ISSN 2307-1826

Гуманитарный вектор

2015/2 (42)

Ñåðèÿ «Ôèëîñîôèÿ. Êóëüòóðîëîãèÿ»

ЗАБАЙКАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕКТОР

Серия «Философия. Культурология»

№ 2(42)
2015

ISSN 2307-1826

Гуманитарный вектор

Серия «Философия. Культурология»

Humanitarian Vector

Series Philosophy, Cultural Studies

Gumanitarnyi Vektor

Seriya Filosophiya, Kul'turologiya

Издаётся с 1997 г.
Выходит четыре раза в год

Учредитель
ФГБОУ ВПО «Забайкальский государственный университет»

Журнал зарегистрирован
Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77–54189 от 17.05.2013

Журнал входит в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёных степеней доктора и кандидата наук

Авторы несут полную ответственность за подбор и изложение фактов, содержащихся в статьях; высказываемые взгляды могут не отражать точку зрения редакции

Рукописи, присланные в редакцию, не возвращаются

Перепечатка материалов журнала допускается только по согласованию с редакцией

Адрес редакции
672007, г. Чита, ул. Бабушкина, 129
Телефон: 8 (3022) 35–24–79
факс: 8 (3022) 41– 64– 44
E-mail: zab-nauka@mail.ru

Сайт журнала в Интернете
http://www.gumvector.com
Подписной индекс журнала в каталоге «Пресса России» ***42407***

Электронная версия журнала размещена на платформе Российской универсальной научной электронной библиотеки www. elibrary. ru

© Забайкальский государственный университет, 2015

Founded in 1997
Quarterly

Founder
FSBEI HPE "Transbaikal State University"

The journal is registered
by the Federal Supervision Service in the Field of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

Registration certificate
ПИ № ФС77–54189 от 17.05.2013

The journal
is in the list of the leading refereed scientific journals and editions which publish the main results of dissertations for academic degrees of doctors and candidates of sciences

The authors are fully responsible for the selection and presentation of the facts contained in their articles; the views expressed by them do not necessarily reflect the views of the editorial board

The manuscripts submitted to the journal are not returned

Reproduction of any materials from the journal is allowed only in coordination with the editorial board

Address
672007, Chita, 129 Babushkina St.
Phone: 8 (3022) 35–24–79;
Fax: 8 (3022) 41–64–44
E-mail: zab-nauka@mail.ru

Journal web site
http://www.gumvector.com
Subscription index of the journal in "Press of Russia" ***42407***

The electronic version of the journal is placed on the platform of the Russian Universal Scientific Electronic Library: www. elibrary. ru

© Transbaikal State University, 2015

Гуманитарный вектор

Серия «Философия. Культурология»

Humanitarian Vector

Philosophy, Cultural Studies

Gumanitarnyi Vektor

Seriya Filosophiya, Kul'turologiya

Редакционный совет:

Борис Ванданович Базаров, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Россия);

Андре Буржо, доктор социологических наук, академик, Национальный центр научных исследований Франции (Париж, Франция);

Дэн Цзюнь, профессор, Институт русского языка Хэйлуцзянского университета (Хэйлуцзян, КНР);

Кейдзи Идэ, заместитель главы миссии, министр Посольства Японии в Российской Федерации (Япония);

Чжен Шупу, доктор филологических наук, профессор (Харбин, КНР);

Михаил Иванович Эпов, доктор технических наук, профессор, академик РАН, Институт нефтегазовой геологии и геофизики СО РАН (Новосибирск, Россия)

Редакционная коллегия

Выпускающий редактор:

Н. Д. Субботина, доктор философских наук, профессор (Чита, Россия)

Члены редколлегии:

Н. С. Розов, доктор философских наук, профессор (Новосибирск, Россия)

И. В. Черникова, доктор философских наук, профессор (Томск, Россия)

М. И. Гомбоева, доктор культурологии, профессор (Чита, Россия)

Д. В. Трубицын, кандидат философских наук, доцент (Чита, Россия)

Д. В. Сергеев, кандидат культурологии, доцент (Чита, Россия)

Главный редактор

И. В. Ерофеева, доктор филологических. наук, доцент

Ответственный секретарь

Э. А. Арутюнян

Журнал представляет собой сборник оригинальных и обзорных научных статей, посвящённых исследованиям по проблемам истории философии, современным философским проблемам, проблеме гуманизма, проблемам экзистенциальной философии и проблемам философии науки и образования

В журнале представлены культурологический анализ различных сфер человеческой деятельности, материалы по актуальным вопросам теории, истории и методики преподавания культурологии; исследования по проблемам материальной и духовной культуры, теоретический аспект изучения культур, история культуры.

Материалы журнала будут интересны широкой научной общественности, преподавателям вузов, аспирантам, студентам, деятелям культуры и образования.

Editors:

Boris Vandanovich Bazarov, Doctor of History, Professor, corresponding member of the RAS, The Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB of the RAS (Ulan-Ude, Russia);

Andre Bourget, Doctor of Sociology, Academician, French National Center for Scientific Research (Paris, France);

Den Tszun, professor, the Institute of the Russian language at Heilongjiang University (Heilongjiang, China);

Keidzy Ide, Mission Deputy Head, Ministry of Embassy of Japan in the Russian Federation (Japan);

Zhen Chupu, Doctor of Philology, Professor (Harbin, China);

Mikhail Ivanovich Epov, Doctor of Engineering Science, professor, Academician of the RAS, Institute of Petroleum-Gas Geology and Geophysics of the Siberian Branch of the RAS

Editorial Board

Main Handling Editors:

N. D. Subbotina, Doctor of Philosophy, Professor (Chita, Russia)

Editorial board members:

N. S. Rozov, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia)

I. V. Chernikova, Doctor of Philosophy, Professor (Tomsk, Russia)

M. I. Gomboeva, Doctor of Culturology, Professor (Chita, Russia)

D. V. Trubitsin, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia)

D. V Sergeev, Candidate of Culturology, Associate Professor (Chita, Russia)

Editor-in-Chief

I. V. Erofeeva, Doctor of Philology, Associate Professor

Executive Secretary

E. A. Arutyunyan

The journal is a collection of original and review scientific papers on the history of philosophy, contemporary philosophical problems, the problem of humanism, issues of existential philosophy and the problems of science and education philosophy.

The journal presents cultural analysis of the various spheres of human activity, the materials on topical issues of theory, history and technique of Cultural Studies teaching; research on material and spiritual culture, the theoretical aspect of the culture study, history of culture.

Materials will be interesting to the wide scientific community, university professors, postgraduate students, students, workers in culture and education.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Городнёва М. С. Рациональное и иррациональное в ранней греческой философии 6
Поляков Д. Б. Протоанархизм в политическом сознании древности 12
Привалова М. В. Две религиозные концепции социального финализма: экзистенциальная (Н. А. Бердяев) и космическая (Н. Ф. Фёдоров) 18
Руцкова В. С. Оценка постмодернизма в современной российской социогуманитарной науке 24

ПРОБЛЕМЫ РЕАЛЬНОСТИ И ЕЁ ОТРАЖЕНИЯ

Гаврилова Ю. В. Синкретизм как фактор формирования и эволюции социальной реальности 29
Сергеев Д. В. Социокультурные условия кризиса выражения культурного смысла 35
Субботина Н. Д. Официальный и карнавальный – два типа праздника 40
Сычев А. А. Скандал на маргиналиях средневековой культуры 48
Черникова И. В. Проблема реальности в её сопряжённости с реальностью сознания 54

ГУМАНИТАРНАЯ ГЕГРАФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ТРАНСГРАНИЧЬЯ

Бочарников В. Н. Современная география и актуальные вопросы изучения взаимодействия социума и природы 60
Ван Пин. Российско-китайско-монгольское трансграничье как пространство межкультурного диалога 67
Намсараева Т. Ц.-Е. Трансграничное социокультурное пространство: содержание и механизмы трансграничного позиционирования Байкальского региона 75
Новиков А. Н. Философско-географическая идеализация трансграничной организации природы, населения и хозяйства восточного стыка границ России, Монголии и Китая 81
Соколова А. А. «Пространство в культуре»: уровень информационного освоения географических объектов по данным Google − Panoramio 89

КУЛЬТУРА РОССИИ И КИТАЯ

Дробная Е. В. Язык иконы в творчестве Елены Черкасовой: священное слово и исихастское молчание 95
Дугаржапова Т. М. О национальной самобытности литературы кочевых народов 99
Жуков А. В., Жукова А. А., Соловьева Н. А. Методология исследований и конструирование образов «этнических культур» в современном Китае 104
Ирхен И. И. Ресурсный потенциал культуры России: историко-доминантная ретроспектива 112
Королева В. А. «Маленький Китай» и его зрелищные представления в социокультурном пространстве улиц русского дальневосточного города (вторая половина XIX в. – 1920-е гг.) . 118
Мяо Хуэй. Русская эмиграция в Харбине: взаимодействие двух культур 128
Ушницкий В. В. Формирование исторического жанра в якутском фольклоре 136
Юрьева Е. В. Канонизация святых русской церкви как культурологическая проблема 140

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ

Засухина В. Н. Медицина как сфера безопасности детства: раскрытие темы на примере русской литературы 149
Исаков А. В. Формирование образа жизни ребёнка как главная цель родительства с точки зрения деятельностного подхода 155
Мурашова М. А. Концептуальные подходы к исследованию человеческого потенциала в истории научного знания 161
Томских М. С. Концепция качества жизни в трудах представителей постиндустриализма 167

HUMANITARIAN
Vector

CONTENT

PROBLEMS OF HISTORY OF PHILOSOPHY

Gorodnyova M. S. Rational and Irrational in Early Greek Philosophy 6
Polyakov D. B. Proto-Anarchism in the Political Consciousness of Antiquity 12
Privalova M. V. Two Religious Concepts of Social Finalism: Existential (N. Berdyaev) and Cosmic (N. Fyodorov) 18
Rutskova V. S. The Estimation of Postmodernism in the Contemporary Russian Socio-Humanistic Studies 24

THE PROBLEM OF REALITY AND ITS REFLECTION

Gavrilova Yu. V. Syncretism as a Factor of Formation and Evolution of Social Reality 29
Sergeev D. V. Social and Cultural Conditions of Crisis of Cultural Meaning Representation 35
Subbotina N. D. Official and Carnival – Two Types of Holiday 40
Sychev A. A. Scandal on the Marginalia of Medieval Culture 48
Chernikova I. V. The Problem of Reality in its Correlation with the Conscience Reality 54

HUMANITARIAN GEOGRAPHY AND PHILOSOPHY OF TRANSBOUNDARY

Bocharnikov V. N. Modern Geography and Current Issues of Studying of the Interaction between Society and Nature 60
Van Pin. Russian-Chinese-Mongolian Transboundedness as Space of Cross-Cultural Dialogue 67
Namsaraeva T. TS.-E. Cross-Border Socio-Cultural Space: Contents and Mechanisms of Cross-Border Representation of the Baikal Region 75
Novikov A. N. Philosophical and Geographical Idealization of Cross-Border Nature Organization, Population and Economy of the Eastern Junction of the Borders of Russia, Mongolia and China 81
Sokolova A. A. “Space in Culture”: Informational Development Level of Geographical Objects according to Google Data − Panoramio 89

CULTURE OF RUSSIA AND CHINA

Drobnaya E. V. Language of Icon in the Work of Elena Cherkasova: Sacred Word and Hesychast Silence 95
Dugarzhapova T. M. On the Problems of the Buryat Literary Studies 99
Zhukov A. V., Zhukova A. A., Solovyova N. A. Research Methodology of «Ethnic Cultures» in Modern China 104
Irkhen I. I. Resource Potential of Russian Culture: Historical-Dominant Retrospective 112
Koroleva V. A. “Chinatown” and its Performances in the Social and Cultural Space of the Streets of Russian Far Eastern City (The Second Half of the XIX – the 1920) 118
Miao Hui. Russian Immigrants in Harbin: Interaction of two Cultures 128
Ushnitsky V. V. The Formation of Historical Genre in the Yakut Folklore 136
Yurieva T. V. Canonization of the Russian Church Saints as a Cultural Problem 140

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE QUALITY OF LIFE

Zasukhina V. N. Medicine as a Sphere of Childhood Safety: Disclosure of a Subject on the Example of the Russian Literature 149
Isakov A. V. Formation of Child’s Life Way as a Main Goal of the Parenthood according to the Activity Approach 155
Murashova M. A. Conceptual Approaches to the Human Development Study in Science History 161
Tomskikh M. S. The Concept of Life Quality in the Works of Post-Industrialism Representatives 167

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

PROBLEMS OF HISTORY OF PHILOSOPHY

УДК 111.7
ББК 87.21

Марина Станиславовна Городнёва,
кандидат философских наук,
Саратовский государственный технический университет
им. Ю. А. Гагарина
(410054, Россия, г. Саратов, ул. Политехническая, 77)
e-mail: gorodnevams@gmail.com

Рациональное и иррациональное в ранней греческой философии

В статье рассматривается специфика формирования понятия бытия в ранней греческой философии. Проводится сопоставление рациональных и мифо-религиозных составляющих в исследуемом историческом этапе философии. Мифологическая и религиозная составляющая имплицитно присутствует в философских построениях ранних греческих философов. Миф представляет собой поэтическую восприимчивость человека к изначальной тайне, тому, что невыразимо. Образ тайны показывает особое познавательное отношение к бытию, в рамках которого в человеческой практике посредством мифологических и религиозных дефиниций, философских категорий познающий субъект стремится коснуться Истины. Для мифологического отражения реальности характерна образно-символическая оппозиционность. Для философского мировосприятия – это наличие бинарных оппозиций. В натурфилософии милетской школы появляется представление о едином живом мироздании, субстанциальной основой которого полагается субстратное первоначало, либо беспредельный апейрон. Элеаты мыслили чистое бытие, соотнося с законами мышления; Пифагор и Гераклит в основе истинного бытия видят упорядочивающий закон в форме числовой пропорции, либо универсального Логоса. Полемизируя с религиозными представлениями, в античной философской традиции появляется идея Бога как универсального разумного начала, где Абсолют неотделим от вечного несотворённого космоса (Ксенофант). В статье показано, как дефиниции, имплицитно присущие мифо-религиозному восприятию реальности, проявляются в философском дискурсе, в рамках которого они получают рациональное истолкование.

Ключевые слова: бытие, мышление, абсолют, субстанция, сущность, материя, закон.

Marina Stanislavovna Gorodnyova,
Candidate of Philosophy,
Saratov State Technical University named after Yu. A. Gagarin
(77 Polytechnicheskaya St., Saratov, Russia, 410054)
e-mail: gorodnevams@gmail.com

Rational and Irrational in Early Greek Philosophy

The article deals with the specifics of the formation of the concept of being in the early Greek philosophy. A comparison of rational and myth-religious components in investigated stage of history of philosophy. Mythological and religious components implicitly exist in philosophical constructs of the early Greek philosophers. The myth is a poetic person's susceptibility to the original secret, that beyond expression. The mystery image reveals the special cognitive relation to being and through the practice of using mythological, religious and philosophical definitions of the categories, the knowing subject tends to touch the truth.

Mythological reflection of reality is characterized by the figurative symbolic opposition. In philosophical worldview are binary oppositions. In natural philosophy of Milesian school there is an idea of one living universe substantial basis which relies Substrate first principle or unlimited Apeiron. Eleatics thoughts are pure being, correlating with the laws of thought; Pythagoras and Heraclitus at the heart of true being seen ordering the law in the form of numerical proportions, a universal Logos. Arguing with religious beliefs, in ancient philosophical tradition the idea of God as a universal rational principle appears. Absolut is inseparable from the eternal uncreated space (Ksenofant). The article shows how the definition implicitly inherent myth-religious perception of reality, manifested in philosophical discourse, they get a rational interpretation.

Keywords*:* being, intellection, absolute, substance, essence, matter, principle.

© Городнёва М. С., 2015

В рамках античной философской традиции появляется понятие «бытие» как категория. Однако является существенным вопрос: то, что воспринимаемо и бытие – это одно и то же? Историческое развитие философского знания даёт нам различные версии ответа на данный вопрос.

Исследование ранней греческой философии даёт возможность проанализировать то, как конституируется категория Бытия в тесной связи с сакральными иррациональными представлениями об Абсолюте. Проиллюстрировать данный тезис позволит сопоставление философских и религиозных дефиниций о Бытии в учениях ранних греческих философов. Любопытен тот факт, что одна и та же категория может быть в основе как рационально-умозрительных, так и мистико-религиозных феноменов.

Таблица 1

Милетская школа. Фалес и Анаксимен

	Рациональный аспект	***Мифо-религиозный аспект***
Категории	Субстратное Первоначало (вода, воздух) Бесконечность Единство бытия Неуничтожимость Закон обращения элементов	Единое Первоначало сущего Неуничтожимость Бесконечность Наличие бога ≡ Nus (νοῦς) Идея души

В Милетской школе (см. табл. 1) появляется идея о субстратном Первоначале мира, которое выступает основообразующим компонентом для взаимодействия и обращения элементов. Фундаментальный Закон мира универсален для всех уровней, так как «космос един» [5 (Фр. А 13b), с. 110], вечен, не сотворен и умопостигаем. В рамках Закона осуществим принцип тождества бытия и мышления, отсутствует принципиальная разделённость на субъект и объект.

С другой стороны, Первоначало у натурфилософов трактуется не только как вещественный субстрат, но и как трансцендентное начало, причина всего существующего: «Фалес… объявил воду началом всех вещей и источником, из которого всё сотворено Незримым и Великим; причина же движения, по его утверждению, дух *pnevma* (πνεῦμα), гнездящийся в воде» [5 (Фр. 23), с. 114]. Присутствует идея одушевлённости мира как «полно богов»: «бог – это ум *Nus* (νοῦς) космоса» [5 (Фр. 22a), с. 114].

