About literature and art]*. Moscow, Sovremennik, 1982. 223 p.
14. *Personal' nost'. YAzyk filosofii v russko-nemeckom dialoge [Nauchnyj sbornik] / pod redakciy N. S. Plotnikova, A. Haardta, V. I. Molchanova. [Personality. The language of philosophy in the Russian-German dialogue]*. Moscow, Modest Kolerov. 2007. 480 p.



15. Platonova D. V. *Problema nacional'noj samobytnosti v svete antropologicheskikh vzglyadov zapadnikov i slavyanofilov* [The problem of national identity in the light of the anthropological views of Westerners and Slavophiles] In: *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 2001. № 3. Pp. 168–176.
16. Pushkin A. S. *Sobranie sochinenij v 10 tomab.* [Collected Works in 10 volumes]. Moscow, GИHL, 1959–1962. *Tom 6. Kritika i publicistika.*
17. Stennik YU. V. *Ob istokah slavyanofil'stva v russkoj literature XVIII veka* In: *Slavyanofil'stvo i literatura.* Saint-Petersburg, 1994. Pp. 5–22.
18. Homjakov A. S. *Sochineniya: v 2-b tomab.* [Compositions]. Moscow, 1994.
19. SHpet G. G. *Oчерк razvitiya russkoj filosofii.* [Essay on the Development of Russian Philosophy]. Petrograd, 1922, 650 p.

*



КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ
ЭССЕ



РАЗМЫШЛЕНИЕ О КУЛЬТУРЕ КАК ОСНОВАНИИ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ИНСТИТУЦИЙ («ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И РЕВОЛЮЦИЯ)

УДК 1(091)

М. Ю. Предеина

Таврический национальный университет им. В.И. Вернадского, г. Киев

В статье рассматривается революционное движение в контексте социокультурного развития с точки зрения его институционализации. Через революцию происходит становление культуры, моментом которой является опредмечивание ее результатов. Революция не может не закреплять себя в институтах (в противном случае она останется мечтой, томлением по «лучшему миру»), но такое закрепление включает риск отчуждения институций от субъекта, в частности, их фетишизации в механизмах представительной власти. Методологическое основание исследования: работа Гегеля «Феноменология духа» как один из первых опытов категориального осмысления Французской революции, которая сопоставляется с «Фаустом» Гёте как художественным осмыслением этой революции. Рассмотрена проблема долга и вины в революционном творчестве.

Ключевые слова: революция, институция, культура, цивилизация, «овнешнение», отчуждение, обыденность, творчество, Гегель, Фауст.

M. J. Predeina

Taurida National V.I. Vernadsky University, Ivana Kudri St., 33, 01042, Kiev, Ukraine

REFLECTION ON CULTURE AS THE BASIS OF REVOLUTIONARY INSTITUTIONS. «PHENOMENOLOGY OF THE SPIRIT» AND REVOLUTION

The article considers the revolutionary movement in the context of socio-cultural development from the point of view of its institutionalization. Through the revolution is the formation of culture. The revolution cannot fail to consolidate itself in institutions (otherwise it will remain a dream, longing for the “better world”), but such anchoring includes the risk of alienation of institutions from the subject, in particular, their fetishization in the mechanisms of representative power. The methodological basis of the study: the work of Hegel’s “Phenomenology of the Spirit” as one of the first ex-

ПРЕДЕИНА МАРИЯ ЮРЬЕВНА – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и истории Таврического национального университета им. В.И. Вернадского (г. Киев)

PREDEINA MARIYA YUR'YEVNA – Ph.D. (Philosophy), senior teacher of Department of Philosophy and History, Tauride National University V.I. Vernadsky (Kiev)

e-mail: m.y.predeina@gmail.com

© Предеина М.Ю., 2018



periences of categorical interpretation of the French Revolution, which is compared with Goethe's "Faust" as the artistic interpretation of this revolution. Revolutionary creativity is considered in the context of duty and guilt.

Keywords: revolution, institution, culture, civilization, objectification, alienation, ordinariness, creativity, Hegel, Faust.

Для цитирования: Предеина М.Ю. Размышление о культуре как основании революционных институций. «Феноменология духа» и революция // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 70–78.

Георг Гегель сказал что «бог умер» прежде, чем Фридрих Ницше, и с не меньшим надрывом; для нас, детей секулярного века, бог не умирал, потому что никогда не рождался. Но у нас есть *свои* покойники; мы склонны хоронить то, что неотделимо от движения культуры, – революцию. Во имя *чего ещё* мы раз за разом выносили приговор «фамусовскому обществу»? «Либо – либо»: *либо все книги в печку, либо революция не умерла*. В этом протесте против обыденности революция заявляет о себе как о единственном носителе культуры: если культурное творчество ещё не замерло, то только благодаря ей.

Но, возразят нам, не является ли революция антиподом культуры? И отрицательный ответ здесь далеко не очевиден: не зря для нас, детей «перестройки», с особой убедительностью звучит вопрос Теодора Адорно: «Как возможна культура после Освенцима?». Правда, скорректированный с учетом *нашей* географии. Вот только всё напряжение «перестройки» разрешилось у нас в куцей «американской мечте», словно культура в последний раз взяла слово, чтобы подвергнуть себя отрицанию. Но не есть ли эта куца «американская мечта» тем, о чём втайне всегда мечтали, *нашей* сокровенной мечтой, не о ней ли говорит Маяковский в стихах «О дряни»? Тогда революция не только отрицает, но и сама растворяется в потоке обыденности.

Революционное действие: бунт против обыденности

«*Я хочу быть машиной!*», – говорит художник-авангардист Энди Уорхол и, пожалуй, лучше, чем кто-либо, выражает «американ-

скую мечту». Я хочу быть машиной, – хочу быть тем, кто больше не способен к творчеству. Напомню, машина не создаёт новую стоимость, она лишь переносит уже созданную. «*Я хочу быть машиной!*» соответствует миру, в котором больше ничего не создаётся, но бесконечно переносится. Человек может *хотеть* быть машиной, но не может *быть* ею: он исключён из мира машин своей способностью к созданию *новой* стоимости. Это открытие Карла Маркса (рабочий создаёт новую стоимость), пожалуй, придало старой романтической фразе «человек и есть бог» новый, неметафорический смысл. Рад бы быть машиной, да не могу.

«*Я не хочу быть машиной!*», но на моё гордое заявление падает зловещая тень. Это тень институций, и никаких-то там институций, а революционных. Что есть институция? Исторически понятие родилось в правоведении («Свод» Юстиниана). Социология и экономика XX века размывают этот термин: юридическое установление, социальное учреждение, уклад жизни. А для нас проблема институций – это проблема прерывания творческого действия одного и многих, его ограничения и «овеществления» – в учреждении и его нормах, в стиле жизни и мышления. Другими словами, для нас проблема институций – это проблема сохранения духа преобразования и творчества, несмотря на закрепление его «промежуточных результатов» в том числе в революционных институциях. Пока не будет решена эта проблема, революционные институции продолжают отбрасывать зловещую тень, и нам раз за разом будут задавать вопрос: как быть с нравственной оправданностью преступлений, совершаемых в поисках этих



новых прекрасных институций? Здесь же граница между культурой и цивилизацией. Как переживают эту ситуацию эпохи – преемницы революции, эпохи, наследующие Французской и Русской революциям?

Альбер Камю, один из первых просуммировавший опыт гильотины и ГУЛАГа, милостиво разрешает нам бунтовать, но запрещает побеждать. Бунтовать, но не побеждать; бунтовать, но не закреплять результаты бунта в институциях. Этот страх институций простирается на Май 68-го, полувековой юбилей которого мы в этом году отмечаем. Тогда в Париже начался бунт молодежи против машинной логики в обществе всеобщего потребления, против обыденности. Но волнения Мая 68-го не породили институций, и, по существу, Май 68-го остался бесплодным. Чтобы яснее сформулировать проблему, нужны адекватные понятия, но «новейшие» мыслители предпочитают пугать, говоря, что с понятиями сейчас «не очень». Поэтому мы вынуждены обратиться к «Феноменологии духа» Гегеля, увидевшей свет в 1807 г. Если не считать женских мод, то 1807-й очень похож на наш 2018-й. Но главное: современники Гегеля под тенью гильотины задавали знакомый вопрос: «имеем ли мы право действовать?». Есть ещё одно сходство: Гегелю неудобно произнести «Французская революция», и она остаётся в книге непоименованной. Что нисколько не мешает читателю понимать, о чём речь.

Гегель пишет о «мире образованности»: «Этот мир, напротив, сам обладает мучительнейшим чувством и истиннейшим взглядом на самого себя – чувством того, что он есть разложение всего укоренившегося, словно он *колесован* во всех моментах своего наличного бытия и *все кости у него раздроблены* (курсив везде мой – М. П.)» [2, с. 304]. Этот мир образованности в эпоху Просвещения как преддверие Французской революции – мир племянника Рамо, а образ племянника Рамо, в свою очередь, единственная *французская* историческая деталь, *поименованная* в «Феноменологии духа». Поименовано то, что цинично; то, что цинично, и есть *истиннейший*

взгляд на самого себя. Но этот взгляд – взгляд *ушедшей* эпохи; только ушедшая, *уходящая* эпоха может позволить себе цинизм: цинизм исключает действие, но уходящую эпоху никакое действие уже не спасет. Цинизм Рамо – цинизм мертвеца. Следует ли из этого, что живой *должен* обманывать себя? Или, говоря мягче, должна ли жизнь, чтобы остаться таковой, включать в себя иллюзии? *Французская революция не поименована*.

Великая Французская революция – Париж мая 1968 года – коллизии 2018-го. Чем оборачивается поиск революционных институций? Смогли мы выйти за рамки «машинной логики» и пробиться к ядру культуры? Другая сторона дела: революция как бунт лишь упраздняет; бунтующий несет вину за разрушение, но не за сотворение нового. Революционное творчество чревато и преступлением, и виной.

Гегель и Фауст:

творческое действие и вина

В год выхода в свет «Феноменологии духа» (1807) дело революции делается «грязными руками», руками Бонапарта, могильщика революции. Известно преклонение Гегеля перед Наполеоном и его нелюбовь к «террористам». Но известное не есть познанное; не так уж естественно, как нам кажется за давностью лет, «глядеть в Наполеоны». Мир человека, чья юность пришлось на зарю Французской революции, был греко-римским, миром не тиранов, а *тираноборцев*. Этим духом пронизаны работы начинающего Гегеля 1792–1796 годов. «Где наши Гармодии и Аристокитоны, освободители страны, кому мы могли бы петь наши сколии? Войны, пожравшие миллионы немцев, велись из честолюбия, ради независимости князей, нация же была орудием, нация, борясь яростно и с ожесточением, в конце концов, не могла бы сказать: зачем? что мы выиграли?» [1, с. 177–178]. Здесь речь идет о *Гармодиях и Аристокитонах*, а не о Фридрихе Великом, о революции из любви к свободе, а не о войне из честолюбия.



Но, может, Гегель не заметил того, что Франция ведёт уже *другую* войну: не ту войну, что грезилась *Анахарсису Клоотсу* во имя «всемирной республики человеческого рода», а ту, что обычно ведут тираны, перенося напряжение изнутри вовне; другими словами, не заметил того, что *Наполеон*, по выражению Маркса, «поставил на место *перманентной революции перманентную войну*» [6, с. 137]? Вряд ли у Гегеля не было выбора: говоря «нет» Наполеону, Гегель мог бы думать, что говорит «да» Гармодию и Аристокитону, но говорил бы «да» Фридриху Великому, старой Пруссии. Не этот ли «надрыв» стоил Гёльдерлину разума? Что же до Гегеля, то в *этом* выборе он утрачивает невинность. Теперь *любой* выбор отягощён виной. «Самосознание, — читаем мы в «Феноменологии духа», — таким образом, благодаря действию становится *виной*. Ибо вина *есть* его *действие*, а действие — его сокровеннейшая сущность; и *вина* получает также значение *преступления*: ибо в качестве простого нравственного сознания оно обратилось к одному закону, но отказалось от другого и нарушает его своим действием. <...> Свободно от вины поэтому только недействие — как бытие камня, даже не бытие ребенка» [2, с. 264–265].

Нет долга, который был бы бесспорен. Гегель выбирает «прогресс» в лице Наполеона и предаёт Германию. Фихте выбирает Германию и предаёт «прогресс», берёт на себя вину за немецкий национализм; но разве Фихте не любил свободу? Любил, может статься, он выбрал Германию, потому что *не хотел* выбирать Наполеона, хотел остаться верным Гармодию и Аристокитону. Выбирая и действуя, я предаю одну возможность в угоду другой, но часть правды есть и на другой стороне. *Действуя, я колесую себя.*

Георг Лукач усматривал родство в замысле «Феноменологии духа» и «Фауста» Иоганна Вольфганга Гёте. Это родство, скорее, именно в том, что для обоих действие означает, что в невинный мир ясного долга входит вина как неясность этого самого долга; совершенно неясно, чего от нас хотят боги.

К слову, знаменитое «бог умер» мы найдем уже здесь и со знакомым нам «нищенским» надрывом. Фауст, чтобы быть, должен вырвать себя из мёртвой действительности своим действием, до конца не осознавая, чем это действие обернется. Творчество нового не знает четких границ. Иначе это лишь имитация творчества как ядра культуры.

Комментируя первый акт «Фауста», Гегель отмечает, что для мыслящего существа совершенно невозможно брать жизнь, «как срывают зрелый плод, который в такой же мере сам падает к нам в руки, как и мы берём его» [2, с. 208]. И через несколько страниц: «Индивид поэтому не может знать, что *есть он*, пока он действием не претворил себя в действительность. — <...> Но именно поэтому он должен *сразу* начинать и при любых обстоятельствах должен приступать к деятельности, без всякого размышления о *начале, средствах и конце*; ибо его сущность и в-себе-сущая натура есть всё в одном: начало, средство и конец» [2, с. 227–228].

У Гёте в «Фаусте» ни Мысль, ни Сила, но Дело — начало начал [3, с. 73]. Но там, где Дело, там Мефистофель. *Действование опять же есть вина*. Выходя из небытия, Фауст утверждает один нравственный закон ценой другого. Я должен вытолкнуть себя в мир; для этого мне нужен сильный аффект, а значит, мне нужна Гретхен. Но вытalkingив себя в мир, я топчу её невинность и *не могу* не топтать, да и *чем* будет моя жизнь с Гретхен? Да и что Гретхен, простушка, падкая на безделицы, — *я не могу* остаться даже с Еленой. Не есть ли песнь Эвфориона упрек Фаусту, который обещал никогда не знать покоя, даже покоя блаженства?

Кончается все гибелью Эвфориона — «*Это кончается новый Икар*» [3, с. 394] — и, как следствие, пробуждением Фауста. «Дело прогресса» снова в его руках, и Фауст должен разрушить мир Филемона и Бавкиды, премилых старичков. *Почему Фауст оправдан? В чём* отличие Фауста от племянника Рамо? Оно в *отсутствии истиннейшего взгляда на самого себя*: Фауст



слеп. *Фауст*, а не Рамо принимает стук лопат могильщиков за стук лопат строителей нового мира; но *этим-то* Фауст и оправдан. *Ясность Рамо, и туман Фауста*. Есть «что-то» в действиях Фауста, что оправдывает его; причём он оправдан не вопреки, а *благодаря* и растоптанной невинности Гретхен, и растоптанному уюту стариков. Невинна ли Гретхен, падкая на золото? Хорош ли уют, похожий на смертный сон? Вместе с тем это «что-то» не пресловутое «всё дозволено»: любое действие есть вина, но не всякая вина оправдана. Рамо, потакающий слабостям других, кажущийся поэтому почти безвинным, не оправдан, а Фауст опять-таки оправдан. Рамо колесован обстоятельствами, а Фауст даёт себя колесовать: *за что?*

Гегель пишет в «Феноменологии духа» о том, что право для того, кто совершает поступок, может выступать не в свойственном ему облике, а лишь *в себе*, во внутренней вине решения и совершения поступков. «Но нравственное сознание – полнее, его вина – чище, когда оно *заранее знает* закон и силу, против которой оно выступает, считая её насилием и несправедливостью, нравственной случайностью, и, как Антигона, совершает преступление сознательно» [2, с. 266]. Здесь новая сторона проблемы: если у истоков действия нравственное чувство, оправдан ли любой его результат? Итог политических баталий бывает ужасен. Оправдывают ли его высокие цели? Как видится эта проблема Гегелю по итогам Французской революции? Как видится нам?

У Гегеля читаем: «*То, что нравственно, должно быть действительным*». Богатство возможных толкований, как со знаменитым «всё действительное разумно». Рамо при всём его истиннейшем взгляде на самого себя не совершал бы преступления, будь люди иными. Будь люди иными, я жил бы иначе: он не утверждает *другую* нравственность. *Фауст идёт к осознанию преступления*. В тот момент, когда Фауст *сознаёт* преступление, он не может поступить иначе, *не может* пощадить; против старичков выступает не Фауст, а самая «*суть дела*», воплощённая в Фаусте.

Опять и опять вечный вопрос: оправдано ли преступление, выражающее суть преобразования мира?

Революционная институция: противоречия воплощения

В «Феноменологии духа» у Гегеля, осуществляя закон сердца, индивид делает его *общим порядком*. «Но в этом претворении в действительность, – пишет он, – закон сердца на деле ускользнул от индивида; он непосредственно становится только отношением, которое должно быть снято. Закон сердца именно благодаря своему претворению в действительность перестаёт быть законом *сердца*. Ибо он получает при этом форму *бытия* и является теперь *общей мощью*, для которой «это» сердце безразлично, так что индивид, *устанавливая* свой *собственный* порядок, тем самым уже не считает его своим» [2, с. 213]. Вот они – истоки революционной институции. Затухание или прерывание революционного действия оборачивается новым укладом жизни. Но, претворяя замысел, согласно Гегелю, я вовлекаюсь в действительность, где это уже не закон моего сердца, а превосходящая и даже чуждая мне мощь бытия.

Фауст осуществляет закон своего сердца, который, наконец, утратил легкомыслие и обрёл серьёзность, стал тождественен благу человеческого рода, и как раз здесь закон сердца ускользает от него самого; благо человеческого рода оборачивается могилой для Фауста. Французские революционеры осуществляют закон своего сердца, закон всех сердец, и их удел гильотина. Революция пожирает своих детей.

Не все согласны с этой формулой. Альфонс Олар, автор труда «*Политическая история Французской революции*», пишет: «Это смешение в такой мере вредило истине, в какой было полезно сторонникам ретроградной политики, позволяя им приписывать революции, как своего рода исторической личности, самые прискорбные или самые антиреволюционные деяния. Так, например, был ли хоть один акт более антиреволюци-



онный, чем казнь гебертистов и дантониюв или чем отмена всеобщего избирательного права в III году? Между тем это нисколько не мешает людям зачастую говорить: революция погубила Гебера (в современной транскрипции: Эбера – М. П.) и Дантона, революция упразднила демократию. Этот незаконный способ выражения («революция сделала то-то и революция не сделала того-то») заставляет смотреть на революцию как на какую-то непоследовательную, капризную, разнузданную и кровожадную силу» [7, с. 948].

И, тем не менее, перед нами новый трагический герой, который гибнет от исполнения желания. До сих пор мы гибли, потому что не могли осуществить закон своего сердца; теперь потому что смогли. Эта гибель закономерна: осуществлённый закон сердца есть «*овнешнённый*» закон, или, можно сказать, опредмеченный, если понимать под этим *отношение*, ставшее уже для индивида внешним и потому, в свою очередь, нуждающимся в снятии. Деятельность завершается результатом, и результат пожирает деятеля. *Сатурн, пожирающий собственных детей*. Не лучше ли не иметь детей?

Нет, отвечает Гегель, не лучше. Перед нами, повторим, новая трагедия, герой которой осознанно побеждает и знает, что победа принесёт ему смерть; Гегель лишает своего читателя той слепоты, что еще оберегала Фауста. *Упала стрелка, упал нож гильотины*. Никакого спасения, никаких иллюзий. *Зачем?* Но в том-то и дело, подчеркивает Гегель, что то всеобщее, которое противостоит индивиду, уже не есть мёртвая необходимость, а та необходимость, в которую всеобщая индивидуальность вдохнула жизнь. Сознание «претворяет в действительность закон своего сердца, ибо это значит только то, что индивидуальное для себя становится своим предметом в качестве «всеобщего»; но в этом предмете оно себя не узнаёт» [2, с. 214].

Мёртвая действительность, в которую вдохнули жизнь. И потому революция, рождая трагедию, несет в себе импульс культуры как сотворения нового человека. Осуществляя

закон своего сердца, и даже ценой гибели, я оживотворяю действительность, но это не есть жертва, ибо, оживотворяя действительность, я оживотворяю и самого себя. Влекомый на казнь Сен-Жюст указывает на «Декларацию прав человека»: «*А всё-таки создал это я*». Действительность, в которую моё и наши сердца вдохнули жизнь, уже *никогда не будет прежней*; она – наше произведение, не тот, плод, что сам падает к нам в руки, а тот, что создан и выстрадан нами. Действовать или не действовать; побеждать или не побеждать; закреплять результат действия в предмете, *институции* или нет? Действовать, побеждать, закреплять, – говорит Гегель. Его заслуга в том, что он оправдал действие *после* Французской революции.

Сегодня мы не решаемся действовать, а если решаемся, то так, чтобы, не дай бог, не создать институций. «У институций фашистский привкус, – говорит Жак Рансьер, выступая на «Киевском Интернационале», посвященном 50-летию Мая 68-го. – Институции не работают». Институции внушают нам ужас; лучше старые институции, созданные не нами, чем новые, нами созданные; лучше репрессии со стороны чужих, чем со стороны своих. Мы больше не верим, что можем создать что-то отличное от дантового ада. Мы настолько гуманисты, что отказываемся воплощать в жизнь гуманность.

Но это значит, говорит Гегель, не сметь выдержать бытие, не сметь выйти на солнечный свет и потому навсегда остаться прекрасной душой, прекрасной в своей недействительности. «Ему недостаёт силы отрешения, силы сделаться вещью и выдержать бытие. Оно живёт в страхе, боясь запятнать величие своего «внутреннего» поступками и личным бытием; и дабы сохранить чистоту своего сердца, оно избегает соприкосновения с действительностью и упорствует в своенравном бессилии отречься от самости, доведённой до крайней абстракции, и сообщить себе субстанциональность...» [2, с. 369]. Действование здесь оказывается лишь томлением, и это несчастная, так называемая *прекрасная душа*,



«истлевающая внутри себя и исчезающая как аморфное испарение, которое расплывается в воздухе». «Нас учили воевать, а нужно научиться жить», – говорит «прекрасная душа». Но что значит «жить»?

**«Овнешнение» или отчуждение:
риски представительности**

Любая деятельность имеет свой предмет, а значит, *опредмечивается*. Но еще раз о том, в каком отношении стоит предмет к породившей его деятельности? *Овнешнение и отчуждение*, или по-немецки *Entäußerung* и *Entfremdung*¹. Если *овнешнение* – «нормальный» момент деятельности, то *отчуждение* – уже дело другое, это *овнешнение*, которое обернулось против деятеля; деятельность всегда имеет свое «внешнее», но далеко не всегда это «внешнее» убивает деятеля. *Овнешнение становится отчуждением при определенных условиях. При каких? Как Entäußerung превращается в Entfremdung?* «Предметность не меняет самого действия, а только показывает, что оно есть» [2, с. 188]. Гильотина показывает нечто, и нужно понять *что* она показывает.

В момент наивысшего напряжения мое сердце соединяется с сердцами всех – такова всеобщая воля руссоистов. «А всё-таки создал это я», – сказал Сен-Жюст. Но не потому ли он создал *это*, что за ним стояли парижане? Кто герой 14 июля 1789-го, 10 августа 1792-го? *Парижане*; народ Парижа толкает революцию вперед. Вновь обратимся к исследованию Олара в книге «Политическая история Французской революции». Вплоть до самого 10-го августа «вожди» боялись слова «республика», они стали республиканцами, когда народ Парижа уже низверг трон. Людовик арестован народом; плод республики, созрев, падает в их руки, руки депутатов Национального Собрании: *кто кого воодушевил?* «Но разве не мы, депутаты, первыми поклялись в манеже для игры в мяч? *Кто кого воодушевил?* Неважно; индивид,

¹ Блестящий разбор *Entäußerung*'а и *Entfremdung*'а дан в статье Э. В. Ильенкова «Гегель и «отчуждение» [4, с. 141–152].

индивиды осуществляют себя во всеобщем, всеобщее становится их, индивидуальным делом. Но...

Буржуазная революция разрешается в представительной демократии. Где тут всеобщая воля народа? Гегель пишет в «Феноменологии духа»: «Всеобщая свобода, которая таким образом обособилась бы на свои органы и именно этим сделала бы себя сущей субстанцией, была бы тем самым свободна от единичной индивидуальности и распределила бы множество индивидов между своими различными органами» [2, с. 332]. Согласно Гегелю, «там, где самость только репрезентирована и представлена, там она лишена действительности; там, где она замещена, её нет» [2, с. 332]. Не обманывается он относительно представительных форм правления: там, где народ представлен, т.е. замещён, его нет. Ещё раз: всеобщая свобода, чтобы стать действительной, должна выйти из состояния вакхического восторга, слияния всех и каждого, должна опредметить себя в особых органах, особых институциях, распределить индивидов между этими институциями. Но там, где всеобщая свобода становится действительной, она перестаёт быть всеобщей. Народ Франции *представлен* в Конвенте, но там его нет; приходится время от времени *врываться* в Конвент, чтобы напомнить о себе. *Всеобщая свобода не выдерживает разделения труда.*

Эта мысль не является случайной для Гегеля. За десять лет до этого в работе «Позитивность христианской религии» (позитивность здесь то же, что отчуждённость) он пишет, объясняя падение Античности: «Образ государства как результата своей деятельности исчез из сердца гражданина; забота, попечение о целом покоились теперь в душе одного-единственного человека или немногих; у каждого было теперь своё указанное ему место, более или менее ограниченное, отличное от мест других; незначительному числу граждан было поручено управление государственной машиной, и эти граждане служили только отдельными шестерёнками,



получая значение только от своего сочетания с другими...» [1, с. 188]. Преимущество, как нетрудно судить, налицо.

Теперь *определённые* индивиды *неравны* по выполняемым ими функциям: тот, кто представляет всех, законодательствуя, значит больше этих всех, кого он представляет. Правительство, пишет Гегель, «есть индивидуальность всеобщей воли». Но, будучи проявлением воли и осуществлением, исходящим из одной точки, оно, с одной стороны, «исключает прочие индивиды из своего действия, а с другой стороны, благодаря этому оно конституируется как такое правительство, которое есть определённая воля и которое вследствие этого противоположно всеобщей воле...» [2, с. 333]. Оттого оно не может проявить себя иначе как в виде некоторой *партии*. «Только *побеждающая* партия называется правительством, и именно в том, что она есть партия, непосредственно заключается необходимость её гибели; и наоборот, то, что она есть правительство, делает её партией и возлагает на неё вину» [2, с. 333].

Всеобщая воля опредмечивает себя в правительстве – *Entäußerung*; и поскольку тем самым она *исключает* всех прочих, ставит на место действительного участия *обещание* участия, т.н. представительство, то её опредмеченная форма *противоположна* всем прочим, тем, кто *не-правительство*; *Entäußerung* переходит в *Entfremdung*. «*Кто – кого?*»: правительство – всеобщую волю, или всеобщая воля – правительство. Во Французской революции мы видим, как правительство под ударами парижан вынуждено отступить «влево», отступить, чтобы накопить силы для наступления; и как правительство наступает, – расправу над особо активными членами парижской коммуны, гильотинирование Эбера *ещё при Робеспьере, т.е. до 9-го термидора*, можно считать шагами такого наступления. Во всеобщей воле таится гибель правительства, в правительстве – гибель всеобщей воли; всеобщая воля *обвиняет правительство*, правительство *подозревает всех*. Вот противоречие, которое лежит в основании ре-

волюционной институции: революционная институция возникает потому, что всеобщая воля, чтобы быть действенной, нуждается в воплощении в «одном», в правительстве, но правительство, поскольку оно есть «одно», уже не есть всеобщая воля.

* * *

Революция балансирует между крайностями: между утверждением свободы как таковой (перед гильотиной ничто больше не имеет значения – ни почёт, ни богатство; перед нею обыденность сходит на нет, утрачивая способность скрывать от нас нашу самость, но какой ценой?) и окостенением в формах обыденности, которые О. Шпенглер, как известно, именовал «цивилизацией» и в которых мы снова теряем самость, уступаем машинной логике.

Отсюда задача сохранения и воспроизведения *знающей себя* самости в революции, иначе – в культурно-историческом творчестве. В этом творчестве революционная институция становится тем, что Г. Лукач назвал «необъективной объективностью» [5, с. 92], т.е. она включается как момент в процесс *непрерывного* движения: от объективности, закрепления результатов в институциях, к обогащённому опытом этих институций субъективности, готовой, с учетом опыта, изменять институции, вносить новые штрихи в *своё* произведение.

Именно это и происходит в живых революциях, и есть все основания утверждать, что это *было* на восходящей линии Французской революции. Чтобы это *могло быть*, самость, субъективность, должна знать себя; именно здесь знание, культура обретает определяющее значение, становится тем, что позволяет ускользнуть от обыденности, в том числе и от обыденности революционных институций. Эти институции не превращаются в мёртвые потому, что мы сохраняем к ним интерес, продолжаем видеть в них *своё* дело.

Вместе с этим и революция не превращается в *чужое* дело, предмет нашего резонерства: «революция сделала то-то и революция не сделала того-то»; именно в про-



цессе культурно-исторического творчества мы осознаём, что революция не есть чуждая нам субстанция, которая сама что-то делает, напротив, *революция есть мы сами*. Через это

культурно-историческое творчество только и можно выйти на известное, но ещё не познанное: «*Никто не даст нам избавленья, ни бог, ни царь и не герой*».

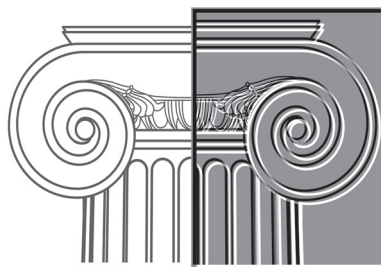
Примечания

1. Гегель Г. В. Ф. Позитивность христианской религии // Работы разных лет: в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. В. Гульги; пер. с нем. А. В. Михайлова, В. И. Башилова. Москва: Мысль, 1970. Т. 1. С. 87–207.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. Москва: Академический проект, 2016. 494 с.
3. Гёте И. В. Фауст / вступ. ст. и примечания Н. Вильмонта; пер. с нем. Б. Пастернака. Москва: Художественная литература, 1969. 509 с.
4. Ильенков Э. В. Гегель и «отчуждение» // Философия и культура / вступ. ст. А. Г. Новохатько. Москва: Политиздат, 1991. С. 141–152.
5. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / вступ. ст. М. Хевеши; пер. с нем. А. Г. Новохатько, С. Н. Мареева, А. К. Фролова, А. Г. Арзаканяна, А. П. Огурцова. Москва: Наука, 1987. 616 с.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва: Издательство политической литературы, 1955. Т. 2. С. 3–230.
7. Олар А. Политическая история Французской революции / пер. с франц. Н. Кончевской. Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. 979 с.

References

8. Gegel G. V. F. [Hegel Georg Wilhelm Friedrich]. *Pozitivnost bristianskoj religii [Positiveness of the Christian religion]*. In: *Raboty raznyh let, v 2h tomah. Tom 1. [Work of different years, in 2 volumes. Vol. 1]*. Ed. by A. V. Gulyga. Moscow, Mysl Publishers, 1970. Pp. 87–207.
9. Gegel G. V. F. [Hegel Georg Wilhelm Friedrich]. *Fenomenologija duha [Phenomenology of the Spirit]*. 3rd edition. Moscow, Akademicheskij proekt, 2016. 494 p.
10. Gjote I. V. [Goethe Johann Wolfgang]. *Faust [Faust]*. Moscow, Publishing house “Hudozhestvennaja literature”, 1969. 509 p.
11. Ilenkov Je. V. *Gegel i «otchuzhdenie» [Hegel and „alienation“]*. In: *Filosofija i kultura [Philosophy and Culture]*. Ed. by A. G. Novohatko. Moscow, Political Literature Publishing House of the Communist Party of the Soviet Union, 1991. Pp. 141–152.
12. Lukach D. [Lukács György Bernát]. *Molodoj Gegel i problem kapitalisticheskogo obsbhestva [Young Hegel and the problems of capitalist society]*. Moscow, Nauka Publishers, 1987. 616 p.
13. Marks K., Engels F. [Marx Karl Heinrich, Engels Friedrich]. *Svjatoe semejstvo, ili kritika kriticheskoy kritiki [Holy Family, or Criticism Criticism]*. In Marks K., Engels F. [Marx Karl Heinrich, Engels Friedrich]. *Sochinenija. Tom 2. [Works, Vol. 2]*. 2nd edition, Moscow, Political Literature Publishing House of the Communist Party of the Soviet Union, 1955. Pp. 3–230.
14. Olar A. [Aulard Alphonse]. *Politicheskaja istorija Francuzskoj revoljucii [Political History of the French Revolution]*. 4ed edition. Moscow, State socio-economic publishing house, 1938. 979 p.

*



СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА
И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ
ПРАКТИКИ



БЫЛ ЛИ ЭВАЛЬД ИЛЬЕНКОВ ЭСТЕТИКОМ?

УДК 7.01

Е. В. Мареева

Московский государственный институт культуры

Статья посвящена эстетическим взглядам советского философа Э.В. Ильенкова, наследие которого относят к классике марксистской мысли XX века. В своем понимании искусства он исходит из идеи социальной и универсальной сущности человека. При этом искусство целенаправленно культивирует силу воображения, где в особенной форме представлена всеобщая природа творчества. С этих позиций Ильенков критикует модернистское искусство, сближаясь с представителем советского «творческого марксизма» М.А. Лифшицем. В статье указано на различие между Ильенковым и Лифшицем в трактовке тезиса Маркса о преобразовании мира по «законам красоты». Автор показывает, что в работах Ильенкова искусство не только творит по мерке любого рода, но и способно выходить за эти рамки, выражая идеальную детерминацию, свойственную только человеку.

Ключевые слова: марксизм, эстетика, искусство, универсальная природа человека, деятельность воображения, идеальная детерминация, модернизм, Ильенков, Лифшиц.

E. V. Mareeva

Moscow State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Bibliotchnaya str., 7, Khimki city, Moscow region, Russian Federation 141406

WAS EVALD ILYENKOV AS AESTHETICIAN?

The article is devoted to the aesthetic views of the Soviet philosopher E.V. Ilyenkov, whose heritage is attributed to the classics of Marxist thought of the XXth century. In his understanding of art, he proceeds from the idea of the social and universal essence of man. At the same time, art specially cultivates the power of imagination, representing the universal nature of creativity in its pure form. From such standpoint, Ilyenkov criticizes modern art, drawing closer to another representative of Soviet «creative Marxism» M.A. Lifshits. The article points out the difference between Ilyenkov and Lifshits in interpreting Marx's thesis of the transformation of the world according to the «laws of beauty». The author shows that in the works of Ilyenkov, art not only forms things in accordance with the standard of every species, but is also able to go beyond this framework, expressing an ideal determination peculiar only to man.

МАРЕЕВА ЕЛЕНА ВАЛЕНТИНОВНА – доктор философских наук, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры

MAREEVA ELENA VALENTINOVNA – Full Doctor of Philosophy, Professor of the Department of social and philosophical sciences, Moscow State Institute of Culture

e-mail: e.v.mareeva@yandex.ru

© Мареева Е.В., 2018



Keywords: Marxism, aesthetics, art, universal human nature, imagination, ideal determination, modernism, Ilyenkov, Lifshits.

Для цитирования: Мареева Е.В. Был ли Эвальд Ильенков эстетиком? // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4. С. 80–89.

Советского философа Э.В. Ильенкова часто относят к классикам философской мысли XX века. И для этого есть серьезные основания. По крайней мере, его наследие – это классика марксистской мысли прошлого века.

Первая работа Ильенкова по проблемам искусства под названием «О «специфике» искусства» была опубликована в 1960 году (Вопросы эстетики, 1960, № 4). Затем была статья 1962 года «Об эстетической природе фантазии» (Вопросы эстетики, 1964, № 6), а также статья 1969 года «Что там, в Зазеркалье?» («Искусство нравственное и безнравственное». М., 1969). Это по сути все, что Ильенков написал в области эстетики, не считая рецензии на книгу академика А. Г. Егорова, подготовленной в соавторстве с С. Н. Мареевым и опубликованной в «Литературной газете» 11 июня 1975 года.

Объем указанных публикаций невелик, из чего как будто бы следует, что проблемы искусства находились на периферии интересов Ильенкова. Такой вывод, однако, был бы в корне неверным. Хотя Ильенков и не был «эстетиком» в том профессиональном смысле, какой вкладывали в это слово в науке и философии XX века. Как и в других случаях, Ильенков здесь исходил из классической философской традиции, в которой идеалы Истины, Добра и Красоты еще не стали «добычей» узких специалистов. Исследуя природу искусства, Ильенков оставался верен представлению о целостной личности, способности которой нужно изучать именно в их единстве. А ту ситуацию, когда истиной занимаются гносеологи, добром – этики, а красотой – эстетики, он, вслед за Карлом Марксом, связывал с так называемым «отчуждением» и «профес-

сиональным кретинизмом», без которых немислима современная цивилизация.

Отношение Ильенкова к искусству многие считали излишне консервативным. Так, в отличие от большинства советских интеллигентов 60–70 годов, он не восхищался модернистским искусством. В своих работах по эстетике, как и во всем другом, Ильенков исходил из античной и немецкой классики, а не из новаций XX века. В решении вопроса о природе эстетического он оставался в русле философской классики и марксизма. Но марксизм в работах Ильенкова не был похож на ту его догматическую версию, которая тиражировалась советской системой пропаганды и образования. Творческая версия марксизма у Ильенкова отличалась и от официальной советской философии, и от философского «андеграунда» 60–70 годов. Каким же образом марксист Ильенков объясняет своеобразие эстетического отношения человека к миру?

В своих статьях об искусстве Ильенков часто цитирует «Экономическо-философские рукописи 1844 года», которые он, в отличие от западных марксистов, никогда не противопоставлял поздним работам Маркса, и прежде всего «Капиталу». Это произведение Маркса, обнаруженное только в XX веке, по мнению Ильенкова и его сторонников, обнажило «исток и тайну» Марксова гуманизма, который был не отброшен, а конкретизирован в последующих экономических работах.

Исторический материализм Маркса, утверждал Ильенков, отличается от других форм материализма тем, что все способности человека, включая пять основных чувств, здесь понята как *продукт истории*, а не дар матушки-природы. Так зрение и слух человека отличаются от зрения



и слуха животных, и отличаются потому, что формируются на основе общения с вещами, сделанными человеком для человека.

Но человек отличается от животного, помимо прочего, наличием высших духовных чувств, к которым относятся художественный вкус и нравственное чувство (совесть), чувство возвышенного, гордость и любовь в ее собственно человеческом духовном смысле. Понятно, что такие духовные качества с точки зрения материалиста не могут быть независимыми от нашего тела. С другой стороны, с точки зрения *исторического* материализма, из которого исходил Маркс, высшие духовные чувства не предполагают дополнительных физических органов, а трансформируют и наполняют высшим идеальным смыслом действия обычных чувств, всю жизнедеятельность нашего организма.

В основе душевной муки лежит именно боль. Но суть ее отличается от внезапного приступа стенокардии. И жажда справедливости отличается от обычной жажды. Тот, кто воспринимает симфоническую музыку, слушает ее, конечно, ушами, но слышит при этом не просто набор звуков. Органы чувств человека, писал Ильенков, всегда остаются одними и теми же. И восприятие, как показывают психологи, всегда обеспечивается одними и теми же механизмами. А это значит, что высшие духовные качества предполагают не иные органы, а иные *способности* человека, которые формирует более богатый содержанием образ жизни и поведения.

Способность по-человечески *воспринимать* окружающий мир, доказывал Ильенков, как и способность *рассуждать* о нем, формируются жизнедеятельностью человека, основанной на преобразовании этого мира. Причем элементарные формы таких способностей усваиваются ребенком совершенно стихийно, чего не скажешь о высших формах. Развитая способность логического, а тем более диалектического мышления, повторял вслед за Энгельсом

Ильенков, требует изучения классического философского наследия. А по отношению к способности воспринимать мир в формах развитой человеческой чувственности такую же роль играет сокровищница мирового искусства [3, с. 215].