В учении Анаксимандра (см. табл. 2) осуществляется выявление вечной, бесконечной и несотворённой основы бытия, не являющейся субстратом, Категория апейрона безусловно стала фундаментальной вехой в развитии философского дискурса. Идеей религиозного плана выступает та же категория Первоначала в трактовке философа, поскольку не субстратное Первоначало наделяется параметрами Абсолютного Божественного бытия. Категорию апейрон ἄπειρον (περιέχον) следует понимать как Беспредельное начало, присутствующее во всём, поглощающее в момент уничтожения бытие своей беспредельностью.

Таблица 2

Милетская школа. Анаксимандр

	Рациональный аспект	***Мифо-религиозный аспект***
Категории	Беспредельное не субстратное Первоначало apeiron / perieihon (ἄπειρον / περιέχον) Единство бытия	Беспредельное Единое Первоначало Цикличность бытия

Таблица 3

Элейская школа. Ксенофан

	Рациональный аспект	***Мифо-религиозный аспект***
Категории	Закон как Первоначало Истина Чистое бытие	Бог как Первоначало Истина Чистое бытие

В Элейской школе впервые (см. табл. 3) употребляется понятие Бога как философская категория. Осуществляется противопоставление единого, внеличного, неизменного и вечного начала политеистическим взглядам на природу Божества, истоки которых заключены в мифологическом миросозерцании. В это связи Бог выступает одновременно и разумным духовным началом мира и трактуется как абсолютный Закон. Данная интерпретация Первоначала бытия привносит черты апофатики в дискурс философской традиции: «[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, Не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием *поета* (νόημα)» [5 (Фр. 23), с. 172].

Согласно Парменидy, Бытие по свойствам субстанциально, а также обладает границами, против чего выступает Мелисс, по мнению которого такое бытие граничило бы с небытием (см. табл. 4). Парменид утверждает принцип тождества бытия и мышления [5 (Фр. 34–36), с. 291], а также то, что небытия нет [5 (Фр. 8), с. 290]. Что касаемо религиозно-философского дискурса, Бытие соотносится с атрибутами истины, чистоты, полноты света и блага. Такое Бытие не сотворено, едино, неизменно, неподвижно, целокупно, однородно, неуничтожимо, совершенно. По сути, указанные субстанциальные свойства, перелагаемые на язык философии, могут

выступить атрибутами совершенного Божественного бытия. Позиция Мелисса согласуется с идеями Парменида, исключая качество законченности бытия.

Таблица 4

Элейская школа. Парменид, Мелисс

	Рациональный аспект	***Мифо-религиозный аспект***
Категории	Бытие (Едино, Вечно, Сферично) ≡ Истинно Сущее ≡ Мышление (Парменид) Бытие не телесно ≡ с ∞ пространством (Мелисс) Истина Чистое бытие	Мир Един и Вечен Истина Чистое бытие

Пифагореизм полагает Бытие незыблемым и абсолютным. Мировой закон по форме совершенен, а для человека умопостигаем и являет себя в числовых соотношениях. Его совершенство и целесообразность выражается в гармоничном устройстве и пропорциональности. В большей степени взгляды Пифагорейского союза можно отнести к мистико-религиозным, чем к философским. В частности за то, что число трактуется шире, чем только математический компонент, оно, прежде всего, понимается как божественный принцип и закон, наделённый атрибутами совершенного абсолюта (см. табл. 5).

Таблица 5

Пифагор

	Рациональный аспект	***Мифо-религиозный аспект***
Категории	Число как Первоначало (Единое) Истина Чистое бытие Умопостигаемый Закон ≡ Закон числовых соотношений	Число как Первоначало (Единое) Истина Чистое бытие Гармония Божественная Гармония ≡ Закон числовых соотношений Божественная Гармония Духовно-нравственное очищение через философский праксис Метемпсихоз

По мнению Гераклита *Logos* представляет собой безличный несотворённый закон единого мироздания (см. табл. 6) [5 (Фр. (114+*DK*)), с. 197]. У Гераклита мы снова встречаем принцип тождества бытия и мышления, который основан на невозможности разделить субъективное и объективное в познании. Методом постижения Бытия, по Гераклиту, выступает диалектика, которая раскрывается посредством динамики, движения, изменения: «На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды» [5 (Фр. 40 (12 *DK*)), с. 209]. Понятие единства мира понимается через субстанцию огня как Первооснову сущего, упорядочивающую Космос: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» [5 (Фр. 51 (30 *DK*)), с. 217].

Таблица 6

Гераклит Эфесский

	Рациональный аспект	***Мифо-религиозный аспект***
Категории	Идея чистого бытия Logos (Λόγος) ≡ Закон мироздания, всеобщая необходимость Огонь Диалектика противоположностей; Единство мира	Идея чистого бытия Logos (Λόγος) ≡ Истина ≡ Единое Божественное

Помимо указанных коннотаций, *Logos* в учении Гераклита понимается как истинное Единое Божественное начало: «Ибо Мудрым [существом] можно считать только одно: Ум *gnome* (Γνώμη), могущий править всей Вселенной» [5 (Фр. 85 (41 DK)), с. 239]. Ум выступает управляющим началом, «всё происходит согласно этому логосу», так как *gnome* – «Единое мудрое», вечно существует. Диалектика борьбы и единства противоположностей лежит в основе проявленного мира. Указанный принцип воплощает собой мифологические взгляды о сотворении (кристаллизации) из хаоса космоса. Организующей силой данного процесса, структурирующим законом становится *Logos*. Таким образом, гераклитовский *Logos* (Λόγος) есть мировой разум, не смешанная ни с чем чистая субстанция огня, а вечный космос – проявление упорядочивающего разумного начала.

Необходимо упомянуть о важности понятия *Logos* для апокрифических, раннехристианских, а также гностических текстов (*Logos* как проявленное Слово Божие).

Анаксагор в основу своих рассуждений о Бытии полагал единство мира (см. табл. 7), что «во всём есть часть всего» и всё существующее в составе своём имеет бесконечно малые величины. Атрибутами Абсолютного Божественного бытия выступают качества *Nus*, поскольку он субстанциально самодостаточен, не смешан с материей, причастен всем вещам сразу, одушевлён. «Все [вещи] содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан

ни с одной вещью, но – единственный – сам по себе» [5 (Фр. 12), с. 533]. *Nus* (Νοῦς) Анаксагора есть чистый трансцендентный Дух, которому свойственны тонкость и чистота, он могущественен, правит всеми одушевлёнными существами и руководит круговращением мира.

Таблица 7

Анаксагор

	Рациональный аспект	***Мифо-религиозный аспект***
Категории	Бытие едино, диалектично Первоначало Nus (νοῦς) структурирующее	Бытие едино Чистая форма Nus (νοῦς), одушевлённость

В античной философской традиции подобная проблематика прослеживается в различных школах и течениях, например в эйдосах Платона, в идее перводвигателя у Аристотеля, у неоплатоников в идее эманаций Единого. В дальнейшем в средневековой философии учение о Божественном Уме получает своё истолкование, как у Отцов Церкви, так и в более поздней схоластической философии.

Абсолютное Бытие в представлении Эмпедокла мыслится как Одно (бескачественный Σφᾶιρος), онтологический Первоисток, к которому устремлено всё существующее. В той же мере, что и у представителей милетской школы, речь идёт о законе взаимодействия субстратных начал (огонь, эфир, вода, земля), качества которых – неизменность, вечность, они не переходят друг в друга и обладают признаками бытия Парменида (см. табл. 8).

Таблица 8

Эмпедокл

	Рациональный аспект	***Мифо-религиозный аспект***
Категории	Sphairos (Σφᾶιρος) Первоисток Единое чистое бытие	Sphairos (Σφᾶιρος) Первоисток Единое чистое бытие Диалектичность (Любовь и Вражда как модусы)

В Абсолютном Бытии Эмпедокла, что есть по форме бескачественный Σφᾶιρος, при участии Любви всё существующее становится Одним: «В столь сильную потаённость Гармонии погружён Круглый Шар *Sphairos* (Σφᾶιρος), наслаждающийся радостным одиночеством» [5 (Фр. 92), с. 351]. Следует отметить связь с пифагореизмом в религиозно-этическом отношении.

В представлении атомистов мир един в материальном Первоначале, согласно общему закону бытия. Движение не имеет начала, оно онтологично и существует посредством пустоты (см. табл. 9). Следует обратить внимание на то, что вопрос о соотношении бытия и небытия решается в пользу материи и пустоты. Данный вектор рассуждений роднит атомистов с представителями элейской школы. Атомическая категория пустоты эмпирическим фактом не является, пустота воспринимаема двояко: она и мыслима (умопостигаема) и тайна (апофатична) одновременно. В теоретических построениях атомистов есть упоминание о существовании богов, однако, их истолкование осуществляется через общую концепцию бытия данной школы.

Таблица 9

Школа атомистов

Personalia Демокрит Левкипп	***Рациональный аспект***	***Мистико-религиозный аспект***
Категории	Материальное Первоначало (атом)	Пустота

Значимым этапом, существенно затронувшим фундаментальные вопросы онтологии, является период философии софистов. «Софисты лишают “единое сущее” его всеобщности и необходимости, причём не просто отрицают бытие, а в той или иной форме дают ему новое толкование» [2, с. 11–12]. Основной вектор в понимании Единого бытия смещается в сферу конкретного, наличного, проявленного – то, что включается в границы экзистенциального, субъективного. Имеется в виду не отрицание общего как таковое, а то, что единичное для человека очевиднее, поскольку включено в сферу его жизненного опыта. Основополагающие острые вопросы, вскрытые софистами, выражаются в следующих дефинициях:

– общее понятие и единичное явление не совпадают;

– сущность и существование не одно и то же.

В русле софистической философии субъект и объект познания принципиально разделены, это различение между мыслимым бытием и конкретно существующим, поскольку, если общее связано с понятием, а единичное – с существованием, значит, не обладает универсальностью существования *Logos* (Λόγος), и в этой связи он не может выступать мерой бытия. Изначальной вехой, для которой эта соизмеримость принципиальна, является человек: «Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию не существующих» [1, с. 348]. Парменидовское бытие Протаго-

ром не отрицается, однако он соединяет его с областью человеческой экзистенции.

Субъект вычленяется из неразделённого Единого бытия как место его обнаружения. Опираясь на свою укоренённость в бытии, человек становится мерой «всех вещей». Согласно софистам, таковой является человеческое существование, и человек выступает прежде всего как «природный», эмпирический человек. С другой стороны, если парменидовский антропологизм интерпретировать в русле онтологии, мы приходим к важным выводам.

Оппозицию «бытие – небытие» выражает тезис Парменида «сущее в сущем и несущее в несущем». По отношению к тому, «что есть», и к тому, «чего нет», человеческое сознание выступает мерой: он определяет то, что есть, творит то, чего нет, тем самым, выступая как «ось координат». И определяя это «всё», познающий и действующий в бытии субъект творит пространственно-временной континуум. Такого рода онто-антропологический поворот в связи с развитием экзистенциализма был осуществлён в начале XX столетия.

Полемизируя с религиозными воззрениями, античная мысль в лице Ксенофанта конституирует философское суждение о Боге как о разумной причине бытия и Абсолюте, который в свою очередь, с одной стороны, до конца непознаваем, с другой – неотделим от несотворённого вечного космоса. Позже в христианском богословии Бог понимается как разумная основа сущего, апофатичная тайна, непостижимый Абсолют, однако Его исток богословами усматривается в реальности сверхбытия за пределами наличной данности, а вечный несотворённый космос уступает построениям в духе креационизма. И. Дамаскин выразил это в суждении: «Бог… творит мыслию, и эта мысль…становится делом» [3, с. 182].

Устремлённая к Логосу античная философская мысль, включала в себя ряд религиозных коннотаций, присущих античной культуре в целом. Религиозно-мифологическое мышление несёт в себе ряд оппозиций, среди которых: сакральное – мирское; сотворённость – нетварность; мужское – женское; космос – хаос; боги – люди; земля – небо; день – ночь; и т. д. Греческая философия отказалась от зооморфных и антропоморфных образов мифологии и осуществила переход к рациональному умосозерцанию. Данный этап характерен поиском субстанциального единства бытия: субстратное первоначало у милетцев, *apeiron* (ἄπειρον) у Анаксимандра, огонь у Гераклита, число у Пифагора, Божественное начало у Ксенофана, атомы у Демокрита, трактовка бытия у Парменида и Мелисса.

Присутствуя в философских построениях миф, воздействуя имплицитно, воздействует на выражение и создание её истин. Мифогенез можно истолковать как особый ноэтический процесс, который имеет теоретико-познавательную значимость, поскольку влияет на формирование типов мировосприятия. Миф способен высказать целостно и интуитивно ясно абсолютное, при этом сохраняя его трансцендентность [4]. Сталкиваясь с непостижимой для *ratio* областью бытия, человек обозначает её как тайну, некую сокрытую / сакральную реальность.

Мифолого-религиозная оппозиционность, характерная для человеческого мышления, недвусмысленно проявляет себя в философском дискурсе посредством бинарных категорий, среди которых: бытие – небытие; истина – мнение /ложь; единое – многое; предел – беспредельность; сотворённость – нетварность; конечность – бесконечность; длительность – дискретность; подвижное – неподвижное; временность – вневременность; абсолютность – относительность. Известная оппозиция «сакральное – мирское» при переходе к философской «системе координат» представлена оппозицией «истина – мнение/ложь».

Раннюю греческую философию с религиозным миросозерцанием роднит сакральный характер постигаемой / открывающейся Истины, её мифологический исток, а противопоставляет утверждаемый самостоятельный статус знания, получаемого посредством умосозерцания вне воли и желания богов. В этой связи жёсткая оппозиция рационального и иррационального перестаёт быть актуальной, ведь умозрение философа не следует отождествлять с сенсуальной очевидностью, формально зафиксированной посредством единичных логических понятий.

Список литературы

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1998. 576 с.

2. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. 247 с.

3. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Боговидение. М.: АСТ, 2003. 760 с.

4. Романенко Ю. М. Философия в отсвете мифа: метафизика как поэтика мыслеобразов (Отклик на статью Ж. Ж. Вюнанбурже «Принципы мифопоэтического воображения») // Метафизические исследования. Вып. 15. СПб.: Алетейя, 2000. С. 69–76.

5. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М.: Наука, 1989. 576 с.

References

1. Diogen Laertskii. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov. M.: Mysl', 1998. 576 c.

2. Dobrokhotov A. L. Kategoriya bytiya v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi filosofii. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1986. 247 s.

3. Losskii V. N. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi tserkvi. Bogovidenie. M.: AST, 2003. 760 s.

4. Romanenko Yu. M. Filosofiya v otsvete mifa: metafizika kak poetika mysleobrazov (Otklik na stat'yu Zh.Zh. Vyunanburzhe «Printsipy mifopoeticheskogo voobrazheniya») // Metafizicheskie issledovaniya. Vyp. 15. SPb.: Aleteiya, 2000. S. 69–76.

5. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch.1. M.: Nauka, 1989. 576 s.

Статья поступила в редакцию 25.02.2015

УДК 1 (091): 321
ББК 87.3 (03): 66.1 (03) –195
Ю3(0)3: Ф1 (0)3–195

Дмитрий Борисович Поляков,
аспирант,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: poldmit89@mail.ru

Протоанархизм в политическом сознании древности

Роль, которую играют различные идеологии и концепции в политическом дискурсе современности, имеет большое значение для понимания многих процессов, характеризующих сегодняшнюю социально-политическую реальность. Немаловажным является и анализ оснований этих идеологий и концепций в историко-философском контексте, поскольку такой анализ указывает на преемственность социально-политических проблем, а значит – позволяет лучше распознать их сущность и, возможно, предугадать их нежелательное появление.

Статья раскрывает предпосылки возникновения в философских системах Древнего мира такого социально-политического учения, как анархизм – теории бесклассового и безгосударственного общества, основанного на началах взаимопомощи и самоуправления. Если древняя мысль, апеллирующая к позитивному образу государства как основе общественного порядка, изучена достаточно глубоко, то мысль, умаляющая роль государственности или полностью её отрицающая – явление, на взгляд автора, малоизученное или же недостаточно анализированное с точки зрения изучения социальной философии анархизма. В статье рассматриваются наиболее значимые с точки зрения рассматриваемой темы философские концепции и социальные теории отдельных мыслителей Древнего Востока и Античности. Кроме того, раскрывается роль анархизма (протоанархизма) в политическом сознании древности, а также даётся представление о системе политического сознания как такового.

Ключевые слова: анархизм, протоанархизм, политическое сознание, даосизм, софизм, кинизм.

Dmitry Borisovich Polyakov,
Postgraduate Student,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672029)
e-mail: poldmit89@mail.ru

Proto-Anarchism in the Political Consciousness of Antiquity

The role played by the different ideologies and conceptions in the political discourse of modernity has a great importance for the understanding of many processes that characterize today's socio-political reality. Is important also the analysis of the foundations of these ideologies and conceptions in historic-philosophical context, because this analysis points to continuity of socio-political problems, and so – makes it easier to recognize their essence and perhaps to predict their unwanted appearance.

The article reveals the preconditions for the emergence of such social and political doctrine as anarchism – the theory of a classless and stateless society based on the principles of mutual aid and self-government – in the philosophical systems of the Ancient world. If the ancient thought appealing to positive image of the state as to the basis of social order is studied deeply enough, the thought diminishing the role of state or completely denying it is, according to the author, a scantily or insufficiently analyzed phenomenon in terms of learning the social philosophy of anarchism. The article examines the most important philosophical concepts and some of the theories of individual thinkers of the Ancient East and the Antiquity from the point of view of the topic. There is explored role of anarchism (proto-anarchism) in the political consciousness of antiquity and also given an idea about the system of political consciousness as such.

***Keywords*:** anarchism, proto-anarchism, political consciousness, Taoism, Sophism, Cynicism.

История социально-политических и правовых учений насчитывает уже не одну тысячу лет. Можно с уверенностью сказать, что истоки проблемы устройства общества, его функционирования могут быть отнесены к истокам общества как такового, что в свою очередь позволяет нам проследить первичные формы многих социальных учений современности. Однако немаловажным является вопрос об общей системе социально-политических представлений и оценок, в рамках которой и существуют все эти учения. Наиболее оптимальной в данном случае нам представляется модель биполярной системы политического сознания, разработанная отечественными учёными Л. С. Мамутом и С. Ф. Ударцевым.

Мамут отмечает: «Политическое сознание – сложное, многомерное общественное явление. Его психический субстрат составля-

© Поляков Д. Б., 2015

ют знания, переживания, оценки, интеллектуальные структуры, мыслительные операции и т. п., ориентированные на сферу политических отношений и институтов, норм, ролей, процессов. Во всех психических компонентах политического сознания так или иначе преломляется и получает выражение стоящий перед ним, духовно осваиваемый людьми мир политики» [6, с. 11]. Это определение мы можем дополнить точкой зрения Ударцева, согласно которой политическое сознание – «это динамичная эволюционирующая система с биполярной внутренне сложной структурой, включающей два типа политического сознания – этатизм и анархизм, имеющих сложный динамичный спектр течений. Данная система эволюционирует и как некая целостность, и в форме эволюции типов и течений внутри них, и вместе с макросистемами, в которые она входит ("общественное сознание", "сознание", "общество" и т. д.)» [9, с. 47].

Общее определение Мамута, относящееся к политическому сознанию как таковому и уточняющее определение Ударцева, выявляющее типы этого сознания, применимы в контексте нашей работы и к социально-философским построениям древности, поскольку, как и было отмечено выше, политическая проблематика (и отношение к институту государства, в частности) играла важную роль в различных философских системах Древнего мира. Особенно актуальным нам представляется рассмотрение феномена анархистского типа политического сознания, поскольку, во-первых, положительные оценки, признание и даже апология государственности, подразумевающие этатизм, изучены и известны достаточно широко, и социально-философские построения Конфуция, легистов, Платона, Аристотеля и др. оставляют в этом мало сомнения. Во-вторых, расширение и усиление государственного вмешательства в различные сферы современной общественной жизни, порождающие появление разного рода антиглобалистских, экологических и, в целом, противоправительственных движений (в том числе радикального толка) – всё это фиксирует значительный интерес к анархизму, как к наиболее ярко выраженному образцу протестного мировоззрения.

Исторические корни анархизма восходят к тому же времени, когда в обществе появились первые зачатки государственности. «Можно предполагать, – отмечает Ударцев, – что ранние идеи с ценностно-негативным отношением к государству и закону возникали как идеализация прежнего родоплеменного строя, память о котором сохранилась в общественном сознании; а с другой стороны – как спонтанно возникающее у некоторых групп населения в социально напряжённых ситуациях отношение к государству, его конкретным представителям и органам, включённым в механизм эксплуатации и угнетения в рабовладельческом и феодальном обществах» [9, с. 40]. Наряду с формированием этатистского типа политического сознания (и, можно добавить, политического сознания как такового), формируется и противоположный полюс восприятия политических процессов, заключающийся в отрицании необходимости государственного регулирования общественной и индивидуальной жизни, а также, возможно, в этическом неприятии института рабовладения, связанного именно с государственно-иерархической структурой общества.

Анархизм в целом, в многообразии различных своих определений, может быть понимаем нами как социально-политическое учение, рассматривающее отношения власти в обществе, выраженные главным образом в институте государства, как коренные причины эксплуатации и социально-экономического неравенства, а потому подлежащие упразднению. Для дальнейшего рассмотрения анархистского типа политического сознания мы будем использовать термин «протоанархизм»[1], предложенный П. В. Рябовым – одним из ведущих исследователей и участников современного анархического движения в России. Стоит отметить, что этим термином подчёркивается не стройная и последовательная система представлений и принципов, а скорее совокупность отдельных элементов анархизма, подчас разрозненных, присутствующих в том или ином философском учении.

Поскольку, согласно ряду учёных (например, П. В. Алексеева, А. В. Панина), философия как таковая возникла в странах Древнего Востока, то и первичные негативно-оценочные суждения по отношению к миру политики следует искать в философских школах этих стран. И в качестве первого образчика протоанархической мысли здесь можно выделить даосизм – одно из двухглавных течений древней китайской философии, наряду с конфуцианством. В основных трактатах даосизма «Дао дэ цзин» и «Чжуанцзы» изложены не только этические принципы следования великому дао, первоначалу всего сущего, и его вечному Пути, но в соответствии с ними прослеживается и социально-политическая

[1] Приставка πρωτος с греческого языка означает «первичный, первоначальный».

сторона этих принципов. Отметим, что ни Лао-цзы, ни Чжуан Чжоу (Чжуан-цзы)[1] не призывали к ликвидации существовавших тогда институтов власти. Напротив, в их сочинениях всегда присутствует образ идеального правителя, как материального олицетворения или земного образа дао. Но если учесть, что основным принципом даосской философии является не-деяние, как допущение естественного, природного течения порядка вещей, как невмешательство в процесс функционирования дао (которое и есть «глубокая основа всех вещей»), то становится очевидной вполне анархическая, вернее, проанархическая составляющая даосизма. Так, у Лао-цзы мы читаем: «Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» [3, с. 33], «Государь и советники хотя и имеют драгоценные камни и могут ездить на колесницах, но лучше будет им спокойно следовать дао» [3, с. 78]. Полемизируя с конфуцианцами и легистами, даосы отрицали так же разного рода обрядовость и устанавливаемые искусственные нормы поведения, порождающие лицемерие и преступность: «Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников» [3, с. 73], «[в ритуале] – начало смуты» [3, с. 54] и т. д.

Ещё сильнее и более развёрнуто протоанархические мотивы звучат в притчах трактата «Чжуанцзы», в которых подвергнуты радикальному переосмыслению многие общепринятые представления древнекитайского общества. Цивилизация, общество, культура, а вместе с ними и государство – всё это силы, стесняющие естественное существование личности, её развитие и независимость. В одной из таких притч говорится о царе, пославшем гонца с подарками к даосу Яню. В заключение говорится: «Подобные Яню искренне ненавидят богатство и знатность. Недаром говорят: “Истина Пути в том, чтобы совершенствоваться самому, всё остальное лишь сор – и управление царством, и управление Поднебесной”. Вот почему мудрый считает бесполезными заслуги предков и древних царей, они не нужны ни для самосовершенствования, ни для сохранения жизни» [10, с. 300].

Неоднократно говорится и о развращающем характере власти, которая превращает её носителей в разбойников и тиранов, обличаются мудрецы, восхваляющие могущество правителей (конфуцианцы, легисты, моисты). Противопоставляется всему этому элементарная жизнь в первозданной природе: «Некто звал Чжуанцзы к себе на службу. Чжуанцзы так ответил его посланцу: – Видели вы жертвенного быка? Как наряжают его в узорчатые ткани, как кормят травой и бобами! Но вот его поведут, и он вступит в храм предков. Сможет ли он снова стать вольным телёнком, как бы ему этого ни хотелось?» [10, с. 349–350].

Теория анархизма сложилась по преимуществу из европейской философской традиции, восточный протоанархизм не был востребован и существенного влияния на становление анархизма не оказал. «На Востоке же, – отмечает Е. А. Ежова, – анархизм не сложился в самостоятельное направление общественной мысли потому, что особенности азиатского способа производства и деспотичная государственность, как представляется, не создавали для этого естественноисторических материальных и духовных предпосылок» [4, с. 217]. Хотя анархическое движение в Китае и Японии в начале XX века имело немалое распространение, но оно было основано главным образом на концепциях российских и европейских теоретиков.

С большей очевидностью протоанархические идеи можно обнаружить в античной традиции. Здесь биполярная система политического сознания была выражена более наглядно – этатизм Платона, Аристотеля и Цицерона вполне отчётливо оттенялся идеями представителей таких известных философских школ, как софизм и кинизм.

Виднейший советский историк С. Я. Лурье ещё в 20-х годах XX века предпринял попытку систематизировать взгляды одного из греческих софистов – Антифонта Афинского, жившего в V веке до н. э. В результате на свет появилась книга с говорящим для нас названием: «Антифонт – творец древнейшей анархической системы». Согласно Лурье, Антифонт жил в ту эпоху, когда аристократический государственный идеал уступал место новому, демократическому, но не менее лицемерному, поскольку представлял собой господство богатых ремесленников и ловких дельцов. Однако софист противопоставил всему этому свой собственный идеал: «его главной задачей, – пишет Лурье, – и было показать ничтожество старой филономической[2]

[1] Авторы указанных трактатов, существование которых, или как минимум авторство которых, является предметом научных дискуссий.

[2] По Лурье (который в плане терминологии ссылается на Ф. Ф. Зелинского), «нравственный принцип, видевший объект нравственного чувства прежде всего и главнее всего в государственной общине, полисе и его подразделениях», противопоставляется онтономической нравственности, ориентированной на права и интересы человека.

нравственности и дать читателям практический рецепт, каким образом по возможности эмансипироваться от государства и осуществить автономный жизненный идеал. Мы имеем перед собой, таким образом, древнейшую анархическую систему» [5, с. 43].

У Антифонта, как и у китайских даосов, прослеживается чёткое разграничение между естественными законами и законами искусственными, надуманными, навязанными, которые освящаются религией и получают правовую основу. Идея справедливости подчинена такому закону, а последний всегда есть прерогатива сильных мира сего. Антифонт говорил: «Справедливость есть не что иное, как соблюдение всех законов того государства, гражданином которого состоишь. В таком случае, наиболее полезное употребление из справедливости сделает тот человек, который при наличии свидетелей будет ставить высоко законы, в отсутствии же свидетелей – веления природы. Действительно, веления законов надуманы, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость… Действительно, на самых наших глазах начертаны законы о том, что надлежит им видеть и чего не надлежит; на языке – что надлежит ему говорить и чего не надлежит… Однако то, что определяется как полезное в законах – путы человеческой природы, тогда как то, что полезно в силу природы, ведёт к свободе» [5, с. 64–66]. Указывает Антифонт и на право сильного в судебных разбирательствах и отсутствие поддержки обвиняемым, даже если они очевидно невиновны. И всё это от той же надуманности и искусственности устанавливаемых законов.

Интересным, однако, представляется то, что свобода для Антифонта – это в первую очередь личная свобода. Его «софистика» заключалась в необходимости овладеть знаниями права и судопроизводства, чтобы использовать государственные институты в личных интересах (например, чтобы избежать наказания). К разрушению государства как таковому ни Антифонт, ни другие «учителя мудрости» не призывали. Но, как отмечает Мамут, «софистические понятия сделанного, рукотворного, условного, с помощью которых осмысливалась проблема происхождения государства, легитимности его власти, действительно сильно повлияли на выработку античного варианта анархистского типа политического сознания» [6, с. 93].

Всё вышесказанное об Антифонте в принципе можно отнести и к школе киников с той лишь разницей, что в своих суждениях (как и в образе жизни) они были последовательнее и, как следствие, радикальнее. Как отмечал известный исследователь кинизма И. М. Нахов, «Отрицание пронизывало все стороны учения киников, краеугольным камнем которого была сформулированная ещё софистами антитеза “природа – закон”, имеющая универсальный морально-политический смысл» [7, с. 100]. Неприятие киниками действительности отражалось на двух уровнях. На одном из них киники отрицали всё, что, по их мнению, было враждебно человеческой природе и первым в этом ряду было именно государство со всеми своими институтами и представителями; на втором уровне – современный им человек со всеми теми слабостями и пороками, что порождены первым уровнем. Поэтому-то и идеал свой они усматривали в максимально возможном отказе от всяческих атрибутов такой ограниченной жизни, утверждалось независимое и самодостаточное существование (автаркия) вне рамок искусственных установлений.

Основатель школы киников Антисфен подобно Антифонту и с таким же антигосударственным пафосом обличает существующие законы, принятые лишь для поддержания определённой группы людей: «законодательство по необходимости устанавливается в интересах людей, равных как по рождению, так и по могуществу. Для таких людей законы не пишутся: они сами себе законы. И был бы смешон тот, кто пытался бы писать для них законы» [1, с. 110]. Не проводя никакой разницы между богатыми и бедными, между свободными гражданами и рабами, Антисфен первым стал носить одежду, ставшую «визитной карточкой» поздних киников: короткий плащ на голое тело, нищенская сума и посох.

Однако наиболее известной фигурой в среде киников принято считать, конечно же, Диогена Синопского, ученика Антисфена. Известен он, прежде всего, своим эпатажным поведением и бесцеремонностью в обращении с представителями всех слоёв греческого населения. «Услышав спор двух законников, он обругал обоих. “Один из вас у другого украл, а тот ничего не потерял”» [1, с. 154]. Диоген, утверждая превосходство добродетели над законами государствами, порицал веру в богов и ясновидение, считал относительными всякие авторитеты и нормы морали, отрицал собственность и призывал жить в согласии с природой и не иметь больше того, что нужно для такой жизни. Весьма спорным, но довольно интересным является утверждение В. А. Савченко о том, что киническая

философия Диогена легла в анархо-индивидуалистическую концепцию немецкого мыслителя XIX века Макса Штирнера [8, с. 245].

Среди других киников, отличавшихся явной протоанархической направленностью философствования, можно выделить Кратета, Керкида, Диона и др. Киническая школа просуществовала до VI в. н. э., беспрестанно критикуя идею всякой государственности, выражая настроения социальных низов и оказывая влияние на другие философские школы, например стоиков (и Зенона, в частности).

Из других памятников литературы протоанархической направленности можно выделить утопический роман древнегреческого автора Ямбула «Остров солнца» (III в. до н. э.), сохранившийся лишь во фрагментах. В романе описывается путешествие автора на некие острова вблизи экватора, на которых отсутствует централизованная государственная власть, заменённая федеративным принципом автономных общин по несколько сот человек. «В утопии Ямбула, – отмечает В. А.Гуторов, – нельзя найти никаких упоминаний о полисных институтах: на “островах Солнца” нет гимнасиев и храмов, поскольку физическое совершенство дано гелионеситам от природы, а для почитания небесного свода и звёзд не нужны ни особый культ, ни специальные помещения. Суды также не нужны вследствие царящего среди гелионеситов согласия» [2, с. 239]. Как мы видим, традиция европейского утопического романа (Т. Мор, Т. Кампанелла) имеет своими корнями древнегреческую прозу (хотя и не в отношении проблемы анархизма и этатизма, ведь, как известно, в утопиях Мора и Кампанеллы общественная жизнь строится на основах справедливой государственности).

Таким образом, анархистский тип политического сознания в своём противопоставлении этатизму проявляет себя не только во время формирования последовательно развитых политических концепций. Проблема власти и подчинения, принуждения и свободы, естественности и искусственности юридического закона имела своё место и в умах древнейших мыслителей и даже религий, таких как христианство («Послание к Римлянам» – «Откровение Иоанна Богослова») и зороастризм (сасанидская ветвь – манихейство). Казалось бы, даже такая консервативная религия, как ислам, имеет при ближайшем рассмотрении указанную полярность политического восприятия (шиизм – суфизм). Протоанархизм в дальнейшем выражался так же во многих учениях и движениях Средневековья и Нового времени: это и многочисленные еретические учения, и утопические проекты отдельных писателей и мыслителей, и целые рабочие и крестьянские движения.

Ещё раз подчеркнём, что протоанархизм не представляет собой чёткой последовательной системы взглядов на государство и общество, на анархизм как таковой с присущими ему устоявшимися принципами и положениями. Это лишь элементы тех идей и оценок, которые впоследствии, в XIX веке, оформятся и войдут в число разнообразных социально-политических концепций под именем анархизма.

Список литературы

1. Антология кинизма. Антисфен. Диоген. Кратет. Керкид. Дион. М.: Наука, 1984. 398 с.
2. Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. 288 с.
3. Дао дэ цзин / пер. и прим. Ян Хин-Шуна. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 144 с. (Азбука-классика. Non-Fiction).
4. Ежова Е. А. Духовные истоки философского анархизма, этапы его развития и проблема определения // Вестник МГТУ. Т.7. №2. 2004. С. 217–225.
5. Лурье С. Я. Антифонт – творец древнейшей анархической системы / вступ. ст. Д. И. Рублёва. Изд. 2-е, доп. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 168 с. (Размышляя об анархизме).
6. Мамут Л. С. Этатизм и анархизм как типы политического сознания (домарксистский период). М.: Наука, 1989. 256 с.
7. Нахов И. М. Философия киников (Из истории мировой культуры). М.: Наука, 1982. 224 с.
8. Савченко В. А. Знаменитые анархисты и революционеры / В. А. Савченко; худож.-оформитель О. Н. Иванов. Харьков: Фолио, 2014. 380 с. (Знаменитые).
9. Ударцев С. Ф. Политическая и правовая теория анархизма в России: история и современность. М.: Высшая школа права, Форум, 1994. 382 с.
10. Чжуанцзы / [пер. с кит. Л. Позднеевой; предисл. Е. Торчинова]. СПб.: Амфора, ТИД Амфора, 2013. 367 с. (Серия «Мудрость веков»).

References

1. Antologiya kinizma. Antisfen. Diogen. Kratet. Kerkid. Dion. M.: Nauka, 1984. 398 s.
2. Gutorov V. A. Antichnaya sotsial’naya utopiya: Voprosy istorii i teorii. L.: Izd-vo Leningr. un-ta, 1989. 288 s.

3. Dao de tszin / per. i prim. Yan Khin-Shuna. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2014. 144 s. (Azbuka-klassika. Non-Fiction).
4. Ezhova E. A. Dukhovnye istoki filosofskogo anarkhizma, etapy ego razvitiya i problema opredeleniya // Vestnik MGTU. T.7. №2. 2004. S. 217–225.
5. Lur'e S. Ya. Antifont – tvorets drevneishei anarkhicheskoi sistemy / vstup. st. D. I. Rubleva. Izd. 2-e, dop. M.: LIBROKOM, 2009. 168 s. (Razmyshlyaya ob anarkhizme).
6. Mamut L. S. Etatizm i anarkhizm kak tipy politicheskogo soznaniya (domarksistskii period). M.: Nauka, 1989. 256 s.
7. Nakhov I. M. Filosofiya kinikov (Iz istorii mirovoi kul'tury). M.: Nauka, 1982. 224 s.
8. Savchenko V. A. Znamenitye anarkhisty i revolyutsionery / V. A. Savchenko; khudozh.-oformitel' O. N. Ivanov. Khar'kov: Folio, 2014. 380 s. (Znamenitye).
9. Udartsev S. F. Politicheskaya i pravovaya teoriya anarkhizma v Rossii: istoriya i sovremennost'. M.: Vysshaya shkola prava, Forum, 1994. 382 s.
10. Chzhuantszy / [per. s kit. L. Pozdneevoi; predisl. E. Torchinova]. SPb.: Amfora, TID Amfora, 2013. 367 s. (Seriya «Mudrost' vekov»).