Ильенков часто повторял, что искусство занимается «воспитанием чувств». Оно призвано культивировать человеческие чувства, но не любые, а именно те, которые выражают «сущностные силы» человека. Ни логическое мышление, подчеркивал он, ни развитые чувства не могут быть самоцелью. А если и становятся таковыми, то оказываются ущербными. Чувства, замкнувшиеся на самих себя, становятся «сентиментами». Рассуждения ради рассуждений превращаются в пустой «вербализм». Такие «чувствительность» и «разговорчивость» не исключение, а норма в современном мире, что свидетельствует не о норме, а о вырождении современного человека.

Способность мыслить, а также чувствовать (воспринимать и переживать) по-человечески – равноправные способы выражения творческих возможностей человека, доступного ему свободного и творческого преобразования природы. Именно этот урок Ильенков извлек из немецкой классики, уделяя особое внимание учению о продуктивном воображении (*Einbildungskraft*) у И. Канта и И.-Г. Фихте.

В обычной речи «воображение» и «фантазия» означают умение выдумывать то, чего нет. Но уже Кант показал, что способность воображать, т.е. свободно соотносить и выстраивать образы, – общий корень чувств и рассудка. А в учении Фихте продуктивное воображение становится основой *всех* способностей человека вплоть до чтения газеты, когда из букв конструируют слова, а затем слова «переплавляют» в зрительные образы.

Здесь стоит отметить, что эти идеи немецкой классики по сути нашли экспериментальное подтверждение в советской психологии, связанной с именами А. С. Вы-



готского, А. Н. Леонтьева, В. В. Давыдова. Учение Вygотского об интериоризации предметных действий в процессе формирования высших психических функций стало своеобразным подтверждением и развитием идей Фихте. Ведь высшие психические функции человека с необходимостью предполагают тот деятельный «план воображения», который пытался де-дуцировать автор «философии активизма». Что касается Ильенкова, то он ясно видел и умел показать методологическое единство классической философии и культурно-исторической школы в психологии. Одной из граней его таланта была способность обнаруживать актуальное в истории, вычленять даже в спекулятивных построениях рациональное зерно, без которого учения Платона, Спинозы, Канта, Гегеля – всего лишь духовный антиквариат.

Доводы Фихте и Гегеля в пользу *всеобщности* и *универсальности* воображения в качестве истока наших способностей Ильенков использовал в дискуссии 70-х годов между так называемыми «физиками» и «лириками». Он не раз подчеркивал, что высокомерное отношение к искусству как излишней «лирике», мешающей научно-техническому прогрессу, характерно для посредственных ученых. Что касается серьезных теоретиков современности, то они никогда не отрицали связь творческой интуиции, которой пользуется ученый, со способностью воображения, культивируемой искусством.

Но в настойчивом стремлении людей науки «поверить алгеброй гармонию» Ильенков видел не только признак индивидуальной ограниченности, но и свидетельство общего кризиса культуры, вследствие чего массовым убеждением большинства людей в XX веке стал именно позитивизм. Распространение позитивизма в науке, философии и массовом сознании он объяснял усилением разделения труда в индустриальном обществе, что привело к вытеснению классического идеала целостной личности

представлением о «профессионале», хорошо владеющем рядом функций. Именно в этих условиях рассудок стал главенствовать над разумом, пользу стали предпочитать добру, а удобство – красоте. Таким образом, в позитивизме Ильенков видел не только одно из направлений в философии XIX–XX веков, но и рассудочный и узкотехнологический подход к культуре в целом, а значит, выхолащивание ее идеального содержания.

Ситуация, однако, усугублялась тем, что одна крайность, как правило, дополняется другой. В результате, отстаивая существенную роль интуиции в науке, Ильенков одновременно был вынужден спорить с противопоставлением ее разуму в качестве иррациональной и даже мистической способности. В своих работах по эстетике он показывает, что способность непосредственно проникать в суть, зная только явления, или угадывать целое, зная только часть, – это не уникальный талант гения, а общий принцип разумных действий человека. И этот принцип лежит в основе не только научной и художественной интуиции, но и элементарного чувственного восприятия.

Именно мир культуры, доказывает Ильенков, формирует чувства человека таким образом, что мы не просто воспринимаем, но и *понимаем* воспринимаемое. И это «схватывание» главного в предмете, а по сути его социального значения, опосредовано личным и коллективным опытом преобразования и целенаправленного изучения мира. Таким образом, приняв сторону Гегеля в его споре с Шеллингом о природе интуиции, Ильенков стоит на том, что непосредственность интуитивного постижения истины – это внешняя сторона дела, за которой скрывается механизм «конденсации» исторического опыта разумного человека.

В этом контексте становится ясно, что эстетическое восприятие – отнюдь не излишество, а великое достижение человечества, позволяющее уже на чувственном



уровне в форме *прекрасного* ухватывать сущность окружающей действительности. В первом приближении прекрасное – это восприятие гармонии как некой *целостности*: целостности внешней и внутренней, целостности природы и человеческого духа. И в этом чувство прекрасного сродни нравственному чувству, ориентирующему человека на то же самое в его поступках. Целостность в данном случае, конечно, не означает некую систему, разложимую, в свою очередь, на связи и элементы. Имеется в виду качественно иное единство, которое в диалектической традиции, идущей от Гегеля и Маркса, принято определять как жизненную «тотальность» (Totalität), открывающуюся, наряду с развитым эстетическим чувством, теоретическому разуму. И здесь вновь обнаруживает себя единство художественной, нравственной и теоретической способностей человека, какими их видела философская классика.

Итак, искусство изначально обращено к чувствам, и прежде всего – к высшим духовным чувствам человека. А если искусство игнорирует чувство прекрасного и другие высшие чувства человека, то это еще одно свидетельство кризиса искусства, как и классической культуры в целом. И в такой кризисной ситуации, подчеркивал Ильенков, деградирует само продуктивное воображение, с необходимостью разлагающееся на примитивные составляющие, одна из которых – тяготение к штампам, а другая – грубый произвол [4, с. 249]. Естественно, что суррогатом творчества в таких условиях оказывается произвольное манипулирование штампом.

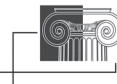
Таковы философские основания критики Ильенковым модернистского искусства XX века, в которой он был полностью солидарен с М. А. Лифшицем [8]. «Логику» развития модернистского искусства на примере движения от кубизма и абстракционизма к поп-арту Ильенков охарактеризовал в статье «Что там, в Зазеркалье?», которая была им написана под

впечатлением посещения осенью 1964 года художественной выставки в Вене. В ироничной форме он пишет о том, как, игнорируя непосредственность чувства прекрасного в качестве атавизма, модернистское искусство начинает «анализировать» мир, разлагая его на объемы, плоскости, кубы, треугольники, линии, точки и т.д. А итогом такой «аналитической» деятельности с необходимостью становится все тот же поп-арт, который возвращает нас к *непосредственности* восприятия в самых примитивных и неэстетичных формах.

Суть модернистского искусства, считал Ильенков, можно понять только тогда, когда мы видим в искусстве не только проявление человеческой свободы и культивирование наших творческих сил. Преобразование мира имело бы устрашающие результаты, если бы люди при этом не преобразовывали самих себя и формы своего общения. И искусство в этом плане тоже форма общения, которая невозможна без *сочувствия* и *сопереживания*. Понятно и то, что, когда субстанциальные связи в обществе извращены или разрушены, начинает разрушаться и искусство. Ильенков был убежден, что выверты в области искусства есть выражение вывертов в реальной жизни. И тогда истинно прекрасное может показаться лишним, раздражающим и даже невыносимым.

В свое время К.-Г. Юнг писал о «притягательной силе безобразия». Но для формирования *культы* безобразия нужны определенные социальные условия, которые перемешивают низменное и высокое, утверждают относительность всего и вся, дискредитируют представления об идеале как таковом. Именно об этих тенденциях писал Ильенков в середине XX века. Но разве сегодня в XXI веке не признают «классикой» шедевры «безобразия» XX века? И разве обыватель не продолжает довольствоваться суррогатной *красивостью* рекламы?

Итак, даже в самых «нереалистических» произведениях XX века Ильенков



видел кривое и карикатурное, но все же *зеркало* реального мира. И в этом смысле его позиция совпадала с теорией реализма М. А. Лифшица. Но именно в этом пункте с Ильенковым спорит исследователь его творчества Д. Бэкхарст, который, в частности, предполагает, что в ситуации с поп-артом тот просто испытывал «недостаток культурных средств для формирования утонченного понимания искусства, которое он сам высмеивает» «he simply lacked the cultural resources to form a suitably nuanced understanding of the art he derides» [2, с. 173; 1, с. 27].

В работах по эстетике Ильенков подчеркивает, что сила воображения – это спецификация свободной деятельности человека, где свобода как момент труда культивируется в особой продуктивной форме. Классическое искусство учит осваивать эту каждый раз особую форму в *созерцании*, а художественная деятельность – *на практике*. Потому эстетическое воспитание – это не только созерцание прекрасного, но и рисование и лепка, пение и игра на инструментах, литературные сочинения. Искусство как реторта развития творческих способностей способно *адекватно* формировать универсально развитую чувственность лишь *в единстве* с практикой создания художественных произведений, продуктивным воображением¹. Последнее важно в свете исторической ситуации, в которой «творцы» отделены и даже противопоставлены «потребителям» произведений искусства современным разделением труда.

Но вернемся к вопросу о природе прекрасного, без которого, как считал Ильенков, искусство перестает быть самим собой. Дело в том, что в эстетических работах Ильенкова, на наш взгляд, обнаруживает себя некая «точка роста» в его взглядах.

¹ Здесь имеет смысл вспомнить о различении И.-Г. Фихте продуктивного и репродуктивного воображения, когда второе как раз «зашиито» во внешне непосредственной способности созерцания.

И как раз при объяснении природы прекрасного, как и при решении проблемы идеального, Ильенков демонстрирует уже не сходство, а принципиальное отличие своей позиции от того, что утверждал другой представитель так называемого советского «творческого марксизма» Михаил Лифшиц.

Естественно предположить, что прекрасное в искусстве так или иначе зависит от прекрасного в объективном мире вне нас. При этом Лифшиц исходит из известного положения Маркса из «Экономическо-философских рукописей 1844 года», согласно которому человек, в отличие от животного, способен формировать природный материал по мерке любого рода, и «также и по законам красоты» [11].

В своей статье «Об эстетической природе фантазии» Ильенков объясняет, что в процессе труда человек вынужден выделять «чистые формы» природных явлений, их всеобщие формы и законы из тех переплетений, которые характерны для первозданной природы. И как раз «чистая форма и мера вещи», на которую ориентирована наша деятельность, оказывается ее эстетической формой или, по-другому, «формой красоты» [4, с. 259–260].

Если поставить в данном месте точку, то перед нами еще один пример совпадения позиций Ильенкова и Лифшица. Уже в природе, доказывал последний, есть предметы, которые стали зеркалом множества явлений, выражением их всеобщего значения. Именно таков идеал красоты, который является произведением не столько человека, сколько природы.

Ясно, что в рамках такой позиции законы красоты совпадают с законами природы. Но даже в небольшой статье «Об эстетической природе фантазии» многое из того, что пишет Ильенков, противоречит указанной однозначной трактовке. В свете критики модернистского искусства, которая сблизала марксистов Ильенкова и Лифшица, вполне понятен их общий акцент на том, что творческое воображение – это способность



воспроизводит суть мира. И, тем не менее, ситуация выглядит значительно сложнее, когда понятие «красота» мы соотносим с понятием «возвышенное» и даже «трагическое». В этом случае искусство на каждом шагу предстает как нечто *чрезмерное* и в этом смысле *излишнее*. Действительно, если суть искусства в воссоздании совершенства природы, то к чему нам Шекспир и Данте, Толстой и Достоевский?

Как известно, у Канта разговор о возвышенном возникает там, где эстетическая область *смыкается* с этической [7]. Именно здесь искусство сопоставляет меру природы и меру человека. Человек, безусловно, слишком мал, в сравнении с бесконечной мощью природы. Но этот факт мог бы вызвать только страх и отчаяние, если бы не *творческие усилия того же человека*. Последние как раз и *возвышают* человека, несмотря на его конечность, и это рождает противоречивое чувство возвышенного.

Понятно, что подобные возможности нельзя обрести лишь на пути *выявления* и *воспроизведения* природной меры. Создавая иглу и топор, первобытный человек шел по пути выделения «чистых форм» природы. Но, создавая компьютер и искусственные материалы, современный человек не только выделяет и очищает, но и особым образом *синтезирует* природные процессы. Современные технологические процессы уже актуализируют не скрытую суть природы, а, скорее, ее *формальные возможности*. И в этом контексте особый смысл обретают следующие слова Ильенкова из статьи «Об эстетической природе фантазии»: «Человеческая деятельность в природе есть деятельность продуктивная, производящая, рождающая – притом то, чего в природе самой по себе не было и не может быть» [4, с. 257]. «Труд, – пишет в том же сборнике Ильенков, – единственная “субстанция” всех “модусов”, всех частных образов человеческой культуры» [5, с. 172].

Здесь трактовка законов красоты явно выходит за рамки того, что можно прочесть

у Лифшица. Чтобы высшие достижения художественной культуры не выглядели «побочным продуктом» в освоении человеком внешнего мира, нужно видеть в законах красоты *не только* «чистые формы» природы. Выделение таких «чистых форм» – исходный пункт и «клеточка» эстетического отношения к миру, но отнюдь не его итог. Еще точнее: идеал красоты следует выводить из *преобразования*, а не *воссоздания* природных процессов. Именно здесь формируется мера человека, не совпадающая с природной мерой. И об этом стоит поговорить отдельно.

Нет более благородной и одновременно банально избитой темы, чем человеческие идеалы. Само собой, что здесь мы оказываемся в области очень далекой от природных форм и закономерностей. И испокон веку эту область определяют как область чего-то *абсолютного*, поскольку идеал вечен и незыблем, в отличие от нашего бренного существования.

В статье «Проблема идеала в философии» Ильенков замечает, что ни из математики, ни из физики, ни из физиологии или химии не вывести никакого представления о цели существования человека [5, с. 126]. И далее он соглашается с Кантом и Фихте в том, что не существует во «внешнем мире» такой палаты мер и весов, где хранится мера человечности [5, с. 131].

Все это означает, что идеал как закон и мера человеческого в человеке, считает Ильенков, не дан человеку извне – как абсолютная божественная или природная мера. Вырастая из идеальной стороны существования человека, он является производным «следящего рефлекса» нашей деятельности. Так руку в практическом действии поправляет глаз, а в более сложном действии – воображаемый образ конечного продукта. Но человек отличается от животного тем, что его действиями руководит не только глаз и образ воображаемой цели, но и представление о добре и справедливости.

Но, рождаясь в мире культуры, идеал не теряет своего *абсолютного содержания*.



И в этом, наверное, самая парадоксальная сторона в бытии человека. Когда мы говорим, что «рукописи не горят», то это не означает, что они сделаны из материала, не подверженному быстрому окислению. На деле в данном случае речь идет не о форме, а о содержании, а именно о некоем абсолютном (идеальном) смысле произведения искусства.

Развитое чувство красоты, повторяет Ильенков, способно представлять нам природные вещи под формой целесообразности. Мы воспринимаем их как якобы сделанные человеком, выделившим в них всеобщее. Нужно, однако, различать *целесообразность* вещи и *целесообразную форму* предмета культуры. Во втором случае представление о цели не сводится к целому, гармоничному и завершенному. Созерцание целесообразного в культуре выходит за рамки любования совершенством формы. Образ человеческого создания может быть воплощением всеобщего самой творческой деятельности, бесконечности степеней ее свободы. Художественный гений способен схватить и выразить саму универсальность человеческого отношения к миру.

Ильенков пишет, что чувство красоты формируется как верный критерий свободной реализации цели, выражающей действительную, а не мнимую необходимость. И понятно, что представление о свободе и универсальности может быть спроецировано на саму природу. Чувство прекрасного – индикатор единства формы и содержания, и все же вектор развития художественной формы – это синтетическое единство материальной формы и духовного содержания. Одно дело, когда под формой красоты воспринимается внутренняя целостность вещи, и другое – идеальная детерминация поведения человека. Идеальная цель выше материальной целесообразности, а художественный идеал – та мерка, которая явно чрезмерна для определения гармоничности даже орудия и технического устройства.

Если категорический императив – закон высшей человечности, то высшая форма красоты – выражение его в адекватной художественной форме. Если красота в ее исходной форме действительно связана со схватыванием единства целого, то в развитых формах она завязана на прямое или косвенное, позитивное или негативное утверждение идеи человека как высшей цели, а не средства. Ильенков указывает на ограниченность служебной трактовки искусства, подчиненного формальной назидательности. Тем не менее, повторим, что эстетическое воспитание неотделимо от воспитания нравственного. И здесь через продуктивное освоение свободы творчества в искусстве соединяются идеалы Истины, Добра и Красоты. Не через назидательность, а через освоение свободы продуктивной деятельности, свободы воплощения идеального в материальном происходит *воспитание искусством*. В этом свете субъективное чувство красоты – критерий адекватного *воплощения* всеобщего в особенном, идеального в материальном.

Абсолютным и бессмертным в культуре является не то, что существует *всегда*. В мире культуры, в отличие от ее прародительницы – природы, бессмертно то, что, возникая и исчезая, несет в себе указанное идеальное содержание. И особый вопрос – каким образом это вечное, абсолютное содержание оказывается представлено в *единичном* – единичном произведении или индивиде. Здесь перед нами высший продукт мира культуры, в котором смертное и бессмертное *совпадают*. Ведь не только в духовной, но и в материальной культуре творческая деятельность способна привнести в существование брэнного, конечного индивида момент бессмертия [см. 10].

Взаимосвязи в мире культуры на первый взгляд действительно алогичны. Ведь в искусстве повторение не губит, а реализует неповторимые черты произведения. В том же искусстве мы обретаем, по словам Ю. М. Лотмана, «опыт неслучившегося»,



т.е. воплощаем абстрактную возможность, что невозможно в природе. И нравственный поступок столь же парадоксален, поскольку в этом случае, *отдавая*, мы не утрачиваем, а *обретаем*. А в совместном творчестве даже неэквивалентный обмен оказывается справедливым. Ведь обмениваясь идеями и способностями, все оказываются в выигрыше.

Указанные парадоксы, безусловно, являются свидетельством несводимости меры человека к природной мере. Они подтверждают, что законы красоты идеальны в противоположность материальным законам природы. Ильенкова, в работах

которого данная мысль из гипотезы становится теорией, часто называли идеалистом. Этот упрек высказывался ортодоксальными советскими марксистами, для которых до сих пор единственная реальность лишь та, которую можно пощупать. Но тот, для кого идеалы – объективная реальность мира культуры, идеалист особого рода. Ильенков не был ни эстетиком, ни логиком, ни гносеологом. Во всех своих работах, включая эстетические, он оставался философом-материалистом, идеализм которого заключался в деятельном *содействии* идеальным началам нашей жизни.

Примечания

1. Bakhurst D. The Living and the Dead in Ilyenkov's Philosophy, in V. Oittinen (ed), E. V. Ilyenkov: Reflections on his Philosophy. Helsinki: Kikimora Publications, 2000. Pp. 23–39.
2. Бэксхарт Д. О живом и мертвом в философии Э.В. Ильенкова // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 170–180.
3. Ильенков Э.В. О «специфике» искусства // Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. Москва: Искусство, С. 213–223.
4. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии // Искусство и коммунистический идеал. Москва: Искусство, 1984. С. 224–277.
5. Ильенков Э.В. Проблема идеала в философии // Искусство и коммунистический идеал, Москва: Искусство, 1984. С. 106–185.
6. Ильенков Э.В. Что там, в Зазеркалье // Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. Что там, в Зазеркалье? Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. С. 57–81.
7. Кант И. Критика способности суждения. Ч. 1. Критика эстетической способности суждения. Кн. 2. Аналитика возвышенного. Москва: Искусство, 1994. 367 с.
8. Лифшиц М. Почему я не модернист? Москва: Классика XXI века, 2009. 606 с.
9. Лифшиц М. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10. С. 120–145.
10. Мареева Е.В. Существует ли «ильенковская школа»? (к 80-летию философа) // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 66–75.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва: Госполитиздат, 1956. 690 с.

References

1. Bakhurst D. *The Living and the Dead in Ilyenkov's Philosophy*. In: V. Oittinen (ed), E. V. Ilyenkov: Reflections on his Philosophy. Helsinki, Kikimora Publications, 2000, Pp. 23–39.
2. Bekkharst D. *O zhyvom i mertvom v filosofii E. V. Ilyenkova [On the living and the dead in the philosophy E. V. Ilyenkova]*. In: Voprosy filosofii [Questions of philosophy]. 2001. № 5. Pp. 170–180.
3. Ilyenkov E. V. *O «spetsifike» iskusstva [On the “specificity” of art]*. In: Ilyenkov E. V. *Iskusstvo i kommunisticheskiy ideal [Art and the communist ideal]*. Moscow: Iskusstvo [Art]. Pp. 213–223.



4. Ilyenkov E. V. *Ob esteticheskoy prirode fantazii* [On the aesthetic nature of fantasy]. In: *Iskusstvo i kommunisticheskiy ideal* [Art and the communist ideal]. Moscow, Iskusstvo [Art]. 1984. Pp. 224–277.
5. Ilyenkov E. V. *Problema ideala v filosofii* [The problem of the ideal in philosophy]. In: *Iskusstvo i kommunisticheskiy ideal* [Art and the communist ideal]. Moscow, Iskusstvo. 1984. Pp. 106–185.
6. Ilyenkov E. V. *Chto tam v Zazerkalye* [What is there, in the looking-glass]. In: Ilyenkov E. V. *Ob esteticheskoy prirode fantazii. Chto tam. v Zazerkalye?* [On the aesthetic nature of fantasy. What is there in the looking glass?]. Moscow, Knizhnyy dom «LIBROKOM». 2014. Pp. 57–81.
7. Kant I. *Kritika sposobnosti suzheniya. Chast pervaya. Kritika esteticheskoy sposobnosti suzheniya. Kniga vtoraya. Analitika vozvysennogo* [Criticism of judgment. Part one. Criticism of aesthetic judgment. Book two. Analytics exalted]. In: *Why am I not a modernist?* Moscow, Iskusstvo [Art]. 1994. Pp. 113–210.
8. Lifshits M. *Pochemu ya ne modernist?* [Why am I not a modernist?]. Moscow, Klassika XXI veka. 2009. 606 p.
9. Lifshits Mikh. *Ob idealnom i realnom* [On the ideal and the real]. In: *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. 1984. № 10. Pp. 120–145.
10. Mareyeva E. V. *Sushchestvuyet li «ilyenkovskaya shkola»? (k 80-letiyu filosofa)* [Is there an “Ilyenkovskaya school”? (on the 80th anniversary of the philosopher)]. In: *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy]. 2004. № 3. Pp. 66–75.
11. Marks K. *Ekonomicheskoye-filosofskoye rukopisi 1844 goda* [Economic and philosophical manuscripts of 1844]. In: Marks K., Engels F. *Iz rannikh proizvedeniy* [From early works]. Moscow: Gospolitizdat. 1956. 690 p.

*



Философия искусства КАК «ФИЛОСОФИЯ ОТ ИСКУССТВА»

УДК 7.01; 7.06

В. В. Лимонченко

Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко

В статье рассматривается особенность познавательного внимания, которое предопределило возникновение «философий родительного падежа» – философии истории, культуры, искусства и т.д. Утверждается, что формулировка «философия искусства» свидетельствует о том, что устраняется доминанта научного дискурса и устанавливается доминанта дискурса философского, и в таком случае «философия искусства» предстает «философией от искусства», т.е. исследованием предельных оснований человеческого бытия, предпринятым на почве искусства, когда речь идет не об исследовании феномена искусства, но о расширении опытного основания философии. Классическая философия совершает свое дело в пространстве чистого разума, неклассическая возвращает разуму измерения воли и эмоций, что актуализирует значимость религии и искусства, которые предоставляют в опытную данность то, что ускользает от непосредственной чувственности. Философия искусства как «философия от искусства» может рассматриваться антропологией в форме неклассического философствования, когда доминанта рацию восполнена равноправием разума, чувственности и воли.

Ключевые слова: философия искусства, «философия от искусства», неклассическая философия, антропология, современное искусство.

V. V. Limonchenko

Drohobych State Pedagogical University after I. Franko, Ukraine,
82100 Drohobych, Lviv region, ul. Ivana Franko, 24

PHILOSOPHY OF ARTS AS A «PHILOSOPHY AS A FUNCTION OF ART»

The article deals with the peculiarity of cognitive attention, which predetermined the emergence of the «genitive case philosophy» – the philosophy of history, culture, art, etc. It is asserted that the formulation «philosophy of art» indicates that the dominant of the scientific discourse is eliminated and the dominant of the philosophical discourse is established, and in this case the «philosophy of

ЛИМОНЧЕНКО ВЕРА ВЛАДИМИРОВНА – доктор философских наук, профессор кафедры философии им. проф. В.Г. Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета им. Ивана Франко (Украина)

LIMONCHENKO VERA VLADIMIROVNA – Full Doctor of Philosophy, Professor of Department of Philosophy named after Professor V.G. Skotny of Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko (Ukraine)

e-mail: volim_s@ukr.net
© Лимонченко В.В., 2018



art» appears as an investigation of the ultimate foundations of human existence undertaken on the basis of art. In this case, the «philosophy of art» is presented as a «philosophy as a function of art», i.e. the study of the ultimate foundations of human existence undertaken on the basis of art, when it is not a question of studying the phenomenon of art itself, but of expanding the empirical foundation of philosophy. Classical philosophy accomplishes its work in the space of pure reason, the non-classical brings back to the mind the dimensions of will and emotion, which actualizes the significance of religion and art, which provide what is escaped from immediate sensuality into the experimental reality. The philosophy of art in this case can be considered anthropology in the form of non-classical philosophizing. The philosophy of art as a «function of art» can be considered by anthropology in the form of non-classical philosophizing, when the dominance of a rational is replenished by equal rights of reason, sensuality and will.

Keywords: philosophy of arts, «philosophy as a function of art», non-classical philosophy, anthropology, contemporary art.

Для цитирования: Лимонченко В. В. Философия искусства как «философия от искусства» // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4. С. 90–98.

Не столь существенна хронология событий, определяющих дух нашего времени – это может быть и благая весть христианства, возвестившая новый завет об измененном мире, и ренессансный исток новоевропейской истории, во главу угла ставящий поступательное движение к совершенству. Явственна установка на новизну, что может быть названо по-разному – это и акцент на творчестве (в ином именовании – креативности), и настоятельное требование инноваций в любом виде деятельности, и задание модернизации мира человека. Европейская философия, начиная от греческой натурфилософии, в противовес множественной изменчивости озабочена не тем, что возникает и исчезает, но тем, что предстает первично-исходным, незыблемым и неизменным – это познание в свете вечности. Такая установка познания была узурпирована наукой, ориентированной на открытие законов, философия как таковая стала сомнительной, избыточной и даже ненужной абстракцией, идеализированным отрывом от действительности.

На фоне такой подозрительности тем не менее начиная с XVIII века возникает множество новых дисциплин – философия истории, философия культуры, философия

искусства, языка, мифа; в XX веке процесс обретает характер дурной бесконечности, что в определенной мере оправдано бесконечностью мира, предоставляющего новые объекты исследования, обретающие свою предметность в философском размышлении. Эта ситуация видится сама собой разумеющейся, однако возникающая новая множественность, в свою очередь, ожидает рефлексивности: что стоит за тенденцией возникновения новых дисциплин, какая познавательная установка является исходной и определяющей – в противном случае возникает избыточное дублирование, когда рядом с философией языка существует языкознание, философии искусства параллельно искусствознание (искусствоведение), философия культуры оспаривается культурологией. Именно в свете избыточности таких познавательных проектов возможно название книги «Бормотание художественного множества. Глобальное искусство, политика и постфордизм» (Паскаль Гилен). Возможны и более жесткие формулировки – «On Bullshit» Г. Франкфорта [17]. Эта ситуация и становится предметом осмысления, что предполагается рассмотреть на примере философии искусства.



Философия искусства как философское искусствознание

Мне уже приходилось говорить об особенной ситуации в искусстве начала XX века, которая может быть названа философизацией искусства [9, с. 104–105]. Существенно не то, что художники обращаются к аналитике своей деятельности и создают философские трактаты, оперируя понятиями философии, а в изменениях самого искусства. Крен искусства в философию я рассматривала на примере оперы С. Прокофьева «Любовь к трем апельсинам», где в сюжет (либретто С. Прокофьева) введен рефлексивный момент, который может быть назван метафизическим вопрошанием о сущности – каким быть действию: защитники различных театральных жанров предстают выразителями различных методологических ориентаций и устраивают оперное сражение. Трагики (басы) требуют «высоких трагедий, философских решений, мировых проблем»; комики (тенора) жаждут «бодрящего, оздоравливающего смеха»; лирики (сопрано и тенора) мечтают о «романтической любви, цветах, луне, нежных поцелуях»; пустоголовые (альты и баритоны) хотят «фарсов, ерунды, двусмысленных острот». Десять чудаков (пять теноров и пять басов) вмешиваются в спор и объявляют о начале «настоящего, бесподобного» представления.

Достаточно выразительно проблематизация искусства засвидетельствована возникновением беспредметного, нефигуративного искусства – именование такого искусства в сфере изобразительного искусства абстрактным напрямую выводит на характеристику философии у широкой публики как склонной к абстракциям высокого уровня (эта публика с гегелевским опровержением абстрактного характера философии не знакома); в словесных искусствах беспредметной нефигуративности соответствует абсурдизм и дадаизм; музыка свою беспредметность открыла в «4'33"» Д. Кейджа. Доведение проблематизации

до прибывших к кремлевской брусчатке тестикул (П. Павленский) актуализирует вопрос «что же такое искусство?», иногда конкретизированного – «что такое современное искусство?». Помещение протестного акциониста, получившего в 2017 году политическое убежище во Франции, в психиатрическую клинику в том же году не снимает самого вопроса – действия общественно опасные пресекаются (что в свою очередь небеспроблемно), но как относиться к выставкам и биеннале современного искусства, вызывающих общественные скандалы различного уровня? И речь не об «отстающем» от свободной Европы постсоветском пространстве – достаточно обратиться к фильму «Квадрат» шведа Рубена Эстлунда, получившего Золотую пальмовую ветвь 70-го Каннского кинофестиваля (2017). В самом названии явно звучит оммаж Малевичу, в перформансе человека-гориллы прочитывается Олег Кулик, креативность современного искусства демонстрируется кучками мусора. Можно вспомнить и «Ахиллеса и черепаху» Такеси Китано, ставящего тот же вопрос, нюансы которого выражены названием: «Как нет объяснения тому, каким образом Ахиллес не может догнать черепаху, так же загадочны парадоксы творчества» (А. Плахов [12]).

Подобная ситуация в искусстве отразилась и в структуре образования, в которое в качестве необходимого элемента включены курсы «Философия искусства», в виде школьной пропедевтики функционирует предмет «Мировая художественная культура». Это вызвало к жизни учебные пособия с такими же названиями – порой они тяготеют к компиляциям разного уровня грамотности (можно вспомнить бривари средневековых университетов), порой к авторским концептуальным текстам, но главная тенденция для них общая – формулировка «философия искусства» прочитывается в родительном падеже, что дает основание говорить о «философии



родительного падежа», философствовании относительно некоторой области, или более привычно и просто – философском рассмотрении искусства. Такой подход вполне обоснован, поскольку ставит вопрос о сущностном знании в отличие и от случайного мнения обыденного знания, представляющего собой предпонимание, всегда наличествующее в сознании (еще Августин замечал, что все мы понимаем, что такое время, когда говорим о нем, но объяснить «что такое время» – т.е. ответить на вопрос о сущности – не можем [1, с. 167]), и от технически ориентированного знания, фиксирующего внимание на том, как работает нечто, при этом не задаваясь вопросом о сущности. Философское осмысление предполагает специфический познавательный режим: если повседневное знание по своему характеру и происхождению является не критичной неупорядоченной *совокупностью* различных взглядов и представляет собой неосознанное пользование терминами и понятиями, то философское знание предстает как продуманная, упорядоченная систематизированная целостность. Еще одна специфическая черта философского подхода к действительности выразительно представлена античной философией со времен Парменида и Платона и о чем выше уже шла речь, – это внимание к общим, абсолютным сущностям, тому, что всегда было, есть и будет, находится вечно, а не возникает, становится и исчезает. При этом необходимо упреждающее уточнение – всеобщее в данном случае должно иметь характер *порождающего основания*, а не общего признака, что далеко не всегда соблюдается.

Итак, формулировка «философия искусства» свидетельствует о том, что устраняется доминанта научного дискурса и устанавливается доминанта дискурса философского. Но как это изменяет характер знания? О. С. Руднева в статье с показательным названием «Философия искусства как одна из методологических

основ художественного образования» так формулирует специфику философского осмысления искусства: «Философия искусства – отрасль философии, исследующая сущность и смысл искусства на основе науки об искусстве, литературе, музыке, учитывая при этом функции искусства внутри культуры и всей сферы ценностей. В отличие от научных дисциплин, исследующих специально выделяемые частные аспекты действительности, философия ставит вопрос о мире как целом, а искусство прослеживает отражение цельности мира в цельности образа, в эстетическом феномене гармонии. Искусство тем “философичнее”, чем художественнее, то есть вернее своей сущности» [14].

То, что научные дисциплины исследуют частные аспекты действительности, звучит вполне убедительно, хотя вопрос отличия философии от искусствознания (искусствоведения) остается. Причем смысловая определенность последнего отсутствует: словари, энциклопедии, учебники оба слова дают как синонимы, делая акцент на том, что это совокупность наук обо всех видах художественного творчества, включающая историю искусства, теорию искусства и критику, но в то же время термин «искусствоведение» доминантно относится к изобразительным искусствам. Мерцание смысла демонстрирует статья под названием «Современное искусствоведение как наука о современном искусстве», напечатанная в украинском журнале «Образотворче мистецтво»: искусствоведение рассматривается как осмысление искусства (при акценте на «современности») как такового, но по сути речь идет об изобразительном искусстве, т.е. предмет искусствоведения остается слепым пятном – то ли это искусство в своей сущностной определенности, то ли это визуальное пластическое искусство, которое принято именовать изобразительным [13].

Так, в хорошо известной книге И. Тэна с названием «Философия искусства», на-



писанной на основе лекционных курсов, прочитанных им в 1864–1869 гг. в парижской Школе изящных искусств, речь идет о живописцах и скульпторах, хотя сам И. Тэн называет свой курс эстетикой и главным считает вопрос «Что такое искусство и какова сущность его?». Но метод, каким он предполагает сделать это, соответствует эмпирическому дискурсу в познании: «Нет надобности идти дальше опыта, и все дело заключается в том, чтобы посредством многочисленных сравнений и постепенных ограничений открыть общие черты, принадлежащие всем произведениям искусства, и в то же время те отличительные особенности, которые выделяют произведения искусства из других произведений человеческого ума» [16, с. 14]. То есть его философия искусства остается в пределах дискурса научного, что и характерно для построений позитивизма. Если подходить строго, то это отвечает методам искусствоведения – заниматься произведениями искусства в их опытной данности, уподобляя эстетику ботанике [16, с. 13]. Правда, Тэн не остается верным провозглашенному методу и выходит за его пределы: «Я постараюсь раскрыть перед вашими глазами ту таинственную среду, из которой вышли Джотто и Беато Анжелико; с этой целью я прочту вам отрывки произведений поэтов и легендарных писателей, из которых будет видно, как люди того времени понимали счастье, бедствие, любовь, веру, рай, ад – все великие интересы человеческой жизни» [16, с. 12]. Если научный дискурс в своей верности позитивному факту (наблюдаемому, реальному, оправданному в своей полезности, достоверному, точному) очищает его от человеческой субъективности (И. Тэн называет «счастье, бедствие, любовь, веру, рай, ад», которые имеют характер понятий, свойственных бытию человека – в XX веке их назовут экзистенциалами), то философский в верности своей природе неизбежно должен возвратиться к человеку.

Философия искусства как антропология

В строгом соответствии теме подраздела нельзя не вспомнить М. Шелера, для которого антропология перестает быть одной из структурных частей философии, выражая центральную тенденцию ее существования. Но в свете рассматриваемой темы значимо мыслительное движение, выявленное Э. Кассирером и В. М. Межуевым, ставящими вопрос на почву философии культуры. Рассматривая соотношение культурологии и философии культуры, В. М. Межуев различает *знание* о культуре, даваемое ее научным изучением, и *осознание* своей личной принадлежности к определенной культуре – первое делает возможным существование культурологии (науки о культуре), самосознание человека в культуре получает свое рациональное и осмысленное выражение в философии культуры [11], т.е. родительный падеж формулировки получает иной смысл – это не размышление о чем-то, но выявление того основания (всеобщего, субстанциального), которое становится порождающим, о чем ранее шла речь. У Э. Кассирера философия культуры также не есть исследование особой области, но первая философия в аристотелевском смысле, т.е. культура для него – особо проявленная область действительности, свидетельствующая о бытии как таковом [8, с. 616].

Такое понимание соответствует повороту мысли, указанному Н. А. Бердяевым в Предисловии к книге «Философия свободы»: «Философия свободы значит здесь – философия свободных, философия, исходящая из свободы» [4, с. 12]. То есть не размышление о свободе, объективирующее ее как предмет изучения, но обретение ее в качестве исходного основания. Возникает специфический смысл свидетельства от некоторой особенной реальности – в данном случае искусства – что аналогично свидетельствам евангелистов («Евангелие от Марка», «Евангелие от Луки», «Евангелие



от Матфея», «Евангелие от Иоанна»). Итак, если понимать философию как вопрошание о началах – о началах мира, условиях и основаниях мысли о мире и в мире, о предельных основаниях человеческого бытия и о начале как таковом, то «философия от искусства» предстает онтолого-антропологическим исследованием предельных оснований человеческого бытия, предпринятым на почве искусства.

В качестве промежуточного вывода следует отметить, что в так понимаемой философии искусства доминирует смысл философии – философия искусства выполняет дело философии, к чему и следует обратиться. Иная формулировка – предмет философии, но эта постановка вопроса угрожает бесконечностью, поэтому останемся на почве первичной формулировки, которую находим у В. С. Соловьева, после него о деле философии развернуто говорит А. В. Ахутин, не упоминая, впрочем, Соловьева, – притом что оба ставят вопрос, исходя из античной мысли. В. С. Соловьев эксплицирует античный вариант дела философии – освобождение человеческой личности от внешнего насилия и внутренней пустоты, т.е. философия – это то, что делает человека вполне человеком [15, с. 125]. Если соловьевский вариант можно назвать стратегической постановкой вопроса, то Ахутин акцентирует внимание на тактическом измерении «как?» и говорит о философии как искусстве сократического вопрошания о незнании, что уподобляет философию повивальному искусству, помогая родиться мысли [3, с. 46–49; 51–55]. Неотчуждаемое дело философии – работать на пределе постижимого и непостижимого, исследовать основоположения мысли.

Классическая философия совершает свое дело в пространстве чистого разума, неклассическая возвращает разуму измерения воли и эмоций, что актуализирует значимость религии и искусства, которые предоставляют в опытную данность то, что ускользает от непосредственной чувствен-

ности – в этом смысле К. Маркс и говорит о чувственно-сверхчувственном, что наиболее выразительно и очевидно-достоверно присутствует в искусстве. Отличный от предыдущих эпох способ существования искусства – обращение к несовершенной, неидеальной форме прозаически-обыденного, к самой жизни, что в пределе дает вещизм и акционизм. Но такие формы можно понимать и как срыв от немощи, т.е. невозможность удержаться на лезвии предела чувственно-сверхчувственного, «сваливаясь» в однозначность. В этом плане показательны высказывания деятелей искусства, свидетельствующие о кризисном состоянии современного искусства: В. Мартынов говорит о «скукоженном» состоянии музыки, утверждая, что «музыка без антропологии – ничто» [10], Н. Арнонкур фиксирует редуцированное бытие музыки, ставшей «украшением, позволяющим заполнить пустые вечера посещением оперы или филармонии, украсить официальные торжества, отогнать, включив радио, наскучившую тишину домашнего одиночества. Отсюда парадокс – кругом звучит значительно больше музыки, чем прежде (чуть ли не постоянно), но теперь она уже не имеет для нас былого значения, оставаясь разве что “милым украшением”» [2]. Причём утрата значимости искусства (в данном случае музыки) происходит при ограничении человеческого начала уровнем видимого, слышимого, регистрируемого каким-либо способом: музыка отождествляется с чувственно воспринимаемым звуком и перестаёт быть «языком, повествующим о невыразимом словами» [2], в философии этому соответствует установка на «позитивное» у О. Конта (чему следует даже без упоминания его англо-американская традиция). Н. Арнонкур, дирижер, виолончелист, философ и музыковед – одна из ключевых фигур музыкальной жизни Европы и всего мира, – издаёт книгу с интригующим названием «Музыка языком звуков. Путь к новому пониманию музыки». Для позитивистски

настроенного восприятия название звучит как оксюморон – а разве возможна музыка без звука? Ответил на этот вопрос здравого смысла Д. Кейдж, войдя в историю музыки своим произведением «4'33"».