Статья поступила в редакцию 17.03.2015

УДК 141.157
ББК 87.6

Мария Владимировна Привалова,
кандидат философских наук,
Забайкальский государственный университет
(672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: MVPrivalova@yandex.ru

Две религиозные концепции социального финализма: экзистенциальная (Н. А. Бердяев) и космическая (Н. Ф. Фёдоров)

Статья посвящена проведению сопоставительного анализа концепций социального финализма двух выдающихся русских мыслителей – Н. А. Бердяева и Н. Ф. Фёдорова. Современные социальные реалии наглядно показывают, что на сегодняшний день концепции социального финализма превратились в средства манипуляции как индивидуального, так и общественного сознания. Эсхатологические учения, получившие наибольшее распространение в России конца XIX – начала XX в., являются предтечей сегодняшних финалистических концепций. Этим обусловлен интерес автора к работам вышеназванных философов. Обе концепции, представленные в исследовании, являются религиозными, но так как философия Бердяева принадлежит экзистенциальному направлению, а учение Фёдорова русскому космизму, то они достаточно ощутимо расходятся в своём понимании условий и средств, необходимых для достижения следующего (идеального) уровня социального бытия.

Основой финалистической концепции Бердяева является учение Канта о нуменах (ноуменах) и феноменах. Анализируя работы мыслителя за разные годы, автор выделяет в философии Бердяева три эсхатологические перспективы – индивидуально-личную, национально-историческую и универсально-историческую. Для достижения поставленных целей (финала) человек должен стать творцом, преобразователем. Концепция Фёдорова не предполагает выхода за пределы мира объектов. Цель человечества – преодоление смерти, воскрешение умерших отцов («патрофикация»), за счёт этого достижение всеобщего бессмертия. Эсхатологическая перспектива у Фёдорова только одна – соборная, так как спасение («воскрешение») человечества возможно лишь коллективно (соборно).

Анализ данных концепций позволит создать методологическую и теоретическую основу для изучения современных финалистических учений.

Ключевые слова: финализм, эсхатология, концепция социального финализма, нумен (ноумен), феномен, человек-творец, соборность, эсхатологическая перспектива.

Maria Vladimirovna Privalova,
Candidate of Philosophy,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: MVPrivalova@yandex.ru

Two Religious Concepts of Social Finalism: Existential (N. Berdyaev) and Cosmic (N. Fyodorov)

The article is devoted to the comparative analysis of social finalistic concepts of two prominent Russian scientists – Nikolai Berdyaev and Nikolai Fedorov. Contemporary social realia demonstrate that today the concepts of social finalism have become a tool for the manipulation of both individual and social consciousness. Eschatological doctrines, the most widespread in Russia in late 19 - early 20 centuries are the forerunner of today's finalistic concepts. This is due to the interest of the author to the above mentioned philosophers. Both the concepts presented in the study are religious ones, but as Berdyaev's philosophy refers to existential direction and Fedorov's doctrine relates to Russian cosmism, they differ quite significantly in their understanding of the conditions and resources needed to reach the next (ideal) level of social existence.

The basis of Berdyaev's finalistic concept is Kant's doctrine of noumena and phenomena. Analyzing the philosopher's works of different years, the author highlights three eschatological perspectives in the philosophy of Berdyaev – individual-private, national-historical and universal-historical. To achieve the goals (final) one has to become a creator, a converter. Fedorov's concept does not expect going beyond the world of objects. The purpose of humanity is the overcoming of death, the resurrection of dead fathers ("patrofication"), and thereby achieving universal immortality. Fedorov's Eschatological perspective is the only one – the cathedral, as salvation ("resurrection") can be realized for mankind only collectively (in synodical way).

The analysis of these concepts will create a methodological and theoretical framework for the study of modern finalistic doctrines.

Keywords: finalism, eschatology, concept of social finalism, noumenon, phenomenon, man-creator, collegiality, eschatological perspective.

© Привалова М. В., 2015

XXI век – это период, когда, на наш взгляд, концепция социального финализма превратилась в средство манипуляции сознанием человека. Чего стоит только эсхатологическое предсказание гибели человечества по календарю майя (21 декабря, 2012 года). Отметим, что на сайтах, использующих данную информацию, говорилось, что мир не завершит своё существование, просто закончится очередной «Великий Цикл» [7]. Тем не менее, в обществе возник некий драматический ажиотаж, подогреваемый СМИ. Представители разных национальностей покупали путёвки в Мексику, где расположены музеи под открытым небом, посвящённые истории племен майя, так как было предсказано, что спасутся только те, кто прибудет в места бывших поселений майя. Были случаи эвакуации в бункеры и даже самосожжения.

Цель данной статьи проанализировать две концепции социального финализма, представленные в русской социальной мысли величайшими философами – Н. А. Бердяевым и Н. Ф. Фёдоровым. Выбор мыслителей для данного исследования обусловлен тем, что они считаются одними из первых представителей историософии в России. Произведение Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики» написано им после внимательного изучения «Общего дела» Фёдорова и является своего рода рефлексией по поводу прочитанного в вышеуказанном произведении, конечно, осмысленное и интерпретированное согласно собственным взглядам по данному вопросу. Автор постарался понять, что собой представляли финалистические концепции конца XIX – начала XX в., как предтеча современных версий.

Что же такое «социальный финализм»? На наш взгляд, если исходить из классической трактовки, что финализм (от лат. *finalis*) − конечный, являющийся целью, то социальный финализм – это достижение определённого конечного уровня развития социума, согласно поставленным целям. Если мы внимательно изучим финалистические концепции русских философов XIX и XX вв., то придём к выводу, что социальный финализм рассматривается ими не как окончательное завершение жизни общества, а как переход на новый уровень бытия. При этом человечество преображается, качественно изменяется. Таким образом, данный процесс базируется на одном из законов диалектики – происходит количественное накопление индивидов, затем прыжок на новый онтологический уровень с определёнными качественными изменениями. Каковы эти необходимые изменения? Каждый философ предлагает своё видение. Социальные утопические проекты, эсхатологические концепции, футурологические произведения научной фантастики – всё это, на наш взгляд, относится к социальному финализму, т. е. представляет вариант конца реальной истории, замены его «идеальным» (конечно, с точки зрения авторов) состоянием социума.

Согласно взглядам Бердяева, «история мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится» [2, с. 274]. Такое отношение к финалу человеческого бытия мы встречаем у многих русских мыслителей конца XIX – начала XX в., – у К. Леонтьева, В. Розанова, Н. Трубецкого [см.: 5]. Так, И. Ильин пишет: «Идея смерти как бы открывает мне глаза и вызывает во мне какой-то неутолимый голод, жажду истинного качества, волю к божественным содержаниям, решение выбирать и отбирать, верно, не ошибаясь и не обманываясь» [3, с. 689]. При этом каждый из вышеперечисленных авторов говорит о смерти не как о конце истории человечества, а как о завершении онтологического цикла с переходом в начало следующего цикла. Бердяев считал, что такой подход к осмыслению истории свойственен именно русскому народу, за что неоднократно подвергался критике со стороны мыслителей и общественных деятелей того времени. Известный историк А. А. Кизеветтер в статье «О “русской душе”» писал: «Я знаю, что Н. А. Бердяев намеревается своей характеристикой не развенчивать, а возвеличивать русский народ, ибо в глазах самого Н. А. Бердяева умение углубляться в “конец вещей” ценнее умения строить свою жизнь. Но те, кто желает русскому народу жить жизнью полной, мощной, соответственной его действительным духовным дарованиям, не могут признать аттестата, выдаваемого русскому народу Н. А. Бердяевым, ни лестным, ни отвечающим действительному облику русского человека» [8].

По словам Бердяева, к осмыслению концепции социального финализма он подходит с точки зрения гносеологии и метафизики, объединяя её с идеей объективации, т. е. «метафизический и гносеологический смысл конца мира и истории означает конец объектного бытия, преодоление объективации. Это есть вместе с тем снятие противоположности между субъектом и объектом» [2, с. 275].

Основой финалистической концепции Бердяева является учение Канта о нуменах

(ноуменах) и феноменах. В философии Канта нумен – это «вещь в себе», умопостигаемое, находящееся по другую сторону феноменов, постигаемых чувствами. По Бердяеву, каждый человек в начале и в конце является нуменом, но судьбу свою он проживает в мире феноменов, т. е. в мире объектов. Эсхатологическая перспектива именно потому важна для понимания смысла жизни, что у мира феноменов нуменальная основа. Инстинкты человека, которые принадлежат феноменальному миру, влияли на создание «жестокой эсхатологии», предрекающей ад, нуменальная составляющая человека (внутренний духовный мир) создавала картины Царствия Божия. Таким образом, ад − феноменален, Царствие Божие – нуменально; ад – во времени, Царствие Божие – в вечности.

Учение sansara (круговорот рождения и смерти в мирах, ограниченных кармой) в философии Бердяева рассматривается, как неизменяемое. Оно постоянно остаётся во времени и никогда не выходит в вечность. Каждый поворот этого «колеса перерождений» возвращает душу в феноменальный мир, не позволяя выйти за пределы объективации. Трудность в понимании финалистической концепции заключается в том, что её пытаются трактовать во времени и пространстве, «подлинное же духовное преодоление границ нашего пространства и времени будет принадлежать новой духоносной эпохе» [2, с. 280], новому онтологическому циклу.

С точки зрения Бердяева, концепция конечности социального бытия сложна и не сразу понимается исследователями, так как базируется на антиномиях. С одной стороны, социальный финал нельзя мыслить по сию сторону бытия, т. е. объективировать его, с другой стороны, его нельзя воспринимать полностью вне объективного мира, вне истории. Мыслитель считает, что есть только один выход – это понимание финала «в экзистенциальном времени. Это есть переход от объектности существования к субъектности существования, переход к духовности» [2, с. 276]. С другой стороны, в объектном мире над человеческой жизнью тяготеет фатум, всех ожидает суд Божий, но в конце жизни нас также ожидает Царствие Божие. Бердяев пишет: «Отсюда – гениальное прозрение Н. Фёдорова об условности апокалипсических пророчеств. Если не будет христианского «общего дела», дела свободы в осуществлении царства Божьего, то будет одно – будет тёмный, страшный конец; если же будет «общее дело» людей, то будет другое – будет преображение мира, воскресение всего живущего» [2, с. 276].

Воскрешение и преображение человека и мира – это важнейшие понятия для осознания финалистического учения Бердяева, ибо следующий цикл бытия человечества будет проходить в нуменальном мире, вне земных законов пространства и времени, но тот мир тоже будет «телесен». Воскрешены будут люди во всей их полноте, как духовной, так и физической. Привычный нам мир «развоплотится» и «перевоплотится» [2, с. 281].

Теперь рассмотрим, какие же качественные изменения претерпит человечество с переходом на новый онтологический уровень. В основе нашей жизни лежит диалектика временного и вечного, конечного и бесконечного; именно это и является двигателем социального бытия. Бердяев пишет: «Человек есть конечное, ограниченное существо, заключающее в себе бесконечность и требующее бесконечности как конца, есть временное существо, заключающее в себе вечность и требующее вечность». В нём заложена некая двоякость – он создан «по образу и подобию», но при этом грешен, способен на великие и героические поступки, но часто поступает низко и подло. Есть два подхода к пониманию человеком окружающего мира: первый − он может подчиниться и стать частью мира; второй – он может принять мир в себя и сделать его своей частью. Так же двояки, по мнению Бердяева, отношения человека с Богом, ибо человек верит в Бога, но он верит и в себя. Без веры в человека нет веры в Бога. Вера в Бога без веры в силу и способности человека есть идолопоклонничество. Таким образом, либо человек, продолжая верить в Бога, станет преобразователем мира, человеком-творцом, и тогда он сможет перейти на следующий уровень развития человечества, либо всё останется по-прежнему.

Помимо умения преобразовывать и творить человек должен научиться любить. Любовь есть порождение нуменального мира, но приходя в феноменальный мир, она подвергается объективации. Тут стоит отметить, что половая любовь в философии Бердяева чаще носит некий отрицательный оттенок. Данная работа не является исключением. Философ выделяет пол как последствия объективации любви, как показатель «падшести» человека. При этом он считает, что женская сущность более мужской склонна к вопросам пола. Единственное исключение – это культ Божьей Матери, Пресвятой Девы, который «есть культ женственности совершенно просветлённой, победившей дурную женствен-

ность» [2, с. 283]. Настоящая любовь должна соединять в себе светлую влюблённость и жалость. Исходя из этого можно сделать вывод, что в женщине больше от феноменального мира, в мужчине от нуменального.

По Бердяеву, существует две эсхатологические перспективы – индивидуально-личная и универсально-историческая. В первом случае ожидается разрешение личной судьбы после смерти человека; во втором – разрешение судьбы всего мира и человечества. В работе «Опыт эсхатологической метафизики» мыслитель отмечает, что между этими двумя перспективами образовывается пустота, но в произведении «Судьба России» он заполняет её ещё одной перспективой – национально-исторической, так как «человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек, а не отвлечённый человек» [1, с. 352]. Все три перспективы взаимосвязаны, ибо на судьбу отдельного человека, естественно, влияет и судьба нации, и судьба всего человечества. Для нации важна как судьба отдельного её представителя, так и всего человечества.

Таким образом, каков будет финал данного исторического цикла, важно и для отдельного человека, и для нации, и для всего человечества.

В отличие от Бердяева, Н. Фёдоров свою концепцию социального финализма проектирует в объективированном мире. Мыслитель выделяет субъективное и объективное в жизни человека и самые важные понятия, принадлежащие миру объектов – это «смерть» и «воскрешение». Именно они и стали базой для его концепции социального финализма, плюс «разум», который проявляет себя в пространстве и во времени, как необходимых формах знания, обусловленных движением и действием. Пространство – это осознанное пройденное («область живущих»), непройденное – это «царство умерших» [6, с. 508].

Несмотря на то, что обе представленные концепции (Бердяева и Фёдорова) считаются религиозными, они существенно отличаются как предполагаемым финалом, так и средствами достижения. Сам Фёдоров своё «учение о воскрешении» называет христианским, этическим, он даже предлагает новый термин «супраморализм» − высшая нравственность, связанная с «долгом воскрешения отцов» [6]. Бердяев же его философию называет позитивизмом, он пишет: «Фёдоров исповедует расширенный, безграничный, дерзновенный позитивизм» [5, с. 62], ибо отрицает ценность философских размышлений и призывает только действие и опыт считать основой знаний.

Согласно взглядам Фёдорова, осознание цели, к которой должно двигаться человечество, пришло к человеку в тот момент, когда он принял вертикальное положение. Человек поднялся над животными вне себя и в себе, т. е. смог подчинить свои инстинкты, осознать своё призвание, но вместе с тем он понял свою ограниченность. Здесь мы видим схожесть взглядов философов. И Бердяев и Фёдоров приводят людей к осознанию необходимости изменения окружающего социума через анализ своих недостатков, своей ограниченности.

Вертикальное положение было символом непокорности природе и покорности Богу. Восприятие природы как своего врага было очень важным этапом в понимании человеком своей сущности. Природа – враг, так как она стремится к разрушению, но враг временный, потому что человек сможет подняться над ней, подчинить себе. Именно в человеке природа обретёт разум, и тогда её силы будут направлены не на разрушение, а на восстановление. Поднявшись, человек получил дар слова и умение распознавать добро и зло. Главное слово, по Фёдорову, «отец», сосредоточение зла – это смерть, подчинённость силе природы, а значит, необходимо сконцентрировать все средства науки и техники для регуляции природных процессов, посредством которых человечество преодолеет смерть и воскресит отцов. Почему именно любовь к отцу носит для философа религиозный смысл? Дело в том, что данное чувство отсутствует в животном мире, оно присуще только человеку, поэтому символизирует любовь «Сына и Духа к Отцу».

Древний человек, приняв вертикальное положение и научившись пользоваться речью, обратил свой взгляд к Богу (Богу Отцов). Он принял Бога и стал его храмом, ибо «существует только один храм во вселенной: этот храм есть тело человека» (Новалис) [6, с. 517]. Построив храм внутри себя, он начал возводить их и вне своего тела. Строя высокие здания, человек обратил внимание на небо, которое так заворожило его, что он посчитал небо единственно достойным местом, где можно было разместить тени (души) умерших отцов – это «и есть то, что называется олицетворением, вернее же было назвать отцетворением, патрофикациею, дидотворением или оживотворением небесных тел душами отцов. Это перенесение или вознесение образов отцов на небо и возвысило мысль» [6, с. 516].

Воскрешение отцов есть преодоление смерти. По Фёдорову, человек должен развернуть идею продолжения рода в другую сторону, перестать увеличивать «дурную множественность» (рожать детей), а преумножать человеческий род за счёт воскрешения предыдущих поколений. В них человечество обретёт своё бессмертие.

Основу для своего финалистического плана мыслитель видит в России, он выделяет патриархально-родовой быт, общину, «служилое» государство и т. д. Здесь стоит отметить, что патриархально-родовые отношения строятся как раз на продолжении рода (рождении новых поколений); Фёдоров же, выделяя их как необходимые условия, предлагает отказаться, как уже говорилось выше, именно от «рождения».