Понимание философии искусства как неклассической антропологии прочитывается в словах Софьи Губайдулиной и Николауса Арнокура, для которых музыка (искусство) повествует о невыразимом, *изменяющем* людей [2, с. 6], и тем останавливает процесс умирания, поскольку *человек* с помощью искусства восстанавливает связь с высшим началом и перестает быть одномерным. Искусство антропологично не своим служебным дидактизмом и морализмом, но в силу выведения человека за пределы утилитарной повседневности, что делает и развлекательное искусство, которое отвлекает человека от обыденности забот и тревог (по Аристотелю – искусство врачует и очищает души), но развлекательное искусство подчинено удовлетворению потребностей, растворяя сознание в массе, замыкая человека в круге потребностей его наличного функционирования, т.е. по принципу гильотины: нет обостренного сознания неполноты и ущербности и собственной ответственности за это – нет забот и тревог. Вся сложность в видении собственной, личностной *ответственности*, искусство и есть орган восприимчивости, способности *отвечать*: «искусство совершенствует способность видеть, чувственно созер-

цать окружающий мир» [5, с. 218]. И однозначный служебно-подражательный натурализм, и безответственный игривый артистизм отрезают философское измерение искусства, которое перестает быть одним из *основополагающих принципов бытия*. Философия искусства возвращает искусству его космическое значение, пример подобной деятельности дает искусствовед М. Казиник, и он знает об этой особенности искусства [7, с. 10–11].

Итак, выявление такой формы как «философия от искусства» – аналогично евангельским текстам, звучащим от Иоанна, Луки, Матфея и Марка. В таком случае возможно видеть в искусстве расширение опытного основания философии, и тогда в философии искусства акцентируется не искусствоведческая составляющая, но философская. Это расширяет пространство философии, которая помимо общепринятой словесно-интеллектуальной деятельности, сосредоточенной в отстраненной от жизни теоретической сфере, обретает права реальной (М. К. Мамардашвили), но возможно и – практической, философии. Искусство предстает практикой выработки человеческого содержания, культивирования человеческого в человеке, оформляя специфически человеческую «чувственность». Русская философия еще в лице В. Ф. Одоевского (его философский роман «Русские ночи») выявляет тяготение именно к такому расширенному основанию философии.

Примечания

1. *Августин Аврелий*. Исповедь // *Августин Аврелий*. Исповедь. *Абеляр П.* История моих бедствий. Москва: Республика, 1992. С. 8–222.
2. *Арнокур Н.* Музыка языком звуков [Электронный ресурс] URL: http://royallib.com/book/arnonkur_nikolaus/muzika_yazikom_zvukov_put_k_novomu_ponimaniyu_muziki.html
3. *Ахутин А. В.* Поворотные времена. Санкт-Петербург: Наука, 2005. 743 с.
4. *Бердяев Н. А.* Философия свободы // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда, 1989. С. 11–250.
5. *Ильенков Э. В.* О «специфике» искусства // Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. Москва: Искусство, 1984. С. 213–224.



6. Искусство тормозить умирание (интервью с Софьей Губайдуллиной). Автор интервью – Дина Кирнарская [Электронный ресурс] URL: <http://www.composers.ru/arsnova-2006/arsnova-01-2006/104>
7. *Казиник М.* Тайны гениев. Днепропетровск: АРТ-Пресс, 2015. 312 с.
8. *Кун Х.* Философия культуры Э. Кассирера // *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 615–636.
9. *Лимонченко В. В.* Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии: монография. Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. 482 с.
10. *Мартынов В.* «Музыка без антропологии – ничто...» [Электронный ресурс] URL: http://www.chaskor.ru/article/vladimir_martynov_muzyka_bez_antropologii_-_nichts_8679
11. *Межуев В. М.* Культурология и философия культуры [Электронный ресурс] URL: <http://www.countries.ru/library/sophia/mezuev.htm>
12. *Плахов А.* Все гениальное непросто. «Ахиллес и черепаха» – новый фильм Такеси Китано [Электронный ресурс] URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1154303>
13. *Роготченко А.* Современное искусствоведение как наука о современном искусстве // Вісник ХДАДМ. Образотворче мистецтво. 2010. № 1. С. 153–157.
14. *Руднева О. С.* Философия искусства как одна из методологических основ художественного образования [Электронный ресурс] URL: <http://studydoc.ru/doc/3982607/rudneva-o.-s.-filosofiya-iskusstva-kak-odna-iz-osnov>
15. *Соловьёв В. С.* Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118–125.
16. *Тэн И.* Философия искусства. Москва: Республика, 1996. 351 с.
17. *Frankfurt H. G.* On Bullshit. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. 68 p.

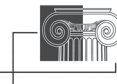
References

1. Avgustin Avrelij. *Ispoved' [Confession]*. In: Avgustin Avrelij *Ispoved' [Confession]*; Abeljar P. *Istorija moib bedstvij [History of my disasters]*. Moscow, Publishing house "Republik", 1992. Pp. 8–222.
2. Arnonkur N. *Muzyka jazykom zvukov. Put' k novomu ponimaniju muzyki [Music is the language of sounds. The way to a new understanding of music]*. Available at: http://royallib.com/book/arnonkur_nikolaus/muzika_yazikom_zvukov_put_k_novomu_ponimaniyu_muziki.html
3. Ahutin A.V. *Povorotnye vremena [Turning times]*. Saint-Petersburg, Publishing house "Nauka", 2005. 743 p.
4. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody; Smysl tvorchestva [The philosophy of freedom; Sense of creativity]*. Moscow, Publishing house "Pravda", 1989. 608 p.
5. Il'nikov E.V. О "specifike" iskusstva [About the "specifics" of art]. In: *Iskusstvo i kommunisticheskij ideal: Izbrannye stat'i po filosofii i jestetike [Art and the communist ideal: Selected articles on philosophy and aesthetics]*. Moscow, Art Publishing House, 1984. Pp. 213–224.
6. *Iskusstvo tormozit' umiranje (interv'ju s Sof'ej Gubajdullinoj)*. Avtor interv'ju – Dina Kirnarskaja [The art of inhibiting dying (interview with Sophia Gubaidullina)]. The author of the interview is Dina Kirnarskaia]. Available at: <http://www.composers.ru/arsnova-2006/arsnova-01-2006/104>
7. *Kazinik M.* *Tajny geniev [Secrets of geniuses]*. Dnepropetrovsk, Publishing house "ART-Press", 2015. 312 p.



8. Kun H. *Filosofija kul'tury Je. Kassirera [Philosophy of Culture E. Cassirer]*. In: Kassirer Je. *Izbrannoe: Individ i kosmos [Selected: Individual and space]*. Moscow, Saint-Petersburg, Publishing house "Universitetskaja kniga", 2000. Pp. 615–636.
9. Limonchenko V.V. *Opyt filosofskoj analitiki antropologicheskogo diskursa v Pravoslavii: monografija [Experience of philosophical analysis of anthropological discourse in Orthodoxy: mono]*. Drogobich, Publishing house Drogobic'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka, 2014. 482 p.
10. Martynov V. "Muzyka bez antropologii – nichto..." ["Music without anthropology is nothing ..."]. Available at: http://www.chaskor.ru/article/vladimir_martynov_muzyka_bez_antropologii_-_nichto_8679
11. Mezhev V.M. *Kul'turologija i filosofija kul'tury [Culturology and the philosophy of culture]*. Available at: RL: <http://www.countries.ru/library/sophia/mezuev.htm>
12. Plahov A. *Vse genial'noe neprosto. "Achilles i cherepaha" – novyj fil'm Takjesi Kitano [All ingenious is not easy. "Achilles and the Turtle" – a new film by Takeshi Kitano]*. Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/1154303>
13. Rogotchenko A. *Sovremennoe iskusstvovedenie kak nauka o sovremennom iskusstve [Modern art as a science of contemporary art]*. In: Visnik HDADM. *Obrazotvorche mistectvo [Herald KDADM. Art]*. 2010. № 1. Pp. 153–157.
14. Rudneva O.S. *Filosofija iskusstva kak odna iz metodologicheskikh osnov hudozhestvennogo obrazovanija [Philosophy of art as one of the methodological foundations of art education]*. [Available at: <http://studydoc.ru/doc/3982607/rudneva-o.s.-filosofiya-iskusstva-kak-odna-iz-osnov>
15. Solov'jov V.S. *Istoricheskie dela filosofii [Historical Affairs of Philosophy]*. In: *Voprosy filosofii. [Problems of philosophy]*. 1988. № 8. Pp. 118–125.
16. Tjen I. *Filosofija iskusstva [Philosophy of Art]*. Moscow, Publishing house "Republik", 1996. 351 p.
17. Frankfurt H.G. *On Bullshit*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2005. 68 p.

*



ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ: ВОПЛОЩЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕИ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ОБРАЗАХ

УДК 111.85

Т. Ю. Денисова

Сургутский государственный университет

В статье рассматриваются специфические возможности искусства в отношении описания и объяснения основополагающих философских категорий на примере категории времени. Дается анализ особенностей художественного языка и роли художественной формы при передаче амбивалентных смыслов экзистенциальных феноменов, способности искусства к визуализации абстрактных категорий в конкретных образах. На примере произведений искусства в области литературы, живописи, художественной фотографии дается систематический обзор представлений о свойствах времени, его роли в смысловых установках и ожиданиях человека, а также анализ художественных символов времени.

Ключевые слова: время, художественный образ, художественная форма, граница, символы времени.

T. Y. Denisova

Surgut State University, 628412, Surgut, Tyumen region, Russian Federation, prospekt Lenina, 1

PHENOMENON OF TIME: EMBODIMENT OF THE PHILOSOPHICAL IDEA IN THE ARTISTIC IMAGES

The article considers the specific possibilities of art in relation to the description and explanation of the fundamental philosophical categories by the example of the category of time. The article gives an analysis of the features of the artistic language and the role of the artistic form in the transmission of ambivalent senses of existential phenomena, the ability of art to visualize abstract categories in the art images. A systematic review of the notions of the properties of time, its role in existential purposes and expectations of man, as well as the analysis of artistic symbols of time is given on the example of works of literature, painting, and art photography.

Keywords: time, artistic image, artistic form, boundary, symbols of time.

Для цитирования: Денисова Т.Ю. Феномен времени: воплощение философской идеи в художественных образах // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 99–106.

ДЕНИСОВА ТАТЬЯНА ЮРЬЕВНА – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Сургутского государственного университета

DENISOVA TATIANA YURYEVNA – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy and Law, Surgut State University

e-mail: denisovasever86@bk.ru

© Денисова Т.Ю., 2018



На протяжении многих столетий тема времени остается в фокусе внимания мыслителей и ученых, однако, несмотря на все усилия в постижении этого удивительного феномена, исследователей не оставляет ощущение его ускользания от рационального дискурса. Более того, каждому, кто занимался этой проблемой, понятно отчаяние Августина Аврелия, впервые заметившего, что самоочевидность существа времени обратно пропорциональна усилиям его понять: «Что же такое время? Если никто меня не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю» [1, с. 217]. Рациональный дискурс стремится к логичности, завершенности, однозначности, но единая модель времени невозможна, потому что оно каждый раз, по признанию Аристотеля, «иное и иное» [2, с. 149]. Многоликое и парадоксальное, время всегда «под рукой» (поскольку мы считаем его, используем, распределяем) и всегда нигде. Будучи метафизической категорией, время присутствует в эмпирической реальности, определяет ее, и что важно, постигается через нее. Адекватным языком, способным выразить существо времени, не пугаясь амбивалентности его «ликов», соединяя метафизическую абстрактность с конкретностью эмпирических проявлений, обладает, на наш взгляд, искусство.

Возможности художественного языка в репрезентации метафизических проблем. Одной из уникальных черт искусства является способность к визуализации абстрактных категорий в конкретных образах. Искусство, как и философия, видит своей задачей и оказывается способным к постижению сущностных основ бытия, трансцендентных по отношению к эмпирическому предметному миру. Вспомним известные строки Б. Пастернака: «Поэзия, не поступайся ширью, / Храни живую точность, точность тайн, / Не занимайся точками в пункте, / И зерен в мире хлеба не считай». А. Шопенгауэр вообще

считал искусство *единственной* формой познания, способной охватить содержание явлений в их целостности и вневременной сущности [9, с. 413].

Однако искусство, поднимаясь над «зернами» в «мире хлеба», не игнорирует повседневные частности и подробности, а выражает существенное в образах, которые неизбежно конкретны и подробны, концентрируя в деталях смысл целого. В образе старых уродливых крестьянских башмаков с рваными шнурками, созданном Ван Гогом, сосредоточена *вся* сила молчаливого страдания человека, их носившего, и *вся* сила сострадания к нему со стороны художника и зрителя, и *весь* трагизм человеческого существования в целом, и *все* единство человечества страдающего и страдающего. Искусство говорит о самом важном, вписывая пространство человека в пространство Универсума, и говорит об этом языком подробностей.

Другой уникальной чертой искусства является способность к заключению спонтанного и хаотичного мира в границы формы, определяющей и осмысливающей. Понять что-то – значит определить и определить это что-то. М. Хайдеггер указывал на «прочность» художественного творения, по сравнению с оформляемой им реальностью, понимая под прочностью «резкую очерченность контуров, запущенность в свои пределы (*πέρας*), введенность в свой очерк» [8, с. 231]. Причем границы формы, по справедливому утверждению Хайдеггера, отнюдь не сужают смыслы содержимого и не отсекают связи с тем, что за границами: «Предел в греческом смысле не запирает на засов, но впервые дает светиться пребывающему» [8, с. 231].

Идея Хайдеггера получает развитие у Н. Гартмана, указывающего на способность искусства к двойному оформлению – оформлению материи и материала [5, с. 288]. В первом случае речь идет о пространственно-временном ограничении произведения, его физической форме, материаль-



ном носителе; во втором – об ограничении темой, сюжетом, идеей. Причем важно, что это двойное оформление не сопresentствует, а неразрывно связывается, поскольку происходит не оформление материала *и* материи, а оформление материала *в* материи. При этом, если сюжет, характер, идея могут быть объяснены и рационализированы, то художественная форма остается недоступной анализу. «Эстетика должна отказаться от ответа на вопрос, почему именно данная форма (уже сама по себе, без всякой прозрачности) воздействует как прекрасное, почему малейшее искажение портит впечатление», – пишет Н. Гартман [5, с. 288].

Художественная форма может не только в большей или меньшей степени быть адекватной выражаемой идее, но также может быть самодостаточной (в орнаменте, музыке, архитектурной форме), заключая и создавая новые смыслы в самой себе.

Нас в данной работе интересует, каким образом оформляется и осмысливается в произведениях искусства тема времени.

Художественные образы времени: тематические вариации. Рассмотрим далее наиболее значимые идеи о сущности времени и его роли в человеческом существовании на примере произведений литературы, кинематографа, живописи, архитектуры, художественной фотографии.

Время движется. Идея о неостановимом движении времени, текущем подобно потоку и вовлекающем в свое течение все сущее, знакома со знаменитого Гераклитова изречения «Все течет». Но если философия, начиная с Платона, спорит о том, время ли текуче или вещи, существующие во времени, искусство не сомневается в течении именно времени. Вспомним самое известное: Река времен в своем течении / Уносит все дела людей / И топит в пропасти забвенья / Народы, царства и царей (Г. Державин).

Время управляет миром. Власть времени над человеком и вещами безусловна и безгранична. Оно служит вместилищем событий, эпох, индивидуальных судеб, дает

им приют, позволяет быть и принуждает быть именно такими: Времена не выбирают, / В них живут и умирают (А. Кушнер). Время (эпоха) диктует свои правила, и любая твоя свобода «быть собой» всегда относительна. Гамлет чувствует себя чужим своей эпохе, не *со*-временным своему времени, но он предстает таким (мятущимся трагическим героем, страдающим и борющимся, убивающим и убитым) именно благодаря тому, что живет в это, а не другое время. Время оставляет отпечаток на личности, формирует его под себя, отражаясь в нем, отливая в заданных формах, ломая, растягивая, изменяя, выступая по отношению к нему в качестве мифологического Прокруста. Но вместе с тем оно же дает возможность сбиться в качестве определенного себя, потому что, во-первых, дает возможность быть, а во-вторых, задает границы определенности. Даже осознание несоответствия своему времени дает возможность увидеть не только свою бесприютность в этом времени, но и понять, чего ты хочешь, а значит, кто ты.

Время уничтожает любое сущее. Время воспринимается как причина бренности сущего, как то, что назначает пределы существования, влечет к гибели. Один из самых впечатляющих образов уничтожающего времени был создан испанским художником Франсиско Гойей в знаменитой работе «Сатурн, пожирающий своих детей», где метафора пожирающего времени представлена предельно натуралистично.

На картине русского художника XIX века В. Максимова «Все в прошлом» идея неумолимости времени дополнена признанием равенства перед ним любого сущего. И барыня, и ее служанка, и собака, и сама усадьба, изображенные на картине, давно пережили свои «лучшие дни», и ни у кого из них нет преимуществ друг перед другом. Ни богатство, ни воля, ни высокий статус не способны остановить или замедлить несомые временем разрушения. Идея времени-убийцы традици-



онно подкрепляется такими визуальными символами, как череп, огарок свечи, часы, руины, осенние листья, голые камни и т.д. Каждый из них указывает на ушедшую или уходящую жизнь.

Среди них самым неоднозначным символом является руина. Если череп, осенние листья и огарок безусловно указывают на смерть, более или менее эстетичную (листья и череп соответственно); часы указывают на необратимый ход времени, то руина содержит амбивалентные смыслы.

Г. Зиммель в эссе «Руина» характеризует руину как «остаток прошлого, жизнь из которого ушла» [7, с. 205]. Руина для Зиммеля не продолжает жить, она лишь показывает, что *когда-то* жизнь со всем ее богатством и изменениями была здесь. Руина выступает как памятник мощи времени: оно разрушило ее прежние качества и тем самым лишило прежнего назначения и смысла. Руина есть то, что пережило собственную сущность во времени. Перестав быть тем, чем должна быть, она не перестала быть вообще; утратив свое «что», она не потеряла свое «есть».

Восприятие руин как художественно-философской метафоры разрушающего времени, бренности вещного мира, сформировалось в классицистической живописи XVIII века, и особенно характерно для произведений Ю. Робера и К. Лоррена. Руина выступает у них неким вторым, малозначащим и не замечаемым персонажами планом повседневной жизни: на фоне руин прачки стирают белье («Прачки возле водопада» Ю. Робера), возле них прогуливаются, пасут скот (К. Лоррен, «Утро»). Символический смысл руин, олицетворяющих мертвое, отжившее, убитое временем, становится очевиднее в сравнении с текущей на их фоне обыденной жизнью. Дени Дидро в работе «Салон 1767 года», пишет по поводу картин Ю. Робера: «Мысли, вызываемые во мне руинами, величественны. Все уничтожается, все гибнет, все проходит. Остается один лишь мир. Длится одно лишь время» [6].

Время является источником и условием рождения. Однако время не только уничтожает живущее, но и порождает ранее не бывшее; разрушая один порядок, один смысл, одну эстетику, оно порождает другие. И примером этого опять-таки выступает руина. Попытки компьютерных реконструкций античных храмов, предлагающие нам взглянуть на то, «как было», не вызывают восторгов, скорее – недоумение и разочарование. Мы не хотим видеть Парфенон раскрашенным, Кносский дворец целым, Афродиту Милосскую с руками, а Нику Самофракийскую – с головой. Потому что они прошли со временем не только через этапы старения и разрушения, но и через процесс сложного многоступенчатого семиозиса, обретая новые смыслы и новую эстетику.

На картинах известного русского пейзажиста К. Ф. Богаевского, вдохновленного творчеством флорентийца Андреа Мантеньи и классицизмом XVIII века, мы видим как античные руины, виденные им в Италии («Воспоминания об Италии», «Водопой возле античных руин»), так и фантастические развалины мертвых городов («Мертвый город», «Крепость у моря»). Руины Богаевского воплощают не потерю, не недостаток (полезности, новизны, красоты), и они не «по-прежнему прекрасны», как века назад, а, напротив, прекрасны именно потому, что изменились, они *иначе* прекрасны. Время эстетизировало и сакрализовало руины, наделило их судьбой и обнажило их дух.

Время хранит то, что однажды возникло. Известным греческим фотохудожником Анной Ваккер (Anna Wacker) созданы целые циклы работ, посвященные руинам¹. Но это не романтические античные руины, непосредственному восприятию которых предшествует их репутация «хранителей древности» и традиционное отне-

¹ См., например, работы в галерее «Anna Wacker Photography. About Artist Gallery». URL: <http://www.anna-wacker.photography>



сение к разряду безусловно прекрасного. На ее фотографиях – полные горького очарования старые улочки, заброшенные дома, заколоченные окна, заложенные камнями дверные проемы, пустые комнаты с осыпавшейся разноцветной штукатуркой, лестницы, по которым уже никто не будет ходить. Это не «остатки былой красоты» и даже не напоминание о ней: эти руины – воплощение и временности самой по себе, и вечности самой по себе. Кажется, что именно их утилитарная бесполезность, их предоставленность только себе и времени и делает их такими притягательными.

Разноцветные чешуйки отслоившейся от стен краски не воплощают при всей своей живописности художественный замысел сумасшедшего колориста и дизайнера, а представляют чередование этапов жизни этого сооружения, когда на смену прежнему владельцу приходит новый и перекрашивает на свой вкус. Эти стены – сгущенное, концентрированное время, заключенное в пространственные формы и демонстрирующее все свои свойства: способность сковывать и подчинять, хранить и оплакивать, прятать и выводить на свет, давать рождение и убивать.

Руины Анны Ваккер есть то, что подчинилось времени (было разрушено им), но вместе с тем они есть то, что было сохранено во времени (или временем) и то, что само по себе аккумулирует и хранит время. Руина есть видимый образ времени, форма, в которой время нам является, позволяя себя уловить доступным человеку способом. Руина собирает в себе времена: она хранит в настоящем прошедшую жизнь, напоминает о ней, продлевает ее. Будучи произведением человеческого духа и став объектом природных сил (дождей, ветра, внутренних механизмов старения и разрушения), оставленная человеком и ненужная природе, она живет отныне своей собственной, неизвестной нам жизнью и принадлежит только себе и времени.

Человек может попробовать преодолеть власть времени. Хотя человек не управляет временем, он сопротивляется признанию его безоговорочной власти. Зная о краткости и однократности своего существования, человек не желает мириться со своим уделом конечного существа. Отказ капитулировать перед временем выражен в тяге к преодолению своих границ, стремлении человека к причастности чему-то большему, чем он сам, включая непознаваемое Иное, Целое, Бесконечное (примером может служить эпопея М. Пруста «В поисках утраченного времени»), а также в мечтах о бессмертии (шумерский «Эпос о Гильгамеше», «Манфред» Дж. Г. Байрона, «Средство Макропулоса» К. Чапека, «Бессмертный» Х. Л. Борхеса и др.) При этом, боясь смерти и мечтая о бессмертии, одновременно человек понимает свою несоразмерность вечности. Манфреду даровано бессмертие, но он мечтает о прекращении жизни – оказывается, что отсутствие естественных границ жизни не менее ужасно, чем их наличие. Принимает решение о прекращении бессмертной жизни и героиня К. Чапека («Средство Макропулоса»), радуется первому седому волосу обреченная на вечную юность Адалин из фильма Ли Толанда Кригера «Век Адалин». Оказывается, пугает человека не смертность сама по себе, а лишь то, что он «внезапно смертен», и в действительности ему нужна не бесконечно длящаяся жизнь, а возможность продлевать или прекращать ее по своему усмотрению. То есть в этих сюжетах воплощено, по сути, желание человека управлять временем, по крайней мере временем своей жизни.

Человеку трудно также согласиться и с такими свойствами своего существования, заданными временем, как необратимость, однократность и линейность. Вся история искусства пронизана сетованием на невозможность прожить несколько разных жизней одновременно, сожалениями об упущенном «другом времени», другой



жизни, которых никогда не будет: «Где жизнь моя, которой не жил, та, / Что быть могла, бесчестием пятная / Или венчая лаврами, иная / Судьба...» (Х. Л. Борхес, «Утраченное»).

Вообще, идея одновременной реализации различных сценариев события является сквозной для всего творчества Борхеса. Один из самых ярких примеров – его рассказ «Сад расходящихся тропок». Герой рассказа Цюй Пэн, блестящий романист, создает произведение – бессвязное, со странным сюжетом, которое кажется недостойным его таланта. Причиной этой бессвязности было то, что герои Цюй Пэна, оказавшись на развилке сюжета, выбирали не один вариант действий, а сразу все возможные, и далее сюжетные линии продолжали ветвиться и множиться, «творя различные будущие времена» [4, с. 142].

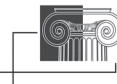
Когда точка «теперь» перестает служить моментом однократного выбора, необратимо меняющего дальнейший ход событий, понятие настоящего размывается, вернее, нуждается отныне в уточнении своего значения в физическом и философском смыслах.

В знаменитом романе Никоса Казандзакиса «Последнее искушение Христа» развернута столь соблазнительная человеку возможность посмотреть, что «было бы, если...» в отношении судьбы Христа. Автор переписывает историю Богочеловека, позволив ему спастись от смерти во время крестных мук и прожить мирскую жизнь обычного человека – в трудах и семейных радостях. Хотя в конечном итоге оказывается, что это всего лишь сатанинское искушение, от которого Иисус отказывается и все же умирает на кресте, но сама эта история – воплощение универсальной нужды человека в этих развилках времени, в проживании других жизней, пусть даже лишь гипотетически.

Время – всего лишь иллюзия. Эта идея тоже связана с мечтами о преодолении власти времени. Хотя мы и замечаем его

движение в изменении вещей, в действительности основы мира незыблемы, и течение времени – всего лишь бесконечное повторение уже произошедшего. В известном романе Г. Маркеса «Сто лет одиночества» создан образ городка Макондо, затерянного в джунглях и практически не общающегося с миром. Оторванный от остального мира и противостоящий ему, Макондо представляет собой исполненный достоинства целостный самодостаточный человеческий мир, в котором оказываются побежденными брэнность и смерть. В течение всего долгого повествования о семье Буэндиа, благодаря повторяющимся именам и переплетающимся судьбам представителей одного рода, возникает иллюзия соединения в единую цепь прошлого и настоящего, а значит – обретения коллективного бессмертия, в котором человек – слабое, смертное и действительно одинокое в своей слабости и смертности существо – получает возможность преодоления и смертности, и одиночества.

Время нелинейно. В произведениях искусства довольно часто встречаются также предположения (сопряженные и со страхом, и с надеждой) о том, что свойства времени гораздо богаче и сложнее принципов анизотропии и равномерности. Отсюда сюжеты фантастических произведений литературы и кинематографа, основанные на нарушениях последовательности линейного времени, совмещении или изменении очередности интервалов (фильмы К. Нолана «Темный рыцарь», «Начало», «Интерстеллар»); возможности перемещения во времени, возвращения в прошлое и тем самым изменения настоящего («И грянул гром» Р. Брэдбери); изменении скорости и/или направления течения времени («Одиссея» Гомера, «Сказка о потерянном времени» И. Шварца, сказка «Карлик Нос» братьев Гримм). Весьма выразительный образ текущего, пластичного «человеческого времени» в сравнении с застывшей вечностью камней и пустыни создал С. Дали в своей знамени-



той картине «Постоянство памяти». Время способно дробиться, причем каждый кусок сохраняет свою автономность по отношению к другим и целому: «Время в своем движении тоже сталкивается с препятствиями и терпит аварии, а потому кусок времени может отколоться и навечно застрять в какой-нибудь комнате», – писал Г. Маркес («Сто лет одиночества»).

Неизменно и в разных вариациях в искусстве сохраняется и развивается идея о том, что модусы времени не только «отрицают» друг друга, чередуясь в своем течении, но и соприсутствуют в объекте. Интересным примером попытки собрать время, представив его в единстве частей, можно считать фотографии немецкого фотохудожника Михаэля Везели². Используя долгую выдержку (держит объектив самодельной камеры открытым от нескольких дней до нескольких лет), он фиксирует на своих фотографиях объект в развитии: цветы на его работах расцветают и вянут, реконструкция здания предстает в единстве всех этапов, в офисном помещении навсегда остаются очертания всех, кто туда входил. Результатом соединения технических и художественных приемов становится слоистая реальность, в которой все изменения во времени зарегистрированы в одном кадре. Время у М. Везели и статично (это не видео, где новый момент времени приходит на смену предшествующему и «стирает» его собой: каждый момент зафиксирован и уже не исчезнет), и динамично, поскольку изменения объекта очевидны.

Время многомерно. Идея о том, что время многомерно в той же степени, что и пространство, наиболее убедительно представлена в поэзии, лишенной повествовательности, свойственной прозе. Известным философом XX века Г. Башляр был высказана интересная мысль о различении времени поэтического и времени

метафизического [3, с. 347]. Специфика первого заключается в том, что истинная поэзия способна представить время не горизонтальным, подобно текущей реке или ветру, а вертикальным. Каждое мгновение на горизонтальной линии времени как бы дает ростки. Оно утрачивает при этом свои свойства точки, ведущей полуиллюзорное существование, но обретает объемность, плотность, длительность. Это уже не точка на горизонтали, а уходящая вверх и вниз ось. В горизонтальном времени мгновения отдельных событий чередуются, следуют друг за другом в определенном порядке. Метафизическое время – это порядок, говорит Башляр, а всякий порядок – это, прежде всего, время [3, с. 349]. Мгновения горизонтального времени принадлежат событиям, ничему не одновременным, однократным, и сами они бесследно исчезают, едва замеченные. Связь мгновений горизонтального времени основана на причинах и следствиях, порядке, последовательности. Такое время асимметрично, необратимо, однонаправлено. Мгновения вертикального времени связаны одновременностью. Великие поэты (Г. Башляр называет Ш. Бодлера и С. Малларме) способны останавливать и сохранять мгновение, бесконечно продлевая его, и, добавив, зная об этом удивительном феномене, умеют назвать его: «Есть область мира, где одна минута / Вмещает все концы и все начала» (Х. Л. Борхес, «Танго») [4, с. 594].

Условием способности видеть время вертикальным является обыкновение соотносить свое время со временем вещей, других людей, общим течением жизни [3, с. 349], и тем самым обнаруживать его глубину, его бесконечные пласты, нанизанные на ось мгновения. Для литературы и кинематографа в целом свойственно совмещение несколько сюжетных линий, как будто автономных, но в определенный момент сплетающихся и обнаруживающих свою связь.

Образы времени, созданные искусством, не претендуют на объективное

² См., например, фотографии в подборке «Невероятно долгая выдержка Михаэля Везели». URL: <http://beta.diary.ru/~etoday/p122056832.html>



знание о том, *что такое время вообще*, но они в разных вариациях демонстрируют, *что такое время для человека*, сопрягая его как нечто извне данное со смыслами каждого индивидуального существования, его целями, сожалениями. Общепонятные рационально, переживаемые эмоционально

и неисчерпаемые семиотически, они сохраняются и реплицируются в мировой культуре как универсальные культуремы. По счастью, к искусству не имеет отношения категоричная декларация Людвига Витгенштейна: «О чем нельзя сказать ясно, о том следует молчать».

Примечания

1. *Августин Аврелий*. Исповедь. Москва : Канон+, 2012. 464 с.
2. *Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т.3. / Вст. ст. и прим. И.Д. Рожанского. Москва : Мысль, 1981. С. 59–262.
3. *Башляр Г.* Новый рационализм / пер. с фр. Биробиджан: ИП «Тривиум», 2000. 376 с.
4. *Борхес Х.Л.* Собр. соч.: в 4 т. Т. II. Произв. 1942–1969. СПб.: Амфора, 2011. 847 с.
5. *Гартман Н.* Эстетика. Киев : Ника-Центр, 2004. 640 с.
6. *Дидро Д.* Об искусстве. Т. 2. Москва : Искусство, 1936. URL: <http://www.twirpx.com/file/1607099/> (Дата обращения 18.06. 2018.)
7. *Зиммель Г.* Руина // *Зиммель Г.* Избранное. Созерцание жизни. Москва ; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2014. С. 200–207.
8. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. Москва : Акад. проект, 2008. 528 с.
9. *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. Москва : Просвещение, 1993. 479 с.

References

1. Avgustin Avrelij. *Ispoved' [Confession]*. Moscow, Publishing House Kanon+, 2012. 464 p.
2. Aristotel'. *Fizika [Physics]*. In: Aristotel'. *Sochineniya*. V 4 t. T. 3 [*Tractates*. In 4 vol. Vol. 3]. Notes of I.D. Rozhansky. Moscow, Publishing House Mysl', 1981. Pp. 59–262.
3. Bashlyar G. *Novyj racionalizm [New rationalism]*. Birobidzhan, Publishing House «Trivium», 2000. 376 p.
4. Borges H.L. *Sobr. soch. v 4 tt. T.II. [Works] in 4 volumes. Vol. 2*. Saint-Petersburg, Publishing House Amfora, 2011. 847 p.
5. Gartman N. *Estetika [Aesthetics]*. Kiev, Publishing House Nika-Centr, 2004. 640 p.
6. Didro D. *Ob iskusstve. T. 2. [On the art]. Vol. 2*. Moscow, Iskustvo, 1936. URL: <http://www.twirpx.com/file/1607099/> (18.06. 2018).
7. Zimmel' G. *Ruina [Ruin]* In: Zimmel' G. *Izbrannoe. Sozercanie zbizni. [Selected works. The content of the life]*. Moscow, Saint-Petersburg, Publishing House Universitetskaya kniga, 2014. Pp.200–207.
8. Khaydegger M. *Istok hudozbestvennogo tvoreniya [The origin of the work of art]*. Moscow, Publishing House Akad. proekt, 2008. 528 p.
9. Shopengauehr A. *Izbrannye proizvedeniya [Selected works]*. Moscow, Publishing House Prosveshchenie, 1993. 479 p.

*



Философия и кино постмодернизма в контексте творчества Ж. Делеза и Ж. Деррида

УДК 130.2; 7.01; 791.3

Дж. С. Аязбекова

магистр искусств, менеджер Республиканского общественного объединения
«Казахстанское национальное географическое общество»

Статья посвящена взаимодействию философии и кино в эпоху постмодерна. На основе анализа работ Ж. Делеза и Ж. Деррида автор рассматривает постмодернизм как художественное направление и тип философствования, определившие особенности кинематографа XX и XXI вв. На материале творчества Ж. Делеза и Ж. Деррида показано своеобразие постмодернистской картины мира, в которой реальный мир отходит на второй план на фоне его интерпретации в искусстве и философии. Особенности философии Ж. Делеза и Ж. Деррида анализируются преимущественно в кинематографическом контексте. Сделан вывод о том, что философия постмодернизма становится новым инструментарием для киноведческого анализа, позволяющим увидеть кинематограф как миро-воззрение и миро-репрезентацию.

Ключевые слова: Ж. Делез, Ж. Деррида, постмодернизм, философия, кинематограф.

J. S. Ayazbekova

Kazakhstan National Geographic Society, Kazakhstan National Geographic Society, BG Yurt, 53, Kabanbai Batyr St., Astana, Kazakhstan

PHILOSOPHY AND CINEMA OF POSTMODERNISM IN THE CONTEXT OF THE WORKS OF J. DELES AND J. DERRIDA

The article is devoted to the interaction of philosophy and cinema in the postmodern era. Based on the analysis of the works of J. Delouse and J. Derrida, the author considers postmodernism as an artistic direction and the type of philosophizing that determined the features of the cinema of the twentieth and twenty-first centuries. The material of the works of J. Delouse and J. Derrida shows the originality of the postmodern world picture, in which the real world fades into the background against the background of its interpretation in art and philosophy. Features of the philosophy of J. Deles and J. Derrida are analyzed mainly in the cinematographic context. It is concluded that the philosophy of postmodernism is becoming a new tool for cinema analysis, allowing you to see the cinema as a world view and world-representation.

Keywords: Gilles Deleuze, Jacques Derrida, postmodernism, philosophy, cinema.

АЯЗБЕКОВА ДЖАМИЛЕ СКАНДАРБЕКОВНА – магистр искусств, менеджер Республиканского общественного объединения «Казахстанское национальное географическое общество»

AYAZBEKOVA JAMILE SKANDARBEKOVNA – MA in Arts, manager Kazakhstan National Geographic Society

e-mail: d.ayazbekova@mail.ru
© Аязбекова Дж. С., 2018



Для цитирования: Аязбекова Д.С. Философия и кино постмодернизма в контексте творчества Ж. Делёза и Ж. Деррида // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4. С. 107–112.

Проблема философии кино имеет множество аспектов. Философскому осмыслению подвергается все: гипнотическая ритуальность самого кинематографа; изменение категориальных основ (возвышенного, прекрасного); возникновение новых образов-аффектов, образов-действий, образов-воспоминаний; формирование инновационных идей и тем; повторное вхождение в кино истории; девальвация смыслообразующих центров; обращение к абсолютной банальной реальности и гиперреальности; изменение знаковости, концептуальных идей, сюжетов, образов, мельчайших единиц драматургического целого (стоп-кадры, закадровое пространство и голос, изменение времени и другие). Важно в этом процессе и то, что научные поиски ведутся в двух направлениях: от философии – к кино, и от кино – к философии. Объединить эти две научные парадигмы в своем творчестве удалось Ж. Делёзу и Ж. Деррида.

Жиль Делёз воспринимает философию как находящуюся в состоянии смерти, разлитую в пространстве всей культуры, и находит ее в кинематографе. Связь кинематографа и философии предвосхищается уже в «Логике смысла» (1969), где выражена сущность философии, воплощенная в ее виртуальности [1, с. 11–440]. А поскольку кино и есть сама виртуальность, постольку именно оно и способно, по мысли Ж. Делёза, стать радикальной инновационной философией. В этом смысле, возводя кино в ранг философии, Ж. Делёз в этом статусе усматривал его дематериализацию.

Для Ж. Делёза в головокружительной бездне симулякра существуют: 1 – Мир, в котором мы живем, 2 – Мир философии и 3 – Мир кинематографа, которые объединены между собой мостами. Именно они – эти мосты – и есть главные события мира, влияющие как на кинематограф, так и на философию.

При этом меняются связи кино и реального мира, когда мир становится образом, а некинематографический образ становится миром. Воспринимая все три мира в образе-движении и образе-времени, Ж. Делёз обращает внимание на изменчивость материи и нетождественность восприятия. В результате концепция Ж. Делёза о кинематографе расширила рамки и философии, и кино, раскрывая мир философского кино [1, с. 10–12].

Обращает внимание Ж. Делёз и на особенности национального мышления в драматургических закономерностях кинематографа XX в. Так, в своем фундаментальном труде «Кино 1. Образ-движение. Кино 2. Образ-время» Ж. Делёз обращается к творчеству режиссеров разных национальных школ: американской (Дж. Штернберг, Д. Гриффит, К. Видор, Дж. Форд, Б. Сесил, С. Люмет, Дж. Кассаветис, Р. Олтмен, В. Миннелли,), русской (С. Эйзенштейн, Вс. Пудовкин, А. Довженко, Дзига Вертов), итальянской (П. Пазолини), французской (Ж. Грემийон, А. Ганс, Э. Ромер, Ж. Виго), немецкой (Фр. Мурнау, Фр. Ланг), шведской (И. Бергман), датской (К. Дрейер), японской (А. Куросава, К. Мидзогути) и др. Анализируя творчество режиссеров разных культур, Ж. Делёз отмечает единство природы времени как логики монтажа, выделяя те различия, которые он связывает с национальными особенностями и художественным стилем каждого режиссера [10, с. 11].

В исследованиях Жака Деррида «О грамматологии», «Письмо и различие», «Голос и феномен», «Эссе об имени» и других обосновываются идеи, которые, так же, как и в кино, отражают сущность нового понимания мира и человека в нем. К ним относятся концепции наличия, деконструкции, «нелогичности» языка, логоцентризма, письма и следа, восполнения, а также исследования



по этической проблематике – справедливости, гостеприимства, прощения, дружбы, которые рассматриваются в контексте апорий. В этих работах раскрывается и общность между философией и кинематографом, которую Ж. Деррида находит в композиции, ритме, первоэлементах повествовательности, чередовании призрачных сгустков энергии, работе над речью, в поисках истины и смысла [4, с. 5].

Что касается личностного восприятия Ж. Деррида нового кино, то значимым становится его интервью, которое было посвящено именно этому виду искусства. «...Моя страсть к кино носит, возможно, несколько патологический характер. Оно гипнотизирует меня... У меня совершенно особое, привилегированное отношение к кинообразам, которые во мне хранятся. С ними связаны очень глубокие, из какой-то неведомой дали приходящие ко мне переживания. Ни философия, ни ученость не в состоянии помочь мне сформулировать эти переживания» [6] – так рассказывал о своем увлечении кино Ж. Деррида. Следует заметить, что данное интервью – одно из немногих, которое раскрывает суть понимания французским ученым особенностей кинематографа.

Идея о закате и гибели цивилизации и искусства, широко представленная в творчестве Освальда Шпенглера, Жан-Франсуа Лиотара, Анри Бергсона, Ролана Барта, Мишеля Фуко и Жана Бодрийяра, нашла отражение и в представлении Жака Деррида о кинематографе как призрачном мемуаре, который вбирает в себя историю, дающую жизнь кинообразам – «телам призраков». «Призрак свидетельствует о том, что исчезло без следа. Кино – это двойной след: след самого свидетельства, след забвения, след абсолютной смерти, след отсутствия следа, след истребления. Фильм спасает то, что оказалось лишённым спасения. Фильм спасает тех, кто не спасся. Опыт чистого выживания становится свидетельством. И зрителя, безусловно, захватывает зрелище “этого”. Такая форма выживания, найденная кинематографом, оказывается неопровержима» [6].

Кинообразы для Ж. Деррида – синтетичны, поскольку связывают достоверность с иллюзией. Они обладают такими качествами, как воспроизводимость, монтажность, всегда допускающая интерпретацию. «Призрак остается загадкой, и тени, чередой проходящие перед нами по полотну экрана, окружены тайной», – писал Ж. Деррида [5]. Одновременно с этим сегодня для нас важны суждения Ж. Деррида о восприятии кино – кинематографическом переживании, наслаждении, опыте, режиме веры, разрыве связей («единственности» восприятия), «одиночестве перед лицом призрака», психоанализе («В кино и ходят-то для того, чтобы дать облик и слово обитающим в себе призракам» [5]).

Концепция Ж. Деррида о деконструкции проявляет себя и в понимании природы кинематографа. В особой мере это проявляется в монтажности – в ритмической игре, цитатности, вкраплении других текстов, изменении тона, переходов с одного языка на другой, пересечении разных дисциплин и канонов искусства. Огромную роль в распространении деконструкции в кинематографе Ж. Деррида видит в компьютере – с его коллажными возможностями, перекомпозицией текстов, быстрым введением цитат. Ученый сравнивает и находит сходство между созданием философского текста и восприятием кино. Так, о своем творческом процессе он говорит: «...я снимаю своего рода “фильм сознания”... Это именно кино, в этом не может быть никакого сомнения... Я имею слабость по-прежнему полагать в глубине души, что “эффект смысла” или “эффект истины” – это самое лучшее кино на свете» [6].

Итак, Ж. Делёз и Ж. Деррида, как и другие философы-постмодернисты – Ж. Бодрийяр, Ф. Джеймисон, П. Вирильо, М. Постер и др., обращаются к контурам нового мироздания, нового постмодернистского видения мира, которое раскрывается в таких понятиях, как «виртуальная реальность», «постреальность», «гиперреальность», «трансцендентальное означаемое», в своей



онтологической сущности выступающие как симулякры мира реального. Данные понятия в своей совокупности отражают новую картину мира, в которой реальный мир – мир видимый, слышимый и осязаемый отходит на второй план. Так, Ж. Делёз отмечает: «Есть два вида копий – образы и симулякры. Симулякры претендуют на некоторую видимость (объект, качество и т.д.), но добиваются этого хитростью, ниспровергая логос – разум и рациональные представления» [2, с. 334]. Отныне познание мира сменяется стремлением к его деконструкции, что стало продолжением предложенного Ж. Деррида метода деконструкции. Следует заметить, что доминантной основой нового мироздания становится идея множественности миров, включающей и мир, созданный кинематографом. Мир не как реальность, а как интерпретация – это новое мироздание во всей полноте смог воплотить именно кинематограф постмодерна.

Драматургия кино постмодерна может быть раскрыта еще через один термин – «ризомы», введенный Ж. Делёзом и Ф. Гваттари и соотносимый с новым мирозданием – с его нелинейной и внеструктурной организацией, открытостью, подвижностью и бесконечностью. «Ризома соединяет какую-нибудь одну точку с любой другой, и каждый из образованных этим штрихов не отсылает с необходимостью к штрихам той же природы, она пускает в ход очень разные регистры знаков и даже *не*-знаковые состояния. Ризома не позволяет себя привести ни к единству, ни к множеству [единому и множому]... У нее нет ни начала, ни конца, но всегда есть точка, из которой она растет и выступает за свои пределы» [3]. Таковы и особенности драматургии кино постмодерна, организации его как текста, для которого характерна композиционная открытость, разрушение или отсутствие центра, иерархии, начала и конца, одновременное совмещение самых разных эпох, культур, жанров и цитат, полиморфность и плюральность, подвижность и самоварьирование.

Кино второй половины XX – начала XXI в. начинает осмысливать и воплощать то, что всегда считалось прерогативой философии, а именно всю вселенную и человека в ней во всей полноте ее содержания и смыслов, охватывая как ее отдельные грани, так и взаимодействия между частями мира, раскрывая их внутренние связи и закономерности. Т. Адорно полагал, что и саму философию можно осмыслить в дискурсе кино. К примеру, обращаясь к философии Гегеля, он писал: «...его труднейшие, темные для понимания тексты надо не читать, а просматривать, как кинофильмы, не задерживаясь на отдельных периодах, но плавно скользя и не сбавляя скорости, создавать сменяющие друг друга кинообразы» [цит. по: 9, с. 67].

Не случайно поэтому к философии кино обращаются и сами режиссеры, воплощая свое видение не только в своих кинофильмах, но и в научном творчестве, как, например А. Тарковский, написавший книгу «Sculpting in Time: Reflections on the Cinema» («Ваяние из времени: размышления о кино»), которая была издана в Лондоне в 1986 г., тогда же, когда Ж. Делёз завершил свой фундаментальный труд «Кино 1: Движение-Образ» (Cinema 1: The Movement-Image) и «Кино 2: Время-Образ» (Cinema 2: The Time-Image).

Начиная со второй половины XX в. концептуальные и феноменологические связи режиссеров с философами обретают большую прочность. Возможно, не всегда они определяются тем, что режиссеры штудировали работы философов. Причина этого, скорее, кроется в общности источника философии и кинематографа – в единстве нового мира, который пытаются осмыслить как философы, так и режиссеры. Не случайно, что исследователи, к примеру, обнаруживают линии преемственности и общности от Паскаля до Брессона, от Кьеркегора до Дрейера и, отчасти, Штернберга [8].

Представляется, что аналогичные линии преемственности и общности философии и кинематографа исследователям еще предстоит открыть. Стоит заметить, что анализ



таких связей будет неполным, если не включить в этот процесс изучение роли и значения сценаристов, тех, кто, собственно, и порождает художественный мир и философскую основу каждого фильма.

Научные поиски Ж. Делёза и Ж. Деррида были направлены на переосмысление философии в контексте нового мировидения, воплощенного и актуализированного в кино, театре, литературе и даже научных открытиях. Отныне каждая из этих форм интеллектуального творчества способна посягать на внутренний стержень самой философии, оказывая подчас свое воздействие на переосмысление философского знания с его соотношением видимого и сверхчувственного миров, диалектикой и логикой, бытия и мышления, осмыслением реального и ирреального.

Сегодня становится очевидным, что кино является тем индикатором, который позволяет увидеть изменения в самом мышлении человека, в характере его субъективности. А это значит, что кино не имеет ни пространственных, ни временных границ. Оно открыто для всех возрастов и социальных страт, а потому именно кино воплощает в себе самый важный мировоззренческий феномен, позволяющий человеку осознать свою связь с миром в его фрагментарности и целостности. Тем самым современное кино открывает зрителю виртуальную за-

предельность таинства внутреннего мира человека и его многообразных связей с миром. Именно поэтому мировоззренческое значение кино как способа осмысления внутреннего мира человека и его связи с Обществом, Природой, Богом и Вселенной сегодня приобретает особую актуальность и значение.

Исследование творчества Ж. Делёза и Ж. Деррида показывает, что кино постмодерна способно восходить к высокому уровню обобщения философии, науки, технологий, религии, социальных и политических процессов, искусства и всего того, что определяет феноменологию мира и человека. А если к этому добавить синкретизм жанра кино, вбирающего в себя многие виды и жанры искусства – литературы и живописи, музыки и театра, – то значение кино в процессах обобщения «первичной» и «вторичной» реальности становится очевидным.

Таким образом, следует отметить, что философы постмодерна заложили основы понимания единства философии и кинематографа в осмыслении современного мира. Анализ постмодернистского кино может свидетельствовать также о том, что философия постмодерна становится новым инструментом для киноведческого анализа, позволяющим увидеть кинематограф как миро-видение, миро-репрезентацию и, наконец, миро-моделирование.

Примечания

1. Алфавит Жиля Делёза совместно с Клер Парне [Электронный ресурс]. URL: <http://www.chewbakka.com/wp-content/uploads/diplodocus/ABC.pdf>
2. Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Москва: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома // Тысяча плато // Онлайн-альманах «Восток», 2005. URL: http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm
4. Деррида Ж. Голос и феномен. Москва: Алетейя, 1999. 208 с.
5. Деррида Ж. Письмо и различие. Москва: Академический Проект, 2007. 496 с.
6. Деррида Жак о кино (из интервью) // Наша философия. 2011. 15 августа. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.co.ua/?p=260>
7. Деррида Ж. Эссе об имени. Москва: Алетейя, 2015. 192 с.
8. Рыклин М. Жиль Делёз: «Кино в свете философии» // Искусство кино. 1997. № 4.



9. Соловьева Г.Г. Современная западная философия (от Серена Кьеркегора до Жака Деррида). Алматы : Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2002. 465 с.
10. Deleuze G. *Cinema 1: The Movement-Image*, translated by H. Tomlinson and B. Habberjam. London : Athlone Press / Minneapolis: University of Minnesota press, 1986. 250 p.
11. Deleuze G. *Cinema 2: The Time-Image*, translated by H. Tomlinson and R. Galeta. London : Athlone Press / Minneapolis: University of Minnesota press, 1989. 344 p.
12. Deleuze G. *Difference and Repetition*. Translated by P. Patton, Columbia University Press, 1995. URL: <https://altexploit.files.wordpress.com/2017/06/gilles-deleuze-difference-and-repetition-columbia-university-press-1995.pdf>
13. Derrida J. *Of Grammatology*. Translated by G. Chakravorty Spivak. Baltimor : John Hopkins University Press, 1997 (1967).

References

1. *Alfavit Jilya Deleza sovместno s Kler Parne [Gilles Deleuze's alphabet book (together with C. Parnet)]*. URL: <http://www.chewbakka.com/wp-content/uploads/diplodocus/ABC.pdf>.
2. Deleuze G. *Logika Smysla [Loguque du sens / The Logic of Sense]*. Foucault M. *Theatrum philosophicum*. Moskow, Raritet; Yekaterinburg, Delovaya Kniga, 1998. 480 p.
3. Deleuze G., Guattari F. *[Rbizome]*. In: *Tysacha Plato [The Thousand Plateau]*. Online-antology 'Vostok' [The East], 2005. URL: http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm
4. Derrida J. *Golos i Phenomen [La Voix et le Phénomène / Voice and Phenomenon]*. Moskow, Aleteya, 1999. 208 p.
5. Derrida J. *Pismo i Razlichkiye [L'écriture et la différence / Writing and Difference]*. Moskow, Akademicheskij Proekt, 2007. 496 p.
6. *Jak Derrida o kino (Interview Extract) [Jacques Derrida about Cinema]* In: *Nasha Filosofiya [Our Philosophy]*. 2011, 15 August. URL: <http://www.philosophy.co.ua/?p=260>.
7. Derrida J. *Esse ob Imeni [On the Name]*. Moskow, Aleteya, 2015. 192 c.
8. Ryklin M. *Jil Delez: «Kino v Svete Filosofiye» [Gilles Deleuze: «Cinema in the Light of Philosophy»]*. In: *Iskusstvo Kino (Art of Cinema)*. 1997. № 4, April.
9. Solovyeva G.G. *Sovremennaya Zapadnaya Filosofiya ot Serena Kjerkegarda do Jaka Derridy [Modern Western Philosophy From Søren Kierkegaard to Jacques Derrida]*. Almaty, Computer-Publishing Centre of the Institute of Philosophy and Politology of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, 2002. 465 p.
10. Deleuze G. *Cinema 1: The Movement-Image*, transl. by H. Tomlinson and B. Habberjam. London: Athlone Press/Minneapolis: University of Minnesota press, 1986. 250 p.
11. Deleuze G. *Cinema 2: The Time-Image*, transl. by H. Tomlinson and R. Galeta. London, Athlone Press/Minneapolis: University of Minnesota press, 1989. 344 p.
12. Deleuze G. *Difference and Repetition*. Transl. by P. Patton, Columbia University Press, 1995. URL: <https://altexploit.files.wordpress.com/2017/06/gilles-deleuze-difference-and-repetition-columbia-university-press-1995.pdf>
13. Derrida J. *Of Grammatology*. Transl. by G. Chakravorty Spivak. Baltimor, John Hopkins University Press. 1997 (1967). URL: <https://is.muni.cz/el/1421/jaro2016/DU2794/um/Grammatology.pdf>

*



МУЗЕЙ И ТЕАТР НА ПУТИ К ЕДИНСТВУ: ПОИСК СИНТЕТИЧЕСКИХ ФОРМ

УДК 069; 792.9

В. С. Малеев

Московский государственный институт культуры

В статье рассматривается формирование в современных условиях синтетической музейно-театральной формы, а также изменение функций музея и театра на фоне развития индустрии досуга. Автор показывает, как сочетаются возможности этих культурных институтов в новых практиках, к которым можно отнести иммерсивный театр. Отдельное внимание уделяется формированию синтетического «музейно-театрального» языка и способам коммуникации со зрителем (посетителем) в рамках новой синтетической формы. В статье охарактеризованы изменения в деятельности куратора в музее, которая сближается с деятельностью режиссера-постановщика. Показано, как театральная художественная образность трансформирует музейное пространство, а драматургические приемы и участие актеров не только приносят развлекательность, но и расширяют познавательные и воспитательные возможности музея. Сделан вывод о том, что важным импульсом для развития данной синтетической формы является сохранение нематериального культурного наследия, что способствует развитию новых музейно-театральных форм в малых городах России.

Ключевые слова: музей, театр, синтетическая музейно-театральная форма, культурная коммуникация, иммерсивный театр, нематериальное культурное наследие.

V. S. Maleev

Moscow State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Bibliotechnaya str., 7, 141406 Khimki city, Moscow region, Russian Federation

MUSEUM AND THEATER ON THE WAY TO UNITY: SEARCH FOR SYNTHETIC FORMS

The article deals with the formation of synthetic museum-theater form in modern conditions, and changes in the functions of the Museum and theater on the background of the development of the leisure industry. The author shows how the possibilities of these cultural institutions are combined in new practices, which include immersive theater. Special attention is paid to the formation of a

МАЛЕЕВ ВИТАЛИЙ СЕРГЕЕВИЧ – аспирант кафедры культурологии факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

MALEYEV VITALIY SERGEYEVICH – doctoral student of Department of Cultural Studies, Faculty of State Cultural Policy, Moscow State Institute of Culture

e-mail: maleev.vital@gmail.com

© Малеев В.С., 2018



synthetic “museum-theater” language and methods of communication with the audience (visitor) in the new synthetic form. The article describes the changes in the practices of the curator in the museum, which is moving closer to the practice of the director. It is shown how theatrical artistic imagery transforms the Museum space, and dramatic techniques and actors participation not only bring entertainment, but also expand the cognitive and educational capabilities of the Museum. It is concluded that the important impetus for the development of this synthetic form is the preservation of intangible cultural heritage, which contributes to the development of new museum-theater forms in small cities of Russia.

Keywords: museum, theater, synthetical museum-theatre form, cultural communication, immersive theatre, intangible cultural heritage.

Для цитирования: Малеев В.С. Музей и театр на пути к единству: поиск синтетических форм // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 113–122.

Музей и театр – формообразования духовной культуры, которые вписаны в национальную историю. В определенном смысле музей и театр – это места культовые, связанные с высшими потребностями человека и его духовным совершенствованием. Они обращены не столько к природе, сколько к самому человеку, его деятельности и внутреннему миру. Даже музейные экспонаты, представляющие редкие природные явления, имеют ценность не сами по себе, а как элемент многообразной среды обитания человека, как элемент национальных богатств народа. Существуют музеи технической и научной истории человечества, в которых доминирует просветительская функция, которая, тем не менее, вписана в формирование личности, ее нравственных качеств, что, в свою очередь, неотделимо от патриотизма, раздвигающего свои границы до масштабов человечества.

В этом контексте и происходит становление синтетической формы «театр-музей», которую мы рассмотрим под углом зрения русской национальной истории, что связано с возрождением культуры и истории малых городов России. Такой синтез может привести к эффективным и неожиданным решениям, которые изменять музейные стереотипы и откроют новые горизонты в развитии музейного и театрального культурных институтов.

Точки соприкосновения и потенциал взаимодействия

Зарождение «предформ» театра и музея можно проследить в первобытных формах культуры, когда ритуальное действие (еще не театр) сопровождалось показом предметов культа (еще не музей). Элементы будущего театра и музея существовали здесь нераздельно и в таком виде перешли в храмовое действо.

Сокровищницы при храмах до сих пор хранят утварь из дорогих и редких материалов, предметы культа и особо чтимые реликвии, которые занимают особое место в системе ценностей религиозной культуры и поддерживают передачу традиции. На основе собранных предметов осуществляется образовательная деятельность, когда идеологическая и дидактическая функции преобладают над эстетической ценностью вещи. «Пространственно-предметная среда храма, созданная на основе определенной концепции, где вещи-символы несут закодированную информацию и оказывают сильное влияние на разум и чувства человека, вполне обоснованно считается исследователями “праформой” музейной экспозиции [16, с. 67]». Вещи-символы не только хранятся и демонстрируются, они также включаются в храмовое действо в дни торжественных богослужений. Исторический предмет в таком случае играет главную



роль, вокруг него выстраивается ритуал и действие (например, вынос плащаницы).

Но богослужение, состоящее из набора ритуалов, включает в себя и элементы театрализации: живое слово, пение, движение, костюм (облачение). Сохранилось обращение епископа Этельвальда, который указывает, как действовать исполнителям и выделяет место предметов в церковном действе: «При этих словах пусть он встанет и снимет покров и покажет им место, где нет креста, но осталась пелена, в которую завернут был крест. Те, увидев место, положат туда свои кадила, возьмут полотно и покажут его священникам, как бы указывая на то обстоятельство, что Господь воскрес и более не завернут в пелену [11, с. 62]». Желание сделать религиозные образы и идеи в храмовом действе более понятными и наглядными приводит к появлению литургической драмы, моралите и мистерии, которые впоследствии отделяются от мессы, превращаясь в самостоятельные виды театра. В свою очередь, музей как культурный институт формируется вокруг коллекций, в том числе и коллекций церковных сокровищниц.

В эпоху Просвещения происходит становление светских музея и театра, которые закрепляют своё место в общественной жизни, хотя ещё не становятся доступными для всех слоёв населения. Здесь явно выражена воспитательная функция: музей и особенно театр воспринимаются как школы, где учат добродетели. Но в XIX и XX веках посещение театров и музеев становится по-настоящему массовым. Значимость этих культурных институтов в жизни демократического общества проявляется в создании театральных «школ» с конкретными задачами и своей аудиторией.

К XXI веку ситуация меняется, и взаимодействие указанных культурных институтов уже во многом определяется артикулированной на международном уровне необходимостью сохранения нематериального культурного наследия [10]. Другой импульс,

трансформирующий музей и театр в новых условиях, связан с мотивами поведения людей в современном обществе всеобщего потребления. Так, если раньше в музей шли для получения знаний, то сегодня для проведения досуга. Как раз в связи с этим многие музеи используют в своей работе элементы театрализации, различные сценические формы для привлечения посетителей (концерты, спектакли, музейные праздники).

Указанное взаимодействие музея и театра может быть внешним и чисто техническим (спектакль в пространстве музея или музеефикация театрального здания), но более значим поиск новой синтетической формы «театр-музей». И здесь важно, чтобы такого рода синтез был органическим, а не механическим. Именно рождение нового органичного синтеза театра и музея дает перспективный культурный опыт. Чисто внешнее механическое объединение элементов того и другого – распространенная практика в таком культурном творчестве, что важно учитывать при анализе данной проблемы.

Понятно, что синтез театра с музеем объединяет усилия в сохранении и трансляции универсальных культурных ценностей и смыслов. Становятся более эффективными их главные функции – просветительская, воспитательная, коммуникативная. Расширяются наши познания и контакты между людьми и народами. Но в современных условиях все это сочетается с развлекательной функцией и даже базируется на ней. В индустриальном обществе, в отличие от патриархального, жизнь человека отчетливо делится на рабочее и свободное время, а в последнем духовное развитие сочетается и порой замещается отдыхом и психологической разрядкой в профессионально организованном массовом досуге.

В постиндустриальном обществе меняются средства и способны, но не цели и ориентиры. Соответственно, развлекательная функция ориентирует театры



и музей на оригинальность, зрелищность, выразительность. В музее эта трансформация возникла не так давно – как ответ на запросы массового общества. Трансформируясь в направлении досуга, музеи вынуждены встраиваться в потребительски-гедонистический образ жизни. Таким образом, противостояние тенденций к духовному совершенствованию и развлечению в современном обществе делает особо острой проблему выбора и меры, что связано, в свою очередь, с государственной политикой в области культуры.

Стоит отметить, что указанные трансформации не коснулись в нашей стране классических музеев, таких как Государственный музей изобразительных искусств имени А.С. Пушкина. Чаще всего радикальные изменения музейной структуры связаны с привлечением внимания к музею, который по каким-то причинам уже не посещают, а ещё чаще при создании новых музеев.

Так или иначе, но в новых музеях сдвиг в сторону индустрии досуга превращает их из сокровищницы или архива в культурный центр, и в дополнение к существующим функциям музей должен развлекать и успокаивать. Здесь как раз и помогает опыт театра и его практика в области воздействия на эмоции зрителя, когда театр выступал в качестве утешения, отвлечения и способствовал гармонизации духовной жизни человека.

Отметим ещё раз, что развлекательная функция присуща театру с его зарождения, а вот музей её приобрел, став публичным. Главная функция музея в его классическом виде – это документирование, которое проявляется в отборе, освоении и сохранении музейных предметов, способных отразить факты, события и явления. Музей может существовать даже без посетителей и заниматься лишь исследовательской деятельностью, но сегодня «финальная цель [работников музея] заключается в представлении коллекции, осуществлении коммуникации

с ее помощью, оказании на посетителя информационного и, в то же время, эстетического, эмоционального воздействия» [1, с. 109]. Иначе музей не может осуществлять актуализацию, т.е. включение в современную культуру хранимых культурных ценностей.

Театр – это тоже отражение действительности, но он не может сохранять, т.к. спектакль – временный вид искусства. Сохраниться может только драматургия, изображения, воспоминания современников, а сегодня еще и видеозапись (которая, конечно, не передаст полноты переживания, которое было у зрителя), но только не сам спектакль.

Здесь, однако, нужно указать на попытки документирования, которые предлагает верbatim (от лат. *verbatim* – дословно) – документальный театр, который типологически соответствует документальной прозе. Такое театральное представление состоит из диалогов и монологов реальных людей, которые актёры «перепроизносят». Подготовительный этап работы над таким спектаклем включает в себя интервью, к расшифровкам которого потом относятся как «учёный к заповеднику» [14]. Опыт такого документального театра, безусловно, является элементом движения к новой синтетической форме. Тем самым идет развитие музейной функции документирования в области нематериального культурного наследия, что предполагает музеефикацию образа жизни, коллективной идентичности и т.п.

Коммуникация в музее и театре: возможность синтеза

Музей и театр как культурные институты развиваются в пространстве культуры, а баланс их культурных функций изменится во времени¹. Соотношение функций

¹ Соотношение музейного и театрального моментов в искомой синтетической форме в современных условиях очень подвижно, что, на наш взгляд, позволяет определить ее как «музейно-театральную» и «театрально-музейную» в зависимости от контекста.



конкретизирует облик этих культурных институтов, что выражается в результатах работы: спектакль в театре, экспозиция в музее. Если спектакль и экспозиция обращаются к посетителям (зрителям) на своих специфических «театральном» и «музейном» языках, то в синтетической форме «театр-музей» они смогут осуществлять коммуникацию со зрителем на новом синтетическом «театрально-музейном» языке и актуализировать то, что невозможно передать в полном объёме только на «театральном» или только на «музейном» языке.

Поиск синтетического «театрально-музейного» языка – одна из главных задач для развития «театрально-музейной» формы. Над спектаклем и экспозицией в наши дни работает организатор в лице режиссёра в театре и куратора в музее. Куратором и режиссёром, как правило, двигает замысел и идея, они ставят перед собой задачу, их работа должна иметь ясную цель, на основе которой выстраивается особый мир. Организаторы выполняют роль «стража у ворот» [7, с. 63], когда продумывают тему, содержание, подбирают необходимое наполнение. Здесь имеет место авторское отношение к теме и интерпретация, они ищут «угол», «призму» через которую будет передано содержание спектакля или экспозиции. Субъективность в данном случае имеет положительную окраску как знак уникальности и своеобразности культурной формы. «В современном обществе всё более распространённой становится точка зрения, согласно которой музей отражает не столько реальные аспекты исторических явлений и событий, сколько субъективные представления, сформировавшиеся у участников и современников происходящего или у исследователей, обращающихся к изучению прошлого» [6, с. 118]. Конечно, личностный аспект – это важная составляющая музейной и театральной практик, от которой в прямой зависимости оказывает-

ся итоговый результат, каковым является музейная экспозиция или спектакль.

Театр и музей, в свою очередь, сегодня объединяет этап написания сценария, в котором необходим драматургический подход и композиционное построение. Если ранее музей пользовался только систематическим или тематическими методами построения экспозиции, то сегодня всё чаще используется музейно-образный, образно-сюжетный и художественно-мифологические методы, которые более эмоциональны и привлекательны для посетителя. И здесь перед нами еще один путь к новой синтетической форме театра и музея.

Все драматургические приёмы универсальны и одинаково хорошо работают как в спектакле, так и в экспозиции. Они помогают управлять интересом и вниманием зрителей (посетителей). Завязка, перипетии, кульминация и развязка в спектакле и в маршруте экспозиции помогают динамично, логично и целостно раскрывать тему. Вдобавок ко всему составители туристических маршрутов, как писатели и театральные режиссёры, выбирают или придумывают такие детали демонстрации, которые обязательно будут интересны (загадки, тайны) или обязательно заинтригуют (никто не видел, что внутри и т.п.). Всё вышесказанное учитывается в сценарии будущего спектакля или экспозиции, согласно которому будет «воплощаться» спектакль или экспозиция в пространстве театра или музея с помощью методов и приёмов, характерных для специфического языка коммуникации данного культурного института.

Главное различие языков театра и музея заключается в материале, с которым работают эти культурные институты. В любом случае средоточие музея – экспонат, имеющий культурную ценность. «В самом широком смысле это знаки, с помощью которых создаётся основа любого экспозиционного «высказывания»» [9, с. 25]. Общение посетителя с подлинными вещами представляет суть и ценность музейной коммуникации,



в которой важно, чтобы аудитория была способна понимать «язык вещей», а создатели умели выстраивать пространственные «высказывания» при помощи экспонатов. «Если <...> обратиться к вопросу о статусе вещей в музее, сравнив их с функцией на театральной сцене, то <...> там и тут они обладают ярко выраженным семиотическим статусом» [13, с. 40]. Но и в театре предмет значит больше, чем в обычной жизни, он так же, как и в музее, оказывается под «увеличительным стеклом». Стоит вспомнить как важно акцентирование на деталях в театре, например, в пьесах А. П. Чехова, где ружьё обязательно должно выстрелить. Но всё же основная коммуникация в театре происходит через актёра и сценическое действие, здесь «высказывание» доносится через слово, жест, мимику, движение и весь художественный образ.

Надо сказать, что театральная художественная образность в наши дни проникает в музейное пространство и активно его трансформирует. Как известно, проблему сочетания в музейной экспозиции научности и художественной образности затрагивали еще в 1919 году на I Всероссийской конференции по делам музеев. Писатель, искусствовед и руководитель одного из подразделений Наркомпроса РСФСР П. П. Муратов отмечал: «Музейная экспозиция – не простое дело. Оно требует исканий, работы, стоящей на грани ученого и художника» [5, с. 45]. Оба культурных института опираются на образное восприятие, создают путь к разуму, душе и совести через образ героя, времени, эпохи. Это опора, на которой может формироваться синтетический «театрально-музейный» язык. В музее образ формируется вокруг предмета, в театре актёр «надевает» образ на себя и преобразует окружающую среду. Так любой предмет (в том числе и музейный) в руках актёра может обрести художественную образность, и через это будет происходить сближение «театрального» и «музейного» языков. Указанным спосо-

бом элементы двух институций образуют единое целое в одном «театрально-музейном» пространстве.

Актер и музейный экспонат способны, хотя и в разной степени, воздействовать на человека эмоционально, помочь обрести многообразный опыт и изменить его. Что касается синтетической театрально-музейной формы, то здесь идеальным воплощением по сути является актер-экспонат, совмещающий два качества. Отметим, что эта ситуация раскрывает свои новые грани применительно к *нематериальному культурному наследию*, где в роли экспоната может выступать театральная школа или ремесленник. Здесь мы имеем особенное «живое» наследие, которое неотделимо от его создателя и воспроизводителя. Нематериальное культурное наследие (ритуал, танец, музыкальная форма, искусство сказителя, система гаданий, традиционная кухня, ремесленные навыки и др.) является «живым» и не отделено от конкретного человека.

Знания и навыки хранителя нематериального культурного наследия, а также связанные с ними инструменты и предметы требуют новых форм и средств сохранения, трансляции и актуализации в рамках современной культуры, что нашло свое отражение в нормативно-правовых актах РФ. Эти задачи считаются «мощным средством сближения народов России, этнических групп и утверждения их культурной самобытности» [10].

Перспективы и проблемы музейно-театральных синтетических форм

Обратим внимание на то, что коммуникация в классическом музее всегда имела односторонний характер, когда посетитель «читал» экспозицию, в то время как в театре коммуникация всегда двусторонняя, когда актёры чувствуют публику и могут действовать исходя из её состояния. Театральное искусство всегда было живым



и имело временные рамки, в чем выражает себя ещё одно различие коммуникации в рамках театра и музея. И тем не менее, в музее посетитель может задержаться перед экспонатом, чтобы рассмотреть его подробнее, и, таким образом он решает, в каком темпе будет разворачиваться перед ним история. Другое дело классический театр, где зритель не может регулировать скорость спектакля.

Но развитие театрального искусства в наши дни рождает новые формы, преодолевающие данную ограниченность театрального действия. Такой опыт сегодня предлагает иммерсивный театр, действие которого разворачивается сразу в нескольких локациях, и зритель уже сам выбирает куда пойти, и в каком порядке смотреть представление. Часто такие спектакли играют сразу на нескольких этажах здания с множеством комнат, или для представления выстраивается новая архитектура в большом пространстве, таком как ангар или завод. Главным требованием к такому пространству является возможность выстроить маршрут. «Для спектакля “До и после” в новом пространстве Театра наций автором выстроены пять боксов-квартир между которыми циркулирует зритель. Он может как попасть внутрь одного из них и послушать истории 70–80-летних работников театра, рассказанные студентами второго курса Мастерской Дмитрия Брусникина, так и остаться снаружи. [...] За время представления зритель должен понять, что пространство за пределами боксов, где находятся актёры, не менее ценно. Здесь можно обсудить происходящее с другими зрителями (и, соответственно, познакомиться)...» [2, с. 212]. Именно в этом направлении, на наш взгляд, театр должен сближаться с музеем.

Но важно выделить проблемы и даже потери, которые возможны на пути создания и использования указанной формы. Ситуацию изменения соотношений функций культурного института «можно рас-

сматривать и как чреватую утратами, и как чреватую приобретениями новых функций и возможностей» [15, с. 12]. Здесь возможен крен в сторону театральности, а именно отход от «темы» к творчеству «по теме». Чтобы этого избежать, необходимо придерживаться цели синтеза – сохранения и актуализации, прежде всего, нематериального культурного наследия. Может возникнуть проблема «кадров», ведь для существования такой синтетической формы работник должен совмещать в себе научный потенциал и актёрское мастерство. Таким образом, возникает проблема привязанности нематериального культурного наследия к конкретным людям (хранителям и актерам), уход которых может составить угрозу существованию подобного театрально-музейного учреждения.

Уже существуют положительные примеры синтеза театра с музеем в малых городах России. Музей-фабрика пастилы в Коломне в комплексе пастильной фабрики купцов Чуприковых сохраняет ремесло изготовления традиционной пастилы. А также Домик мельника в Мышкине, где образ жизни мельника и его семьи тоже является экспонатом наряду с его домом и утварью. Здесь создателями найден баланс между «театральным» и «музейным» языками, выстроено композиционное соотношение этих «частей» и их единство. Происходит как бы возвращение к синкретизму храмового действия. Но мы достигаем исходной «сращенности» уже на новом уровне и при этом не утрачиваем достижений отдельного существования театра и музея в ходе истории.

В указанной органической форме, на наш взгляд, нет потерь в плане «музейности» и «театральности». Здесь перед нами развитие новых музейных практик, а точнее, синтетических музейно-театральных форм на основе *самобытных особенностей места*, которые являются ценностью для местного населения. Нельзя игнорировать и тот факт, что музеи малых городов России



вписаны в развитие отечественной туристической индустрии, привносящей дополнительный момент развлекательности в их практику.

* * *

Итак, музей, подобно театру, в условиях глобализации «воспринимается как пространство, находящееся в непрерывном развитии, обладающее высокой силой информационного и эмоционального воздействия» [6, с. 118]. Темпы социокультурной трансформации нарастают, и формирование синтетической музейно-театральной формы вписано в этот процесс. Причем эта новая форма невозможна без зрелищности

и аттрактивности, что приводит к представлению о музее как учреждении досуга. Именно в этом свете мы должны оценивать ее образовательный и воспитательный потенциал, в отличие от классического музея и классического театра.

Важнейшим импульсом для развития искомой синтетической формы является сохранение «живого» культурного опыта, каким является нематериальное культурное наследие и чем, безусловно, богата наша национальная культура. А потому поиск синтетических музейно-театральных форм для нас является как теоретической, так и практической задачей.

Примечания

1. Долак Я. Музейная экспозиция – музейная коммуникация // Вопросы музеологии. 2010. № 1. С. 106–117.
2. Кайдановская А. А. Современный театр: иммерсивные постановки (перформанс, променады, интерактивность) и их влияние на преобразования театрального пространства // Architecture and Modern Information Technologies. 2018. № 1(42). С. 212–226.
3. Калугина Т. П. Художественная экспозиция как феномен культуры // Музей: Художественные собрания СССР. Вып. 9. Москва, 1988.
4. Каулен М. Е. Нематериальные объекты наследия в современном музее // От краеведения к культурологии. Российскому институту культурологии 70 лет: сб. науч. статей. Москва, 2002.
5. Мазный Н. В., Поляков Т. П., Шулепова Э. А. Музейная выставка: история, проблемы, перспективы. Москва, 1997.
6. Мастеница Е. Н. Музей в условиях глобализации // Вестник СПбГУКИ. 2015. № 4 (25) декабрь. С. 118–122.
7. Мизиано В. Пять лекций о кураторстве. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2015. 232 с.
8. Музееведческая мысль в России XVIII–XX веков: сборник документов и материалов / отв. ред. Э. А. Шулепова. Москва: Этерна, 2010. 960 с.
9. Никишин Н. А. «Язык музея» как универсальная моделирующая система музейной деятельности // Музееведение. Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности. Москва, 1989.
10. «Об утверждении концепции сохранения и развития нематериального культурного наследия народов РФ на 2009–2015 годы»: приказ Министерства культуры РФ № 267 от 17.01.2008 г.
11. Очерки по истории европейского театра: Античность, Средние века и Возрождение / под ред. А. А. Гвоздева и А. А. Смирнова. Петербург: Academia, 1923. 310 с.
12. Поляков Т. П. «Как делать музей?» (о методах проектирования музейной экспозиции). Москва: Издание Российского института культурологии МК РФ, 1997. 253 с.
13. Прозерский В. В. Вещь в жизни и музее // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2010. Вып. 1.
14. Театр документальной пьесы «ТЕАТР. ДОС» [Электронный ресурс]. Режим доступа:



teatrdoc.ru/stat.php?page=verbatim, свободный (дата обращения: 21.06.2018).

15. Худякова Л. А. Музей в эпоху постмодерна: потери или возможности? // Вопросы музеологии. 2010. № 2. С. 12–21.
16. Юренева Т. Ю. Музей в мировой культуре. Москва: Русское слово – РС, 2003. 536 с.

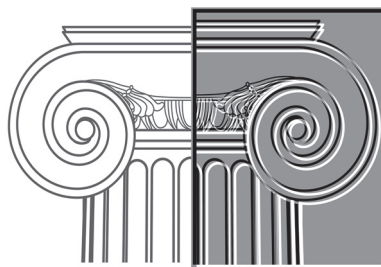
References

1. Dolak Ya. *Muzejnaya ebkspozitsiya – muzejnaya kommunikatsiya* [Museum exposition – museum communication]. In: Vopr. muzeologii. 2010. № 1. Pp. 106–117.
2. Kajdanovskaya A. A. *Sovremennyj teatr: immersivnye postanovki (performans, promenad, interaktivnost') i ikh vliyanie na preobrazovaniya teatral'nogo prostranstva* [Modern theater: immersive productions (performance, promenade, interactivity) and their influence on the transformation of the theater space]. In: Architecture and Modern Information Technologies. 2018 № 1 (42). Pp. 212–226.
3. Kalugina T. P. *KHudozbestvennaya ebkspozitsiya kak fenomen kul'tury* [Art exposition as a cultural phenomenon]. In: Muzej: KHudozbestvennye sobraniya SSSR [Museum: Art collections of the USSR]. Вып. 9. Moscow, 1988.
4. Kaulen M. E. *Nematerial'nye ob'ekty naslediya v sovremenном музее* [Intangible heritage sites in the modern museum]. In: *Ot kraevedeniya k kul'turologii. Rossijskomu institutu kul'turologii 70 let* [From local history to cultural studies. Russian Institute of Cultural Studies 70 years]: sb. nauch. st. Moscow, 2002.
5. Maznyj N. V., Polyakov T. P., SHulepova E. A. *Muzejnaya vystavka: istoriya, problemy, perspektivy* [Museum exhibition: history, problems, prospects]. Moscow. 1997 p. 45.
6. Mastenitsa E. N. *Muzej v usloviyakh globalizatsii* [Museum in the context of globalization]. In: Vestnik SPbGUKI [Bulletin of St. Petersburg State University of Culture and Arts] № 4 (25) dekabr' 2015. Pp. 118–122.
7. Miziano V. *Pyat' leksij o kuratorstve* [Five lectures on curatorial work]. Moscow, Ad Marginem Press, 2015. 232p.
8. *Muzeevedcheskaya mysl' v Rossii XVIII–XX vekov* [Museum Thought in Russia in the 18th–20th Centuries]: sbornik dokumentov i materialov [collection of Documents and Materials] / otv. red. E. A. SHulepova. Moscow, EHterna, 2010. 960 p.
9. Nikishin N. A. «Yazyk muzeya» kak universal'naya modeliruyushhaya sistema muzejnoj deyatel'nosti [“The language of the museum” as a universal modeling system of museum activity]. In: *Muzeevedenie. Problemy kul'turnoj kommunikatsii v muzejnoj deyatel'nosti* [Museology. Problems of cultural communication in museum activities]. Moscow, 1989
10. «Ob utverzhdenii kontseptsii sokhraneniya i razvitiya nematerial'nogo kul'turnogo naslediya narodov RF na 2009–2015 gody»: prikaz Ministerstva kul'tury RF [“On the approval of the concept of preserving and developing the intangible cultural heritage of the peoples of the Russian Federation for 2009–2015”: Order of the Ministry of Culture of the Russian Federation] № 267 ot 17.012.2008 g.
11. *Ocherki po istorii evropejskogo teatra: Antichnost', srednie veka i Vozrozhdenie* [Essays on the history of the European theater: Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance] / pod red. A. A. Gvozdeva i A. A. Smirnova. Petersburg, Academia, 1923. 310 p.
12. Polyakov T. P. «Kak delat' muzej?» (o metodakh proektirovaniya muzejnoj ebkspozitsii) [“How to make a museum?” (About the methods of designing a museum exposition)]. Moscow, Izdanie Rossijskogo instituta kul'turologii [The publication of the Russian Institute of Cultural Studies] MK RF. 1997. 253 p.