Психофизиологические работы по воскрешению будут проходить под руководством врачей и священников, т. е. здесь мы видим некое слияние религии и науки, объединённых одной целью. Первой ступенью на пути к бессмертию будет уничтожение болезней вообще. Размышляя над силой и перспективой естественных наук, Фёдоров ни в коей мере не принижает гуманитарное направление, так как образование человека, его развитие должно быть обязательно разносторонним. Об этом позаботятся храмы-школы, которые объединят в себе все искусства и науки – это будет «всеобязательное» образование, благодаря которому люди станут познающими [6, с. 525].

Обратим внимание на такое понятие, как «храмы-школы». Фёдоров практически всю жизнь будущего человечества переносит в храмы. Именно в них будут обучать наукам, там же расположатся лаборатории по воскрешению и т. д. Все храмы будут находиться на кладбище, так как «храмы вне кладбищ – это выражение угодливости к желающим забыть смерть» [6, с. 616]. Кстати, с этим связана любовь философа к музеям, которые он ассоциировал с памятью об отцах и особо подчёркивал, что самые благостные – это те, которые расположены в старых церквях или на территории действующих либо закрытых кладбищ.

Воскрешение отцов – это «общее дело» всего человечества. Абсолютно каждый представитель социума должен трудиться. Именно труд станет необходимым условием для перехода на следующий уровень бытия, где воскрешённое человечество будет трудиться уже над преобразованием космоса. Каждая планета солнечной системы станет управляться каким-либо из воскрешённых поколений. Слепые движения планет станут управляться разумом человека и постепенно «сыновнее чувство обращает всю систему в священный храм Богу отцов» [6, с. 527].

Таким образом, наделяя человечество разумом, данным ему Богом, Фёдоров при этом не видит рациональности ни в природе, ни в космосе. Согласно его философии, всё это создал Бог, но почему-то эти его создания, в отличие от человека, абсолютно алогичны и слепы. Зато в его учении чётко выстроена преемственность «храмов», символизирующих, на наш взгляд, эволюцию человечества. Первый «храм» (низшая ступень) – это человек; второй «храм» (средняя ступень) – это земные храмы, расположенные на кладбище; третий «храм» (высшая ступень) – это преобразованная Солнечная система.

Эсхатологическую перспективу Фёдоров выделял только одну – соборную. Индивидуальное спасение он не признавал, считая это католичеством, не свойственным русскому человеку. Качественные изменения, которые должны произойти в человеке для достижения поставленной цели – это преобразование в воссоздателя, но, как подчёркивает философ, не в «Творца» и не в «Создателя». Бердяев данный подход считал одним из отрицательных качеств философии Фёдорова. По мнению первого, Бог не мог создать человека только для того, чтобы сделать его «приказчиком» в храме. Наделяя человечество такими качествами, как любовь к свободе, желание творчества и любви, он как минимум ставил себе более грандиозные цели.

В этом, на наш взгляд, и проявляется основное различие двух финалистических концепций. Бердяев – экзистенциалист, для него «свобода» и «творчество» – самые важные понятия для характеристики человека. Фёдоров же недаром называл своё учение этико-христианским; человек, с его точки зрения, должен стремиться достичь нравственного совершенства, избегая гордыни (не ровнять себя с Богом), и стать орудием в руках божьих.

Итак, философия конца XIX – начала XX в. подарила социальной мысли прекрасно разработанные, хорошо систематизированные концепции социального финализма (в данном случае учения Н. А. Бердяева и Н. Ф. Фёдорова). Классическая схема финалистической концепции (финал как цель совершенствования человека и социума; средства достижения финала; качественные преобразования человека и социума) позволяет использовать их как методологическую и теоретическую основу для изучения, а также систематизации современных учений.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Судьба России: Сочинения. М.: Эксмо, Харьков: Фолио, 2004. 736 с.
2. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995.
3. Ильин И. А. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М.: Эксмо, 2007. 912 с.
4. Н. А. Бердяев о русской философии / сост. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 2. 240 с.
5. Привалова М. В. Диалектика абсолютного и относительного в эсхатологических воззрениях Е. Трубецкого // Гуманитарный вектор. 2014. № 2 (38). С.14–20.
6. Фёдоров Н. Ф. Сочинения / общ. ред. А. В. Гулыга. М.: Мысль, 1982. 711 с.

Источники

7. Календарь Майя [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://kalendar_maya.io.ua /s77341 /apokalipsis (дата обращения: 05.03.2015).
8. Фольклорус [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://folklorus.narod.ru /library /articles /kizevetter_1. html (дата обращения: 05.03.2015).

References

1. Berdyaev N. A. Sud'ba Rossii: Sochineniya. M.: Eksmo, Khar'kov: Folio, 2004. 736 s.
2. Berdyaev N. A. Tsarstvo Dukha i tsarstvo kesarya. M.: Respublika, 1995.
3. Il'in I. A. Pochemu my verim v Rossiyu: Sochineniya. M.: Eksmo, 2007. 912 s.
4. N. A. Berdyaev o russkoi filosofii / sost. B. V. Emel'yanova, A. I. Novikova. Sverdlovsk: Izd-vo Ural. un-ta, 1991. Ch. 2. 240 s.
5. Privalova M. V. Dialektika absolyutnogo i otnositel'nogo v eskhatologicheskikh vozzreniyakh E. Trubetskogo // Gumanitarnyi vektor. 2014. № 2 (38). S.14–20.
6. Fedorov N. F. Sochineniya / obshch. red. A. V. Gulyga. M.: Mysl', 1982. 711 s.

Istochniki

7. Kalendar' Maiya [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://kalendar_maya.io.ua /s77341 /apokalipsis (data obrashcheniya: 05.03.2015).
8. Fol'klorus [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://folklorus.narod.ru /library /articles /kizevetter_1.html (data obrashcheniya: 05.03.2015).

Статья поступила в редакцию 19.03.2015

УДК 101.1:316
ББК Ю6

Вероника Сергеевна Руцкова,
аспирант,
Северо-Кавказский государственный университет,
(355009, Россия, г. Ставрополь, ул. Пушкина, 1 /А)
e-mail: ruckova-veronika@rambler.ru

Оценка постмодернизма в современной российской социогуманитарной науке

Начало XX века ознаменовало собой переход от классического типа мышления эпохи модерна к неклассическому, а в дальнейшем и к постнеклассическому. Переход общества, науки и культуры в качественно новое состояние стал посылом для появления нового термина, который мог бы охарактеризовать произошедшие перемены. Таким образом, на Западе во второй половине XX века в ходе попытки переосмыслить новые тенденции зародилось понятие «постмодернизм».

В наши дни, в связи с неопределённостью дальнейшего мирового развития, изучение феномена постмодерна вновь приобретает актуальность, обращая внимание всё большего числа учёных на проблемы постмодернизма. Целью данной статьи является экспликация понятия «постмодернизм» и анализ различных подходов к оценке данного философского и культурного течения, обозначившихся в современной отечественной науке. Автор кратко излагает историю понятия «постмодернизм», уделяет внимание основным отличиям российского варианта постмодернизма от Западного. В статье показана неоднозначность отношения к постмодернизму различных отечественных исследователей, таких как И. П. Ильин, В. Н. Курицын, Ю. Н. Давыдов, П. К. Гречко, М. Н. Эпштейн и др., и сделаны соответствующие выводы.

Ключевые слова: постмодернизм, постмодерн, культура, общество, современность.

Veronika Sergeyevna Rutskova,
Postgraduate Student,
North-Caucasus Federal University
(1 /A Pushkin St., Stavropol, Russia, 355009)
e-mail: ruckova-veronika@rambler.ru

The Estimation of Postmodernism in the Contemporary Russian Socio-Humanistic Studies

The beginning of the XX century was marked with the transition from the classical type of thinking of the era of the modernist style to the non-classical one and further to post-non-classical style. The transition of society, science and culture to qualitatively new state became a message for the emergence of the new term which could characterize the happened changes. So the concept “postmodernism” arose during the attempt to rethink new tendencies in the West in the second half of the XX century.

Nowadays the studying of the phenomenon of postmodernism became topicality again, in connection with uncertainty of the further world development. More and more scientists pay attention to postmodernism problems. The purpose of this article is the explanation of the concept “postmodernism” and the analyses of different approaches to the estimation of that philosophical and cultural current, having marked in the modern Russian science. The author shows the history of the concept “postmodernism” shortly, and pays attention to the author considers various estimates of a postmodernism among the Russian researchers, such as I. P. Ilyin, B. N. Kuritsin, Y. N. Davydov, P. K. Grechko, M. N. Epstein, etc. and makes the appropriated conclusion.

***Keywords*:** postmodernism, postmodern, culture, society, modernity.

Начало второго тысячелетия ознаменовалось переходом общества в качественно новую эпоху – эпоху постмодерна. В науке последних десятилетий постмодерн определяется как магистральная тенденция социокультурного развития, которая затронула многие области знания, в том числе и философию. Проблемы, которые рассматривают теоретики постмодерна, включают в себя большой круг социально-философских вопросов, связанных с областями политики, культуры, искусства, морали, жизнью индивида и др. Главной характеристикой феномена постмодерна становится его решительный разрыв с традиционными ценностями и стереотипами. Все предыдущие установки подвергаются пересмотру и начинают оцениваться с точки зрения эффективности. Таким образом, эпоха постмодерна представляет собой время радикального пересмотра существующих традиций, разрыв со всей предшествующей культурой.

Само понятие «постмодернизм» зародилось на Западе во второй половине XX века как попытка переосмысления новых тенденций в сфере гуманитарного знания, мирового искусства и культуры в целом и было связано с именами таких философов, социологов

© Руцкова В. С., 2015

и культурологов, как Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида, М. Фуко и др. Статус философского понятия постмодернизм получил в 80-е годы XX века благодаря работам французского мыслителя Ж. Лиотара, который распространил дискуссию о постмодернизме на область философии [10]. В настоящее время исследователи не пришли к единому мнению касательно того, что такое постмодернизм, каковы его атрибутивные характеристики. Существует множество определений, которые порой взаимоисключают друг друга. Кроме того, беря во внимание тот факт, что каждый из авторов выдвигает свои идеи о возникновении постмодерна, можно говорить о подвижности его хронологических рамок.

Что касается России, то здесь постмодернизм имеет принципиальное смысловое отличие от западного образца. Так, к примеру, если западный постмодерн являет собой, прежде всего, отторжение традиционных западных ценностей, то в России появление и распространение данного феномена было вызвано целым рядом событий, повлиявших как на политическую, так и на духовную жизнь общества. Западный постмодерн представляет собой результат индивидуальных творческих изысканий интеллектуалов, стремящихся пересмотреть застывшие нормы и ценности, концепции и стили в духе культурного плюрализма. Российский постмодернизм представил собой жёсткую необходимость переходного периода и стал результатом развития российско-советской культуры, в которой происходило столкновение официальной и неофициальной идеологий с обыденным сознанием человека; науки – с псевдонаучными знаниями, атеизма и религии и др. Вследствие этого российскому постмодерну свойственен более кризисный и драматический характер.

В России постмодернизм возник на рубеже 1960–70-х годов и создавался представителями андеграунда. Первые попытки концептуально осмыслить это явление отечественными исследователями были сделаны в 80–90-е годы XX столетия, что поначалу вызывало недоумение, т. к. считалось, что постмодернизм – это новейшая форма культуры, характерная для высоко технологически развитых стран. В это же время на Западе уже заговорили о конце эпохи постмодерна. Такое положение вещей связано с тем, что перевод и издательство литературы по данной тематике появились относительно недавно, уже в постсоветский период.

Что же касается отношения отечественных исследователей к феномену постмодернизма, то оно неоднозначно. Большинство философов оценивают постмодернизм как некое культурное направление и считают, что основные его положения и принципы характерны для современности. Другие исследователи говорят об отрицательных сторонах постмодерна как неком «вирусе», научной химере и усматривают в нём призыв к разрушению существующих культурных норм.

Одним из первых к изучению данной проблемы обратился советский философ В. Я. Ивбулис, чья работа под названием «Модернизм и постмодернизм: идейно-эстетические поиски на Западе» вышла в свет в 1988 году, и в которой постмодернизм представляется лишь как новая конформистская эстетика. Вслед за ним проблемой постмодерна стала заниматься целая плеяда российских исследователей. К их числу можно отнести, например, культуролога И. П. Ильина. В своих исследованиях он приходит к выводу, что как явление культурное постмодернизм первоначально оформился в русле постструктуралистских идей. Но если, как отмечает И. П. Ильин, постструктурализм существовал в относительно узкой философско-литературоведческой сфере, определяясь французской философской мыслью Ж. Дерриды, М. Фуко, Ж. Делеза, Ф. Гваттари и Ю. Кристевой и американской теорией литературоведения (деконструктивизмом де Мана, Дж. Хартмана, Х. Блума и Дж. Х. Миллера), то непосредственно постмодернизм сразу стал претендовать как на выражение общей теории современного искусства вообще, так и особой «постмодернистской чувствительности» – специфического постмодернистского менталитета. В итоге постмодернизм был осмыслен как выражение «духа времени» во всех сферах человеческой деятельности: философии, социологии, искусстве, науке, экономике, политике и прочем [5, с. 202]. Подобной точки зрения придерживается и российский филолог В. Н. Курицын, чьи работы представляют собой значительный вклад в осмысление постмодернистской проблематики. В своих исследованиях он не только обращается к анализу соответствующих западных источников, но и осуществляет ретроспективный анализ ряда явлений, присущих русской художественной культуре. Постмодернизм он рассматривает как современную историческую эпоху культуры, которая в широком смысле понимается как «глобальное состояние цивилизации последних десятилетий, вся

сумма культурных настроений и философских тенденций» [6, с. 8]. Кроме того, автор обращает внимание читателей на тот факт, что употреблять термин «постмодернизм» не совсем корректно и правильнее говорить о «ситуации постмодернизма», которая так или иначе отыгрывается, отражается в самых разных областях человеческой жестикуляции: в лингвистике (постструктурализм), в философии (деконструктивизм), в изобразительном искусстве (концептуализм), в литературе и кинематографе, в религии, в экономике (своего рода приоритет рекламы над товаром: важнее производство не товара, а спроса на товар), и т. д. [6, с. 5].

Философ и социолог Ю. Н. Давыдов характеризует постмодернизм как мифологему, т. к. речь идёт о сотворении нового мифа общемировоззренческого порядка. Он говорит о том, что этот мир состоит из мнимостей, подразумевая под этим термином остатки предшествующих культурно-исторических эпох, которые продолжают жить в нашем сознании, что в свою очередь наводит на мысль о том, что «постсовременность» полностью эмансипирована от необратимости времени. А раз так, продолжает автор, то в ситуации подобного постмодернистского времени, состоящего лишь из мнимостей всех бывших и не бывших абсолютных ценностей, немедленно обнаруживается то, что человеку и всё, соответственно, позволено [2, с. 10]. Продолжая свои размышления, Давыдов делает вывод о том, что подобное положение вещей возможно лишь в «теоретическом» постмодерне, в практическом же теоретикам придётся смириться с неугодным им фактом необратимости времени и неизбежности смерти.

Доктор философских наук И. И. Евлампиев считает постмодернизм основным направлением современной философии и рассматривает его как преемника позитивизма, с которым их объединяет «культ поверхности, воинствующее неприятие трансцендентного в культуре, в человеке, в каждом элементе бытия» [4, с. 167]. По мнению И. И. Евлампиева, постмодернизм имеет две основные характеристики, которые отличают его от модернистской философии. Первая – отрицание постмодернизмом метафизики. Постмодернизм отрицает цельность бытия как в материальной сфере человека, так и в духовной, т. к. «высшая» духовность предполагает принципиальное неравенство людей по степени духовного развития и определённые отношения власти и подчинения. Вследствие этого постмодернизм поддерживает демократическую массовую культуру. И вторая – представители постмодерна считают, что время великих авторов ушло, и современное творчество представляет собой модификации уже созданного [4, с. 167].

Философ и культуролог М. Н. Эпштейн в своей работе «Постмодернизм в России. Литература и теория», написание которой приходится на 90-е годы XX столетия – время становления постмодернизма в России, отмечает, что мы живём в начале эпохи постмодерности (большой, в основном предстоящей ещё нам эпохи), а постмодернизм определяет как краткий текущий период в истории культуры. Культуру постмодерна автор определяет как культуру быстрых и лёгких касаний, которая довольствуется миром симулякров, в котором всё воспринимается как условность, за которой нельзя отыскать каких-либо истоков. Результатом такого поверхностного восприятия, как правило, является травматический опыт, который приводит к понижению смысловой чувствительности [11]. Постмодернизм же автор понимает как «зрелое самосознание увечной культуры». XX век он считает веком, когда люди могут общаться между собой лишь посредством приборов, подсоединённых к органам чувств, и по мере встраивания человека в грандиозно распростёртое информационное тело человечества неизбежно будут возрастать протезно-электронные составляющие индивидуального тела, ибо ему будет не хватать глаз, ушей, рук для восприятия и передачи всей информации, необходимой для исполнения человеческих функций [11, с. 46].

Профессор В. А. Кутырев в своих исследованиях отождествляет постмодернизм с деконструктивизмом. Главной целью деконструкции, по его словам, является отрицание традиционного мира человеческого бытия и основанной на его признании онтологии, соответствующей ей гносеологии, любого «присутствия». В постмодернизме, по его мнению, речь идёт об отрицании бытия не только природы, материи и их «зеркала» – сознания, но и трансцендентного, идеальных сущностей Платона, психофизического дуализма Декарта, трансцендентализма Канта, вообще «основного вопроса философии» во всех его существовавших формах и предлагавшихся решениях; об отрицании всей до сих пор когда-либо бывшей в истории человечества философии. Присутствие заменяется отсутствием. На смену Бытию выдвигается Ничто, которое под влиянием этих тенденций пытаются положить в основание метафизики. Вместо онтологии надо «разрабатывать» ни-

гитологию. Вместо обоснования жизни надо обеспечивать условия смерти. Для сферы духа это подлинный ядерный взрыв, холокост, оставляющий от нашего сущего «Золы угасшей прах» (название одной из последних книг Ж. Деррида). Идейное осуществление того самого Апокалипсиса, которого боятся и ждут. А он приходит незаметно, «на голубиных лапках» [7, с. 9].