13. Prozerskij V. V. *Vesbb' v zbizni i muzee [A thing in life and a museum]*. In: Vestnik SPbGU. Ser. 6, 2010, vyp. 1. P. 40.
14. Teatr dokumental'noj p'esy [Theater of the documentary play] «TEATR. DOC» [Elektronnyj resurs]. Rezhim dostupa: teatrdoc.ru/stat.php?page=verbatim,svobodnyj.– (data obrashheniya: 21.06.2018).
15. KHudyakova L. A. *Muzej v epokhu postmoderna: poteri ili vozmozhnosti? [A museum in the postmodern era: loss or opportunity?]*. In: Vopr. Muzeologii [Questions museology]. 2010. № 2. P. 12–21.
16. Yureneva T. Yu. *Muzej v mirovoj kul'ture [Museum in World Culture]*. Moscow, «Russkoe slovo – RS», 2003. 536 p.

*



НАРОДНАЯ
ХУДОЖЕСТВЕННАЯ
КУЛЬТУРА



ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНИМАНИЯ ФОЛЬКЛОРА В СОВРЕМЕННОМ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

УДК 13.01.11

Е. А. Антонова¹, А. Е. Таранова²

¹Белгородский государственный институт искусств и культуры

²Белгородский юридический институт МВД России им. И.Д. Путилина

В статье рассматривается трансформация понимания фольклора с включением его в современный постнеклассический дискурс. Рассмотрение фольклора сквозь призму междисциплинарности не только расширяет проблемное поле его изучения, но и углубляет смысловое содержание. Акцентируя внимание на изменении «функциональных свойств» фольклора, авторы рассматривают деревенский фольклор как первичный, который выступает в исторической динамике не только формой выражения самосознания крестьянского социума и источником просвещения, но и механизмом социально-культурного наследования, а городской фольклор – как вторичный. Последний выступает в городской среде как форма репрезентации самосознания индивидов – выходцев из конкретной сословной и профессиональной среды – и способ индивидуального (или группового как индивидуального) самовыражения. По мнению авторов, на этапе «посткультуры», когда культура представлена конгломератом замкнутых субкультурных образований, вторичный городской фольклор представляет собой не столько постфольклор, сколько современный поствторичный фольклор.

Ключевые слова: современный постнеклассический дискурс, междисциплинарность, первичный (деревенский) и вторичный (городской) фольклор, посткультура, современный поствторичный фольклор.

¹АНТОНОВА ЕЛЕНА ЛЕОНИДОВНА – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры

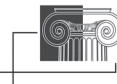
ANTONOVA ELENA LEONIDOVNA – Ph.D. (Philosophy), associate Professor, Associate Professor of Department of of philosophy, cultural studies, science, Belgorod state Institute of arts and culture

²ТАРАНОВА АЛЕКСАНДРА ЕВГЕНЬЕВНА – кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Белгородского юридического института МВД России им. И.Д. Путилина

TARANOVA ALEXANDRA YEVGEN'YEVNA – Ph.D. (Sociology), associate Professor, associate Professor of the Department of humanitarian and socio-economic Belgorod law Institute of the Ministry of internal Affairs of Russia. I. D. Putilin

e-mail: taranova.bsu@yandex.ru¹, E-pi-fan@yandex.ru²

© Антонова Е.А., Таранова А.Е., 2018



Е. Л. Antonova¹, А. Е. Taranova²

¹Belgorod State Institute of Art and Culture, 308033, Belgorod, ul. Korolova, 7

²Federal State State Institution of Higher Education “Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation named after I.D. Putilin”, 308024 Belgorod, ul. Gor’kogo, 71

TRANSFORMATION OF UNDERSTANDING OF FOLKLORE IN THE MODERN POST-NONCLASSICAL DISCOURSE

In article transformation of understanding of folklore with its inclusion in a modern post-nonclassical discourse is considered. Consideration of folklore through a prism of interdisciplinarity not only broadens the problem field of its studying, but also deepens semantic contents. Focusing attention on change of “functional properties” of folklore, authors consider rural folklore as primary which acts in historical dynamics not only as a form of expression of consciousness of country society and a source of education, but also the mechanism of welfare inheritance, and city folklore – as secondary. The last acts in the urban environment as a form of representation of consciousness of individuals – natives of the concrete class and professional environment and a way individual (or group as individual) self-expression. According to authors, at the stage “post-cultures” when culture is presented by conglomerate of the closed subcultural educations, secondary city folklore represents not so much post-folklore, how many modern post-secondary folklore.

Keywords: modern post-nonclassical discourse, interdisciplinarity, primary (rural) and secondary (city) folklore, post-culture, modern post-secondary folklore.

Для цитирования: Антонова Е.Л., Таранова А.Е. Трансформация понимания фольклора в современном постнеклассическом дискурсе // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 124–132.

Понимание фольклора как формы репрезентации народной культуры никем не подвергается сомнению. Представленная устным поэтическим творчеством народная культура становится предметом изучения начиная с XIX века. Так как содержание фольклора давало представление о духовной жизни (мировоззрении, картине мира, смысложизненных ценностях) его творцов и носителей, он попадает в поле зрения не только фольклористики и этнографии, но и философии, истории, литературоведения как «классических» научных дисциплин. Со второй половины XX столетия народная культура и фольклор становятся предметом осмысления *культуроведения*, а с конца XX – начала XXI веков – *культурологии* как «неклассической» и «постнеклассической» дисциплины. Рассмотрение народной культуры и фольклора как феномена традиционной

народной культуры с позиций культурологии означало, по сути, вовлечение означенных феноменов в современный постнеклассический дискурс.

Традиционно – в классическом измерении – фольклор рассматривался не в широком (как форма народной культуры), а преимущественно в узком (соотносился с устным народным творчеством и обрядностью) смысле, отчего он отождествлялся с «архаикой». Включение народной культуры в современный постнеклассический дискурс кардинально изменяет проблемное поле изучения фольклора. Так, на первый план выходит социокультурное (деревня-город) и темпоральное измерение фольклора. Анализ содержания, языка и эстетики традиционного (деревня) и познетрадиционного (город) фольклора позволяет рассмотреть различие не только в языковых коннотациях, но и в использо-



вании одного и того же лингвистического приема – создания устойчивых словосочетаний (фольклорные формулы в фольклоре традиционной деревни и устойчивые выражения в фольклоре городских низов), включая тем самым этот прием «в вертикальный [«деревня-город», *история-современность* – Авт.] контекст текстового универсума, в тот словесный мир» [13], который воспроизводит языковую картину мира конкретной социально-культурной среды и исторической эпохи, делая их узнаваемыми. Проблема заключается в том, что изменение языкового контекста текстового универсума фольклорной среды деревни и города в его исторической динамике требовало не только изменения текстовой формы самого фольклора, но и изменения функциональных «свойств фольклора» – от просвещения (деревня) до самовыражения (город) – и «способа его существования» [10] вплоть до трансформации «коммуникативных качеств» [10] последнего в современной городской среде.

Сказанное объясняет, почему в условиях тотальной урбанизации XX века с изменением «способа существования» и «коммуникативных качеств» фольклора последний перестает восприниматься исключительно как «голос из прошлого» [10], погружающий в социокультурную среду – как «мир-систему» – традиционной деревни. Изменение «коммуникативных качеств» фольклора в социокультурном («мир-системном») пространстве города, несмотря на перманентный процесс введения в оборот новых и выведения из оборота старых устойчивых выражений как реакции на изменение жизненных реалий, не приводит к появлению новых пословиц и поговорок: их место занимает анекдот как специфическая форма устного творчества, возникшая на этапе «мир-системного» сближения города с деревней. Этот факт свидетельствует о том, что в «мир-системе» города кардинально изменяются коммуникативные цели фольклора. А поскольку речь

идет об изменении коммуникативных целей последнего, интерес вызывает «фольклор-н[ый] сло[й] в субкультурах» [9] последнего десятилетия XX и начала XXI вв., который позволяет не только замерять состояние духовной жизни современного российского социума, но и требует конкретизации типологического статуса фольклора в современной социокультурной среде.

Однако, приступая к культурологическому – обобщающему знанию о культуре и формах ее репрезентации [14] – осмыслению фольклора как специфического социокультурного феномена, важно, на наш взгляд, исходить из того, что в условиях постнеклассики фиксируется повышенный интерес к нему со стороны социально-гуманитарных (лингвистика, изучающая «механизмы речи», литературоведение, философия и социология культуры, педагогика, психология) наук, ранее на регулярной основе к нему не обращавшихся, обусловленный новыми эпистемологическими трендами, смещающими методологические векторы рефлексии социального и гуманитарного познания на принципы экзистенциализма, антропологии и культуроцентризма. В частности, последнее выражается в утверждении междисциплинарного статуса семиотико-лингвистической, этнографической, антропологической методологических парадигм. Но поскольку каждая из гуманитарных дисциплин, формируя свой предмет, выделяет в фольклоре те его стороны, которые ей доступны и отвечают ее методологии, то с позиции междисциплинарности фольклор обретает дополнительное смысловое содержание.

Только став предметом теоретического осмысления, фольклор выступает базовым понятием дисциплин этнокультурологического профиля и т.д. Он рассматривается как социокультурный феномен, способ художественного самообслуживания народа, форма накопления, передачи и обмена информацией, способ самовыражения



индивидов, этносоциальных, профессиональных и половозрастных групп, суб- и контркультурных образований, неформальных сообществ и т.д. В этих условиях важнейшей проблемой становится новая, с учетом современных реалий, система дифференциации фольклора, решение которой еще впереди.

Если же исходить из классической типологии фольклора – раннетрадиционный (архаический), традиционный (классический) и познетрадиционный (современный) [6], которые выступают как форма выражения изменяющихся состояний народной культуры в исторической динамике, то становится очевидным, что последний не только непосредственно связан с мир-системой города, но и – в отличие от раннетрадиционного и традиционного фольклора (деревня, «архаика») – должен иметь свои собственные – «современные» – формы. По этому поводу В. А. Кляус резонно замечает, что «накопленный наукой опыт в изучении традиционного (классического) фольклора, который позволяет ставить и решать широкий спектр вопросов, к сожалению, лишь гипотетически может описывать реальную историческую ситуацию, повлиявшую на возникновение тех или иных жанровых форм, сюжетику, локальные варианты традиционного фольклора» [8, с. 14].

Совершенно иная ситуация сегодня. «Мы являемся... свидетелями возникновения «нового» фольклора... то, что называют и постфольклором, и «третьей культурой» [8, с. 14], и «можем, опираясь на существующий аналитический и методологический аппарат фольклористики, этнологии, социологии и культурологии, фиксировать процесс появления его форм и текстов» [8, с. 15].

В частности, в рамках культурологического дискурса открываются как минимум два пути осмысления фольклора: рассмотрение его 1) как социокультурного явления, которое в исторической динамике выступает не только как форма фиксации

мировоззрения и смысложизненных ценностей своих творцов и носителей, но и «объективирует» картину мира конкретной социокультурной среды (деревня-город), и 2) как формы культуры в неписьменной деревенской и «низовой» городской социокультурной среде, поскольку когда речь идет о рассмотрении фольклора не только сквозь призму содержательной и функциональной (мировоззренческой, адаптационной, социализирующей, «образовательной» и т.д.) специфики, но и сквозь призму его «коммуникативных качеств», «границы» этого явления, по определению, расширяются до границ культуры. Но ни один из них, тем не менее, не позволяет дать исчерпывающий ответ на вопрос, что же такое все-таки фольклор:

- если исходить из того, что фольклор – это социокультурное явление, то получает дальнейшее развитие «линейное» видение фольклора как последовательной смены видо-жанровых форм (от архаики, классики до современности) этого многофункционального явления;
- если же при изучении фольклора исходить из понимания его как формы культуры, то открывается новое видение последнего как явления многоуровневого (деревня и город), а значит, новые перспективы осмысления, что расширяется проблемное поле его изучения.

По сути, расширение проблемного поля изучения фольклора предполагает прорыв «тех исторических логических границ, в которых традиционно велась разработка данной и подобных проблем и формулировались любые предлагаемые способы их решения» [1]. Такой подход позволяет исследователям двигаться в сторону «теорий более высокой степени общности и абстрактности ... [как] интегрально-обобщенных форм» научного познания [1]. В частности, для решения проблемы «дифференциации» типов фольклора можно

использовать интегративный подход¹, позволяющий в рамках междисциплинарной интеграции объединять («синтезировать») «разновекторные» дисциплины, доказавшие эффективность при исследовании культуры. Поскольку в рамках междисциплинарной интеграции вырабатывается новая предметная область (научная дисциплина²), сам факт ее появления дает возможность по необходимости изменять проблемное поле исследования как самой народной культуры, так и ее теоретических аспектов.

Для начала имеет смысл по аналогии с феноменом самой культуры рассмотреть фольклор в его «горизонтальном» и «вертикальном» измерении. При рассмотрении фольклора *по «горизонтали»* мы изучаем его как форму культуры, что открывает новые возможности «прочтения» этого феномена. Здесь важное значение получают:

- не только (неписьменная/письменная) среда формирования, но и среда бытования (деревня-город) фольклора;
- функции (как культурные цели) фольклора. Дифференциация функций фольклора позволяет утверждать, что если в деревенской среде это форма культуры и художественная форма репрезентации мироощущения как мировосприятия ее творцов и носителей, то в городской среде это, скорее, способ и процесс индивидуального (или группового как индивидуального) самовыражения;
- социальная стратификация фольклора. В деревенской, как и в го-

¹ При исследовании культурных процессов интегративный подход выступает как принцип дополнительности, сращивания и интегративного синтеза (см. подробнее: Антонов Е. А. О моделях интеграции философских методов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики: в 4 ч. Тамбов: Грамота, 2011. № 8(14). Ч. II. С. 16–20).

² Примером может выступать дисциплина «Теория и история народной художественной культуры».

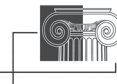
родской среде, это разделение на «свой» и «чужой».

Рассматривая фольклор *по «вертикали»*, мы изучаем его видовые изменения в ходе исторической и социокультурной динамики. Здесь нас в первую очередь интересует:

- историческое время (периоды стабильности и транзитивные периоды), влияющее на изменение содержательного наполнения фольклора и появление его новых форм и жанров;
- взаимопроникновение классического (архаика) и современного (модерн) типов фольклора в городской среде (появление его гибридных форм);
- видовое разнообразие фольклора. В частности, интерес вызывает фольклор на этапе «посткультуры» – конца XX – начала XXI в. Здесь на первый план выходит дифференциация этого вида фольклора.

Рассматривая таким образом фольклор, можно сделать вывод, что фольклор имеет 1) собственное культурно-историческое (деревенская среда, исторический период) и социокультурное (деревня-город, современный период) измерение, 2) свою иерархию – видо-жанровую специфику, раскрывающую культурно и исторически обусловленную последовательность появления новых жанров и форм фольклора в историческом измерении традиционной культуры деревни и города. Иными словами, рассматривая фольклор «по вертикали», мы изучаем видовое изменение последнего в ходе исторической и социокультурной динамики народной культуры.

В современных социокультурных условиях следует говорить об эволюции фольклора и расширении проблемного поля его изучения не только как явления культуры или способа обмена информацией внутри субкультур (фольклор как социально-культурное явление), но и 1) с точки зрения субъектности-бессубъектности в фольклоре, 2) с учетом уровней (личностный-надличностный) бытования фольклора, 3) общего



и частного в фольклоре. Если исходить из общего, то фольклор – это явление неписьменной культуры народной среды (откуда в нем т.н. общефольклорные явления), если же идти от «частного», то фольклор – это способ художественного самообслуживания, обмена информацией (деревня) и форма самовыражения «внутрисоциальных» (город) образований. Последнее дает понимание объективных причин системного изменения целей фольклора в ходе исторической динамики отечественной культуры.

В теоретико-методологическом плане такой подход позволяет с новых позиций взглянуть на онтологические (мировоззрение, картина мира, по умолчанию задающие и раскрывающие смыслы бытия), экзистенциальные (смысложизненные ценности), социокультурные (среда формирования и бытования, формы быта и деятельности), антропологические основания продуцирующей его (деревня-город) «мир-системы» и выявлять реальные черты их самобытности, что представляет реальную новизну постановки проблемы.

К расширению проблемного поля изучения фольклора относится и тот факт, что из-за отсутствия дифференциации народной культуры по типам – историческая (культура деревни) и современная (культура городских низов) – возникает представление, что фольклор был свойствен всем слоям общества.

На самом же деле речь идет о крестьянском фольклоре и фольклоре сословных групп в городской среде – военных (солдат, низших, средних и высших офицерских чинов, имевших каждый свой «сленг»), мелких торговцев, крестьян-отходников, занимавшихся офеней (говорили на фене), купцов, приказчиков, мещан, светских денди, политиков и т.д. Но такой фольклор (т.н. городской примитив и гибридные формы фольклора), по сравнению с раннетрадиционным и традиционным фольклором деревни, является *вторичным*, так как в письменной городской среде он лишен главного – функции просвещения, как это было в «неписьменной» деревенской среде. В городской среде он служил

преимущественно целям самовыражения, отчего по его референтным образцам можно определить не только среду его бытования, но и конкретно-исторические (XVIII, XIX, XX, XXI вв.) этапы функционирования. Тут следует учитывать, что деревенский – как первичный – фольклор являлся не только формой выражения коллективного мышления и самосознания крестьянского социума как коллективной личности, – в «неписьменной» среде деревенского социума он выступает и как источник просвещения, и как механизм социально-культурного наследования, в то время как в городской среде он выступал как способ репрезентации самосознания индивидов, выходцев из конкретной сословной и профессиональной среды.

Ситуация специфическим образом меняется в эпоху «посткультуры», когда культура – при сохранении внешних признаков целостности – выступает как конгломерат замкнутых субкультурных образований, не связанных ни общими ценностно-ориентационными представлениями, ни общим мироотношением, ни общими целевыми установками. В языковом пространстве разобщенного, мало читающего, полуобразованного – по меткому выражению Р. Генона, профанического – урбанизированного общества вторичный фольклор – уже как регресс – обретает «новую жизнь»: в нем соседствуют «фольклор» профессионалов – хакеров, шоуменов, спичрайтеров, менеджеров и др., «фольклор» подростковый, студенческий, «фольклор» молодежных суб- и контркультур, «фольклор» политиков, управленцев высшего и низшего звена, пенсионеров, домохозяек и т.д. Но здесь мы уже сталкиваемся не просто с вторичным фольклором, а с «постфольклором» (С. Ю. Неклюдов) или, следуя логике рефлексивного осмысления, *поствторичным фольклором*³, от объема и содержания ко-

³ Поскольку понятие «постфольклор», введенное в научный оборот С. Ю. Неклюдовым, пока не получило «официального статуса», научная дефиниция этого явления еще впереди.



торых будет зависеть дефиниция «фольклорного явления» эпохи «посткультуры». Это тем более важно, что в условиях «ограничени[я] в социально-временном и пространственном диапазоне (культурном хронотопе) актуализирует[ся] задач[а] специального исследования групповых (не личностных) субкультур нашего времени с точки зрения их фольклорности» [9, с. 14]. В этой связи обращает на себя внимание интереснейший вывод Э. Дюркгейма о том, что в разобщенном городском социуме с течением времени остается все меньше коллективных представлений, достаточно определенных, чтобы замкнуться в конкретную фольклорную формулу. Поэтому городские общества только первое время богаты пословицами и поговорками. По мере развития городских обществ не только не создаются новые пословицы, но и старые мало-помалу изглаживаются из памяти: либо теряют свое подлинное значение, либо «в конце концов перестают вовсе пониматься» и выводятся из культурного оборота [5]. Неожиданное наблюдение Дюркгейма только подтверждает факт *вторичности* фольклора городской среды, из чего вы-

текает понимание того, что определение этого явления еще впереди.

* * *

Таким образом, включение народной культуры в постнеклассический дискурс расширяет проблемное поле изучения фольклора. Речь идет об изменении функциональных свойств фольклора – от просвещения (деревня) до самовыражения (город) – и способа его существования вплоть до трансформации коммуникативных качеств последнего в современной городской среде. Учитывая, что в условиях социальной неоднородности городской среды фольклорная культура фрагментируется, выражая ценностные ориентации сословно-групповой (субкультурной) среды, последнее дает не только понимание объективных причин системного изменения целей и форм фольклора в ходе исторической динамики отечественной культуры, но и подтверждает факт вторичности фольклора городской среды, который в условиях «посткультуры» – результата экономической, культурной и политической глобализации – выступает как поствторичный фольклор.

Примечания

1. Алтухов В. А. О характере познавательного движения в глубь объекта // Вопросы философии, 1982. № 11. С. 30–42.
2. Антонов Е. А. О моделях интеграции философских методов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики: в 4 ч. Тамбов: Грамота, 2011. № 8(14). Ч. II. С. 16–20.
3. Антонова Е. Л. Авторский «текст» как «инструмент» управления социумом в городской среде // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 8 (22): в 2 ч. Ч. II.
4. Антонова Е. Л. Фольклор как «канал» ретрансляции культурной традиции и просвещения в неписьменном информационном пространстве народной среды // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 8 (23): в 2 ч. Ч. II.
5. Дюркгейм Э. О разделении труда. Москва: Наука, 1991. 244 с.
6. Зуева Т. В., Кирдан Б. П. Русский фольклор: учебник для высших учебных заведений. Москва: Флинта: Наука, 2002. 400 с.
7. Каргин А. С. Народная художественная культура. Москва: Государственный центр русского фольклора, 1997. 228 с.



8. Кляус В. А. Реплика к статье А. С Каргина, А. В. Костиной «От фольклора сословий и классов – к фольклору групп и личностей» // Традиционная культура. 2009. № 3. С. 14–15.
9. Михайлова Н. Г. О связи современных субкультур с фольклором: Реплика к статье А. С Каргина, А. В. Костиной «От фольклора сословий и классов – к фольклору групп и личностей» // Традиционная культура. 2009. № 3. С. 14.
10. Неклюдов С. Ю. Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov15.htm>
11. Неретин О. П. Культурологический дискурс в контексте современных социальных трансформаций: монография. Москва, 2012. 190 с.
12. Розов А. Посткультура и высшая мера гуманитарной защиты [Электронный ресурс]. URL: <https://libcat.ru/knigi/dokumentalnye-knigi/publicistika/244228-aleksandr-rozov-postkultura-i-vysshaya-mera-gumanitarnoj-samozashhity.html>
13. Супрун А. Е. Текстовые реминисценции как языковое явление // Вопросы языкознания. 1995. № 6. [Электронный ресурс]. URL: <http://philology.ru/linguistics2/suprun-95.htm>
14. Флиер А. Я. Культурология как гуманитарная наука // Обсерватория культуры. 2004. № 3. С. 102–107.

References

1. Altukhov V. *O kharaktere poznavatel' nogo dvizheniya v glub' ob' yekt* [On the nature of cognitive movement in the object]. In: *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1982. No. 11. Pp. 30–42.
2. Antonov E. A. *O modelyakh integratsii filosofskikh metodov* [About the models of integration of philosophical methods]. In: *Istoricheskiye, filosofskiyе, politicheskiye i yuridicheskiye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye* [Historical, philosophical, political and law Sciences, Culturology and study of art]. *Voprosy teorii i praktiki* [Questions of theory and practice]: 4 hours Tambov, Diploma, 2011. № 8 (14). Part II. Pp. 16–20.
3. Antonova E. L. *Avtorskiy «tekst» kak «instrument» upravleniya sotsiumom v gorodskoy srede* [Author's "text" as a "tool" of society management in the urban environment]. In: *Istoricheskiye, filosofskiyе, politicheskiye i yuridicheskiye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye* [Historical, philosophical, political and legal Sciences, cultural studies and art history.] *Voprosy teorii i praktiki*. [Theory and practice]. Tambov, Diploma, 2012. № 8 (22); in 2 hours II.
4. Antonova E. L. *Fol'klor kak «kanal» retranslyatsii kul'turnoy traditsii i prosvetbcheniya v nepis'mennom informatsionnom prostranstve narodnoy sredy* [Folklore as a "channel" of retransmission of cultural tradition and education in the non-written information space of the national environment] In: *Istoricheskiye, filosofskiyе, politicheskiye i yuridicheskiye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal Sciences, cultural studies and art history. Theory and practice]. Tambov, Diploma, 2012. № 8 (23); in 2 hours II.– P. 26–28.
5. Durkheim E. *O razdelenii truda* [on the division of labor]. Moscow, 1991. 244 p.
6. Zueva T. V., Kirdan B. P. *Russkiy fol'klor: Uchebnik dlya vysshibkh uchebnykh zavedeniy* [Russian folklore: Textbook for higher educational institutions]. Moscow, Flinta: Nauka, 2002. 400 p.
7. Kargin A. S. *Narodnaya khudozhestvennaya kul'tura*. [Folk arts and Culture]. Moscow, State center of Russian folklore, 1997. 228 p.
8. Claus V. L. Comment to article A. Kargin, A. V. Kostina «Ot fol'klora sosloviya i klassov – k fol'kloru grupp i lichnostey» [“From folklore classes – for folklore groups and individuals”] // *Traditsionnaya kul'tura*. [Traditional culture]. 2009.– № 3. pp. 14–15.



9. Mikhailova N. G. *O svyazi sovremennykh subkul'tur s fol'klorom: Replika k stat'ye [On the contemporary subcultures folklore]: comment to article A. Kargin, A. V. Kostina «Ot fol'klora sosloviya i klassov – k fol'kloru gruppi i lichnostey» [“From folklore classes – for folklore groups and individuals”]* In: Traditsionnaya kul'tura [Traditional culture]. 2009. № 3. P. 14.
10. Neklyudov S. *Fol'klor: tipologicheskii i kommunikativnyi aspekty [Folklore: typological and communicative aspect]*. Available at: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov15.htm> [Electronic resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov15.htm>
11. Neretin O. P. *Kul'turologicheskii diskurs v kontekste sovremennykh sotsial'nykh transformatsiy [Cultural discourse in the context of modern social transformations]: monografiya*. Moscow, 2012. 190 p.
12. Rozov A. *Postkul'tura i vysshaya mera gumanitarnoy zashchity [Postculture and the highest measure of humanitarian protection]*. [Elektronnyy resurs]. URL: <https://libcat.ru/knigi/dokumentalnye-knigi/publicistika/244228-aleksandr-rozov-postkultura-i-vysshaya-mera-gumanitarnoj-samozashchity.htm>
13. Suprun A. Ye. *Tekstovyye reministsentsii kak yazykovoye yavleniye [Text reminiscences as a linguistic phenomenon]*. In: Voprosy yazykoznavaniya [Questions of linguistics], 1995. № 6. [Elektronnyy resurs]. URL: <http://philology.ru/linguistics2/suprun-95.htm>
14. Fliyer A. Ya. *Kul'turologiya kak gumanitarnaya nauka [Culturology as a humanitarian science]*. In: Observatoriya kul'tury [Culture Observatory]. 2004. № 3. Pp. 102–107.

*



АРХЕТИПИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ НАЦИОНАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ КЛАССИФИКАЦИИ ЭТАПОВ СОЛНЕЧНОГО МИФА В НАРОДНОЙ ИГРУШКЕ¹

УДК 37.01; 745

Е. С. Медкова

Российская академия образования

В статье рассматриваются возможности применения принципов народной педагогики, связанной с наглядностью и нарративностью мифа и народной игрушки. Приведен пример использования мифологических структур народной игрушки – паттерна конь/всадник – для интерпретации знаковых произведений скульптуры русской классики и современного искусства. Показано, как классификация изображений коней и всадников согласно этапам суточного мифологического Пути солнечного божества на три типа – тип страстной жертвы, тип солнечного всадника на начальном этапе небесного Пути и тип всадника в стадии пика солнечного Пути – позволяет по-новому интерпретировать ряд классических произведений, таких как памятник Петру I Э.-М. Фальконе и Александру III П. П. Трубецкого. На основании тех же кодов дана интерпретация крайне противоречивого памятника Шолохову А. И. Рукавишникову, а также раскрыты возможности постмодернистических подходов к созданию нового эпоса в работе «Покорение Сибири» Ю. Сафардиара. Сделан вывод, что знакомство учащихся на уровне начальной и средней школы с архетипическими смысловыми формами национального мышления, заключёнными в народной игрушке, позволит им в дальнейшем свободно ориентироваться и постигать скрытые в образности скульптуры символические смыслы.

Ключевые слова: скульптура, история русской скульптуры, народная игрушка, солнечный миф, архетип коня/всадника, урок изобразительного искусства.

E. S. Medkova

Russian Academy of Education, Russia, 119121, Moscow, ul. Pogodinskaya, dom 8

¹ Статья написана в рамках проекта «Научно-методическое обеспечение духовно-нравственного развития личности средствами народной культуры» (ГЗ 27.8975.2017/8.9).

МЕДКОВА ЕЛЕНА СТОЯНОВА – кандидат педагогических наук Института художественного образования и культурологии Российской академии образования

MEDKOVA ELENA STOYANOVA – Ph.D. (Pedagogical Sciences) Institute of Arts and Culture Education and Culturology of Russian education Academy

e-mail: elena_medkova@mail.ru

© Медкова Е.С., 2018



ARCHETYPICAL MEANINGS OF NATIONAL THINKING IN THE CONTEXT OF THE CLASSIFICATION THE STAGES OF THE SOLAR MYTH IN A FOLK TOY

The article discusses the possibility of applying the principles of folk pedagogy related to the visibility and narrative of myth and folk toys. An example of using the mythological structures of the folk toy pattern horse / rider for the interpretation of the iconic works of sculpture of Russian classics and modern art is given. It is shown how the classification of images of horses and riders according to the stages of the daily mythological Path of the solar deity, into three types – the type of passionate sacrifice, the type of solar rider at the initial stage of the heavenly Path and the type of rider at the peak of the solar Path allows to reinterpret a number of classical works, such as Monument to Peter I E.-M. Falcone and Alexander III by P. P. Trubetskoy. Based on the same codes, an extremely controversial monument was given to Sholokhov by A. I. Rukavishnikov, as well as the possibilities of postmodern approaches to the creation of a new epos in the work “The Conquest of Siberia” by Y. Safardiar. It was concluded that the acquaintance of pupils at the level of primary and secondary schools with the archetypal semantic forms of national thinking imprisoned in folk toys will allow them to navigate freely and comprehend the symbolic meanings hidden in the imagery of sculpture.

Keywords: folk toy, a folk toy, a fine art lesson, a sculpture, a horse / rider archetype, a solar myth, a history of Russian sculpture.

Для цитирования: Медкова Е.С. Архетипические смыслы национального мышления в контексте классификации этапов солнечного мифа в народной игрушке // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 133–140.

Практика на всех ступенях отечественного художественного образования показывает, что учащиеся испытывают больше всего трудностей с пониманием и истолкованием такого популярного и всеприсутствующего в нашем повседневном быте вида искусства, как скульптура. Согласно мнению философов [10], искусствоведов [4; 5] и скульпторов-теоретиков [8; 14] скульптура крайне немногословна, сюжет в ней зачастую отсутствует, а смыслы раскрываются исключительно через форму, через синкретизм «осмысленной формы» или «формальной идеи» [5, с. 746]. Любая из приведённых формулировок выводит нас на архетипическое понятие «мыслеформы» К.-Г. Юнга [15; 16; 17], что подсказывает возможность нахождения оптимальных путей восприятия скульптуры на базе приобщения учащихся к изначальному мифологическому контексту бытия форм [10; 13]. Одним из вариантов решения проблемы является использование народной педагогики с опорой на

образность народной игрушки, символика которой изначально восходила к ритуальной мелкой пластике.

Примером применения мифологических структур в педагогике может стать анализ паттерна коня/всадника в истории русской скульптуры на основе классификации этапов солнечного мифа в народной игрушке. В статье «Пластические матрицы архетипических «мыслеформ» народной игрушки как ключ к пониманию произведений профессионального искусства на уроках ИЗО и МХК» в электронном журнале «Педагогика искусства» (2018, № 4) на основе суммирования исследований А. Н. Афанасьева [1] Б. А. Рыбакова [12], В. М. Василенко [3], Л. А. Динцес [7], В. Ю. Иванова [9] нами сделан вывод об особенностях национального варианта солнечного мифа с акцентом на момент выхода солнечного всадника из вод нижнего мира и начала его страстного Пути восхождения по крутизне небесного свода,



о месте паттерна коня/всадника на периферии языческого «дохристианского чина» с Богиней-матерью в центре и о трёх основных пластических типах коня/всадника, связанных с этапами небесного Пути. Классификация изображений коней и всадников в русской народной игрушке как образцов архетипических мыслеформ включает тип жертвенного коня, тип солнечного коня/всадника на начальном этапе небесного Пути и тип всадника в стадии пика солнечного Пути в зените. Первый тип коня как проводника по нижнему миру хаоса вод соотносится с изображениями преимущественно горизонтальной ориентации, зачастую с опущенной головой. Второй тип, связанный с началом Пути по небесному своду, характеризуется отрывом от земли, усилением вертикализма и динамики изображения. Третий, наиболее «солнечный» и космоцизированный вариант коня, связан с оформлением наиболее высокой части фронтона избы – охлупеня в виде конька, для изображения которого выбрана соотносённая с верхним миром вертикальная и передняя часть туловища коня – голова на изогнутой шее, переходящая в шарообразную грудь.

Исходя из приведенной выше классификации можно рассмотреть историю бытования паттерна конь/всадник в русской скульптуре. Конных памятников в истории отечественного искусства достаточно много, но особенно значимых, вызвавших и вызывающих до сих пор повышенное эмоциональное отношение, два – «Медный всадник» Э.-М. Фальконе и памятник Александру III Паоло Трубецкого. Первый до сих пор возглавляет список наиболее значимых и популярных памятников России. Второй был встречен весьма неоднозначно в момент открытия (вплоть до карикатурных трактовок), долгое время находился в запасниках Государственного русского музея, сейчас возвращён в общественное пространство, но отнюдь не стал центром притяжения в городской среде, несмотря

на то, что профессиональное сообщество скульпторов высоко оценивает профессионализм П. П. Трубецкого. Фальконе исходил из программных постулатов Просвещения, которые предполагали героический образ правителя, преодолевающего трудности и препятствия в виде природных стихий и сил, препятствующих социальному совершенствованию общества, даже если в число этих сил входил упорствующий в заблуждениях собственный народ. У Трубецкого, исходящего из триады народность/самодержавие/православие, была прямо противоположная цель – создать образ истинно русского царя, пребывающего в единстве со своим народом. Парадокс состоит в том, что, несмотря на исходные цели, статус национального достояния обрёл памятник Фальконе, а не работа Трубецкого. Казалось бы, Трубецкой для воплощения своей цели сделал всё. Его стремление подчеркнуть истинную связь царя с национальными корнями проявилось в отказе от антиклизированного или рыцарского одеяния в пользу современного военного костюма. Привязанность государя к земле русской была подчёркнута горизонтальной ориентацией постаumenta и всей скульптуры в целом, пригнутой к земле головой коня. Близость к народу декларировалась выбором породы коня не в пользу скаковой породы, а в пользу массивных форм тягеловоза, рабочей тягловой лошади, помощницы крестьянина. Символом непоколебимости власти и связи государь/народ стало чёткое и жесткое сочленение горизонтали и вертикали, закреплённое как бы навеки намеренным отсутствием динамики. В этом отношении показательно, что в предварительном наброске Трубецкой рассматривалась возможность повторить форму каменного постаumenta Фальконе, но он у него обрёл характер не динамической возобновляющейся в колебательном движении волны, а статического и окончательного в своих застывших формах обрыва над пропастью, над которым застыл всадник. Скульптор

остановился на правильном вытянутом по горизонтали параллелепипеде, который придал композиции иератический знаковый характер символа власти. Это позволило избежать трагичности предварительного эскиза «над пропастью...». Однако, если сложить все перечисленные черты – подчеркнутую горизонтальность, опущенную долу голову коня, нерасчленённую массивность форм, отсутствие динамики, то получается прямой выход на архетипические формы самого архаического типа жертвенного коня/всадника нижнего мира. Заявленная цель вошла в противоречие с неосознанно выбранным глубинным архетипом, который присутствовал в наборе архетипических образов русской культуры, но нёс скорее отрицательные, чем положительные коннотации.

Э.-М. Фальконе, работая над образом Петра I, смог нащупать базовый для русской культуры архетипический образ солнечного всадника в точке выхода/восхода и преодоления границы миров хаоса и космоса. Скульптор уловил тайну истинной силы героя славянского мифа, черпающего силы в стихии двух уровней мироздания – вод нижнего мира и света мира верхнего. Скала-волна силой первозданных вод хаоса не только возносит всадника на вершину мира, но и придаёт ему импульс бесконечной в своём колебательном движении динамики вод. В форму волны вписывается и тело змеи, которая образно конкретизирует водную стихию. Единство волны/змеи/коня/всадника реализовано путём слияния, что наиболее наглядно с обратной стороны монумента, которая соответствует вселенскому низу. Вид на статую сзади и сбоку обнаруживает органичную причастность коня и всадника мощи водной стихии повтором силуэта формы основания-волны. Стихия вод трактуется как источник и залог жизненной энергии всадника, средоточие/престол его вечно обновляемой силы. Тут надо заметить, что в древнеславянской традиции существовал образ камня/волны/престола,

о чём свидетельствует сакральный камень из Вытегры, именуемый Престолом. Многочисленные камни, именуемые «Конями» (Конь-камень – остров Коневец, Ладога; Конь-камень – Коломенское, Москва) обнаруживают хтоническую составляющую коня, его родство с водной стихией, что даёт возможность трактовать постамент-волну как водную ипостась коня.

О том, что памятник Петру I воспринимался как суть стихии вод, подтверждают графические работы А. Бенуа и Ф. Алексеева, на которых памятник изображён среди волн наводнения и трактуется как самая мощная волна – волна волн. Одновременно скала-волна маркирует крутизну преодоленного подъёма на вершину небосвода, что связано уже с солнечной природой всадника. Точки зрения, близкие к фасу скульптуры, раскрывают космоцизирующую роль всадника. В фас волна превращается в пик Мировой горы, точку зенита небесного Пути солнечного героя. Тут уместно вспомнить, что в народе камень постамента носил имя Гром-камень, что связывало его с водно-огненной мощью бога грозы Перуна. Изображение в фас всадника почти оторвано от земной тверди – не только фигура человека, но и вздыбленный конь парят над землёй, что заставляет вспомнить отбор исключительно вертикальных, оторванных от земли частей тела конька на крыше избы как знака принадлежности исключительно верхнему миру. Голова Петра увенчана венком, что соотносится с венками солнечных божеств языческого пантеона. Властный жест Петра I имеет космоцизирующий характер. Это особенно хорошо почувствовал А. Бенуа – в его рисунке-заставке к «Медному всаднику» А. С. Пушкина рука Петра, направленная в вихрь волны, похожа на длань Творца, пронзающего холод вод и возжигающего жизнь огненным перуном. Императивный характер жеста Петра определяет пределы беспредельному хаосу и тем самым обозначает границы упорядоченного космоса.



Подводя итоги, можно сказать, что образ императора совпал с архетипическим образом солнечного всадника русской народной традиции – героя и креатора мироздания. Гармония памятника обусловлена полнотой воплощения целостной структуры вселенной не только по вертикали (низ – волна и змея, верх – всадник), но и по горизонтали, в которой дохристианский чин развёрнут на все четыре стороны (фасад совпадает с верхом, боковые виды – с периферией и зонами перехода от низа к верху, вид сзади совпадает с вселенским низом).

Как показал анализ двух наиболее значимых конных памятников в русской скульптуре, архаический тип жертвенного коня нижнего мира порождал отрицательные образные коннотации, что обусловило его исключительно редкое использование.

Образ солнечного всадника в стадии пика солнечного Пути начиная с XVIII века нашёл воплощение в многочисленных «солнечных» колесницах, управляемых Аполлоном или Викторией, которые в качестве декоративного оформления венчали фронтоны статусных зданий – театров, зданий военных ведомств, триумфальных ворот. Примером таковых являются «Колесница победы» на Нарвских воротах (П. К. Клодт), «Колесница Аполлона» на фасаде Александринского театра (С. С. Пименов), «Колесница Победы» на Арке Главного штаба (С. С. Пименов и В. И. Демут-Малиновский) и пр. Памятуя о том, что в народной архитектуре и в пластике малых форм игрушки преобладал зооморфный образ солнца в зените, можно сказать, что выбор в пользу именно этого типа обозначения торжества света был обусловлен глубинной народной традицией – при взгляде снизу на фронтоны зданий зрителю доступны преимущественно изображения коней.

Наибольшее разнообразие образных решений в скульптуре дал архетип страстного солнечного всадника, преодолевающего трудности Пути. После памятника Петру I Э.-М. Фальконе эта тема получила

продолжение в скульптуре М. И. Козловского «Геркулес на коне», в аллегорической форме повествующей о переходе русских войск через Альпы под предводительством Суворова. Как отмечала критика того времени, «преодолеваемые героем препятствия и опасности изображены под ногами скачущего коня горю с извивающимся по оной змием и при подошве горы проливающейся из урны рекою» [11, с. 431]. Работа Козловского не достигла совершенства шедевра Фальконе. Она имеет, скорее, иконографическое значение для нас, более нарративно обозначая символические значения древней мифологической формулы мироздания и креаторской деятельности солнечного героя. Общими маркерами водной стихии для двух памятников являются изображение кувшина с водой и змея. Мировая гора изображена весьма натуралистично в виде нагромождения камней. Более интересной в развитии драматургии взаимодействия человека и коня является скульптурная группа П. К. Клодта «Укрощение коня». Она была задумана как украшение Аничкова моста в Санкт-Петербурге, что определило изначально её связь с водной стихией. Клодт представляет четыре стадии обуздания героем энергии хаоса вод, воплощенного в фигурах диких коней. Если опираться на мифологический символизм горизонтального и вертикального положения героев, то переход героя от горизонтального к вертикальному положению можно представить как драму борьбы человека за овладение энергией нижнего мира и её превращение в космицизирующую энергию мира верхнего.

И. М. Рукавишников и З. К. Церетели сосредоточились на положительной животворящей энергетике коней «водного» мира. Под ногами «Лошади» И. М. Рукавишникова волнуются «волны» полевых трав, расцветившая разнотравьем влажные недра Матери Сырой Земли. В фонтанах «Гейзер» и «Времена года» З. К. Церетели кони являются квинтэссенцией вольной



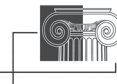
стихии воды – их волны-гривы сливаются с каменными и реальными волнами вод, а их энергия питает круговорот смены времён года.

В двух памятниках последнего времени – памятнике М. А. Шолохову (скульпторы И. М. Рукавишников и А. И. Рукавишников, архитектор И. Воскресенский) и скульптурной композиции «Покорение Сибири» в аэропорту Новосибирска «Толмачёво» (скульптор Ю. Сафардиар, идея Р. Троценко) архетипический комплекс коня/всадника как медиатора между мирами находит особенно глубокое философское решение.

В сложносоставной композиции памятника М. Шолохову на Гоголевском бульваре наиболее шокирующее впечатление производят головы лошадей, пытающихся выплыть в неумолимых водах обманчиво «Тихого Дона». Памятник глубоко трагичен по содержанию. В нём страстная жертвенная сторона архетипа солнечного коня/всадника задействована во всей полноте. И здесь дело не в том, что две расходящиеся группы коней являются символом раскола в Гражданской войне казачества или всей страны в целом, а в том, что всё против усилий этих изумительных животных с головами греческих классических образцов коней Гелиоса (см. фронтон храма Зевса Олимпийского в Олимпии). Всадники покинули коней. Воды Тихого Дона вздыбливаются по вертикали. Давящие горизонталы с обеих сторон смотрятся как ловушка. Манящая цель в вышине отсутствует, так же как отсутствует и сама высота. Осталось только яростное стремление выплыть. И возможно, эта ярость породит цель и поможет выплыть, чтобы в завтрашнем дне вновь взошло Солнце.

«Покорение Сибири» Ю. Сафардиара – памятник цивилизационному сдвигу в истории России. В его замысле соединились мифологии местных сибирских племён и русской традиции в экстатическом модусе казацкой субкультуры. К этому надо доба-

вить, что с концептуальной точки зрения формального решения памятник решён на стыке классической скульптурной традиции и постмодернистского формотворчества. Это огромная инсталляция высотой в 3,87 и длиной в 7,98 метра из традиционной бронзы, покрытой серебром и такими новыми материалами, как нержавеющая сталь, акрил и киберглас. По замыслу автора идеи и заказчика скульптуры Р. Троценко, «Ермак Тимофеевич гибнет, тонет в реке вместе с конем, но конь не простой, у него пять ног. Тонущего Ермака встречает пятиногий же волк, и на все это бесстрастно взирает азиатское лицо: то ли Смерть, то ли Сибирь, что в данном случае одно и то же» [18]. Это сюжетная канва с перечислением персонажей. Мифологическая подоплёка состоит в напластовании нескольких мифов. Суть местного мифа состоит в том, что каждый истинный герой в определённый момент своей жизни должен встретить чёрного пятилапого волка, несущему ему погибель, которая, в свою очередь, становится залогом посмертной славы. Славянский миф о Пути всадника/солнца взят в предельно страстном героическом модусе еженощного сражения солнечного героя с силами нижнего мира, его гибели/возрождению в смерти. Этот миф соединён с креаторским мифом о расширении зоны гармонизированного, «своего» космического пространства ценой жертвы/гибели самого креатора/творца. К этому присоединён полуисторический миф о гибели Ермака в водах Иртыша после успешного двухлетнего завоевания Сибири. Постмодернистский миф состоит в относительности пространства/времени, что совпадает со способностью мифологического пространства к трансформациям. Прозрачные кубы из акрила, в которые частично вплавлены всадник и волк создают абсолютно фантастическое пространство, в котором, взрезающийся в воды Иртыша всадник, может парить в позе летящего галлопа, как в небе. Воды/Небо как бы ещё существуют в неразрывной целостности тела



хаоса. Но во вселенском низе уже на наших глазах происходит судьбоносная встреча с хранителем вод – хтоническим, окрашенным в свет подземного светила, Луны, монстром-волком, и Ермак тонет, трагическим взмахом руки прощаясь с жизнью. Но одновременно с этим в обозначившийся в толще воды верх мира взлетает возрождённый лунно/солнечный всадник, своим прорывом вспарывающий девственность хаоса и оплодотворяющий его светом жизни. Пока он окрашен в свет серебра – свет Луны, но его яростные формы летящего галопа являют миру солнечного героя. Оптический эффект многократного преломления вплавленного объекта превращает коня не то что в пятиногого, а в многоногого, наподобие мифологического коня бога Одина Слейпнира, чей бег был подобен полёту. Формы всадника как бы на наших глазах достраиваются, прорываясь сквозь бешеную динамику полёта. Сам герой обретает вечную славу

победителя мрака и бессмертие креатора, расширившего за счёт хаоса упорядоченную космичность мироустройства.

Опора на мифологические структуры искусства в целом и скульптуры в частности, благодаря конкретной образности мифа, его способности передавать сложные философские понятия посредством простого рассказа и наглядной предметной образности, помогает преодолению многих проблем на пути понимания скрытой в образности скульптуры символики. Очень важно, чтобы на уровне начальной и средней школы учащиеся ненавязчиво знакомились с образностью народной игрушки, с принципами символического прочтения её форм и декоративного оформления, с основами архетипических смысловых форм национального мышления. В дальнейшем это базовое знание позволит им обрести надёжный компас в интерпретации новых артефактов национального искусства.

Примечания

1. *Афанасьев А. Н.* Живая вода и вещее слово / сост., вступ. ст., коммент. А. И. Баландина. Москва: Советская Россия, 1988.
2. *Бурдель Э. А.* Искусство скульптуры. Москва: Искусство, 1968.
3. *Василенко В. М.* Русское прикладное искусство. Истоки и становление: I век до нашей эры – XIII век нашей эры. Москва: Искусство, 1977.
4. *Виттер Б. Р.* Статьи об искусстве. Москва: Искусство, 1970.
5. *Власов В. Г.* Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 10 т. Москва–Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2006. Т. V.
6. *Дидро Д.* Салоны. Москва: ГИХЛ, 1952. Т. 2.
7. *Динцес А. А.* Древние черты в русском народном искусстве // История культуры Древней Руси. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1951. Т. II.
8. *Домогацкий В. Н.* Теоретические работы. Исследования, статьи. Письма художника. Москва: Советский художник, 1984.
9. *Иванов В. Ю.* Следы солярного культа // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. Москва: Наука, 1983.
10. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. Москва: Советская энциклопедия, 1980–1982.
11. Северный вестник. 1804. Ч. II. // Цит. по: История русского искусства / под ред. И. Э. Грабаря. Москва: Изд-во АН СССР, 1961. Т. VI.
12. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. Москва: Наука, 1994.

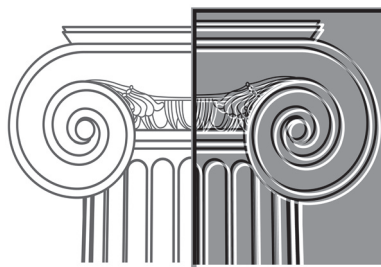


13. *Топоров В. Н.* Геометрические символы // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Москва: Советская энциклопедия, 1980. Т. I. А-К.
14. *Фальконе Э.-М.* Размышления о скульптуре, читанные в Королевской Академии живописи и скульптуры 7 июня 1760 г. // Мастера искусства об искусстве: избранные отрывки из писем, дневников, речей и трактатов: в 7 т. Москва: Искусство, 1967. Т. 3.
15. *Юнг К.-Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Москва: АСТ, Минск: Харвест, 2005.
16. *Юнг К.-Г.* Проблемы души нашего времени. Москва: Академический Проект, 2007.
17. *Юнг К.-Г.* Психологические типы. Санкт-Петербург: Азбука, 2001.
18. <http://www.gennadij.pavlenko.name/blog/archives/3038>

References

1. Afanas'ev A.N. ZHivaya voda i veshchee slovo. /Sost., vstupit st., komment. A.I. Balandina. – М.: Sovetskaya Rossiya, 1988.
2. Burdel' E.H.A. Iskusstvo skul'ptury. – М.: Iskusstvo, 1968.
3. Vasilenko V.M. Russkoe prikladnoe iskusstvo. Istoki i stanovlenie: I vek do nashej ehry – XIII vek nashej ehry. – М.: Iskusstvo, 1977.
4. Vipiper B.R. Stat'i ob iskusstve. – М.: Iskusstvo, 1970.
5. Vlasov V.G. Novyj ehnciklopedicheskij slovar' izobrazitel'nogo iskusstva: v 10 t. T V: L.-M. – SPb.: Azbuka-klassika, 2006.
6. Didro D. Salony. T.2 – М.: GIHL, 1952.
7. Dinces L.A. Drevnie cherty v russkom narodnom iskusstve. – V kn.: Istoriya kul'tury drevnej Rusi, t.II – М., L.: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1951.
8. Domogackij V.N. Teoreticheskie raboty. Issledovaniya, stat'i. Pis'ma hudozhnika. – М.: Sovetskij hudozhnik, 1984.
9. Ivanov V.YU. Sledy solyarnogo kul'ta. //Kalendarnye obryady i obychai v stranah zarubezhnoj Evropy. Istoricheskie korni i razvitie obychaev. – М. Nauka, 1983;
10. Mify narodov mira. EHnciklopediya. V 2 tomah, Gl.red. S.A. Tokarev – М.: Sovetskaya ehnciklopediya, 1980-1982.
11. «Severnyj vestnik», 1804, ch. II, str. 230. Cit. Po: Istoriya russkogo iskusstva. Pod red. I.EH. Grabarya. T. VI. – М.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961,
12. Rybakov B.A. YAzychestvo drevnih slavyan. – М.: Nauka. 1994.
13. Toporov V.N. Geometricheskie simvoly. / Mify narodov mira. EHnciklopediya. (v 2 tomah). Gl. red. S.A. Tokarev. – М.: «Sovetskaya ehnciklopediya», 1980. – т. I. А-К.
14. Fal'kone E.H.-M. Razmyshleniya o skul'pture, chitannye v Korolevskoj Akademii zhivopisi i skul'ptury 7 iyunya 1760 g. // Mastera iskusstva ob iskusstve: Izbrannye otryvki iz pisem, dnevnikov, rechej i traktatov: V 7 t. – T.3 – М.: Iskusstvo, 1967.
15. YUng K. G. Dusha i mif. SHest' arhetipov/ K.G. YUng – М.: AST, Mn.: Harvest, 2005.
16. YUng K. G. Problemy dushi nashego vremeni. – М.: Akademicheskij proekt, 2007.
17. YUng K.G. Psihologicheskie tipy. – SPb.: Azbuka, 2001.
18. <http://www.gennadij.pavlenko.name/blog/archives/3038>.

*



СОЦИАЛЬНО-
КУЛЬТУРНАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ



ПЕДАГОГИКА ВОЛОНТЕРСТВА В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

УДК 316.354.4

М. И. Васильковская¹, В. Д. Пономарев²

Кемеровский государственный институт культуры

Статья посвящена вопросам современного состояния и развития института волонтерства молодежи в России. Авторами статьи рассмотрены методологические традиции в исследовании российского института волонтерства. Также в статье представлены результаты проведенного социологического исследования волонтерского движения в Кемеровской области Российской Федерации. Предложены пути развития института волонтерства молодежи в сфере досуга, представлены направления педагогики волонтерства. При этом авторами дано авторское определение института волонтерства как социального института, представляющего собой самостоятельное общественное образование, которое имеет свою логику развития, систему ценностей, норм, идеалов, а также образцов поведения людей в общественно – полезной деятельности на принципах безвозмездности. Отмечается, что институт волонтерства молодежи является одним из самых массовых движений, основанным на желании молодых людей организовать свое свободное время в сфере досуга с интересом и максимальной пользой не только для общества в целом, но и для совершенствования собственных личностных качеств. Особое внимание в статье акцентировано на том, что наиболее интенсивно деятельность института волонтерства осуществляется в реализации программ молодежных социально-культурных объединений, особенность которых заключается в том, что они являются одной из активных форм организации культурно-досуговой деятельности молодежи. Вместе с тем авторы считают, что педагогика института волонтерства в сфере досуга раскрывает сущность, психолого-педагогическое обеспечение формирования и развития института волонтерства, включающие средства, формы

¹ВАСИЛЬКОВСКАЯ МАРГАРИТА ИВАНОВНА – кандидат педагогических наук, доцент кафедры социально-культурной деятельности Кемеровского государственного института культуры (г. Кемерово, РФ)

VASILKOVSKAYA MARGARITA IVANOVNA – PhD in Pedagogy, Associate Professor at the Department of Social and Cultural Activities, Kemerovo State University of Culture (Kemerovo, Russian Federation)

²ПОНОМАРЕВ ВАЛЕРИЙ ДМИТРИЕВИЧ – проректор по научной и творческой деятельности, доктор педагогических наук, профессор, профессор кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников Кемеровского государственного института культуры (г. Кемерово, РФ)

PONOMAREV VALERIY DMITRIEVICH – Vice-Rector for Research and Creative Activities, Full Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Professor of Department of Department directing theatrical performances and holidays Kemerovo State University of Culture (Kemerovo, Russian Federation)

e-mail: margo197411@rambler.ru¹, ponomarev63@mail.ru²

© Васильковская М.И., Пономарев В.Д., 2018



и методы социально-культурной деятельности в развитии личности волонтера, пути реализации волонтерской деятельности и способы повышения ее результативности. В статье отмечается, что педагогика института волонтерства имеет достаточно оснований для дальнейшего изучения данной темы, существует необходимость разработки педагогических форм, средств, методов с целью привлечения молодежи к волонтерской деятельности в сфере досуга. При этом создание модели психолого-педагогической поддержки института волонтерства требует основательных научных исследований.

Ключевые слова: институт волонтерства, педагогика волонтерства, волонтер, волонтерская деятельность, молодежное волонтерство, мотивация, формы, средства, методы, модель, социально-культурная активность.

M. I. Vasil'kovskaya¹, V. D. Ponomarev²

Kemerovo State Institute of Culture, 650056, Russia, Kemerovo, ul. Voroshilova, 17

PEDAGOGY OF VOLUNTEERING IN YOUTH ENVIRONMENT

The article is devoted to the current state and development of the institute of youth volunteering in Russia. The authors of the article reviewed the methodological traditions in the study of the Russian institute of volunteering. Also, the article presents the results of a sociological study of the volunteer movement in the Kemerovo region of the Russian Federation. The ways of development of the institute of youth volunteering in the sphere of leisure are proposed, the directions of the pedagogy of volunteering are presented. Special attention in the article is focused on the fact that the most intensively the activity of the institute of volunteering is carried out in the implementation of programs of youth socio-cultural associations, the peculiarity of which lies in the fact that they are one of the active forms of organizing cultural and leisure activities of young people. At the same time, the authors believe that the pedagogy of the institute of volunteering in the sphere of leisure reveals the essence, psychological and pedagogical support of the formation and development of the institute of volunteering, including the means, forms and methods of socio-cultural activities in the development of the volunteer's personality performance. The article notes that the pedagogy of the institute of volunteering has enough grounds for further study of this topic, while there is a need to develop pedagogical forms, means, and methods in order to attract young people to volunteer activities in the field of leisure. At the same time, the creation of a model of psychological and pedagogical support for the institution of volunteering requires substantial scientific research.

Keywords: institute of volunteering, pedagogy of volunteering, volunteer, volunteer activities, youth volunteering, motivation, forms, means, methods, model, socio-cultural activity.

Для цитирования: Васильковская М.И., Пономарев В.Д. Педагогика волонтерства в молодежной среде // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 142–151.

В послании Президента России Федеральному собранию от 1 марта 2018 года глава государства В. В. Путин особое внимание уделил волонтерству и некоммерческим организациям, при этом федеральным и региональным властям была поставлена задача не просто не мешать гражданским инициативам, а поддерживать их: «2018 год объявлен

в России Годом добровольца, и символично, что этот год начался с принятия закона, который устанавливает обязанность всех уровней власти оказывать содействие волонтерам. Сегодня деятельные, неравнодушные граждане, социально ориентированные НКО активно участвуют в решении важнейших задач. Именно вовлеченность



людей в дела страны и гражданская активность, как и культурные, нравственные, духовные ценности, делают нас единым народом, способным к достижению больших целей» [6].

Можно говорить о социализационном потенциале волонтерства, его возможности формировать ценностные ориентации и социальный опыт, преобразовывать окружающую действительность, развивать профессионально значимые качества личности [3].

В современных педагогических исследованиях отмечается важная роль социально-культурного окружения как проводника ценностных личностных и общественных ориентиров для подрастающего поколения [8]. При этом современное состояние волонтерской деятельности требует новых социально-культурных подходов и педагогических условий. В нашем научном исследовании впервые в теории, методике и организации социально-культурной деятельности мы предложили структурно-функциональную модель развития института волонтерства в условиях социально-культурного творчества участников молодежных объединений.

Считаем, что моделирование процесса формирования и развития института волонтерства в сфере досуга способствует выявлению особенностей феномена института волонтерства и изучения их с точки зрения структуры, функций и содержания.

По нашему мнению, институт волонтерства – это социальный институт, представляющий собой самостоятельное общественное образование, которое имеет свою логику развития, систему ценностей, норм, идеалов, а также образцов поведения людей в общественно-полезной деятельности на принципах безвозмездности.

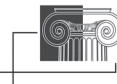
Вместе с тем педагогика института волонтерства в сфере досуга раскрывает сущность и психолого-педагогическое обеспечение формирования и развития института волонтерства, включающее средства, формы и методы социально-культурной

деятельности в развитии личности волонтера, пути реализации волонтерской деятельности и способы повышения их результативности.

Феномен волонтерства в настоящее время является мощным фактором самоорганизации российского общества, в условиях которого происходит развитие и активизация социально-культурного творчества и общественных инициатив. Инновационный потенциал молодежи – одна из основ гражданского общества. Для активизации вовлечения молодежи в практику волонтерской социально-культурной деятельности и ее информирования о потенциальных возможностях волонтерства созданы различные проекты, среди которых можно назвать такие, как «Доброволец России», «Технология добра» и др. [4].

В настоящее время можно говорить о том, что российский институт волонтерства начинает формироваться и приобретать характерные черты в условиях современного состояния социально-культурной сферы нашего государства. Данный факт имеет значение в деле воспитания нового поколения и социально-культурного развития общества в целом. Деятельность института волонтерства выступает ресурсом и источником нравственности у молодежи. В становлении и развитии института волонтерства собственное счастье и благополучие рассматриваются как продолжение счастья и благополучия окружающих людей.

Институт волонтерства молодежи является одним из самых массовых движений, основанным на желании молодых людей провести свое свободное время в сфере досуга не только интересно, но в то же время максимально полезно. Наиболее интенсивно деятельность института волонтерства реализуется в деятельности молодежных социально-культурных объединений, особенность которых заключается в том, что они являются одной из активных форм организации культурно-досуговой деятельности молодежи. Участники таких объединений



имеют возможность сделать свою жизнь максимально насыщенной и интересной.

Волонтерская работа, направленная на помощь ближнему, позволяет участнику социально-культурного объединения реально увидеть положительный результат своего труда, затраченного личного времени [7]. При этом волонтерство дает молодому человеку возможность проявить себя в различных моделях взаимодействия, приобрести навыки, необходимые в дальнейшей жизни для ответственного лидерства и исполнительской деятельности. Потребность в приобретении опыта взаимодействия является осознанной социальной потребностью [2].

Проблема развития института волонтерства, несомненно, актуальна для России и Кемеровской области в частности, так как этот институт является механизмом активного участия молодежи в жизни общества; способом как для поиска поддержки, так и для оказания помощи; эффективным вариантом решения проблем отдельной личности и социальной группы, общества в целом. При этом волонтерство – это возможность реализовать личностный потенциал, осуществлять саморазвитие и самообразование.

Но в то же время разобщенность волонтерской практики, количественные и качественные недостатки информационно-методической базы по реализации волонтерских программ, недостаточная возможность обмена позитивным опытом затрудняют системное и конструктивное развитие института волонтерства в России.

Молодежь России способна стать надежной опорой для дальнейшего становления института волонтерства. Результаты социологических исследований показывают, что молодые люди осознают необходимость участия в улучшении социально-культурной среды, понимают, что им доступна возможность осуществить изменения, которые являются основаниями для улучшения ситуации в регионе, стране в современной

социально-экономической ситуации. Социальные качества в юном возрасте развиваются в соответствии с возрастными этапами и связаны со способностью личности жить своей самостоятельной жизнью, постигать возможности совместной общественной деятельности в сфере досуга [5].

Социально-культурная активность молодежи положительно отражается на институционализации волонтерства, но в данный период нуждается в поддержке как со стороны некоммерческих организаций, государственных структур, так и со стороны общества в целом. Для развития института волонтерства в России необходимым условием является создание положительного информационного поля, формирование позитивного имиджа молодежной социальной активности, гражданской ответственности и др. При этом оптимизация молодежной политики региона должна быть связана с активизацией действующих молодежных организаций и разработкой программ адаптации молодежи, предусматривающих вовлечение людей в формирование и развитие структур гражданского общества [1].

Для того чтобы потенциал института волонтерства стал ресурсом социально-культурного воспитания молодежи, его необходимо актуализировать, переместить в более высокое качественное состояние, что вызывает необходимость выявления условий организации института волонтерства как ресурса социально-культурного воспитания молодежи.

Несмотря на актуальность развития института волонтерства, до сих пор ведется дискуссия о сущности данного понятия. Деятельность института волонтерства обладает рядом признаков: не осуществляется для финансового вознаграждения; реализуется добровольно, на основе внутренних потребностей личности, имеет социально значимый характер.

Отечественные и зарубежные исследователи осуществляют поиск адекватной методологии, инструментария для волон-



терской активности людей. Возможны разные методологические подходы к анализу деятельности института волонтерства.

В изучении волонтерства можно выделить четыре методологические традиции. Первая – историческая – акцентирует внимание на становлении феномена волонтерского труда, его укорененности в религиозных ценностях и закономерностях развития индустриального общества. В этой традиции исследуется и развитие отношений между волонтерами и профессиональными группами, например, с социальными работниками. Вторая традиция может быть названа социетальным подходом с выделением в обществе структурно-функциональных подсистем (секторов) и изучением функций труда в этих секторах. Третья традиция, представленная экономической социологией, акцентирует внимание на экономическом анализе деятельности независимого сектора, в котором используется волонтерский труд. Четвертая традиция представляет собой характерное для социологии труда исследование «волонтерского труда» в широком смысле и простого процесса волонтерского труда на уровне организации [7, С. 258].

На базе кафедры социально-культурной деятельности Кемеровского государственного института культуры с целью определения характера развития волонтерства в Кузбассе было проведено исследование «Состояние, проблемы и перспективы института волонтерства среди молодежи». В его основе лежит использование комплекса методов сбора и анализа данных. В их числе анкетирование молодежи Кемеровской области (N = 240, выборка репрезентативна по полу и возрасту), опрос специалистов по работе с молодежью, руководителей молодежных центров и волонтерских организаций (25 экспертов в г. Кемерово), вторичный анализ результатов российских социологических исследований различных сторон волонтерской активности молодежи.

Результаты анкетного опроса показали следующий результат отношения к деятель-

ности института волонтерства в молодежной среде Кемеровской области. Две трети опрошенных молодых жителей региона (49%) в целом положительно относятся к общественно-полезной деятельности на добровольной основе (среди опрошенных юношей положительно относятся 49%, а среди опрошенных девушек – 58%); 11% опрошенных относятся равнодушно (15,5% юношей и 7,1% девушек); а 4% указали на негативное отношение к волонтерской деятельности (среди них 4,3% опрошенных юношей и 2,7% опрошенных девушек); 6% респондентов относятся к волонтерству с подозрением (4,7% юношей и 5% девушек).

В волонтерской деятельности участвует относительно небольшая часть молодежи Кемеровской области, но отметим, что существуют активные молодые люди, которых можно и нужно привлекать к деятельности института волонтерства. Около 9% молодых кузбассовцев в возрасте от 14 до 35 лет считают себя волонтерами. При этом 11% респондентов были участниками волонтерской деятельности более одного раза, а 19% опрошиваемых желают стать участниками института волонтерства, хотя они не принимают участия в волонтерской деятельности. Таким образом, четверть респондентов являются потенциальными участниками молодежного института волонтерства. 39% из числа всех опрошенных молодых людей не желают заниматься волонтерской деятельностью.

Таким образом, анализ ответов показывает, что при работе над развитием института волонтерства в молодежной среде следует учитывать гендерный и возрастной факторы, а также разнообразить методы стимулирования и привлечения молодых граждан к волонтерской деятельности.

Поэтому мы считаем, что важна информационная работа с целью популяризации института волонтерства в молодежной среде: устранение информационных пробелов является важным условием приобщения молодежи к волонтерскому движению.



Обязательным условием развития и укрепления института волонтерства, внедрения инноваций в его деятельность является консолидация усилий институтов гражданского общества и органов государственной власти в интересах решения социально значимых проблем государства и социально-культурного развития молодежи.

Считаем необходимым распространение идей, ценностей и практической реализации форм деятельности института волонтерства среди молодежи; выявление и продвижение оптимального опыта, эффективных программ и технологий привлечения молодежи Кемеровской области к участию в деятельности института волонтерства. Помимо этого важным представляется привлечение внимания общественности, средств массовой информации к поддержке идеи развития института волонтерства в молодежной среде.

Особенное внимание в развитии института волонтерства мы уделяем его психолого-педагогическому обеспечению или педагогике волонтерства, которая, в нашем понимании, определяется как: специфичный вид деятельности; целенаправленный процесс; система психолого-педагогических комплексных мероприятий.

Под педагогикой волонтерства мы понимаем интегративную многоуровневую деятельность, осуществляемую в теории и практике социально-культурной деятельности с целью развития и поддержки участников института волонтерства. Она существует и проявляется одновременно как система имплицитных мер, специфическая деятельность в сфере личностных отношений и процесс восстановления собственного потенциала личности.

В качестве наиболее значимых элементов педагогики волонтерства в научной литературе выделяются:

- психолого-педагогический анализ социально-культурных явлений;
- моделирование социальных ситуаций и определение путей их решения;

- педагогические технологии;
- психолого-педагогическая диагностика;
- техники и методики профессиональной деятельности;
- психолого-педагогическая подготовка специалиста социально-культурной сферы;
- профориентационная деятельность.

Педагогика волонтерства включает в себя: информационно-воспитательную работу, социально-педагогическую работу, научно-методическую работу, социально-правовое обеспечение, культурно-досуговую деятельность, управленческую деятельность и др.

Опираясь на результаты исследования научной литературы, под педагогикой волонтерства мы будем понимать комплекс средств, форм и методов, стимулирующих и содействующих вовлечению граждан в волонтерскую деятельность, повышению мотивации и удовлетворенности их такой деятельностью, профессиональному и личностному росту, повышению социальной активности.

Педагогика института волонтерства основана на принципах:

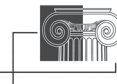
- свободного выбора вида и формы волонтерской деятельности;
- использования потенциала волонтерской деятельности в гражданском воспитании и повышении социальной активности личности;
- осознания волонтерами социальных и нравственных смыслов волонтерской деятельности.

Педагогика волонтерства направлена на решение следующих задач и включает следующие меры:

- обеспечение необходимых условий для осуществления гражданами волонтерской деятельности – для решения этой задачи используется следующий комплекс мер:
 - меры, направленные на вовлечение различных социальных



- групп граждан в волонтерскую деятельность: включение волонтерской работы в образовательные программы школьного, высшего, среднего профессионального образования; методика Service Learning («умного волонтерства»); внедрение на государственном уровне системы привилегий организациям, реализующим программы корпоративного волонтерства; создание волонтерских организаций на базе образовательных учреждений, органов социальной защиты населения; поощрение деятельности социально ориентированных объединений граждан различной направленности и др.;
- меры, направленные на обеспечение психологической безопасности волонтеров, благоприятного психологического климата в волонтерских организациях, в отношениях между волонтерами и адресатами их помощи: тренинги, беседы, социометрия, тестирование, инструменты безопасного психологического пространства и др.;
 - меры, направленные на защиту прав волонтеров, закрепление их правового статуса и социальных ролей: разработка и введение в действие нормативно-правовых документов;
 - повышение мотивации волонтерской деятельности:
 - меры, направленные на выявление потребностей, ценностей различных групп населения, которые могут быть реализованы посредством участия в волонтерской деятельности (так, например, у студентов вуза, молодежи это может быть приобретение новых знаний, опыта, знакомств, связей, карьерный рост, у граждан зрелого и пожилого возраста – религиозные ценности, признание в обществе, на работе, в семье; у граждан, являющихся членами политических партий, взаимодействующих с государственными структурами – политические ценности и др.): психодиагностические методики (например, методика Рокича), тестирование, анкетирование, неоконченные предложения и др.);
 - меры, направленные на «вращивание» определенных ценностей, способствующих вовлечению граждан в волонтерство: методы воспитания у детей правильного понимания счастья как служения людям, любимого дела; нравственные дилеммы, мастерские ценностных ориентаций, пропаганда, идеологизация, пример, воспитательные ситуации, рекламные кампании, внедрение в обществе «правильных» моделей поведения (помогать людям, быть полезным, быть социально активным) и др.;
 - меры поощрения волонтеров: награды, благодарности, публичное выражение признательности, предоставление дополнительных привилегий, вручение сувениров, памятных подарков; зачет волонтерской работы по профилю получаемой профессии в качестве учебной или производственной практики; включение волонтерской работы в общий трудовой стаж; рекомендательные письма от организаторов волонтерской деятельности для успешного трудоустройства волонтера, поступления в престижное учебное заведение и др.;



- меры информирования граждан о деятельности волонтерских организаций, реализуемых волонтерских проектах: разработка и поддержка веб-сайтов; составление программ информационной поддержки института волонтерства в РФ, в отдельных субъектах РФ, программ информационной поддержки конкретных волонтерских организаций; рекламно-информационные кампании, паблисити, размещение информации и организация общения в социальных сетях, печатные и электронные издания, устное информирование, проведение пресс-конференций и «круглых столов», создание и распространение серии буклетов, рассылка пресс-релизов и новостных писем (нюслеттер) по электронной почте, проведение волонтерскими организациями дней открытых дверей и др.

Педагогика волонтерства включает в себя методики по отбору волонтеров, направленные на решение следующих задач:

- определение критериев отбора: разработка стандартов деятельности, профессиограмм для различных функций волонтеров, видов волонтерства, экспертные оценки и др.;
- разработка методов и процедур отбора: планирование, проектирование, моделирование, разработка диагностических методик, программ и др.;
- отбор: тестирование, анкетирование, интервьюирование, беседы, анализ продуктов деятельности, резюме, личных волонтерских книжек и др.;
- распределение по выполняемым функциям: само- и взаимооценки, социометрия, ранжирование и др.

Педагогика волонтерства обеспечивает подготовку (обучение) волонтеров, органи-

заторов волонтерского движения и тренеров. Она направлена на решение следующих задач и включает следующие меры:

- определение требований к результатам обучения: моделирование (составление компетентностных моделей), стандартизирование (разработка стандартов различных видов и функций волонтерской деятельности, составление профессиограмм, психограмм и др.);
- составление образовательных программ: анкетирование волонтеров с целью выявления их ожиданий от обучения, опросы адресатов помощи с целью выявления их ожиданий от волонтеров; проектирование образовательных программ и педагогического инструментария их реализации; экспертные оценки образовательных программ; моделирование и проектирование процесса и методик обучения и др.;
- подготовка тренеров и организаторов волонтерского движения: тренинги, деловые игры, лекции, мастер-классы, практикумы, супервизия, наставничество, учебные лагеря, школы, технологии дистанционного и электронного обучения, стажировки, групповое и индивидуальное проектирование, курсы повышения квалификации, обучающие семинары и др.;
- специально организованное обучение волонтеров до их участия в волонтерской деятельности: тренинги, деловые игры, лекции, мастер-классы, практикумы, учебные лагеря, школы-семинары, технологии дистанционного и электронного обучения, стажировки, групповое и индивидуальное проектирование; система партиципативных психологических ситуаций, представляющая собой совокупность последовательно реа-



лизуемых заданий различных типов и видов; инструменты открытия; групповая дискуссия; технологии формирования лидерской Я-концепции добровольца и др.;

- подготовка волонтеров в процессе участия в волонтерской деятельности: супервизия, наставничество, конструктивная обратная связь; постоянные переходы от работы добровольцем к работе штатным сотрудником, от профессиональной деятельности – к любительской, от помощи другим – к самопомощи и др.

Педагогика волонтерства в менеджменте института волонтерства включает следующие меры:

- высококвалифицированная поддержка и координация работы;
- совместное (организаторы волонтерского движения и волонтеры) определение целей, планирование, преодоление организационных трудностей;
- менеджмент волонтерских программ, HR-менеджмент;
- моделирование общения, деятельности;
- обучающие ситуации;
- акции;
- проекты;
- распределение ролей;
- супервизия;
- оперативная обратная связь и др.

Педагогика волонтерства обеспечивает мониторинг и контроль хода и результатов института волонтерства:

- разработка и реализация программ оценки и контроля результатов волонтерской деятельности;
- оценка вклада волонтерской деятельности в социально-экономическое развитие РФ, социальных и экономических эффектов волонтерства;
- процессный подход;
- внешние и внутренние аудиты;
- сертификация волонтерских центров, сотрудников волонтерских организаций;
- опросы волонтеров с целью выявления их удовлетворенности волонтерской работой, имеющихся проблем;
- анкетирование организаторов волонтерской деятельности с целью выявления их удовлетворенности собственной деятельностью.

Таким образом, педагогика института волонтерства имеет достаточно оснований для дальнейшего изучения данной темы, разработки педагогических форм, средств, методов с целью привлечения молодежи к волонтерской деятельности в сфере досуга. При этом создание модели психолого-педагогической поддержки института волонтерства требует основательных научных исследований.

Примечания

1. Балабанова Н.Н. Волонтерство как форма молодежной самореализации // Семья и семейные ценности в современном мире : материалы Всероссийского очно-заочного научно-практического семинара, посвященного Году семьи в Республике Башкортостан и Году волонтера в Российской Федерации. Уфа : РИЦ БашГУ, 2018. С. 61–64.
2. Васильковская М.И. Деятельность клубного объединения в развитии творческих способностей детей подросткового возраста // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 38. С. 152–158.
3. Кисиленко Д.Г. Волонтерство – драйвер роста гражданского участия российской молодежи // Управление городом: теория и практика. 2018. № 1 (28). С. 105–109.
4. Официальный сайт конкурса проектов «Доброволец России» [Электронный ресурс]. URL: <https://проекты.добровольцыроссии.рф>.



5. Пономарев В.Д. Педагогика игрового сообщества и социальное творчество личности в сфере досуга // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 41/2. С. 159–165.
6. Послание Президента РФ Федеральному Собранию от 01.03.2018 [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_291976/
7. Сычева А.В. Добровольческое движение в молодежной среде: состояние и перспективы // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2014. № 1. С. 255–262.
8. Тельманова А.С. Педагогический потенциал социально-культурной инфраструктуры Кемеровской области // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 44. С. 185–192.

References

1. Balabanova N.N. *Volonterstvo kak forma molodezhnoy samorealizatsii [Volunteering as a form of youth self-realization]*. In: *Semya i semeynnye tsennosti v sovremennom mire Materialy Vserossiyskogo ochno-zaochnogo nauchno-prakticheskogo seminara, posvyashchennogo Godu semi v Respublike Bashkortostan i Godu volontera v Rossiyskoy Federatsii (kafedra etiki, kul'turologii i svyazey s obschestvennostyu fakulteta filosofii i sotsiologii Bashkirskogo gosudarstvennogo universiteta)* [Family and family values in the modern world. Materials of the all-Russian part-time scientific and practical seminar devoted to the year of the family in the Republic of Bashkortostan and the year of volunteer in the Russian Federation (Department of ethics, cultural studies and public relations, faculty of philosophy and sociology, Bashkir state University)]. Ufa, RITS BashGU Publ., 2018, Pp. 61–64.
2. Vasilkovskaya M.I. *Deyatel'nost klubnogo obedineniya v razvitii tvorcheskikh sposobnostey detey podrostkovogo vozrasta [Activity of club Association in development of creative abilities of children of teenage age]*. In: *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of Kemerovo state University of culture and arts]*, 2017, № 38, Pp. 152–158.
3. Kisilenko D.G. *Volonterstvo – drayver rosta grazhdanskogo uchastiya rossiyskoy molodezhi [Volunteering-the driver of growth of civil participation of the Russian youth]*. In: *Upravlenie gorodom: teoriya i praktika [City management: theory and practice]*. 2018. № 1 (28). Pp. 105–109.
4. Ofitsialnyy sayt konkursa proektov «Dobrovolets Rossii» [Russian volunteer]. Available at: [https:// проекты. добровольцыроссии.рф](https://проекты.добровольцыроссии.рф).
5. Ponomarev V.D. *Pedagogika igrovogo soobshchestva i sotsial'noe tvorchestvo lichnosti v sfere dosuga [Pedagogy of the gaming community and social creativity of the individual in the field of leisure]*. In: *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of Kemerovo state University of culture and arts]*. 2017, № 42. Pp. 159–165.
6. *Poslanie Prezidenta RF Federalnomu Sobraniyu ot 01.03.2018 [Message of the President of the Russian Federation to the Federal Assembly of 01.03.2018]*. Available at: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_291976/
7. Sycheva A.V. *Dobrovol'cheskoye dvizheniye v molodezhnoy sfere: sostoyaniye i perspektivy [Volunteer movement in the youth environment, state and prospects]*. In: *Izvestiya. Gumanitarnye nauki [News. Humanitarian sciences]*. 2014. № 1. Pp. 255–262.
8. Telmanova A.S. *Pedagogicheskiy potentsial sotsial'no-kul'turnoy infrastruktury Kemerovskoy oblasti [Pedagogical potential of social and cultural infrastructure of the Kemerovo region]*. In: *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of Kemerovo state University of culture and arts]*. 2018. № 44, Pp. 185–192.

*



РАЗВИТИЕ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ АКТИВНОСТИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В УСЛОВИЯХ ВУЗА

УДК 378; 379.8

Н. В. Погорелова¹, Л. А. Николаева²

Челябинский государственный институт культуры

В статье рассматривается социально-культурная активность студенческой молодежи как интегральное качество личности, дана характеристика студенческой молодежи. Авторами предложен проект развития социально-культурной активности студенческой молодежи в условиях вуза через взаимодействие с ветеранами вуза. В статье представлены цели, задачи, методы, принципы и этапы реализации проекта, ключевые формы реализации проекта.

Ключевые слова: социально-культурная активность, студенчество, студенческая молодежь, вуз, ветеран, социально-культурное взаимодействие, воспитательная работа, включение в совместную деятельность, профессиональное и личностное развитие личности, качество, проект, принцип, форма, метод.