Д. С. Титов в своих работах говорит о том, что постмодернизм как таковой не существует. И дело здесь не столько в отсутствии единства взглядов между мыслителями постмодернистского толка, сколько в том, что постмодернизм в философии возник из «радикального сомнения в возможности самой философии как некого мировоззренческо-теоретического и жанрового единства». Следовательно, уместно будет говорить не о «философии постмодерна», а о «ситуации постмодерна» в философии и культуре вообще [9].

Российский философ Б. В. Марков считает, что страной победившего постмодернизма является вовсе не Америка, как считал Ж. Бодрийяр, а Россия. Причиной тому является тот факт, что в Америке по-прежнему очень высокий ВВП, высок и коэффициент производительности труда, а следовательно, это является технологическим проектом модерна. А вот в России, по его мнению, производятся одни симулякры, так что это и есть общество постмодерна. Подобной точки зрения придерживается философ и культуролог И. В. Кондаков. Задаваясь вопросами об истоках постмодернизма в России, об исчерпанности его проектов, он приходит к выводу, что в России постмодернизм, в отличие от Запада, возник из недостатка, а не из избытка. Вслед за ним В. М. Дианова говорит о том, что, несмотря на весь существующий в России скепсис по отношении к постмодерну, это явление присуще российской культуре [3, с. 161].

Философ и искусствовед А. В. Рыков в отличие от большинства исследователей считает, что постмодерн нельзя рассматривать лишь с позиции «образа врага», объекта деконструкции. Автор говорит о том, что рассматривать постмодернизм с позиции противника модерна имеет смысл лишь с учётом конкретной социокультурной ситуации, и то – такой подход должен быть временным. История постмодернизма у Рыкова – это тот же модерн, только в новой своей фазе. В своей работе «Постмодернизм как ”радикальный консерватизм”» Рыков отождествляет постмодерн с консерватизмом, подчёркивая, что понятие «консерватизм» гораздо шире постмодернизма [8]. Опираясь на работы теоретиков западного постмодерна, Рыков делает вывод, что постмодернизм с позиции консерватизма представляет собой реабилитацию всего того, что было когда-то отвергнуто модерном.

П. К. Гречко в своей статье «Интеллектуальный импорт, или О периферийном постмодернизме» задаётся вопросом – в какое же время существует постмодернизм? Дать однозначный ответ на данный вопрос не представляется возможным. Гречко обращает внимание на то, что к настоящему в постмодернизме притягиваются или стягиваются все времена: прошлое – но только как прошлое настоящего; будущее – но опять же как будущее настоящего. И даже презентизм не совсем точно передаёт темпоральный гедонизм постмодернизма [1, с. 167]. Помимо этого, автор говорит о том, что там, где постмодернизму предшествовал модернизм, этот феномен становится понятнее и яснее. Речь здесь идёт о Западе и западном человеке, который в полной мере вкусил плоды постиндустриальной цивилизации. Что же касается русского человека, Гречко отмечает, что для россиян постмодернизм чужд и неорганичен, т. к. наше общество не современно и в целом традиционно.

Таким образом, можно сделать вывод, что в российской социогуманитарной науке существуют различные интерпретации постмодернизма. Такое положение вещей обусловлено принципиальной его незавершённостью, т. к. постмодернизм отражает мировоззрение современной эпохи, которая, по сути, находится в стадии становления. Помимо этого, феномен постмодернизма включает в себя широкий спектр различных по своей направленности и рассматриваемой проблематике идейных течений. Следовательно, феномен постмодернизма можно определить как многозначный комплекс научно-теоретических, философских, социально-политических, этических, эстетических и теологических представлений о мире, которое получило распространение во второй половине XX века и пока не уступает своих позиций. Более того, по мере нарастания турбулентности и неопределённости в мировом развитии можно прогнозировать увеличение интереса к постмодернистским построениям, появление большого количества авторов, в России и за рубежом, проводящих свои исследования в парадигмальном поле постмодернизма.

Список литературы

1. Гречко П. К. Интеллектуальный импорт, или О периферийном постмодернизме // Общественные науки и современность. 2000. № 2. С. 166–177.
2. Давыдов Ю. Н. Патологичность «состояния постмодернизма» // Социологические исследования. 2001. № 11. С. 3–12.
3. Дьяков В. А. «Постмодерн не ушёл»: беседа с В. М. Дионовой // ХОРА. 2009. № 1. С. 159–165.
4. Евлампиев В. В. Неклассическая метафизика, или Конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии. 2003. № 5. С. 159–179.
5. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 252 с.
6. Курицын В. Н. Русский литературный постмодернизм. М.: Изд-во ОГИ, 2001. 288 с.
7. Кутырев В. А. Философия постмодернизма: научно-образовательное пособие для магистров и аспирантов гуманитарных специальностей. Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академия гос. службы, 2006. 95 с.
8. Рыков А. В. Постмодернизм как «радикальный консерватизм»: Проблема художественно-теоретического консерватизма и американская теория современного искусства 1960–1990-х гг. СПб.: Алетейя, 2007. 376 с.
9. Титов Д. Ситуация постмодерна в философии и культуре. Место и роль хиппи в становлении постмодернизма [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info /bibliotek_Buks /Culture /Article /Tit_SitPost.php (дата обращения: 06.12.2014).
10. Царёва Н. А. К оценке постмодернизма в современной российской философии [Электронный ресурс] // Аналитика культурологии: электрон. науч. изд. 2007. № 8. URL: http://www.analiculturolog.ru /journal / archive /item /1651 (дата обращения: 05.12.2014).
11. Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория. М.: Изд-во Р. Элинина, 2000, 368 с.

References

1. Grechko P. K. Intellektual'nyi import, ili O periferiinom postmodernizme // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 2000. № 2. S. 166–177.
2. Davydov Yu. N. Patologichnost' «sostoyaniya postmodernizma» // Sotsiologicheskie issledovaniya. 2001. № 11. S. 3–12.
3. D'yakov V. A. «Postmodern ne ushel»: beseda s V. M. Dianovoi // KhORA. 2009. № 1. S. 159–165.
4. Evlampiev V. V. Neklassicheskaya metafizika, ili Konets metafiziki? Evropeiskaya filosofiya na rasput'e // Voprosy filosofii. 2003. № 5. S. 159–179.
5. Il'in I. P. Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm. M.: Intrada, 1996. 252 s.
6. Kuritsyn V. N. Russkii literaturnyi postmodernizm. M.: Izd-vo OGI, 2001. 288 s.
7. Kutyrev V. A. Filosofiya postmodernizma: nauchno-obrazovatel'noe posobie dlya magistrov i aspirantov gumanitarnykh spetsial'nostei. Nizhnii Novgorod: Izd-vo Volgo-Vyatskoi akad. gos. sluzhby, 2006. 95 s.
8. Rykov A. V. Postmodernizm kak «radikal'nyi konservatizm»: Problema khudozhestvenno-teoreticheskogo konservatizma i amerikanskaya teoriya sovremennogo iskusstva 1960–1990-kh gg. SPb.: Aleteiya, 2007. 376 s.
9. Titov D. Situatsiya postmoderna v filosofii i kul'ture. Mesto i rol' khippi v stanovlenii postmodernizma [Elektronnyi resurs] // Elektronnaya biblioteka Gumer. URL: http://www.gumer.info /bibliotek_Buks /Culture /Article / Tit_SitPost.php (data obrashcheniya: 06.12.2014).
10. Tsareva N. A. K otsenke postmodernizma v sovremennoi rossiiskoi filosofii [Elektronnyi resurs] // Analitika kul'turologii: elektron. nauch. izd. 2007. № 8. URL: http://www.analiculturolog.ru /journal /archive /item /1651 (data obrashcheniya: 05.12.2014).
11. Epshtein M. N. Postmodern v Rossii. Literatura i teoriya. M.: Izd-vo R. Elinina, 2000, 368 s.

Статья поступила в редакцию 10.03.2015

ПРОБЛЕМЫ РЕАЛЬНОСТИ И ЕЁ ОТРАЖЕНИЯ

THE PROBLEM OF REALITY AND ITS REFLECTION

УДК 211
ББК Ю937

Юлия Викторовна Гаврилова,
кандидат философских наук, доцент,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: julia.voitsuk@yandex.ru

Синкретизм как фактор формирования и эволюции социальной реальности

Автор предлагает рассматривать явление синкретизма в качестве фактора, способствующего формированию и развитию определённых сфер социального бытия. Указывая на необходимость исследования синкретизма как самостоятельного феномена через выявление причин его зарождения, структурных особенностей и механизмов воздействия на социальную реальность, акцентируется внимание на роли процессов синкретизации в различных сферах социума. В статье обосновывается результативность данного подхода. Синкретизм в своём развитии прошёл несколько этапов – от нерасчленённости определённых элементов социальных явлений и процессов в первобытнообщинную эпоху, через неорганизованное, искусственное единство разнородных элементов к их хорошо структурированному интеграционному единству. Исследуя этапы развития синкретизма, предпринимается попытка выявить специфические особенности, присущие синкретизму на каждом из этапов. Отмечается, что синкретизм может проявляться не только в культуре и религии, но и затрагивать практически все сферы социума. Одной из важнейших особенностей синкретизма является его функционирование в качестве процесса, приводящего к трансформациям, гибели одних и формированию других, новых систем. Одновременно синкретизм выступает результатом данного процесса. Выявление и исследование причин проявления синкретизма в различных сферах социального бытия необходимо для всестороннего понимания структурных особенностей синкретичных систем, возможности прогнозирования их трансформаций, дальнейшей эволюции и предотвращения негативных воздействий на индивида и социальные группы.

Ключевые слова: синкретизм, фактор, социальная реальность, функции, социальные сферы, процессы синкретизации.

Yulia Victorovna Gavrilova,
Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: julia.voitsuk@yandex.ru

Syncretism as a Factor of Formation and Evolution of Social Reality

The author proposes to consider the phenomenon of syncretism as a factor contributing to the formation and development of certain spheres of social life. It's necessary to study syncretism as an independent phenomenon, through the identification of the causes of its origin, structural features and mechanisms of influence on social reality. The role of syncretization processes in various spheres of society is emphasized in the article. The article proves the effectiveness of this approach. Syncretism in its development has gone through several stages: from the indivisibility of certain elements of social phenomena and processes in the primitive communal era, through the disorganized, artificial unity of diverse elements to their well-structured integration unity. Investigating the development stages of syncretism, the author makes an attempt to identify the specific characteristics essential to syncretism at each stage. It is noted that syncretism can manifest itself not only in culture and religion, but also affect almost all spheres of society. . One of the most important features of syncretism is its functioning as a process that leads to transformation, the death of one and the formation of other new systems. At the same time syncretism appears as a result of this process. Identification and study of the causes of manifestation of syncretism in various

© Гаврилова Ю. В., 2015

spheres of social life is necessary for a full understanding of the structural features of syncretic systems, capability to predict their transformations, further evolution and prevention of negative impacts on an individual and social group.

***Keywords**:* syncretism, factor, social reality, functions, social services, syncretization processes.

С момента зарождения социума и до настоящего времени специфику функционирования многих структурных элементов социальной реальности определяет синкретизм. Процессы синкретизации проявляются почти во всех сферах социальной реальности. С различной степенью интенсивности они затрагивают уровни индивидуального и общественного сознания, а также находят выражение в материальной сфере жизнедеятельности общества и человека. Например, синкретизации подвержены мышление человека, религия, литература, искусство, духовная и материальная культура в целом. Кроме того, процессы синкретизации оказывают большое влияние на трансформацию вышеперечисленных сфер социума. В связи с этим можно предположить, что синкретизм выполняет функцию изменения прежних, а иногда и образования качественно новых структурных компонентов социальной реальности. Это вызывает необходимость исследования синкретизма как одного из факторов конструирования и эволюции социальной реальности. В рамках данной проблемы особый интерес представляют причины синкретизации тех или иных компонентов социума, механизмы работы синкретизма и сферы его функционирования.

Несмотря на значительную роль синкретизма в процессах формирования и эволюции социальной реальности, работ, посвящённых исследованиям проблем данного явления, не так много. Значительный вклад учёные внесли в изучение особенностей проявления синкретизма в конкретных сферах социальной реальности. Например, синкретичность сознания, а именно мышления и восприятия у детей, рассматривается в работах отечественных и зарубежных психологов, таких как Л. С. Выготский, Ж. Пиаже, Э. Клапаред и др. Проблемам синкретизма в духовной и материальной культуре, особенно на ранних стадиях её развития, посвящены труды Э. Тейлора, Дж. Фрезера, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, В. Кабо, А. Н. Веселовского и многих других. Формирование и эволюция религий под воздействием синкретизма и специфика их синкретизации рассмотрены в работах Н. С. Капустина, Л. Г. Лемешко, Н. М. Маторина, Т. В. Бернюкевич и др. Однако такие основополагающие характеристики синкретизма, как его структура, функции, факторы, механизмы и последствия проявления, остаются не до конца изученными.

Современная наука определяет значение термина «синкретизм» в нескольких аспектах. Во-первых, под синкретизмом понимают «нерасчленённость, характерную для первоначального состояния в развитии чего-нибудь» [6, с. 786]. Данный аспект понятия «синкретизм» позволяет исследователям выявлять особенности функционирования различных социальных процессов и явлений на ранних ступенях их развития. Так, например, исследователь истории литературы А. Н. Веселовский, рассматривая генезис и эволюцию поэзии в первобытном обществе, отмечал её синкретичный характер. Синкретизм поэзии, по мнению учёного, заключался в нерасчленённости ритма, «песни-музыки» и элементов слов. С течением времени, считал А. Н. Веселовский, «…новые синкретические формы вырастут из среды старых, некоторое время уживаясь с ними, либо их устраняя. Содержание станет разнообразнее в соответствии с дифференциацией бытовых отношений, а когда у народа явится и раздельная память прошлого, создастся и поэтическое предание, чередуясь со старой импровизацией; песня станет переходить из рода в род, от одной народности к другой, не только как мелодия, но как сам по себе интересующий текст» [2]. Следовательно, синкретизм способен развиваться и приобретать разные формы, способствуя переходу тех или иных социальных явлений и процессов на качественно новые уровни развития.

Таким образом, синкретизм в качестве недифференцированности определённых структурных элементов характеризует различные компоненты социальной реальности на стадии их генезиса, которая хронологически может совпадать с периодом первобытнообщинного строя.

На ранних этапах существования общества «нерасчленённость» проявляется как на уровне сознания отдельного индивида и групп людей, так и на уровне их предметно-практической деятельности. Не только мышление человека, мифология, религия, искусство и другие сферы духовной культуры характеризуются синкретизмом, но и сфера материального, примитивного тогда ещё производства и распределения. В первобытнообщинный период отсутствовала специализация по про-

изводству орудий труда, первоначально не было и специализации самих орудий. По мнению исследователей, только в начале эпохи позднего палеолита начались процессы специализации: «Подъём производительных сил сказался, прежде всего, в технике обработки камня. <...> Новая техника позволяла создавать специализированные орудия – скребки, резцы, острия с затупленным краем, скобели, ножи, острые и лёгкие наконечники метательных копий. Процесс дифференциации орудий производства пошёл ускоренными темпами» [5, с. 73]. Также внутри социума отсутствовала дифференциация по имущественным и социальным признакам. Общество было единым, нерасчленённым.

Следовательно, синкретизм в понимании нерасчленённости и слитности проявляется во всех сферах общества на самых ранних ступенях его развития. Кроме того, синкретизм первобытной эпохи характеризует единство духовной и материальной сфер социума, слитность в процессе их становления. Поэтому синкретизм первобытного общества следует считать «стадиальным явлением», то есть характерным для конкретной стадии развития социума. В данном случае – стадии генезиса социальных сфер и их структур. Так, исследователь религии и искусства первобытного общества В. Р. Кабо справедливо отмечает, что «…различные сферы общественного сознания переплетены между собой и с жизнью общества в целом не только в условиях первобытного общества, но и на более высоких уровнях развития; но в первобытном обществе это взаимопереплетение достигает наибольшей, максимальной степени, иными словами – представляет собою явление стадиальное» [3].

С течением времени в постпервобытную эпоху синкретизм не исчезает. Он проявляется в новых формах внутри сформированных и дифференцированных, отдельных сферах и структурах социальной реальности. В период истории первобытного общества синкретизм не только определял специфику социума в целом, но и выступал основанием дифференциации конкретных сфер бытия. С оформлением и усложнением социальных структур явление синкретизма приобретает новое качественное своеобразие. Усложняются факторы синкретизации различных социальных сфер. Можно предположить, что синкретизм приобретает специфику в зависимости от сфер воздействия и географических зон проявления, обладает различной степенью интенсивности и может оформляться в различные виды и формы. Таким образом, функции синкретизма разветвляются и усложняются и его роль как фактора конструирования и эволюции социальной реальности возрастает.

Проявление синкретизма на более поздних ступенях развития социума, по сравнению с первобытнообщинным периодом, приобретает иную специфику и трактуется как смешение, соединение, слияние различного рода элементов, обладающих чёткими «границами» и своеобразием. В этом состоит другой аспект понимания синкретизма.

В условиях функционирования развитых структурных компонентов социальной реальности процессы синкретизации приобретают два вектора направленности. Один вектор, как отмечается в культурологическом словаре, представляет «неорганическое слияние разнородных элементов», другой, напротив, «органическое сочетание разных элементов» [6].

Синкретизм в понимании «неорганического слияния разнородных элементов» трактуется, как чисто механическое соединение разнофункциональных компонентов тех или иных явлений и процессов. Результатом такого типа синкретизации может являться возникновение новых систем, обладающих качественно своеобразной структурой. Системы, возникшие в результате механического, «принудительного» соединения, неоднородны, зачастую лишены внутренней целостности, а следовательно, неустойчивы. Такие системы обладают повышенной чувствительностью к трансформациям и способностью к быстрому разрушению, что приводит к достаточно редким проявлениям данного вектора синкретизации. Однако при проявлениях синкретизации как «неорганического слияния разнородных элементов» функция синкретизма быть фактором конструирования и эволюции социальной реальности сохраняется, так как продолжают формироваться новые, пусть и неустойчивого характера, системы.