N. V. Pogorelova¹, L. A. Nikolaeva²

Chelyabinsk State Institute of Culture, 454091, Russia, Chelyabinsk, ul. Ordzhonikidze, 36-a

DEVELOPMENT OF SOCIO-CULTURAL ACTIVITY OF STUDENTS IN UNIVERSITY ENVIRONMENTS

The article deals with the social activity of students as an integral quality of personality, the characteristic of students, socio-cultural activity. The authors proposes a project for the development of socio-cultural activity of students in the University through socio-cultural and cultural interaction with veterans of the University. The article presents the goals, objectives, methods, principles and stages of the project, the key forms of project implementation.

¹ПОГОРЕЛОВА НАТАЛЬЯ ВАСИЛЬЕВНА – кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой социально-культурной деятельности Челябинского государственного института культуры
POGORELOVA NATALIYA VASILIEVNA – Ph.D. (Pedagogical Sciences), Associate Professor Head of Department of social and cultural activities of the Chelyabinsk State Institute of Culture

²НИКОЛАЕВА ЛЮБОВЬ АЛЕКСАНДРОВНА – кандидат педагогических наук, доцент кафедры социально-культурной деятельности Челябинского государственного института культуры
NIKOLAYEVA LYUBOV' ALEKSANDROVNA – Ph.D. (Pedagogical Sciences), Associate Professor of Department of social and cultural activities of the Chelyabinsk State Institute of Culture

e-mail: pogorelova_work@mail.ru¹, lyubsha@mail.ru²

© Погорелова Н.В., Николаева Л.А., 2018



Keywords: socio-cultural activity, students, students, University, veteran, socio-cultural interaction, educational work, inclusion in joint activities, professional and personal development of the individual, quality, project, principle, form, method.

Для цитирования: Погорелова Н.В., Николаева Л.А. Развитие социально-культурной активности студенческой молодежи в условиях вуза // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 152–159.

Социально-экономические и общественно-политические процессы, которые происходят в настоящее время в России, выдвигают высокие требования к уровню активности личности. Более того, активность личности на современном этапе не может рассматриваться в отрыве от культурной среды, в которой происходит ее жизнедеятельность. Динамичность и изменчивость современных условий предполагает обязательное включение личности в преобразовательное взаимодействие со средой и социумом. В современном обществе молодой человек имеет широкие возможности для творческого поиска, для проявления активности во всех сферах общественной жизни, в том числе в социально-культурной деятельности, которая предоставляет максимальные возможности для выражения качеств личности, формирования навыков самостоятельной деятельности в социокультурном пространстве, осознанного выбора видов и форм творческой самореализации.

Однако возможности реализации социально-культурной активности подрастающего поколения нередко затруднены противоречиями между потребностями социума в формировании активной личности и индифферентностью современного молодого человека, его отчуждением от участия в деятельности институтов сфер культуры и образования. В практике социально-культурной деятельности на протяжении ряда лет отмечено существование субъект-объектных концепций, ориентированных

на односторонне рационалистические представления о человеке и, как следствие этого, рассматривающих участника культурных мероприятий в качестве объекта. Это привело к тому, что культурная активность стала пониматься как активность исполнителя.

Становление проблемы социально-культурной активности, по словам Н. А. Соколовой, как одной из проблем исследования в науке вообще и в педагогике в частности связано, прежде всего, с наличием или отсутствием социального заказа на формирование личности определенного типа. Таким образом, весь период существования проблемы социально-культурной активности можно условно разделить на четыре этапа.

Первый этап – до середины XIX века – характеризуется тем, что социальный заказ на формирование социально активной личности практически отсутствовал. В это время акцент при изучении вопроса ставился на роли активности как качества человека в его индивидуальном развитии.

Второй этап – середина XIX – начало XX века – характеризуется появлением идей гуманистов, признававших стремление личности к максимальному самовыражению посредством проявления собственной активности, в том числе и социально-культурной. В этот период начинает формироваться социальный заказ на личность, способную конструктивно влиять на окружающий мир.

Третий этап – с середины до конца XX века – характеризуется четко сформированным государственным заказом на формирование личности,



обладающей способностью и готовностью к преобразованию окружающей действительности. В это время ведутся многие теоретические исследования проблемы социально-культурной активности, которая рассматривается как интегральное понятие, проявляющееся и как побудитель к деятельности, и как устойчивое свойство личности.

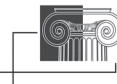
Четвертый этап – конец XX века – настоящее время – характеризуется наличием четко сформированных социального и государственного заказов на личность, проявляющую активность в социокультурной среде. На данном этапе формируется проблематика, связанная с гуманистическим подходом к развитию человека как субъекта социально-культурной деятельности. Этот подход предполагает признание изначально конструктивной природы человека, свободно осуществляющего свой выбор, выдвигает на первый план самодетерминацию личности, что приводит к рождению новых форм проявления социально-культурной активности. В практической сфере опыт воспитания активности на данном этапе характеризуется значительным разнообразием, в практику образовательных учреждений активно внедряется технология социального проектирования, позволяющая в современных условиях развивать у молодежи навыки активного самопроявления и преобразования окружающего мира [3, с. 120].

К настоящему времени в науке накоплен обширный материал, характеризующий социально-культурную активность как свойство и состояние деятельности (М. А. Нугаев), как меру участия личности в социальном творчестве (Е. А. Ануфриев), как готовность к действию (Д. Ц. Беновски), как деятельность свободную, осознанную, напряженную (Р. Е. Богданова, В. А. Долгополов, Н. Ф. Третьяков), как объекти-

зацию соответствующей черты личности (В. Г. Мордкович), как внутренне необходимую для социального субъекта позитивную деятельность (В. Х. Беленький); как проявление сущностных свойств личности в общественной жизни (Н. С. Мансуров); как деятельность, вызывающую те или иные сдвиги в материальных и духовных условиях жизни общества и общественных отношениях (К. И. Микульский).

В рамках нашего исследования мы понимаем социально-культурную активность молодежи как интегральное качество личности, обеспечивающее особое деятельное отношение к миру, направленное на позитивное преобразование социокультурной действительности посредством реализации личностных и социально значимых потребностей в субъект-субъектном взаимодействии молодых людей между собой и со взрослыми. Под формированием социально-культурной активности молодежи мы понимаем процесс и результат развития ее социально-культурной активности как интегрального качества личности под влиянием целенаправленного педагогического воздействия и совокупности факторов среды, в которой происходит их жизнедеятельность, что созвучно с понятием творческая активность, которое характеризует личностно ориентированное отношение к творческой досуговой деятельности и степень включенности в творческий процесс [2, с. 90].

В современном российском обществе происходят глобальные экономические, политические, социальные и культурные изменения, предъявляющие особые требования к воспитанию молодого поколения. Стимулирование социально-культурной активности студентов, самостоятельное проявление ими инициатив по разработке и осуществлению (индивидуальных или групповых) социальных проектов, направленных на



решение социально значимых проблем, саморазвитие, самореализация молодежи – одни из ключевых направлений воспитательной деятельности вуза.

Работа, направленная на формирование и развитие социально-культурной активности студентов в условиях вуза, ставит в качестве основной цели удовлетворение индивидуальных и общественных желаний и требований посредством осуществления социально активных действий.

Высшее учебное заведение (далее – вуз) должно выступать гарантом осуществления эффективной воспитательной деятельности, обеспечивая тем самым появление принципиально новых технологий воспитания, которые будут осуществлять самовоспитание, самообучение и саморазвитие студенческой молодежи. В данном случае необходимо обращать внимание на разработку и реализацию социально значимых событий в вузе как основного направления воспитательной работы, положительно сказывающихся на подготовке грамотных и профессиональных выпускников, отличающихся социально-культурной ответственностью и активностью.

Студенчество, являясь составной частью молодежи, представляет собой специфическую социальную группу, характеризующуюся особыми условиями жизни, труда и быта, социальным поведением и психологией, системой ценностных ориентаций. Для ее представителей, отмечает Ю. В. Шафигуллина, подготовка к будущей деятельности в избранной сфере материального или духовного производства является главным, хотя и не единственным занятием [4, с. 150].

Е. А. Ануфриев подчеркивает, что социально-культурная активность, будучи общественным свойством личности, развивается через систему связей человека с окружающей социально-культурной средой в процессе познания,

деятельности и общения и может иметь различную степень проявления. Именно от соотношения между субъективными установками на деятельность и социальными обязанностями личности в общественно значимой деятельности и зависит тот или иной уровень социально-культурной активности [1].

С целью развития социально-культурной активности студенческой молодежи в условиях вуза нами разработан проект «Ветераны вуза – молодому поколению» (далее – проект).

Данный проект представляет собой ряд социально значимых мероприятий и направлен на организацию взаимодействия студентов и ветеранов вуза с целью содействия личностному и профессиональному становлению студентов.

Кроме того, в качестве задач реализации проекта мы выделяем:

- создание и поддержание многогранных корпоративных связей с ветеранами вуза;
- решение проблемы преемственности поколений и становление важных для вуза традиций;
- формирование стремлений студентов на успех в общественной деятельности;
- знакомство студентов с разными формами и типами общественных отношений, специфическими чертами социального общения;
- расширение положительных знаний, умений и навыков студентов, способствующих выражению инициативности, ответственности и самостоятельности в различных сферах жизнедеятельности;
- содействие в достижении студентами личностной и профессиональной успешности, благоприятно влияющих на трудоустройство и профессиональную адаптацию студентов.



Реализация проекта предполагает соблюдение следующих принципов:

- принцип гуманистической направленности воспитательного процесса, выражающийся в необходимости сочетания целей общества и личности;
- принцип природосообразности, выражающийся в учёте природных способностей и возможностей студенческой молодежи;
- принцип культуросообразности, основанный на формировании у студенческой молодежи эстетического отношения к окружающему миру на основе целостного интегративного знания о мире;
- принцип индивидуального и личностно-деятельного подхода (изучение и учёт особенностей личности, их развитие, преобразование, включая систему воспитательной деятельности);
- принцип наглядности, использующий иллюстративно-демонстративные методы и конкретные жизненные факты;
- принцип доступности и посильности, учитывающий мотивацию и настрой студенческой молодежи, позволяющий определить «золотую середину» подачи материала;
- принцип занимательности и увлекательности (организация игровых ситуаций, театрализации и художественного иллюстрирования);
- принцип свободы выбора (право студенческой молодежи на добровольность участия, удовлетворение потребностей, самовоспитание, самореализацию);
- принцип органичности и новизны воздействия;
- принцип творчества (появление творческих способностей в ор-

ганизации жизнедеятельности как способа самореализации, самоутверждения и дальнейшего роста).

К методам реализации проекта относятся:

- метод художественного иллюстрирования,
- метод группового общения, творчества, сотрудничества,
- метод коллективного участия,
- метод активного участия.

Разработанный нами проект предполагает реализацию трех этапов.

I. Диагностика умений, навыков и способностей студентов, характеризующих исходное состояние социально-культурной активности студентов вуза. Используемые методы и формы: диагностические методики, наблюдения, тестирования, опросы, анкеты, тренинги.

II. Организация рабочей и социально-культурной среды, способствующей благоприятному социально-культурному взаимодействию студентов и ветеранов вуза.

К этапам подготовки каждого события в рамках данного проекта относятся:

- 1) *предсобытийный этап*: решение организационных вопросов, подготовка сценария, печатной и сувенирной продукции, рекламная акция, размещение пресс-релизов в СМИ;
- 2) *событийный этап*: организация и проведение мероприятия;
- 3) *послсобытийный этап*: подготовка и размещение пост-релизов, размещение фотоотчета на официальном сайте вуза, в социальных сетях и других интернет-ресурсах.

На данном этапе осуществляется знакомство студентов с ветеранами вуза через творческие встречи, мастер-классы, практические занятия, брифинги, скайп-конференции, коучинги, дискуссионные клубы, деловые игры и др.



Реализация проекта, предполагающая совместную деятельность студентов и ветеранов, осуществляется через следующие формы взаимодействия.

1. Регулярные встречи с ветеранами вуза – проходят в формате беседы и включают в себя: знакомство с биографией гостя (в том числе с использованием фото- и видеосюжетов), историей его личностного и профессионального становления, обмен мнениями, обсуждение вопросов, актуальных для студенческой молодежи и общества в целом и т.д. Интервьюирование гостя ведущим по таким вопросам, как выдающиеся достижения ветерана вуза, организация рабочего процесса, мотивация на успех, отношение гостя к современной ситуации развития сферы профиля вуза и др. Далее беседа проходит в формате «свободный микрофон». Встреча заканчивается автограф-фотосессией, где каждый из присутствующих в зале может получить автограф или сделать фото с гостем на память о встрече. Каждая встреча длится около полутора-двух часов.
2. Мастер-классы, проводимые ветеранами вуза. Данная форма предполагает совместную практическую работу ветерана вуза и студентов. Тематика мастер-классов определяется актуальностью тем для студенческой молодежи и спецификой вуза.
3. Деловые игры, проводимые с участием ветеранов вуза. Участие в подобном мероприятии регулируется установленным ходом и правилами игры.
4. Совместное участие студентов и ветеранов вуза в социально значимых акциях, посещение выставок, конкурсов, фестивалей,

мастер-классов, презентаций, конференций, имеющих объединяющее значение.

5. Дискуссионный клуб, целью которого является обсуждение наиболее острых общественных и профильных проблем; предлагаются пути их решения.
6. Фестиваль социально значимых проектов, где ветераны вуза выступают кураторами студенческой молодежи. В процессе разработки проекта осуществляется социально-культурное взаимодействие с ветеранами вуза, направленное на профессиональное и личностное становление студента, происходят обмен мнениями, дискуссии и т.д., а также передача опыта по разработке и реализации подобных проектов. Данная форма предполагает не только разработку, но и реализацию предложенных проектов, что также будет эффективно сказываться на получении студентами профессионального опыта.

III. Анализ коллективной и индивидуальной работы студентов, процесса развития социально-культурной активности студентов. Методы: тестирование, опросы, наблюдения, сравнение результатов, полученных при первичной диагностике, и тех, которые студенты показывают по итогам данной программы.

Подчеркнем, что после реализации проекта предполагается высокий рост личностных профессиональных навыков студентов, их активное включение в социально-культурные процессы г. Челябинска и Челябинской области, а также в проекты, реализуемые на федеральном и международном уровнях. Студенты демонстрируют мастерство публичных выступлений и т.д. Отмечается развитие личностных качеств и высокий рост



профессиональных навыков студентов, их активное включение в деятельность. Здесь важно непосредственное взаимодействие студентов разных курсов с профессионалами, специалистами, демонстрирующими в рамках совместной деятельности свои личностные качества и профессиональные навыки. Студенты, в свою очередь, получают ответы на волнующие их вопросы личностного и профессионального роста.

Таким образом, при подобной налаженной системе взаимодействия с ветеранами вуза студенты на протяжении всего периода обучения имеют возможность определиться с направлением в предполагаемой сфере профессиональной деятельности, сформировать авторитетное мнение о себе как профессионале, наладить профессиональные контакты. Таким образом, разработанный нами проект не только способствует развитию таких качеств студентов, как социально-культурная

активность, инициативность, креативность, гибкость мышления, лидерство, коммуникативность, ответственность, но и направлен на их профессиональное становление, налаживание и поддержание профессиональных контактов, что оказывает содействие развитию у них таких необходимых для современного специалиста качеств, как социально-культурная активность и профессиональная пригодность. Модель формирования социально-культурной активности студентов в полисубъектной среде вуза представляет собой многоуровневую функциональную систему, которая направлена на повышение интереса к проявлению социально-культурной активности, повышение уровня осознанности, самоопределения, саморазвития и самореализации молодежи и представляет собой единство целевого, содержательного, организационно-методического и оценочно-результативного блоков.

Примечания

1. Ануфриев Е. А. Социальный статус и активность личности; личность как объект и субъект социальных отношений. Москва: МГУ, 2014. 287 с.
2. Погорелова Н. В. Полифункциональное досуговое объединение как фактор развития творческой активности старших подростков: дис... канд. пед. наук: 13.00.01. Москва, 2000. 181 с.
3. Соколова Н. А. Формирование социальной активности подростков в полусубъектной среде дополнительного образования: монография / Н. А. Соколова, Ю. Н. Губин. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2014. 179 с.
4. Шафигуллина Ю. В. Социокультурные особенности современного студенчества // Система ценностей современного общества. 2009. № 9. С. 149–154.

References

1. Anufriyev Ye. A. *Sotsial'nyy status i aktivnost' lichnosti; lichnost' kak ob'yekt i sub'yekt sotsial'nykh odnosheniy* [Social status and personality activity; personality as an object and subject of social relations]. Moscow, MGU, 2014. 287 p.
2. Pogorelova N. V. *Polifunktional'noye dosugovoye ob'yedineniye kak faktor razvitiya tvorcheskoy aktivnosti starsbikh podrostkov* [Polyfunctional leisure-time association as a factor in the development of creative activity of older adolescents]: dis...kand. ped. nauk: 13.00.01 / N. V. Pogorelova. Moscow, 2000. 181 p.
3. Sokolova N. A., Gubin Yu. N. *Formirovaniye sotsial'noy aktivnosti podrostkov v polusub'yektnoy srede dopolnitel'nogo obrazovaniya* [Formation of the social activity of adolescents in a semi-



subject environment of additional education]: monografiya. Chelyabinsk, Izd-vo Chelyab. gos. ped. un-ta, 2014. 179 p.

4. Shafigullina Yu. V. *Sotsiokul'turnyye osobennosti sovremennogo studenchestva* [Sociocultural features of modern students]. In: *Sistema tsennostey sovremennogo obshchestva* [System of values of modern society]. 2009. № 9. Pp. 149–154.

*



ФЛЕШМОБ – САМООРГАНИЗОВАННАЯ ФОРМА ДОСУГА ГОРОДСКОЙ МОЛОДЕЖИ: АНАЛИЗ ЗАРУБЕЖНЫХ И ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ПРАКТИК

УДК 378.183

Г. В. Оленина¹, А. М. Козлова²

Алтайский государственный институт культуры

Авторы рассматривают флешмоб как самоорганизованную, стихийную форму досуга, использованную профессионалами социально-культурной деятельности для создания на практике форм организованных, постановочных. В статье проанализирована история возникновения и развития флешмоба как явления социально-культурной деятельности за рубежом. Приведено описание первых проведенных акций в крупных городах мира, в том числе и России. Выявлены сходство и отличия флешмоба и интерактивных форм театрального искусства и карнавала городской улицы (хэппенинга, перформанса, уличного театра). Определено место флешмоба как досуговой формы в технологиях социально-культурной деятельности, а именно как художественно-зрелищной технологии, поскольку она отражает основную особенность проведения современных флешмобов.

Ключевые слова: флешмоб, городская молодежь, классификация флешмобов, сущность флешмобов как формы социально-культурной деятельности, классический и неклассический флешмоб, отечественный и зарубежный опыт организации флешмобов.

G. V. Olenina¹, A. M. Kozlova²

Altay State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkultura),
Yurina str., 277, 656055, Barnaul city, Altay region, Russian Federation

FLASH MOBS AS A MODERN FORM OF LEISURE FOR URBAN YOUTH: ANALYSIS OF FOREIGN AND DOMESTIC EXPERIENCE

¹ОЛЕНИНА ГАЛИНА ВЛАДИМИРОВНА – доктор педагогических наук, профессор, профессор кафедры социально-культурной деятельности факультета художественного творчества Алтайского государственного института культуры

OLENINA GALINA VLADIMIROVNA – Full Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Professor of Department of social and cultural activities, Faculty of art creativity, Altay State Institute of Culture

²КОЗЛОВА АЛИНА МАКСИМОВНА – аспирант кафедры социально-культурной деятельности факультета художественного творчества Алтайского государственного института культуры

KOZLOVA ALINA MAKSIMOVNA – doctoral student of Department of social and cultural activities, Faculty of art creativity, Altay State Institute of Culture

e-mail: kotenishka@mail.ru¹, ustlama@mail.ru²

© Оленина Г.В., Козлова А.М., 2018



The authors consider flash mobs as a self-organized, spontaneous form of leisure used by professionals of social and cultural activities to create in practice organized and staged forms. The history of emergence and development of flash mob as phenomenon of foreign social-cultural activity is analyzed in this article. The description of the first grass-root movement in the world's you can find here. More than that the similarity and differences between flash mob and interactive performances like happening, performance art, gueriller theater are identified in this article. The place of the flash mob as a leisure form in technologies of social and cultural activity namely, as an artistic and entertainment technology is determined because it reflects the main feature of modern flash mobs.

Keywords: flash mob, urban youth, classification of flash mobs, the essence of flash mobs as a form of social and cultural activities, classic and non-classic flash mob, domestic and foreign experience in the organization of flash mobs.

Для цитирования: Оленина Г. В., Козлова А. М. Флешмоб как современная форма досуга городской молодежи: анализ зарубежного и отечественного опыта // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4 (84). С. 160–166.

Социально-культурная деятельность как педагогическая наука и практика призвана не только развивать социум, его культуру, формировать творчески ориентированную личность, организуя ее досуговую деятельность силами профессионалов, но и исследовать современные тенденции и формы досуга, организованного непрофессионалами [2, с. 8]. Позитивные направления различных самоорганизованных форм досуга, в том числе и флешмоб, часто используются профессионалами социально-культурной деятельности, тем самым развивая на практике формы организованные, постановочные.

Во второй половине 60-х годов XX века появился термин «информационное общество». Специалисты, предложившие его, разъяснили, что он характеризует общество, в котором в изобилии циркулирует высокая по качеству информация, а также есть все необходимые средства для ее хранения, распределения и использования – компьютеры, мобильные телефоны, Интернет и др. [3]. Эти средства информационных технологий повлияли на возникновение флешмобов. Однако всё это еще не свидетельствует о появлении идеи флешмоба в мире. В 2002 году (в некоторых источниках в 2003 году) была опубликована книга социолога Говарда Рейнгольда «Умная толпа: следующая социальная революция». В ней

он писал о возможных потенциалах толпы, способной собираться за пару часов с помощью современных цифровых технологий (e-mail, sms, Internet и т.п.). Его книга послужила толчком к развитию нового движения, получившего название «flash mob» или «smart mob» (второй вариант более распространен на Западе) [7]. «Выводы и прогнозы Рейнгольда вдохновили читателей на экспериментальные акции, отчасти забавы ради, а в какой-то степени для демонстрации потенциала технологии, описанной Рейнгольдом. Так родилась идея собрать посредством электронных средств в одном месте в определенное время незнакомых друг другу людей, вооруженных единым сценарием для моделирования абсурдной ситуации» [5, с. 346–347].

На практике форма флешмоба возникла сравнительно недавно. Программист из Сан-Франциско Роберт Зазуэт организовал интернет-ресурс, который стал местом встречи потенциальных участников «стремительных толп», и первый специализированный сайт FlockSmart.com провел первый полноценный флэш-моб в 2003 году. «По легенде» некий Билл, житель Нью-Йорка, после нескольких попыток, используя SMS и e-mail, собрал около полутора сотен незнакомых друг с другом человек, которые 17 июня 2003 года одновременно вошли



в мебельный отдел магазина «Masu's» и попросили «любовный ковер» для «пригородной коммуны» ценой в 10000 \$. После этого случая деятельность сайта FlockSmart.com мгновенно нашла отклик в сердцах многих пользователей интернет-ресурсов, и вскоре по всему миру начали появляться сообщества моберов, выносящие свои остроумные сценарии из виртуального мира на улицы Лондона, Амстердама, Дортмунда, Токио и других крупных городов мира [5].

Отдельные исследователи периодом расцвета движения флешмобов в России считают 2003 и 2004 годы. Во многих крупных городах в это время появились специализированные интернет-сайты как пространство общения сообщества моберов. Всплеск интереса к новому явлению обеспечивал сайтам вполне высокую посещаемость и живое общение на форуме, что в итоге являлось генератором новых идей, ярких, нестандартных сценариев. Именно в это время велись споры и дискуссии относительно теории и сущности флешмоба, происходил поиск новых форм выражения, шло формирование идеологической базы движения. На сайтах был отражен весьма широкий спектр идей и подходов к дальнейшему развитию флешмоба: присутствовали идеи, заостряющие внимание на социальной стороне послания, передаваемого акцией; были сторонники классического флешмоба, максимально далекого от социальных идей; кто-то ратовал за медитативные акции, другие доказывали главенство fun-составляющей и т.д. [5].

Антрополог А. А. Панов в своей статье о молодежных субкультурах пишет о том, что флешмоб – это проявление перформанса – одной из форм «искусства действия», цель которой состоит в исполнении определенных, заранее запланированных действий перед публикой. В некоторых случаях перформанс предполагает участие зрителя, а в некоторых случаях участие зрителя не предусматривается. И действительно, многие творческие люди используют флешмоб

для реализации каких-либо своих идей, сценариев, постановок, это своего рода борьба против сложившейся системы [5]. По мнению авторов исследования, также существует связь флешмоба и хэппенинга – стиля современного искусства, отличительной особенностью которого стало отсутствие границ между зрителем и автором. На сегодняшний день хэппенинги, как и флешмобы, достаточно распространены. Их организуют уже не только представители творческой богемы, но и обычные люди, что также сближает данные формы культурных событий с флешмобом. Ещё один вариант понимания сущности явления – это флешмоб как новый вид ведомой толпы. Ведомая толпа – это толпа, организованная лидерами. Многие исследователи рассматривают флешмоб как способ борьбы с депрессией и апатией. Психологи рекомендуют участвовать во флешмобах людям, которые хотят преодолеть какие-либо психологические барьеры. В статьях А. А. Панова и В. К. Андреева флешмоб рассматривается с точки зрения молодежной субкультуры, характеризующейся своим «кодексом» поведения и определенным сленгом [1, 5]. Таким образом, однозначного понимания как термина, так и самого явления «флешмоб» в настоящее время не существует.

Первым российским флешмобом принято считать акцию, проведенную 15 августа 2003 года в Москве в универмаге ГУМ. В ней приняли участие около 20 человек в возрасте 25–30 лет. «Неизвестные организаторы мероприятия рекомендовали желающим прийти в ГУМ на Красной площади, подойти к фонтану и начать ходить вокруг него против часовой стрелки, затем неожиданно остановиться и начать аплодировать. Через минуту прекратить хлопать, бросить в фонтан монетку, сказать “до встречи” соседу и уходить» [5, с. 348]. Первые российские акции, как и их западные аналоги, носили развлекательный характер: толпа молилась памятнику Ленину, подпевая «Ленин вечно



живой» (Пермь, 20 сентября 2003 года), пускала мыльные пузыри на московском Арбате (Москва, 1 апреля 2007 года) [6]. Всё это примеры классического флешмоба, который и отличался развлекательным характером.

С точки зрения классификации флешмобов выделяются классические и неклассические их формы. Классический флешмоб построен на первичных основах идеологии движения. Такая акция не ставит своей задачей выразить какую-либо идею и не таит никакого скрытого подтекста. Её цель – создать «нестандартные ситуации» и привлечь внимание окружающих. В то же время А. А. Панов утверждает, что «не стоит категорично заявлять о том, что флешмоб-акции полностью лишены смысла. Смысл в них, как правило, присутствует, но он носит, скорее, абстрактный, нежели конкретный характер. В большинстве своем флешмоб-акции направлены на борьбу с замкнутостью, закомплексованностью, стереотипностью поведения в современном мегаполисе, излишней рациональностью мышления, мешающей ежедневно испытывать яркие эмоции и без стеснения их проявлять» [5, с. 350]. Также цель классического флешмоба – удивить случайных зрителей, но так, чтобы у них не было реакции отвращения или смеха от происходящего. Удержать границу между удивлением и смехом трудно, поэтому в чистом виде классический флешмоб – явление редкое, особенно в наши дни. На основе материалов интернет-сообществ моберов и статей А. А. Панова и В. К. Андреева можно сформулировать основные признаки классического флешмоба: участники – не знакомые друг с другом люди – до акции не собираются в месте события; централизованное руководство отсутствует; сценарий абсурдного характера должен вызывать недоумение; длительность акции не более пяти минут; нет освещения в средствах массовой информации, не приветствуется фото- или видеорегистрация; проведение

и участие бесплатные; не содержит рекламу, агитацию.

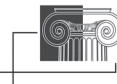
По мере существования и развития флешмобов стали появляться такие сценарии, которые не соответствовали его правилам. Однако они воплощались в жизнь, и стало ясно, что классический флешмоб уже не способен удовлетворить всех. С течением времени формы и разновидности флешмоба менялись, расширялись, и в новых его формах стало больше осмысленности и желания заставить задуматься других.

Первые попытки классификации флешмобов были сделаны за рубежом. Условные различия выделяют несколько групп таких акций. Проанализировав различные источники информации, можно выделить наиболее распространенные на сегодняшний день «неклассические» флешмобы: Dating-Mob («моб-свидание»), I-Mob («интернет-моб»), Long-Mob («длительный моб»), X-Mob («экспериментальный моб»), буккроссинг («книговорот»), моб-хэппенинг («театральный моб»), Art-Mob («художественный моб»), Fan-Mob (моберы-фанаты), моб-хаус («домашний моб»), полит-моб или социо-моб, фаршинг, Fun-Mob («весёлый моб»), Extreme-Mob, монстрация [5]. В статье остановимся на описании некоторых, наиболее характерных для России.

1. Long-Mob («Длительный моб»). Смысл этой акции заключается в том, что группа моберов заранее договаривается о том, какие необходимо будет выполнить действия, а затем участники выполняют их в любое удобное для них время и практически в любом месте.
2. Буккроссинг («Книговорот»). Некий человек намеренно «забывает» в любом месте понравившуюся ему книгу, снабдив ее соответствующей меткой. Подобранный книгу должен руководствоваться главным принципом буккроссинга: «прочитал – отдай другому». Прочитавший книгу человек с помощью метки может



- связаться с ее первым хозяином для обсуждения прочитанного или знакомства.
3. Моб-хэппенинг («Театральный моб»). Театрализованное действие, в которое вовлекаются и зрители. Здесь приветствуется импровизация, включение фольклорного элемента, юмора. Декорации – окружающая обстановка, актеры спектакля – случайные прохожие.
 4. Art-mob («Художественный моб»). Акция, имеющая некую художественную ценность и сложность реализации, нацелена на зрелищность. Как правило, она выполняется с использованием ассоциативных предметов и символического реквизита. Данная акция предполагает репетиции. У арт-моба есть команда, состоящая из режиссёров, сценаристов, людей, помогающих с ее организацией. К данному виду относятся и «танцевальный флешмоб».
 5. Fan-mob (Фан-моб). Флешмобы в честь какой-либо знаменитости. Участники данного моба используют определенную атрибутику и надевают одежду, связанную с теми людьми, в честь которых проводится моб.
 6. Моб-хаус («Домашний моб»). Акция, рассчитанная на несколько часов. Моберы «живут» по определённым правилам, отличным от обычной жизни. Своего рода моделирование социокоммуникативного пространства, понятного только участникам акции и вызывающего недоумение у свидетелей. Это может быть имитация студенческой жизни, имитация свадьбы и т.д.
 7. Полит-моб или социомоб. Акции с социальным или политическим оттенком. Они являются более простым, оперативным и безопасным способом выражения общественного мнения, чем митинги и демонстрации.
 8. Extreme-mob. Действия с хрупкими моральными гранями, может иметь место мелкое хулиганское поведение моберов.
 9. Монстрация (производное от слова «демонстрация»). Графический флешмоб. Форма акции – плакаты абсурдного содержания и исключительно развлекательного характера. Например, «Скажи миру “Ы”».
- Таким образом, неклассический флешмоб отличается от классического тем, что предполагает знакомство в процессе моба; может проходить в сети Интернет; может проходить без предварительного планирования; нарушается принцип кратковременности; некоторые мобы специально репетируются; в некоторых мобах участники не создают толпу, а действуют в обычной массе людей; зрители могут быть участниками моба; допускается импровизация; некоторые мобы направлены на привлечение внимания к событию в стране или мире; могут содержаться элементы рекламы, агитации; сценарий может содержать рационалистический подход.
- Рассмотрев способы проведения и принципы организации различных видов акций, можно отметить, что флешмоб – это технология собирания толпы, действия которой носят абсурдный, но неопасный характер, направлены на получение эмоционального удовольствия от художественно-творческого воплощения акции.
- Далее следует определить место флешмоба как досуговой формы в технологиях социально-культурной деятельности. Исходя из того, что все флешмоб-акции проводятся людьми в свободное от работы время (во время отдыха) и чаще всего имеют художественную направленность, можно утверждать, что основной критерий акции – рекреационно-художественная деятельность. К ней авторы классификации технологий социально-культурной деятельности Т. Г. Киселева и Ю. Д. Красильников относят две технологии – техно-



логию рекреации и развлечения и художественно-зрелищную технологию. Из двух данных технологий, по мнению авторов, флешмобу как новой форме досуга молодежи наиболее близка художественно-зрелищная, поскольку она отражает основную особенность проведения современных флешмобов [4].

Подводя итоги, можно отметить, что:

- флешмоб – это явление, характерное для городской среды, возникшее в эпоху информационного общества, когда с помощью электронных устройств желающие участвовать во флешмобе могут о нём узнать, мгновенно собраться, произвести определённые сценарием действия развлекательного характера и быстро разойтись;
- под флешмобом можно понимать технологию собирания толпы, характерную для информационного общества, а также действия толпы, которые носят абсурдный по своему содержанию характер и направлены на получение эмоционального удовольствия моберов;

- флешмобы являются формой социально-культурной деятельности, а именно художественно-зрелищной технологии с элементами рекреационно-игровых действий, так как флешмоб – это публичная акция, чаще всего основанная на театрализации, цель которой – привлечь внимание к определённой теме через художественно-творческое её воплощение или вызвать интерес окружающих, недоумение и в то же время желание присоединиться к такому действию;
- флешмобы классифицируются на 1) классические и 2) неклассические, а с точки зрения их организации на: 1) самоорганизованные моберами и 2) постановочные, т.е. специально организованные профессионалами с различными целями.

Пока при изучении этого современного явления социально-культурной деятельности у исследователей больше вопросов, чем ответов, но именно это и объясняет интерес современной гуманитаристики к данной проблеме.

Примечания

1. *Андреев В. К.* Флешмоб-культура и ее отражение в субкультурном лексиконе [Электронный ресурс]// Вестник Псковского государственного университета. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fleshmob-kultura-i-ee-otrazhenie-v-subkulturnom-leksikone>
2. *Ариарский М. А.* Социально-культурная деятельность как предмет научного осмысления: монография. Санкт-Петербург: Арт-студия «Концерт», 2008. 792 с.
3. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Москва: Прогресс, 1973. 284 с.
4. *Киселева Т. Г.* Социально-культурная деятельность: учебник / Т. Г. Киселева, Ю. Д. Красильников. Москва: МГУКИ, 2004. 539 с.
5. *Панов А. А.* Флешмоб в Москве и в России [Электронный ресурс]// Молодежные субкультуры Москвы / сост. Д. В. Громов, отв. ред. М. Ю. Мартынова. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 2009. С. 344–385. URL: http://static.iea.ras.ru/books/Molodezhnie_subkultury_Moskvy.pdf
6. *Панченкова М.* NzR178qWE и другие [Электронный ресурс] URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1014590>
7. *Рейнгольд Г.* Умная толпа: новая социальная революция [Электронный ресурс] URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Rein/



8. Ярошенко Н. Н. Индустрия развлечений в пространстве современных культурных практик // Международный журнал исследований культуры. 2017. № 1 (26). С. 112–122.

References

1. Andreev V. K. *Flash mob kultura i yeyo otrazheniye v subkulturnom leksikone* [Flashmob culture and its reflection in the subcultural lexicon] [Electronic resource] // cyberleninka. ru: zhurnal "Vestnik Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta" [Bulletin of the Pskov State University]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fleshmob-kultura-i-ee-otrazhenie-v-subkulturnom-leksikone>
2. Ariarskiy M. A. *Sotsialno-kulturnaya deyatel'nost kak predmet nauchnogo osmysleniya* [Socio-cultural activities as a subject of scientific reflection]: monographiya. Saint-Petersburg, Art-studiya "Kontsert", 2008. 792 p.
3. Bell D. *Gryadushee postindustrialnoye obshchestvo* [The coming post-industrial society]. Moscow, 1973. 284 p.
4. Kiseleva T. G., Krasilnikov U. D. *Sotsialno-kulturnaya deyatel'nost* [Socio-cultural activities]: uchebnik. Moscow, MGUKI, 2004. 539 p.
5. Panov A. A. *Flash mob v Moskve i v Rossii* [Flashmob in Moscow and in Russia] [Electronic resource] // ras. ru: Youth subcultures of Moscow. Moskva, The Institute of Ethnology and Anthropology of RAN, 2009. Pp. 344–385. URL: http://static.iea.ras.ru/books/Molodezhnie_subkultury_Moskvy.pdf
6. Papchenkova M. *NzR178qWE i drugiye* [Electronic resource] // kommertsant. ru: yezhenedel'nik. 2008. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1014590>
7. Reingold G. *Umnaya tolpa: novaya sotsialnaya revolyutsiya* [Smart crowd: a new social revolution]. Moscow, 2006. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Rein/
8. Yaroshenko N. N. *Industriya razvlechenij v prostranstve sovremennykh kul'turnykh praktik* [Entertainment industry in the space of contemporary cultural practices]. In: Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kul'tury [International Journal of Culture Studies. 2017. № 1 (26). Pp. 112–122.

*



ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОДГОТОВКА МЕНЕДЖЕРОВ ПАЛОМНИЧЕСКОГО ТУРИЗМА В ГРЕЦИИ

УДК 378

Д. И. Христидис

Московский государственный институт культуры

В статье рассматриваются основные проблемы профессиональной подготовки менеджеров паломнического туризма в Греции, подчеркивается необходимость выстраивания целостной системы данной подготовки в связи с потребностями современного общества. В центре внимания находятся педагогические проблемы. Среди проблем профессиональной подготовки менеджеров для сферы паломнического туризма отмечаются: недостаточное количество учебных заведений, занимающихся подготовкой данных специалистов, недостаточное внимание к психолого-педагогическому циклу учебных дисциплин и др. Дается общая характеристика профессиональной подготовки менеджеров паломнического туризма в некоторых учебных заведениях Греции. Большое внимание среди обязательных предметов уделяется иностранным языкам, в числе которых и русский, что говорит о возможностях активизации подготовки специалистов на международном уровне. Изучение содержания профессиональной подготовки менеджеров паломнического туризма в Греции может быть полезно в целях обмена педагогическим опытом.

Ключевые слова: туризм, паломнический туризм, профессиональная подготовка в сфере туризма в Греции, менеджер паломнического туризма.

D. I. Khristidis

Moscow State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Bibliotechnaya str., 7, 141406 Khimki city, Moscow region, Russian Federation

PROFESSIONAL TRAINING FOR PILGRIM TOURISM MANAGERS IN GREECE

The article highlights the main problems of professional training of managers of pilgrimage tourism in Greece, emphasizes the need to build a holistic system of training in connection with the needs of modern society. The focus is on pedagogical problems. Among the problems of professional training of managers for the sphere of pilgrimage tourism are noted: insufficient number of educational

ХРИСТИДИС ДИАНА ИГОРЕВНА – соискатель кафедры педагогики и психологии Московского государственного института культуры

KHRISTIDIS DIANA IGOREVNA – doctoral student of Department of Pedagogy and Psychology of the Moscow State Institute of Culture

e-mail: diana@artemescompany.ru
© Христидис Д.И., 2018



institutions involved in the preparation of these specialists, insufficient attention to the psychological and pedagogical cycle of educational disciplines, etc. The General characteristic of professional training of managers of pilgrimage tourism in some educational institutions of Greece is given. It is noted that a lot of attention among the compulsory subjects is paid to foreign languages, including Russian, which indicates the possibilities of enhancing the training of specialists at the international level. The study of the contents of the professional training of managers of pilgrimage tourism in Greece can be useful for the exchange of teaching experience.

Keywords: tourism, pilgrimage tourism, training in tourism in Greece, Manager.

Для цитирования: Христидис Д. И. Профессиональная подготовка менеджеров паломнического туризма в Греции // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4. С. 167–172.

Паломнический туризм в Греции является особой формой туризма с традиционной значимостью присутствия в стране, поскольку этот вид туризма бурно развивается еще с древних времен. Изучение профессиональной подготовки специалистов для сферы паломнического туризма в Греции позволило выявить определенные проблемы в данной области. Сегодня отмечается значительное увеличение потока православных туристов и паломников и недостаточное количество профессионалов для удовлетворения потребностей туристов в этой сфере. Очевидно, одну из главных ролей в развитии паломнического туризма в Греции играют туроператоры, предлагающие и продвигающие этот продукт как на внутреннем, так и на международном рынке.