Ярким примером механического, зачастую искусственного слияния, разнородных и разнофункциональных элементов служит система общественного сознания в период истории Римской империи (I–III вв. н. э.). Не только культура, политика, религия, идеология, но и территориальное устройство, экономика и всё Римское государство в целом пронизано явлениями и процессами синкретизации. Например, религиозная система Римской империи представляла сложное сплетение структурных компонентов религиозно-мифологических систем италиков, греков, восточных народов и варварских племён. Конгломерат элементов различной

природы и функциональной направленности существовал как на уровне индивидуального и общественного религиозного сознания, так и на уровне культовой практики. Особенно синкретизация неорганического характера выражалась в процессах включения отдельных элементов монотеизма в политеистическую религиозную систему. Однако о полном соединении политеистических и монотеистических систем говорить не приходится в связи с их структурной несовместимостью. Возможным было только их сосуществование и в редких случаях взаимодействие. Римская политеистическая религия постоянно «разрасталась» и «разветвлялась» за счёт включения в культовую практику новых религиозно-мистических традиций и обрядов завоёванных и присоединённых народов. Пантеон римских богов также постоянно пополнялся новыми «иноземными» божествами, либо искусственно созданными, подобно египетско-греческому Серапису. Однако иудейская вера в Единого Бога Яхве и обожествление императоров выделяются из всей религиозной системы Рима. Эти культы характеризуются относительной замкнутостью и устойчивостью и представляют монотеизм в «эпицентре» динамичного, постоянно трансформирующегося политеизма.

Таким образом, синкретизм как неорганическое слияние разнородных элементов может проявляться во всех структурных компонентах социальной реальности, способствовать их эволюции, создавая относительно неустойчивые системы.

Синкретизм в качестве механического слияния разнородных элементов – явление скорее исторического характера, присущее переходным и кризисным эпохам. В современном обществе действие данного вектора синкретизации наиболее заметно в абстрактном искусстве. Для других компонентов социального бытия характерен синкретизм, определяемый как целостное, интегративное соединение в системы с устойчивыми структурами. В этой связи нельзя согласиться с Ю. В. Крайко, которая, характеризуя современную нетрадиционную религиозность, утверждает, что «если прежде в результате соединения различных по происхождению религиозных верований формировалась новая целостная система, элементы которой образовывали закономерно упорядоченную структуру, то современный синкретизм принципиально бесструктурен» [4]. Напротив, современный синкретизм отличается синтезированностью, интегративностью компонентов, их «органическим» соединением и образованием устойчивых систем со сложной структурой. Ярким примером такого рода синкретизма может служить возникновение монолитности двух «стадиально» разных религиозных систем – шаманизма и буддизма. Синкретическая слитность данных религиозных систем образовалась безболезненно ввиду того, что эти системы в ходе эволюции приобрели определённое структурно-содержательное единство. В итоге сформировалась устойчивая, существующая на протяжении нескольких веков, система особого, единого миропонимания, мироощущения и мироосвоения, причём не только религиозного характера. В современном мире «принципиально бесструктурный» синкретизм встречается нечасто.

Специфика синкретизма как органического слияния разнородных элементов заключается, на наш взгляд, во-первых, в том, что он возникает в развитых устойчивых структурах социальной реальности, характеризующихся стабильным функционированием. Структурам, находящимся в состоянии кризиса и дестабилизации, присущ синкретизм «неорганического» характера.

Во-вторых, проявление «органического» синкретизма приводит к образованию новых целостных, монолитных систем, каждый элемент которых сохраняет своё качественное своеобразие. Единство разнородных, специфических элементов такого рода синкретических явлений и процессов устойчиво и малодинамично. С течением времени синкретичные компоненты систем под влиянием определённых факторов либо интегрируются и их единство укрепляется, либо превращаются в самостоятельные раздробленные сущности, что приводит к трансформациям систем.

Синкретизм, какова бы ни была его природа, необходимо рассматривать в качестве фактора формирования и эволюции социальной реальности. Генезис и дальнейшая трансформация определённых структурных элементов социальных систем и их подсистем зачастую обусловлены процессами синкретизации. Будучи сложным и многогранным явлением, синкретизм интересен для исследователей, прежде всего, своей структурой, особенностями и механизмами функционирования. Однако рассмотрение синкретизма как фактора формирования и развития тех или иных социальных процессов и явлений будет способствовать комплексному его исследованию.

Так, например, Т. В. Бернюкевич, изучая особенности взаимодействия буддийских и добуддийских верований народов России, го-

ворит о необходимости исследования синкретизма с позиций эволюционизма. Она пишет: «Вероятно, при анализе конкретно-исторических форм буддизма следует не просто описывать элементы взаимопроникновения или сосуществования элементов буддизма, этнических верований и других мировых религий (например, христианства), но и пытаться увидеть за этим определённый механизм эволюции религий, неслучайный характер этих “наслоений”. Этот подход, на наш взгляд, будет способствовать определению особенностей развития определённой религии (в данном случае речь идёт о буддизме), её адаптивных и адаптирующих способностей и специфики развития этнокультур в контексте развития всей мировой цивилизации» [1, с.19]. Данное утверждение правомерно для исследования процессов синкретизации не только в сфере религии, но и для всех других явлений, подверженных синкретизму. Таким образом, синкретизм необходимо рассматривать, с одной стороны, «изнутри», то есть исследовать его структуру, специфику, механизмы проявления, с другой – как фактор формирования и эволюции социальной реальности.

Исследование синкретизма в качестве движущих сил развития определённых сфер социального бытия предполагает использование понятия «фактор». Иными словами, необходимо рассматривать синкретизм в качестве активности комплекса факторов, способствующих формированию и развитию тех или иных социальных процессов и явлений.

В отечественных философских, социологических и энциклопедических словарях, как современных, так и советского периода, понятие «фактор» встречается редко. Так, например, философский словарь 2006 года трактует понятие «фактор» как «деятельную силу, причину, момент, условие и существенное обстоятельство какого-либо процесса и явления» [8, с. 844]. Толковый словарь русского языка С. И. Ожегова предлагает следующее определение данного понятия: «фактор – момент, существенное обстоятельство в каком-нибудь процессе, явлении» [7, с. 692]. Однако, на наш взгляд, для более результативного исследования синкретизма как фактора генезиса и эволюции отдельных сфер социума под «фактором» необходимо понимать, прежде всего, исторически сложившийся комплекс предпосылок, причин и механизмов, способных в совокупности влиять на формирование и функционирование тех или иных процессов и явлений в данный исторический период.

Понятие «фактор» носит широкий характер. Фактор складывается из отдельных частей, в целом составляющих его структуру. В структуру факторов, по нашему убеждению, следует включать такие элементы, как предпосылки, причины и механизмы.

Философский энциклопедический словарь трактует «причину» как особую силу, «…как способность вещи вызывать нечто, то есть производить в результате своей деятельности изменения» [9, с. 365]. Причине всегда предшествуют предпосылки. В философском энциклопедическом словаре, изданном в 2006 году, на наш взгляд, не совсем верно предпосылка отождествляется с условием: «предпосылка – то, что является условием другого» [9, с. 361]. По нашему мнению, предпосылка может содержать комплекс условий и механизмов, порождающих причину того или иного явления.

«Причина» отличается от условия тем, что с неизбежностью порождает что-либо. Одновременно «условие» – это «то, от чего зависит нечто другое (обусловленное), что делает возможным наличие вещи, состояния, процесса» [9, с. 469]. Причём условие, на наш взгляд, может влиять на процесс возникновения и изменения какого-либо явления как в составе предпосылок, так и самостоятельно, то есть неопосредованно.

Значительное место в ходе исследования синкретизма необходимо отводить ряду механизмов его воздействия, приводящих в действие процесс генезиса и дальнейшей эволюции отдельных элементов социальной реальности. Механизмы могут рассматриваться как самостоятельные факторы. Под механизмом понимается «…система движений или событий, а также устройство или приспособление, в котором или посредством которого совершаются эти движения, определяемые законами природы» [9, с. 266].

Таким образом, для анализа роли синкретизма применяется определение «фактора» как единства предпосылок, причин и механизмов, а также их соотношение. Иными словами, синкретизм следует рассматривать как совокупность предпосылок, причин и механизмов, структурированных особым образом, обладающих специфическим характером и занимающих определённое место в процессах конструирования и эволюции социальной реальности.

Синкретизм необходимо рассматривать как процесс и одновременно как результат данного процесса, единство которых представляет сложный социо-культурный феномен. Например, религиозный синкретизм

представляет собой процесс взаимодействия и взаимовлияния различных религий, характеризующийся соединением, смешением, «переплетением» структурно-содержательных компонентов религиозного сознания (образов, идей, представлений, верований), культово-обрядовых практик и доктрин, входящих в область функционирования различных культурно-религиозных комплексов. Действие механизмов синкретизма также проявляется в трансформациях, гибели одних и формировании на их основе других, более крепких, устойчивых религиозных систем. Данные религиозные системы, сформированные в результате синтеза религий разной функциональной, стадиально-временной, этнонациональной, культурно-исторической специфики, приобретают синкретический характер и носят название религиозных синкретических систем.

Синкретизм является специфической чертой функционирования тех или иных сфер социальной реальности в определённые периоды исторического развития. Проявляясь в разных формах и механизмах, синкретизм воздействует на социальную реальность с неодинаковой степенью интенсивности. Однако результатом такого воздействия является образование и трансформации качественно новых структурных элементов социальных систем. Это позволяет рассматривать синкретизм как фактор формирования и эволюции социальной реальности.

Список литературы

1. Бернюкевич Т. В. Об особенностях взаимодействия буддийских и добуддийских верований у народов России в контексте концепции религиозного синкретизма // Ученые записки Забайкал. гос. ун-та. Серия: Философия. Культурология. Социология. Социальная работа. 2010. № 4. С. 17–27.
2. Веселовский А. Н. Три главы из истории поэтики [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru /w / weselowskij_a_n /text_0080.shtml / (дата обращения: 18.01.2015).
3. Кабо В. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности [Электронный ресурс]. Канберра: Алчергина, 2002. URL: http://vladimirkabo.com /cc.htm / (дата обращения: 24.12.2014).
4. Крайко Ю. В. Нетрадиционная религиозность как феномен эпохи глобализации [Электронный ресурс] // АНО ВПО «Евразийский открытый институт», г. Москва // URL: http://gigabaza.ru /doc /129223.html / (дата обращения: 26.12.2014).
5. Першиц А. И., Монгайт А. П., Алексеев В. П. История первобытного общества: учебник. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Высш. школа, 1982. 223 с.

Источники

6. Культурологический словарь [Электронный ресурс]. URL: http://sbiblio.com /BIBLIO /content. aspx?dictid=5&wordid=72644 / (дата обращения: 12.12.2014).
7. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова; РАН, Ин-т. русск. яз. 4-е изд. доп. / М: Азбуковник, 1997. 944 с.
8. Философский словарь. М.: А С К., 2006. 1056 с.
9. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М., 2006. 576 с.

References

1. Bernyukevich T. V. Ob osobennostyakh vzaimodeistviya buddiiskikh i dobuddiiskikh verovanii u narodov Rossii v kontekste kontseptsii religioznogo sinkretizma // Uchenye zapiski Zabaikal. gos. un-ta. Seriya: Filosofiya. Kul'turologiya. Sotsiologiya. Sotsial'naya rabota. 2010. № 4. S. 17–27.
2. Veselovskii A. N. Tri glavy iz istorii poetiki [Elektronnyi resurs]. URL: http://az.lib.ru /w /weselowskij_a_n / text_0080.shtml / (data obrashcheniya: 18.01.2015).
3. Kabo V. Krug i krest: razmyshleniya etnologa o pervobytnoi dukhovnosti [Elektronnyi resurs]. Kanberra: Alchergina, 2002. URL: http://vladimirkabo.com /cc.htm / (data obrashcheniya: 24.12.2014).
4. Kraiko Yu. V. Netraditsionnaya religioznost' kak fenomen epokhi globalizatsii [Elektronnyi resurs] // ANO VPO «Evraziiskii otkrytyi institut», g. Moskva // URL: http://gigabaza.ru /doc /129223.html / (data obrashcheniya: 26.12.2014).
5. Pershits A. I., Mongait A. P., Alekseev V. P. Istoriya pervobytnogo obshchestva: uchebnik. 3-e izd., pererab. i dop. M.: Vyssh. shkola, 1982. 223 s.

Istochniki

6. Kul'turologicheskii slovar' [Elektronnyi resurs]. URL: http://sbiblio.com /BIBLIO /content. aspx?dictid=5&wordid=72644 / (data obrashcheniya: 12. 12. 2014).
7. Ozhegov S. I. Tolkovyi slovar' russkogo yazyka: 80000 slov i frazeologicheskikh vyrazhenii / S. I. Ozhegov, N. Yu. Shvedova; RAN, In-t. russk. yaz. 4-e izd. dop. / M: Azbukovnik, 1997. 944 s.
8. Filosofskii slovar'. M.: A S K., 2006. 1056 s.
9. Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'. M.: INFRA-M., 2006. 576 s.

Статья поступила в редакцию 10.03.2015

УДК 008
ББК 71

Дмитрий Валентинович Сергеев,
кандидат культурологии, доцент,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: dvsergeev@inbox.ru

Социокультурные условия кризиса выражения культурного смысла [1]

Целью данной статьи является выявление социокультурных условий кризиса выражения смысла, что выступает отражением социальных особенностей бытия смысла в современном обществе. Кризис выражения смысла обусловлен появлением новых форм и средств идентичности, децентрализацией знаково-символической системы, плюрализацией социальных норм, либерализацией доступа к социокультурным ресурсам общества. Неадекватное отражение на новом этапе развития социума состояния социальных структур, отношений, поведения человека знаковыми системами индустриального общества, а также противоречие культурных текстов и их форм с трансформирующейся инфосферой явились социальными основаниями кризиса выражения смысла. Понятие «кризис выражения смысла» отражает ситуацию конфликта смысла: невозможность его соответствующего выражения в имеющихся культурных текстах, несовпадение интенций субъекта смысла и предлагаемых обществом стратегий социального поведения. Кризис имеет самые разнообразные формы своего проявления: трансформация жанровой системы, кризис книжной культуры, расширение семантических возможностей традиционных семиотических систем и становление новых семиотик, расширение функций культурных текстов и ряд других. Общим основанием всех изменений является необходимость повышения эффективности культурных кодов, культурных текстов и знаковых систем в условиях интенсификации развития всех сфер информационного общества.

Ключевые слова: культурный смысл, онтология смысла, культурный текст, эволюция смысла, социокультурные трансформации, культурная семантика.

Dmitry Valentinovich Sergeev,
Candidate of Culturology, Associate Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: dvsergeev@inbox.ru

Social and Cultural Conditions of Crisis of Cultural Meaning Representation[2]

The aim of the article is to reveal social and cultural conditions of crisis of cultural meaning representation that reflects social peculiarities of culture ontology in a contemporary society. The crisis of cultural meaning representation is determined by the genesis of modern identity forms and means, decentralization of semiotic and symbolic systems, social norms pluralization, liberalization of an access to social and cultural resources. The social foundation of crisis of cultural meaning representation is an inadequate mirror of social structures, relationships and human behavior on a today's stage of social development by symbolic systems of industrial society and contradictions between cultural texts, their forms and transforming informational sphere. The notion "crisis of cultural meaning representation" reflects the context of meaning conflict: impossibility to express properly cultural meaning with the help of cultural texts, mismatch of cultural meaning subject's intention and strategies of social behavior in a contemporary society. The crisis shows up in different ways: transformation of genres system, book culture crisis, extending of semantic possibility of traditional semiotic system and appearance of new semiotics, extending of cultural text functions etc. The common basis of all transformations is increase of cultural code, cultural text and symbolic system efficiency in the context of intensifying development in all spheres of information society.

Keywords: cultural meaning, ontology of meaning, cultural text, meaning evolution, social and cultural transformations, cultural semantics.

Социокультурные изменения, происходящие во всём мире и в отдельных странах на протяжении последних десятилетий, обусловили изменения не только социальных систем, структур и отношений, но и смысла. Интенсивность и глобальность происходящих трансформаций обусловили изменения в структуре знаковых систем и культурных текстов. Трансформации подвергается смысл на всех уровнях его бытия, что отражается в

[1] Работа выполнена в рамках Государственного задания вузу Минобрнауки, проект № 2501 «Фундаментальные проблемы современного социального знания: культурные смыслы в экологических дискурсах».

[2] The research has been realized within the State task to higher education institution of the Ministry of Education and Science No 2501 "Fundamental problems of modern social knowledge: cultural meanings in ecological discourses".

© Сергеев Д. В., 2013

полномасштабных изменениях семантики современного общества. В работах, посвящённых осмыслению данного явления, зачастую речь идёт о катастрофе, а сам тон работ – крайне алармистский. В данной статье мы хотим показать ведущую роль социальных изменений, определивших появление условий, необходимых для становления кризиса выражения смысла. В этом заключается актуальность данной работы, поскольку в современной гуманитарной науке смысл наиболее полно был изучен в первую очередь как явление языка и культуры. Только с конца XX века нарастает количество исследований, раскрывающих смысл как результат социальных процессов. Однако данный кризис рассматривается не только в отрицательном значении, но автор ставит перед собой задачу обозначить появление новых культурных форм как ответ на вызовы современности.

Учёные пытаются раскрыть различные аспекты взаимосвязи социальных трансформаций и изменений смысла. Э. Геллнер [2; 14], Б. Хюбнер [7] реализовали философский анализ этой взаимосвязи. Связь между социальным развитием современного общества и отдельные аспекты трансформации смысла изучена в работах Г. Беккера [9], А. Гржебина [15], Ж.-Л. Нанси [4], В. Хесле [6] и др.