Некоторые туроператоры считают, что около 85% паломников, посещающих святыни в Греции, являются гражданами страны, и, соответственно, большая их часть не нуждается в сопровождении православных гидов. Однако это не правомерно, т.к. сопровождение грамотного гида все же способствует проявлению наибольшего интереса к паломничеству среди граждан Греции и других стран, духовному обогащению туристов, мотивации к посещению новых малоизвестных объектов. В настоящее время наибольшей популярностью пользуются такие святыни, как: Святая Гора Афон, Метеоры,

абсолютно все населенные острова Греции – Патмос, Сирос, Корфу, Тинос и другие, практически вся материковая часть страны. Однако существуют и менее известные, но не менее привлекательные для паломников святыни. Глава союза отельеров префектуры Трикала (округ Греции) Сотирис Фамисис отмечает, что в настоящее время «святыни Метеоры посещают около 850–1000 туристов в год ...». Приблизительно 500–1000 гостей останавливаются на одну или несколько ночей в городе Каламбака у подножья скал Метеор, а остальные туристы посещают святыни в форме однодневной экскурсии. Христос Петреас, консультант по развитию туризма и член комитета по православному туризму при Греческой церкви, отмечает: «В Греции мы принимаем паломников и туристов из разных стран, особенно из православных стран Восточной Европы..., а также множество греков, путешествующих по стране с целью поклонения к святыням» [2]. Эмпирическое исследование показало, что большая часть туристов-иностранцев воспитаны на семейных православных традициях, с детства знают основы религии и желают получить сопровождение профессионального православного гида, способного грамотно предоставить всю необходимую информацию о святынях, интересующих их. Как утверждает Георгиос Лагос, «большинство современных туристов-паломников – это люди старше 55–60 лет с развитыми рели-



гиозными чувствами», которые успешно сочетают туристический отдых с паломничеством. Мотивация и повод отправиться в путешествие вызваны религиозными убеждениями и чувствами, отмечает менеджер по продажам государственного туристического центра «Athos Hellas», предоставляющего разрешение на поездки на Святую гору Афон [1]. Он также подтверждает, что заметно увеличение спроса на данные профессиональные услуги, т.к. туристические агентства несут ответственность..., в связи с чем есть насущная необходимость профессиональной подготовки данных специалистов» [1]. Все вышесказанное актуализирует проблему профессиональной подготовки менеджеров паломнического туризма. Однако сегодня количество учебных заведений в Греции, предоставляющих возможность профессиональной подготовки данных специалистов, не соответствует современным потребностям.

Профессиональная подготовка менеджеров паломнического туризма в Греции поддерживается государством и осуществляется в государственных высших и средних учебных заведениях, а также в некоторых лицензированных частных училищах, а право на ведение практической деятельности в этой сфере приобретает только немногими выпускниками, которым удается в соответствии с существующим законодательством (710/1977) получить необходимую лицензию, сдав государственные экзамены. Наличие лицензии внимательно отслеживается Министерством туризма, проводятся экспертные проверки туроператоров и при не предоставлении лицензий сотрудники (менеджеры) лишаются работы, а директор (руководитель агентства) оплачивает немалые штрафы. Строгая аттестация в данной профессии просто необходима, ведь подразумевается, что менеджеры общаются с туристами на иностранных языках, что затрудняет процесс контроля за передачей информации туристам. От профессионализма и каче-

ства работы менеджера паломнического туризма напрямую зависит впечатление туристов о стране, правильное понимание ее традиций, обычаев и нравов современного общества, в конце концов вклад в экономику Греции.

В связи с этим сегодня Министерство туризма прилагает большие усилия для возобновления, создания и развития учебных заведений, направленных на профессиональную подготовку специалистов высокого уровня.

Открываются новые частные учебные заведения, которые благодаря профессионализму греческих и иностранных преподавателей, внедрению новых технологий – инновационных средств обучения, осуществляют подготовку профессионалов, имеющих высокий рейтинг в туристической сфере.

Учебные заведения по подготовке менеджеров паломнического туризма дают образование в соответствии с установленным стандартом, который был утвержден совместным решением Министерства образования и организации «Исследования религий и туризма» (правительственный бюллетень 2532 / В / 2017) № 12360 / 12.07.2017).

В соответствии с данным стандартом обучение в средних специальных заведениях (училища) составляет два года.

К обучению принимаются граждане Греции, граждане государств – членов ЕС и граждане стран, не входящих в ЕС, при условии, что они законно проживают в стране, хорошо владеют греческим языком (уровень C1 / C1) и владеют, по меньшей мере, одним (кроме греческого) иностранным языком.

С 2014 г. осуществляется профессиональная подготовка менеджеров для сферы паломнического туризма в Университете «Македония» города Салоники (магистр, МТМ, Government Gazette No. 2, no. 2056, 29 июля 2014 года, стр. 25771–25774: № . 114002 / Закон 3685/2008). В 2017 г. в университете 70% обучающихся составляют выпускники общеобразовательных или про-



фессиональных учебных заведений и 30% – выпускники высших учебных заведений.

Следует отметить, что обучение здесь является бесплатным для всех, по интересующему нас направлению подготовки существует только очная форма обучения. Посещение занятий по всем дисциплинам учебной программы является обязательным, в университете осуществляется строгий контроль.

Образовательная программа включает:

- a) 945 часов обучения (780 часов теоретического обучения и 165 часов посещения музеев, археологических памятников, православных и исторических мест, утвержденных программой);
- b) 65 дней образовательных экскурсий;
- c) четыре самостоятельно спланированные экскурсии;
- d) письменные экзамены;
- e) устный выпускной экзамен.

Профессиональная подготовка определяется Регламентом Министерства туризма по обучению специалистов туристской деятельности (правительственный бюллетень 2532 / В / 2017).

Структура учебного плана такова:

- a) обязательные предметы;
- b) предметы по выбору;
- c) дипломная работа.

Обязательных предметов в подготовке магистров для сферы паломнического туризма насчитывается по 12 в каждом семестре (гос. стандарт 114002 / В7, статья 6 GG 2056 / 29.07.2014). Среди них: «Менеджмент туризма», «Организация религиозных туров», «Религиоведение», «Основы православия», «Управление маркетингом в сфере туристических услуг», «Бухгалтерский учет», «Методология исследования», «Управление в сфере услуг», «Управление взаимоотношениями с клиентами», «Межкультурный маркетинг», «Специальные и альтернативные формы туризма», «Количественные методы и анализ данных в области туризма», «Стратегический ме-

неджмент», «Стратегический маркетинг в туризме», «Информационные технологии в туризме», «Управление финансами», «Управление персоналом», «Менеджмент маркетинга туристических направлений», «Менеджмент маркетинга событийного туризма», «Инновации и предпринимательство в сфере туризма», «Качество туристических услуг».

Студентам, успешно сдавшим письменные и устные выпускные экзамены, выдается диплом магистра, при наличии которого они могут получить государственную лицензию для осуществления профессиональной деятельности в сфере туризма в Греции (статья 2, Закон 710/77).

В 2017 году возобновлена профессиональная подготовка менеджеров паломнического туризма в Афинском училище, которая не осуществлялась многие годы. Там же открылись курсы переквалификации туристских агентов в менеджеров паломнического православного туризма.

В сентябре 2017 года открыта кафедра переподготовки менеджеров паломнического туризма в Афинском университете, где можно получить, имея среднее или высшее образование, квалификацию менеджера паломнического туризма. Обучение длится два года, и после сдачи соответствующих государственных экзаменов выдается диплом о профессиональной переподготовке.

Учебный план подготовки менеджеров паломнического туризма в Афинском университете включает историю, византийскую и современную греческую литературу и искусство, историю современного эллинизма, историю искусства, историю развития туризма, туристическое и археологическое законодательство, религиоведение, методику подачи материала туристам разных категорий и др. В процесс профессиональной подготовки входит обязательное посещение музеев, памятников, археологических, исторических, паломнических мест, храмов и монастырей, образовательные экскурсии. Следует отметить, что особое внимание уде-



ляется практическому обучению студентов, практику студенты проходят в туристических компаниях. В конце учебного года проводятся письменные и устные экзамены, защищается отчет по практике.

В г. Салоники (Северная Греция) при поддержке Министерства образования в 2015 году в среднем профессиональном государственном образовательном учреждении «Альфа» была введена новая лицензированная учебная программа «Религиозный туризм и паломнические туры». Эта программа ориентирована на подготовку менеджеров религиозного туризма, особое место в ней отведено современным методам интерпретации памятников и проведения религиозных экскурсий.

Ваилиос Берте, директор училища, отмечает, что открытию новой образовательной программы способствовал конкурс, объявленный департаментом образования Греции, на введение новых специализаций в государственных училищах. Данная программа заняла в конкурсе первое место, что доказывает важное значение подготовки данных специалистов, в том числе и для решения проблемы безработицы в стране.

Программа включает в себя знакомство обучающихся со всеми памятниками и религиозными сооружениями, храмами, монастырями. Обязательными учебными предметами являются иностранные языки – английский и русский, что связано с учетом посещения православных святынь Греции туристами из стран ЕС и России.

Программа профессиональной подготовки в данном учебном заведении включает в себя следующие дисциплины: «Принципы религиозного туризма»; «Методы организации поездок»; «Туристическая география и религиозные памятники за рубежом»; «Туристическая география и религиозные памятники в Греции»; «Основы христианской археологии»; «Основы теологии»; «Основы религии»; «Предпринимательство и религиозный туризм»; «Английская терминология туризма»; «Иностранный язык»

(по выбору); «Практическое применение знаний к специальности»; «Базовые навыки оказания первой помощи»; «Коммуникационная техника – паломничество»; «Маркетинг в сфере туризма – навыки продаж»; «Информация о законодательстве в сфере туризма»; «Альтернативные формы туризма» и др.

Анализируя современную систему профессиональной подготовки менеджеров паломнического туризма в Греции, мы отметили, что данная подготовка носит практико-ориентированный характер, большое значение придается непосредственному участию обучающихся в работе туристических агентств, самостоятельной разработке туристских маршрутов религиозной тематики.

На наш взгляд, серьезным упущением в системе профессиональной подготовки является недостаточное внимание к дисциплинам психолого-педагогического цикла. Мы считаем это важным аспектом в профессиональной подготовке, так как менеджер паломнического туризма имеет непосредственное отношение к духовному развитию людей, их воспитанию и образованию.

Исходя из вышесказанного можно сделать вывод, что у Греции большая перспектива профессиональной подготовки менеджеров паломнического туризма в высших и средних специальных учебных заведениях, данная специальность является актуальной, востребованной и конкурентоспособной на активно развивающемся туристическом рынке в стране с богатой религиозной историей.

Выявленные актуальные проблемы профессиональной подготовки менеджеров паломнического туризма в Греции позволят определить концептуальный подход, выбрать оптимальные методы и средства обучения. Результаты решения данных проблем в Греции будут полезными также и для совершенствования профессиональной подготовки специалистов паломнического туризма в России.



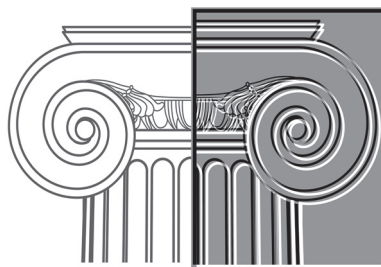
Примечания

1. Лагос Г. Паломничество и религиозный туризм в Греции на современном этапе // Внутренний и внешний туризм: статус и перспективы : научно-практическая конференция. Афины, 2016. С. 78–85.
2. Христос П. Развитие туристических маршрутов паломничества в Греции // Международное паломничество и туризм : сб. научных статей. Афины, 2015. С. 315-420.
3. http://www.uom.gr/media/docs/modetm/M-ODE-TM_kanonismos-april-2015.pdf

References

1. Lagos G. *Pilgrimage and religious tourism in Greece at the present stage [Palomnichestvo i religioznyy turizm v Gretsii na sovremennom etape]*. In: *Domestic and foreign tourism: status and prospects: Intern. scientific-practical conference [Internal and external tourism: status and prospects: scientific-practical conference]*. Athens, 2016. Pp. 78–85.
2. Christos P. *Development of tourist pilgrimage routes in Greece [Razvitiye turisticeskikh marsbrutov palomnichestva v Gretsii]*. In: *International pilgrimage and tourism: Sa. scientific articles [International pilgrimage and tourism: Sat. scientific articles]*. Athens, 2015. Pp. 315–420.
3. http://www.uom.gr/media/docs/modetm/M-ODE-TM_kanonismos-april-2015.pdf

*



НОВЫЕ КНИГИ



ИСТОРИЯ СОХРАННОСТИ БИБЛИОТЕЧНЫХ ФОНДОВ – КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ

УДК 021

Г. А. Алтухова

Московский государственный институт культуры

Глазков М. Н. Проблемы сохранности библиотечных коллекций в России 1700–1917 гг.: монография / М. Н. Глазков. – Москва: МГИК, 2017. 158 с.

Рецензия на монографию М. Н. Глазкова «Проблемы сохранности библиотечных коллекций в России»*. Исследование построено на воссоздании достоверной картины развития одной из ключевых и основополагающих проблем библиотечного дела – сохранности библиотечных фондов, особенностей развития этого важного направления в различные периоды библиотечного строительства в стране.

Автор передает специфику эпох, сравнивает настоящее и прошлое нашей профессии, задумывается над ее будущим.

Ключевые слова: проблемы сохранности библиотечных коллекций, исторический опыт, сравнительный анализ исторических гипотез, рекомендации по их применению в современном библиотековедении.

G. A. Altukhova

Moscow State Institute of Culture

HISTORY OF PRESERVATION OF LIBRARY COLLECTIONS – THE KEY TO UNDERSTANDING CONTEMPORARY PROBLEMS

Review of the monograph M. N. Glazkov «problems of preservation of library collections in Russia»*. The study is based on the reconstruction of a reliable picture of the development of one of the key and fundamental problems of library business – the preservation of library collections, features of the development of this important area in different periods of library construction in the country.

The author conveys the specifics of the epochs, compares the present and the past of our profession, thinks about its future.

Keywords: problems of preservation of library collections, historical experience, comparative analysis of historical hypotheses, recommendations for their application in modern library science.

АЛТУХОВА ГАЛИНА АЛЕКСЕЕВНА – доктор педагогических наук, профессор кафедры библиотековедения и книговедения Московского государственного института культуры

ALTUKHOVA GALINA ALEKSEEVNA – Full Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of Department of of Library Science and Bibliology of the Moscow State Institute of Culture

e-mail: gala88940@yandex.ru

© Алтухова Г.А., 2018

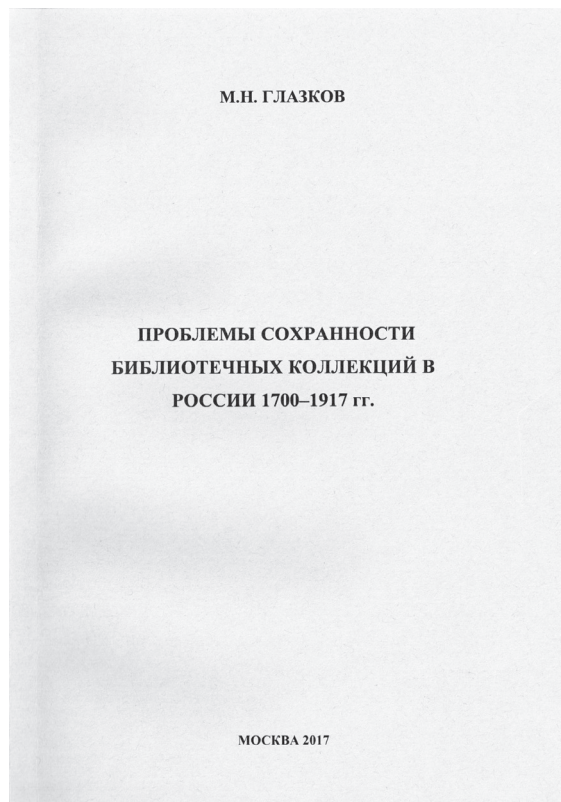


Для цитирования: Алтухова Г. А. История сохранности библиотечных фондов – ключ к пониманию современных проблем // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4. С. 174–183.

Монография М. Н. Глазкова «Проблемы сохранности библиотечных коллекций в России» – ценный вклад известного ученого, профессора МГИК в осознание актуальных проблем истории и современного состояния библиотечного дела. Ценность исследования заключается прежде всего в том, что оно построено на воссоздании достоверной картины развития одной из ключевых и основополагающих проблем библиотечного дела – сохранности библиотечных коллекций, особенностей развития этого важного направления библиотековедения в различные периоды библиотечного строительства в стране.

Автор открывает читателям удивительную и часто малоисследованную среду библиотечного мира с его проблемами, противоречиями, взлетами и падениями. Структура работы научно выверена. Четыре главы монографии построены так, что читатель чувствует специфику эпох, вместе с автором делает удивительные открытия, сопереживает своим коллегам из прошлых веков, сравнивает настоящее и прошлое нашей профессии, задумывается над ее будущим.

В первой главе монографии «Вопросы сохранности фондов в российских библиотеках XVIII столетия» характеризуется эпоха Просвещения и развития массового чтения в стране. На основе научно достоверных документальных источников автор прослеживает тенденции превращения библиотек из закрытых учреждений в публичные. Массовому читателю впервые был открыт доступ в крупнейшие библиотеки, центры универсального характера: Библиотеку Академии наук, Библиотеку Императорского университета, Синодальную (Патриаршую) библиотеку и др. Наряду с позитивными моментами этот шаг имел



и обратную сторону – доступность к библиотечным фондам неподготовленного читателя породила проблемы сохранения библиотечных коллекций, участились случаи хищения, вандализма в стенах библиотек.

Как отмечается в монографии, центром в решении проблем доступности к фондам и их сохранности в этот период стала основанная в 1714 г. Библиотека Академии наук, объединившая значительные разрозненные книжные коллекции, составившие впоследствии фонд БАН и других библиотек (с. 7).

Вызывает интерес к этой проблеме малоизвестный материал об отношении к библиотечному делу Петра I, его вли-



яние на формирование библиотечных коллекций и их сохранность. Автор приводит примеры высокой оценки царем образовательной и практической ценности библиотечных собраний, отмечает роль в создании благоприятных условий издательской деятельности, приобретении ценных книг за рубежом.

Объективность и правдивость исследования заключаются в том, что исследователь не уходит от оценки достоверных фактов варварского отношения к фондам библиотек, не исключая и царя. Так, по приказу Петра «не только срубались и переплавлялись для военных нужд церковные колокола, но и старинные книги варварски обдирались. Золотые и серебряные оклады, драгоценные камни, украшавшие их, также шли на пополнение казны» (с. 7–8).

Здесь же отмечается, что пример царя не мог не сказаться на отношении к фондам его окружения «когда после смерти царя началась перевозка всех академических книг в новое здание (декабрь 1726 г.), они буквально там сваливались в кучи» (там же).

К проблемам сохранности фондов в этот период автор относит также и неудовлетворительное состояние помещений библиотеки: «...кровли в помещениях протекали, отчего многие потолки обвалились» (с. 8).

Особое внимание в монографии заостряется на значении роли руководителя библиотек. В тот период приглашались на руководство библиотекой иностранцы, часто случайные, плохо знающие библиотечное дело, «проходные» люди. Они плохо знали российскую действительность и были равнодушны к состоянию российской культуры. Это негативно сказывалось на состоянии отечественного библиотечного дела. В качестве примера приводится негативная, разрушающая деятельность руководителей Библиотеки Академии наук И.-Д. Шумахера и его заместителя И.-К. Тауберта.

По мнению автора, не повезло с руководителем и Библиотеке Московского университета. «Иоган Готфрид Рейхель, считавший порученную ему библиотеку “подсобной”, кстати, погубивший своим негативным отношением богатые собрания В. Н. Татищева» (с. 15). При таких руководителях книги хранились «в открытых шкафах, покрывались пылью, изъедались молью» (там же).

Называются и другие проблемы хранения библиотечных коллекций того периода: поступления в библиотеку «сторонней литературы» положили начало проблеме «неразобранные фонды». Были проблемы и с переплетом книг. На низкий уровень сохранности библиотечных фондов не могла не оказать влияния плохая подготовленность библиотечных кадров, книги расхищались и читателями, и библиотечными работниками (с. 15).

Библиотеке Академии наук постоянно угрожала и другая опасность – пожары, повреждения от устраиваемых фейерверков в находящемся поблизости «Театре на воде».

Аналогичные проблемы возникали и в библиотеке Московского Императорского университета. «Окна большой палаты, где размещалась библиотека, выходили на площадь с пушками. В торжественные дни из пушек производилась пальба. Стекла вылетали от духу во время стрельбы, их замена обходилась недешево... Высока была угроза пожаров и иных повреждений» (с. 15).

Справедливо утверждение автора, что только патриоты, энтузиасты своего дела были способны ответственно и профессионально подойти к формированию и сохранности библиотечных фондов. Таким энтузиастом, патриотом нашей профессии был Харитон Андреевич Чеботарев. На протяжении 40 лет он обогащал, оживлял работу библиотеки. Являясь ректором Московского Императорского университета, профессором, он всегда



отмечал важную роль книги, впервые дал теоретическое обоснование проблемы сохранности библиотечного фонда (с. 17). Это, по мнению автора, пример того, как «даже один мотивированный, образованный и энергичный человек способен серьезно улучшить ситуацию» (там же)

Интересны и приводимые автором живые примеры деятельности императрицы Екатерины II, которая оказывала содействие и поддержку в создании условий хранения фондов библиотек. В эпоху царствования Екатерины II произошел ряд позитивных событий. В 1764 г. Петербурге открылась библиотека Академии художеств, были созданы различные по направленности: учебные, научные, специальные, церковные библиотеки. Интересно, достоверно, на живых примерах автор показал работу Синодальной библиотеки, коммерческих и публичных библиотек. Благодаря приведенным в монографии документальным источникам, ярким примерам особенностей библиотечного дела того периода у читателя создается живая картина эпохи Екатерины Великой, утверждается ее великая мудрость и забота о развитии культуры России.

Во второй главе монографии «Проблемы сохранности фондов отечественных библиотек в 1801–1850-х гг.» ведущей темой стало исследование сотрудничества библиотек с органами государственной власти. В результате этого взаимодействия в России стремительно развиваются образование, наука и культура. Активную просветительскую деятельность вели государственные деятели, ученые, энтузиасты библиотечной профессии. Этот период характеризуется все большим открытием библиотечных коллекций для широкой читающей публики. Как следствие, увеличивается поток читателей в библиотеки, растет интерес к чтению. Все шире распространяются личные библиотеки (с. 32).

Значительной приметой исследуемого периода стало развитие книгоиздания. Расширяется сеть книжных магазинов и новых библиотек. Автор позитивно оценивает правление Александра I, который способствовал появлению не только государственных, но и частных издательств. В Россию ввозились книги, журналы, газеты из-за рубежа. Книги стали доступнее народу: «...изменения ощущались не только в столицах, но и в губернских и даже некоторых уездных городах» (с. 31).

К позитивным явлениям исследуемого периода автор относит быстрое развитие отечественного библиотечного дела, открытие разнообразных учебных библиотек, в том числе университетских и вузовских.

Но эпоха исследуемого периода была омрачена событиями Отечественной войны 1812 года. В монографии воссоздана живая картина трагических событий, наносящих ущерб книжным богатствам страны, описаны факты мародерства и расхищения оккупантами культурных ценностей России. Так, ценные фонды библиотеки Московского университета были спрятаны от вандалов в полуподвальном помещении, окна и двери которого тщательно замуровали. Однако во время пожаров наполеоновские мародеры «обнаружили и сломали свежую кирпичную кладку замурованной университетской кладовой. Часть ценностей они расхитили, остальное раскидали. Разбросанные по двору книги и архивные бумаги были растоптаны, испорчены осенними дождями» (с. 34).

Были уничтожены ценнейшие собрания Н. М. Карамзина, профессора Ф. Г. Бауззе, графа А. И. Мусина-Пушкина и многих других. Как одну из тяжелых потерь в истории русской культуры XIX столетия автор оценивает гибель в огне оригинала «Слова о полку Игореве». Большие потери понесли и захваченные наполеоновской армией библиотеч-



ные фонды в Смоленске, Минске и других городах (с. 32).

В этой ситуации автор поднимает и исследует еще одну важную, но малоизученную проблему: сохранения библиотечных ценностей в условиях большой войны. Ценным опытом являются приведенные в исследовании примеры эвакуации фондов библиотек в безопасные регионы страны. Так, например, группа сотрудников Императорской публичной библиотеки вывезла библиотечные коллекции вглубь России, а после изгнания Наполеона возвратили фонды на прежнее место.

В монографии приводятся примеры того, как не только библиотечные коллективы, но и отдельные выдающиеся деятели российской культуры по собственной инициативе спасали ценные издания, а когда опасность миновала, возвращали их в основные хранилища. В. С. Сопиков увез на судне лучшую часть императорской библиотеки в Олонецкую губернию и «до половины декабря жил с нею в деревне Усланке, на реке Свири. Дело мне порученное, исполнил как должно» (с. 33).

В этот период, как отмечает автор, была впервые поднята еще одна важная проблема в практике сохранения библиотечных коллекций, ставшая впоследствии международной, – реституция (возвращение материальных и культурных ценностей). На заседании Государственного совета в 1813 г. был поставлен вопрос о компенсации Францией огромных потерь, в том числе и книжных коллекций, понесенных Россией (с. 34).

В главе третьей «История охраны библиотечных фондов во второй половине 1850-х – 1890-х гг.» автор рассматривает события в стране через призму главного события эпохи – отмены в 1861 г. крепостного права. В плане поставленной проблемы выявлены как позитивные, так и негативные последствия этого явле-

ния. «Десятки миллионов освобожденных крестьян увидели перед собой новые возможности и перспективы, связанные с учебой и образованием» (с. 63). Для библиотек были созданы благоприятные условия развития, публичные библиотеки при Александре II стали получать государственные ассигнования, что «резко изменило положение с их открытием и функционированием не только в центральных городах, но и на периферии» (с. 64).

Хотя проблема сохранности фондов в исследуемый период изучена недостаточно, автор нашел интересные материалы, раскрывающие существенные тенденции охраны библиотечных фондов, ввел в научный оборот достоверные факты об уникальной деятельности ряда библиотек по сохранению книжных коллекций в Александровской публичной библиотеке в Самаре, Тамбовской губернии, Симферопольской публичной библиотеке и др.

Приход в библиотеки массового читателя после 1861 г. автор называет самим по себе отрадным фактом, но он сопровождался «побочными эффектами». Необразованные и маловоспитанные люди не могли сразу стать идеальными читателями. Причинами участившихся случаев читательского вандализма в пореформенную эпоху автор называет «снижение в массовом сознании авторитета книги, поток нигилизма в обществе (с. 67).

Не остались в стороне от изучения опыт и действенные меры по предотвращению порчи и расхищения библиотечной литературы читателями и библиотекарями. В монографии приводятся многочисленные примеры деятельности библиотек в этом направлении. Так, в Тамбовской публичной библиотеке «был выделен специальный дежурный помощник для наблюдения за поведением приходящих посетителей» (с. 65). В Симферопольской публичной библиотеке в целях решения



проблемы «особо ценные издания выдавались посетителям даже в читальном зале только под залог и под расписку. Заполнялись особые «требовательные листки» (с. 66).

В некоторых библиотеках за грубые нарушения правил провинившихся исключали из числа читателей. В Самарской публичной библиотеке во избежание случаев вандализма на выставке вновь поступающих в библиотеку изданий прятали новинки «под стекло».

Современному читателю будет интересен опыт организации правил безопасности и порядка охраны в Библиотеке Академии наук, в Румянцевской библиотеке. Но лучшей библиотекой того периода, превосходящей мировые стандарты, автор называет Императорскую публичную библиотеку в Санкт-Петербурге. Ее опыт и авторитет «заслуживают изучения и применения в современной жизни ведущих отечественных библиотек» (с. 92). Читатель найдет на страницах монографии интереснейшие факты деятельности библиотеки в этом направлении, ценные советы автора, которые актуальны и в наше время.

В четвертой главе монографии «Проблема сбережения библиотечных коллекций в 1901 – феврале 1917 гг.» автор тонко почувствовал особенности и специфику уникальной эпохи предреволюционной России. Время было настолько противоречиво и богато новыми событиями, что к его характеристике был необходим смелый и неординарный подход. В отличие от предыдущих глав, четвертая разделена на четыре параграфа, которые несут сложную смысловую нагрузку по освещению процесса становления библиотечного дела в стране и особенностей решения сложных вопросов сохранности фондов в обстановке непростых политических и культурных событий. Показано, как эти события влияли на библиотечное дело и как библиотечное дело влияло на них.

В первом параграфе четвертой главы «Революционные события начала XX столетия и сохранность библиотечных фондов» характеризуется пограничная зона, разделяющая эпоху государственного и культурного строительства в стране. На основе строгого научного подхода к анализу глобальных исторических процессов, происходящих в стране, автор выделил ведущие тенденции, определявшие состояние и развитие библиотечного дела и охраны фондов. С одной стороны, отмечаются острейшие идеологические и социальные противоречия – раскол и конфронтация внутри общества, с другой – рост материального производства, экономики, сельского хозяйства, что теснейшим образом связано с увеличением общего числа библиотек не только в крупных городах, но и на периферии. В этих условиях наблюдается тяга широчайших народных масс к знаниям и образованию. Автор убедительно обосновывает важный тезис, что в этот период библиотеки как основной фундамент образования и самообразования становились чрезвычайно востребованными. «Библиотеки стали “четвертой властью”, выполняющей функцию массовой информации и пропаганды при отсутствии в те годы привычных нам радио, телевидения, а теперь и Интернета. Библиотеки стали центрами сложной идеологической борьбы между библиотечными работниками, придерживающимися различных идеологических взглядов, методологических подходов к комплектованию фонда, методов его охраны и сбережения» (с. 98–99).

На интересных и тщательно выверенных документах в монографии воссоздана живая, достоверная картина комплектования фондов как в крупных центральных, так и небольших библиотеках губерний и уездов различными материалами революционного, либерального и консервативного направлений. На ярких примерах показана сложная судьба оппозиционных мате-



риалов, хранящихся в фондах, выявлены факты ревизии библиотек реакционными силами «гигантским изъятиям литературы из фондов» (с. 100).

В то же время, в эпоху тотального контроля, разгула реакционных сил библиотеки получили в свои фонды произведения многих выдающихся писателей – И. А. Бунина, А. А. Блока, А. И. Куприна, А. П. Чехова, В. И. Вернадского, И. М. Сеченова, С. П. Боткина и многих других представителей российской культуры, науки и образования (с. 107).

Во втором параграфе «Общая характеристика разных типов и видов библиотек в России и состояния охраны их фондов» отмечается, что в исследуемый период в стране организовывалась самая разная по направленности и содержанию работа библиотеки.

Значительной была роль библиотек в создании различных общественных, религиозных идеологических и иных организаций. Функционировали бесплатные народные библиотеки, читальни, церковно-приходские библиотеки. Возникали библиотеки попечительств народной трезвости, сети церковных библиотек, работали более благополучные платные публичные, общественные и земские библиотеки. На примере этих библиотек автор показал значимость для общества библиотечной деятельности, ее влияние на все многообразие российской жизни.

Каждое из этих направлений имело свою специфику, отличия и особенности развития, библиотеки по-разному финансировались и поддерживались государством.

В третьем параграфе «Ведущие библиотечные центры России: проблемы и достижения в области сохранения коллекций» проанализирована работа ведущих библиотечных центров России того времени, показаны их проблемы и достижения в области сохранения фондов.

Значительное место в этом анализе автор уделяет характеристике деятельности главной библиотеки страны – Императорской публичной библиотеки в Санкт-Петербурге. Создавая хронологию жизни библиотеки, раскрывая отношения внутри коллектива в этот сложный и противоречивый период, автор показывает, что Библиотека была как бы отражением глобальных происшествий в стране, являлась активным участником революционных событий.

В сложной революционной обстановке, на фоне раскола среди сотрудников на идеологической почве, прекращения присылки обязательного экземпляра библиотеки вели работу с различными группами читателей в плане сохранности фондов, воспитания культуры чтения. Автор пишет: «Если с представителями аристократии, дворянства и духовенства, с учеными, художниками, музыкантами библиотекари Императорской публички могли проявлять известную доверительность, то в работе с крестьянами, мещанами, студентами и т.п. объективно требовался серьезный контроль и “плотное” курирование» (127).

В целях контроля за состоянием библиотечных фондов правительство П. А. Столыпина увеличило штат профессиональных библиотекарей, бюджет библиотеки; производилось строительство новых помещений и корпусов. По воспоминаниям посетителей, усилился визуальный контроль за читателями, их формулярами, и «в залах, галереях Библиотеки стали значительно чаще мелькать “специальные мундиры императорских библиотекарей”» (128).

Еще одной мерой защиты фонда стало ужесточение правил пользования библиотечной литературой непосредственно в специальных отраслевых отделах. В эти отделения допускались лишь специалисты, ученые, преподаватели, государственные чиновники, привилегированные читатели.



Среди них автор называет Д. И. Менделеева, Л. Н. Толстого, К. А. Тимирязева и многих других. Они допускались во внутренние служебные помещения Библиотеки и могли брать произведения, не выдававшиеся в общем порядке.

Процветанию библиотеки, обогащению и сохранению ее фондов способствовала меценатская помощь Императорской фамилии, представителей многих сословий государства, значительное место в них занимали книжные дары (с. 132).

Библиотека Московского публично-Румянцевского музея также являлась крупнейшим общероссийским библиотечным центром страны, и ее проблемы соответствовали переживаемому обществом времени.

Библиотеку волновала уязвимость книжных коллекций, проблемы с их обработкой: «Необработанные книги, журналы, брошюры не только были недоступны читателям, но и «съедали» свободное пространство библиотеки, часть залежей литературы в скором времени гнила и ветшала от неправильных условий хранения и отсутствия необходимых санитарно-гигиенических материалов, серьезной угрозой фонду был книжный грибок и др.» (с. 134). Но, как отмечает автор, несмотря на сложные условия «Библиотека накопила и сберегла сотни тысяч произведений» (с. 138).

В четвертом параграфе «Общие итоги развития библиотечной сферы в 1901 – феврале 1917 г.» отмечается, что на развитие библиотечного дела предреволюционного периода значительное влияние оказывал неуклонный рост всех важнейших качественных показателей развития страны: культуры, образования и появление новых современных производств. В этот период была успешно проведена очень важная работа по преодолению безграмотности населения.

Для нас важно утверждение автора, что в этот период выросли государствен-

ные ассигнования на образование и культуру, переживало расцвет не только высшее, но и начальное образование. Страна превратилась в «самую читающую державу мира». «Мы должны помнить, – отмечается в монографии, – что наша страна накануне мировой войны являлась, по сути, первой книжной державой мира» (148). Автор подчеркивает, что «в немалой мере благодаря фундаментальным библиотечным ресурсам, накопленным в царскую эпоху, народ России смог духовно выжить в годы жуткой революционной Смуты» (149).

Убедительно и аргументированно звучат слова М. Н. Глазкова о том, что критикуемая на протяжении десятилетий политика «царизма» неосновательна. Приведенные в монографии научные факты произошедших событий, открытые лично автором документы, обоснованно реабилитируют «эпоху царизма», показывают позитивное влияние царей-просветителей на подъем отечественного просвещения, образования, науки, искусства и культуры, их особое внимание к состоянию отечественного библиотечного дела.

Не умалчивает автор и о наличии множества проблем того периода: недостаточное финансирование, нехватка библиотечного оборудования, ограниченные поступления книг и периодики. Однако эти проблемы, по мнению исследователя, относятся не только к характеризруемому периоду, но и являются вечными для библиотек разных эпох. На достоверных исторических документах в исследовании проводятся параллели с современными проблемами по сохранности фондов и делаются выводы, как важно учитывать уроки истории и брать все ценное из прошлых эпох: «История не только и не столько наука о прошлом, сколько о настоящем и будущем... она содержит не только поучительные уроки, но и проверенные временем ответы на самые злободневные вызовы времени» (с. 3).



Удивительный парадокс! Проблемы прошлых веков, так достоверно описанные в исследовании М. Н. Глазкова, в наше время электронных технологий, неограниченных возможностей Интернета, автоматизации контроля за использованием фондов не только не потеряли своей значимости, но и стали как никогда актуальными. Автор назвал важнейшие проблемы, которые волнуют нас и сегодня.

Уровень компетентности руководства и персонала библиотеки. М. Н. Глазков справедливо отмечает, что в любую историческую эпоху положение учреждений народной культуры и просвещения в значительной степени зависит от величины личности, представляющей верховную власть. «Публичные библиотеки как изначально затратные организации очень остро чувствуют, когда первые лица только говорят в двух словах о поддержке библиотечной сферы, а когда они ее реально поддерживают» (20).

Исторический опыт показывает: где сильное компетентное руководство библиотекой, подготовленный персонал, библиотеки соответствуют современному уровню обслуживания, авторитет руководителей признан в отечественном и мировом сообществе. В истории библиотечного дела страны мы знаем и помним немало славных имен ведущих руководителей, библиотечных специалистов, поднявших библиотечное дело страны на должный уровень, – М. Д. Афанасьев, В. П. Леонов, И. Б. Михнова, Я. Л. Шрайберг и многие другие известны своим новаторским, профессиональным руководством библиотеками. В своей деятельности они сочетают традиционные и инновационные методы библиотечно-информационного обслуживания, умело решают вопросы развития современного библиотечного дела, являются примером, как сегодня в непростых условиях выживать библиотекам.

Вечная, неискоренимая проблема нашей профессии – пожары в библиотеках. Библиотеки горели на протяжении веков, нередко пожары случаются и в наши дни. К примеру, еще не пережит и недостаточно осознан разрушительный пожар в крупнейшем научно-информационном центре России – библиотеке академического Института научной информации по общественным наукам (ИНИОН) на юго-западе Москвы, случившийся 30 января 2015 года, почти полностью уничтоживший здание и (по предварительным подсчетам) 15% фонда.

Актуальны поднятые в исследовании М. Н. Глазкова вопросы финансирования библиотек, комплектования фондов, переплета ветхих изданий, особенностей обработки и хранения документов и др. Эти вековые проблемы не всегда успешно решаются современными библиотеками различных уровней.

Не только не потеряла, но и приобрела международное значение поднятая автором проблема реституции. Над этой темой активно и успешно сегодня работают библиотековеды. Ценны в этом направлении исследования профессора А. М. Мазурицкого.

Опыт фандрейзинга, меценатской помощи, дарения так широко и результативно применяемых в прошлые века, и сегодня может послужить примером для наших соотечественников.

Проблемы, поднятые автором на страницах исследования, настолько сложны и трудноразрешимы, что нельзя не признать его справедливое замечание: «Ни в одну из рассмотренных эпох обеспечить нужный уровень безопасности фондов не удалось. Очевидно, это было практически недостижимо. Каких-то сенсационных, волшебных суперметодов не удалось обнаружить» (с. 154).

Однако М. Н. Глазков все же нашел универсальный ответ на поставленные им проблемы. Рекомендации автора звучат весьма современно и убедительно: «Все завязано



на людях, их нравственном, культурном, интеллектуальном развитии» (с. 155) На этом главном акценте строится, по сути дела, вся структура монографии: «Без массового нравственного оздоровления России решить множество прикладных задач не представляется возможным» (там же).

Труду М. Н. Глазкова присуще заинтересованное, живое отношение к подаче материала, неподдельный интерес не только к научной, но практической значимости описанных событий. Авторская интерпретация событий прошлых веков не оставляет читателей равнодушным.

Воссозданная автором многогранная картина истории становления и развития

библиотечного дела, анализ ключевых проблем сохранения библиотечных фондов в прошлые века являются серьезной научно-теоретической базой для развития теории и практики современного библиотековедения, ценным материалом для специалистов-практиков в библиотечно-информационном обслуживании населения.

Результаты исследования важны для подготовки библиотечных кадров. С интересом ознакомятся с материалами монографии преподаватели вузов культуры, будущие библиотечные специалисты: аспиранты, студенты, слушатели курсов повышения квалификации и др.

*



ВНИМАНИЕ!

Ответственность за содержание публикаций несут авторы.

При представлении основных результатов своего научного исследования автор обязан находиться в правовом поле, то есть его публикация не должна каким-либо образом нарушать Закон РФ «О средствах массовой информации» (Закон о СМИ) от 27.12.1991 N 2124-1 (действующая редакция от 24.11.2014).

Редакция научного журнала «Вестник МГУКИ» обращает внимание на то, что в своей редакционной политике руководствуется принципами публикационной этики, разработанными на основе российских и международных стандартов:

- положений, принятых на 2-ой Всемирной конференции по вопросам соблюдения добросовестности научных исследований (Сингапур, 22–24 июля 2010 г.);
- положений, разработанных Комитетом по этике научных публикаций (The Committee on Publication Ethics – COPE).
- норм главы 70 «Авторское право» Гражданского кодекса Российской Федерации.