В частности, У. Бек отмечает, что «теперь теряют своё значение научно-техническое понимание классического индустриального общества, образ жизни и формы труда в семье и профессии, образцы поведения мужчин и женщин и т. д.» [1, с. 11]. Он категоричен в понимании происходящих трансформаций, утверждая, «что в индустриальном обществе изменяется всё» [1, с. 12]. В частности, отмечается ускорение процесса высвобождения человека из социальных и классовых связей, распад устоявшихся гендерных отношений и установок. Значимым контекстом децентрализации идеократической знаковой системы, породившей многоголосицу в семиотической и семантической системах, является плюрализация культурных ценностей и социальных норм.

У. Бек приводит пример, основанный на сравнении социальных проблем общества XIX в. и общества риска второй половины XX в. Немецкий исследователь приходит к выводу, что новые проблемы нельзя решить прежними политическими средствами или путём построения социального государства. Прежде всего, эти проблемы требуют трансформации мировоззренческих оснований, нового типа мышления, то что учёный обозначил термином «политика контринтерпретации» [1, с. 63]. Следовательно, востребованы в первую очередь новые интерпретативные практики. Не меняя по сути некоторые социальные явления, а только их семантическое значение в условиях общества риска, человечество получает глубинные трансформации в образе жизни людей, в преобразовании привычного им социокультурного окружения, что ведёт к преобразованию прежней социокультурной реальности и формированию новых норм, моделей поведения и явлений.

Если подвести краткий итог перечисленным исследованиями и сделать вывод относительно главных детерминант в обществе, определяющих изменения смысла, то наибольшее влияние оказали перемены, затронувшие социальный статус субъектов социальных процессов. Произошедшие изменения в обществе открыли доступ к социальным и культурным ресурсам, значительным группам, находившимся ранее в состоянии социальной депривации. По существу, возможность легитимации и легализации различных способов идентичности обусловили социокультурное творчество самых разных групп и сообществ, коснулись относительно устойчивых явлений общества, считавшихся ранее вечными и неизменными. Современный человек добился возможности распоряжаться символическими богатствами, которые оказываются в его руках, когда происходит демократизация социальных отношений и появляются возможности обозначить себя как носителя символической власти.

Социальные трансформации, описание которых можно найти в работах указанных исследователей, ведут к столкновению рождающейся социокультурной реальности и культурных текстов, созданных по принципам культурной семантики индустриального общества. Данный процесс столкновения мы предлагаем обозначить термином «кризис выражения смысла».

Ранее авторы, пытаясь описать данную ситуацию, вводили собственную терминологию. В частности, А. Гржебин, К. Салмон употребляют термин «кризис смысла (la crise du sens)» [15, p. 24–27; 17, p. 13]. Мы отказались от использования столь радикального, по нашему мнению, термина по нескольким причинам. Во-первых, он рождён в трудах по философии и отличается крайней обобщённостью. Его сложно использовать для описания конкретных социокультурных ситуаций в силу его неконкретности. Во-вторых, в данном термине сильна эсхатологическая кон-

нотация. Следовательно, и это в-третьих, под ним подразумевается ситуация предельного разрыва в социальной коммуникации, когда нарушаются и рвутся всякие связи между поколениями и представителями различных социальных групп.

Кризис выражения смысла обозначает неспособность знаковых систем индустриального общества, а также созданных по их правилам культурных текстов, адекватно и эффективно отражать новое состояние социума, его социальные структуры, отношения, паттерны. Сущность кризиса выражения смысла может быть представлена, как бы это ни звучало громко, как бытийный конфликт смысла. Кризис определяется не только расхождением старой формы и нового содержания, но и невозможностью обеспечить отражение на семантическом уровне интенций субъектов социальных изменений. Необходимость быть выраженным семантически обуславливает культурное творчество социальных субъектов, которые, будучи зачастую вчерашними социальными маргиналами, требуют собственного признания и признания новых, изобретённых ими семантических систем.

Кризис выражения смысла является полномасштабным для общества, а не только затрагивает одну сферу. Можно было бы представить, что речь идёт только об уровне лингвистической семантики, связать поток новых смыслов, например, с бурным развитием техники. В таком контексте нарушения коммуникации были бы связаны только со сложностью освоения новых технологий. Однако даже старшее поколение показало способность в успешном освоении новых гаджетов. Кризис имеет более глубинные основания и связан напрямую с социальными процессами.

Парадоксальность кризиса заключается в том, что нарушается основная функция смысла, который считался средством обеспечения стабильности человеческого существования [8, p. 609]. В условиях социальных трансформаций конца XX и начала XXI века он сам стал объектом глубинных изменений.

Кризис затрагивает разные уровни бытия смысла, но наиболее очевидны его признаки на уровне знаковых систем, поскольку трансформирующаяся семантика ранее привычных явлений (У. Бек отметил наиважнейшие из них, но изменения касаются всех сфер общества) требует новые формы выражения. По этой причине привлекается и расширяется знаковый материал разной природы, наделяются знаковыми функциями социокультурные явления, которые ранее ими не обладали. Актуализируются и привлекаются ранее запретные формы высказывания, ломаются жанровые системы и создаются синтетические знаковые системы, вбирающие и прежний культурный опыт, и совершенно экспериментальный. В качестве семиотического материала используются самые интимные сферы культуры – тело, секс, непроговариваемые и необнажаемые ранее проявления бессознательного и пр., которые выдвигаются на первый план в качестве семиотических систем, становясь материалом семантического производства. Наиболее ярко этим воспользовались зрелищные формы искусства (кино, музыкальные клипы, современные виды музейного искусства), стремясь показать социальные конфликты в наиболее гипертрофированном виде, используя нарочито подчёркнутое насилие, секс, фантазийные и неправдоподобные семантики возможных миров. Достаточно наглядным примером является победа Кончиты Вурст в конкурсе Евровидения 2014 года.

Другим проявлением кризиса выражения смысла является изменение контекста использования привычных знаковых систем. Функции и содержание хорошо знакомой и распространённой в социуме знаковой системы раскрываются при решении несвойственных ей ранее задач, трансляции новых смыслов и значений. Так, изменяет своё назначение книга, которая более не является ведущим источником информации и наделяется необычными смыслами. В обществе, где приоритет отдаётся иным информационным источникам, принято связывать упадок книжной культуры и чтения с трансформацией системы ценностей. Однако исследователь и практик Б. Куприянов уверен, что книга испытывает социальные вызовы, о которых идёт речь в этой работе [3]. Книга и книжная культура зародились в эпоху Просвещения, вместе с проектом энциклопедистов, что связано со становлением основ индустриального общества. Книга и особенно социальный роман были призваны выполнять прежде всего мобилизационные и рефлексивные функции, что и обусловливало значимость романа. Выход книги ждали, поскольку это было важное социокультурное событие. Романы читали, обсуждали и воспринимали как важный способ социального воздействия. Поскольку проблемы построения индустриального общества не являются более актуальными, то и форма обсуждениям этих проблем – книга

и социальный роман – тоже перестают быть значимыми для общества [11]. По этой причине книги становятся просто развлечением, подставкой или пресс-папье, альбомом для гербария, копилкой для денег, украшением интерьера, символом престижа или приверженности традиционной культуре и т. п. [16, p. 421–422].

Падение интереса к роману является проявлением более широкого процесса: отсутствием в современном обществе необходимости в больших нарративах. Этот процесс поддерживается несколькими процессами. Первая причина заключается в том, что общество становится более мобильным и динамичным, т. е. ему просто некогда читать большие тексты. К тому же большая концентрация разнообразной информации не позволяет прочитывать всё, что появляется в книжной или электронной форме. Вторая причина состоит в том, что с середины XX века книге приходится конкурировать с более зрелищными, визуальными формами искусства. Третья причина – значительное расширение средств передачи информации в обществе. Книгу теперь можно не только читать, но и слушать, смотреть экранизированную версию, прочитать краткое содержание в различных дайджестах или Википедии. Популярность цифровых коммуникаций обязывает пользователя к быстроте передаваемых сообщений, что определяет их небольшие и семантически ёмкие размеры. Это позволяет констатировать французским исследователям, что «Интернет избегает длинных дискурсов» [13, p. 21–22]. Наконец, четвёртая причина связана с характеристиками субъекта социальных перемен, который описывается как автономная личность, поведение которой не определяется жёсткими предписаниями социальных институтов наподобие религии или политических партий. Принято считать, что человек свободен в своём выборе и может принимать решения на основе собственных выводов, а не готовых поведенческих рецептов или предписаний извне.

Динамизм развития общества, интенсивность и скорость происходящих перемен обязывают человека быстро реагировать на постоянно меняющиеся социальные условия. Человек, обращаясь к культурным текстам, надеется на возможность адекватной помощи по ориентированию в резко трансформирующихся контекстах. Таким образом, востребованы тексты, напоминающие скорее инструкции вместо громоздких объяснительных суперструктур или назидательных длинных социальных романов.

Таким образом, кризис выражения смысла предстаёт глубинным бытийным конфликтом смысла. Его содержание заключается в неэффективности, неадекватности и нефункциональности семантической сферы, сформированной на стадии становления индустриального общества, для выражения и обозначения явлений, процессов и реалий современного общества. Данный кризис порождён социальными трансформациями, начало которых относится ко второй половине XX века. К концу XX века интенсивность социальных изменений в обществе нарастает и ведёт к преобразованиям во всех сферах современного социума. Основой семантических перемен выступает существенное изменение статуса субъектов социокультурных трансформаций. Современные социальные процессы характеризуются расширением доступности к социальным и культурным ресурсам, что позволило расширить ряд участников, задействованных в семантическом творчестве. Другие процессы, повлиявшие на характер семантических процессов и культурных текстов, – либерализация общества, эмансипация разных социальных групп, технологизация и информацизация. Они также способствуют социально-политической доступности социальных групп к семантическим возможностям общества, демаргинализации отдельных социальных групп, отказу от дискриминации, в том числе признанию равенства некоторых семиотических средств выражения. Кризис выражения смысла проявляется в трансформации информационной сферы общества, в привлечении новых семиотических систем, в использовании привычных знаковых и семантических систем в непривычном для них контексте и ряде других. В контексте описанных процессов кризис не рассматривается только как отрицательное явление, но условие необходимое для появления более эффективных средств выражения в новых быстро меняющихся социальных условиях.

Список литературы

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
2. Геллнер Э. Слова и вещи / Э. Геллнер. М.: Иностранная литература, 1962. 344 с.
3. Куприянов Б. Человек читающий: как изменятся практики чтения в будущем [Электронный ресурс] URL : http://theoryandpractice.ru /?scope=video (дата обращения: 20.12.2012).

4. Нанси Ж.-Л. О событии // Апокалипсис смысла. Сб. работ западных философов XX–XXI вв. М.: Алгоритм, 2007. С. 104–122.
5. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, АСТ МОСКВА, 2010. 795 с.
6. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Апокалипсис смысла. Сб. работ западных философов XX–XXI вв. М.: Алгоритм, 2007. С. 16–45.
7. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчёты, просчёты и сведение счётов. Минск: Экономпресс, 2006. 384 с.
8. Baumeister R., Vohs K. The pursuit of meaningfulness in life // Handbook of positive psychology. New York: Oxford University Press, 2002. P. 608–618.
9. Becker G. Disrupted lives: How People Create Meaning in a Chaotic World. Los Angeles, Berkley: University of California Press, 1997. 275 p.
10. Darnton R. Apologie du livre. Paris: Gallimard, 2012. 318 p.
11. Dickstein M. The Moment of the Novel and the Rise of Film Culture // Raritan. 2013. Vol. 33. № 1. P. 86–103.
12. Diu I., Parinet E. Histoire des auteurs. Paris: Perrin, 2013. 536 p.
13. Fogel J.-F., Patino B. La condition numérique. Paris: Grasset et Fasquelle, 2013. 216 p.
14. Gellner E. Cause and meaning in the social sciences. London: Routledge and Kegan Paul, 1973. 228 p.
15. Grjebine A. Un monde sans dieux. Plaidoyer pour une société ouverte. Paris: Plon, 1998. 286 p.
16. Petrucci A. Lire pour lire: un avenir pour la lecture // Histoire de la lecture dans le monde occidental / Sous la direction de G. Cavallo, R. Chartier. Paris: Edition du Seuil, 1997. P. 401–425.
17. Salmon C. Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à former les esprits. Paris: La Découverte, 2007. 240 p.

References

1. Bek U. Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu. M.: Progress-Traditsiya, 2000. 384 s.
2. Gellner E. Slova i veshchi / E. Gellner. M.: Inostrannaya literatura, 1962. 344 s.
3. Kupriyanov B. Chelovek chitayushchii: kak izmenyatsya praktiki chteniya v budushchem [Elektronnyi resurs] URL : http://theoryandpractice.ru /?scope=video (data obrashcheniya: 20.12.2012).
4. Nansi Zh.-L. O sobytii i // Apokalipsis smysla. Sb. rabot zapadnykh filosofov XX–XXI vv. M.: Algoritm, 2007. S. 104–122.
5. Toffler E. Tret'ya volna. M.: AST, AST MOSKVA, 2010. 795 s.
6. Khesle V. Krizis individual'noi i kollektivnoi identichnosti // Apokalipsis smysla. Sb. rabot zapadnykh filosofov XX–XXI vv. M.: Algoritm, 2007. S. 16–45.
7. Khyubner B. Smysl v bes-SMYSLENNOE vremya: metafizicheskie raschety, proschety i svedenie schetov. Minsk: Ekonompress, 2006. 384 s.
8. Baumeister R., Vohs K. The pursuit of meaningfulness in life // Handbook of positive psychology. New York: Oxford University Press, 2002. P. 608–618.
9. Becker G. Disrupted lives: How People Create Meaning in a Chaotic World. Los Angeles, Berkley: University of California Press, 1997. 275 p.
10. Darnton R. Apologie du livre. Paris: Gallimard, 2012. 318 p.
11. Dickstein M. The Moment of the Novel and the Rise of Film Culture // Raritan. 2013. Vol. 33. № 1. P. 86–103.
12. Diu I., Parinet E. Histoire des auteurs. Paris: Perrin, 2013. 536 p.
13. Fogel J.-F., Patino B. La condition numérique. Paris: Grasset et Fasquelle, 2013. 216 p.
14. Gellner E. Cause and meaning in the social sciences. London: Routledge and Kegan Paul, 1973. 228 p.
15. Grjebine A. Un monde sans dieux. Plaidoyer pour une société ouverte. Paris: Plon, 1998. 286 p.
16. Petrucci A. Lire pour lire: un avenir pour la lecture // Histoire de la lecture dans le monde occidental / Sous la direction de G. Cavallo, R. Chartier. Paris: Edition du Seuil, 1997. P. 401–425.
17. Salmon C. Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à former les esprits. Paris: La Découverte, 2007. 240 p.

Статья поступила в редакцию 03.03.2015

УДК 101.1:316
ББК С0

Надежда Дмитриевна Субботина,
доктор философских наук, профессор,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: dialectica@yandex.ru

Официальный и карнавальный – два типа праздника

В статье отмечается, что праздник является феноменом, основанным на суггестии. Сущностью праздника является самосохранение группы. Показано, что групповому человеку необходимы два праздника, или две стороны праздничного действа – строгого официального и весёлого карнавального. Официальные праздники преследуют задачу показать единство группы, карнавальные – отделить чужих путём демонстрации «неправильного» поведения. Карнавальный смех автор объясняет тем, что смеющиеся радовались единству своей группы и одновременно высмеивали то, что является потенциально опасным для группы. Поступая заведомо неправильно, участники действа своим смехом показывали, что они понимают неправильность и тем самым ещё более утверждали правильное поведение. Неправильное поведение разрешалось, но строго ограничивалось. В карнавальные праздники разрешение нарушать правила было кратким по времени, в случае с шутами и юродивыми было сокращение по количеству субъектов, которым разрешено вести себя подобным образом.

Отмечается, что карнавальная составляющая праздника в настоящее время стала устойчивой частью праздника в целом, однако её вторичная роль подчёркивается тем, что место ей отводится всегда после официального праздника.

Ключевые слова: праздник, официальный праздник, группа, суггестия, карнавал, «день дурака», шуты, самосохранение.

Nadezhda Dmitriyevna Subbotina,
Doctor of Philosophy, Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: dialectica@yandex.ru

Official and Carnival – Two Types of Holiday

The article notes that the holiday is a phenomenon based on the suggestion. The essence of the festival is self-preservation group. The article shows that group man needed two holidays, or two sides of the festive action – strictly formal and cheerful carnival. Official holidays the aim to show the unity of the group, carnival to separate strangers by demonstrating the “wrong” behavior. Author explains carnival laughter that laughing people enjoyed by unity of the group, and also derided what is potentially dangerous for the group. Obviously doing wrong, participants use their laughter to show that they misunderstood and thus even more maintained correct behavior. Improper behavior was allowed, but strictly limited. In the carnival celebrations, permission to break the rules was a brief time, in the case of the holy fools and jesters there was a reduction in the number of peoples that are allowed to behave in a similar way.

It is noted that component carnival celebration has now become a stable part of the holiday as a whole, but its secondary role is emphasized by the fact that its place is always given right after the official holiday.

Keywords: holiday,an official holiday, group suggestion, carnival, “Fools’ Day”, jesters, self-preservation

О сущности праздника

Праздник является одним из социальных феноменов, основанных на суггестии, возникшей в древности в результате соединения естественного механизма регуляции поведения с человеческой речью. В первобытном обществе суггестивному воздействию подчинялись беспрекословно, только так племя и род могли выжить в жёстких условиях окружающей среды. Современный человек благодаря интеллекту способен противостоять нежелательной суггестии, однако её роль в общественных отношениях в целом позитивна. Суггестия остаётся способом включения инстинктивного подчинения индивида группе, что является условием её самосохранения. Следовательно, сущностью праздника, основанного на суггестии, является, самосохранение группы [11, с. 136–160, 222–228].

М. М. Бахтин считал всякое празднество первичной формой человеческой культуры. «Её нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или – ещё более вульгарная форма объяснения – из биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе. Празднество всегда имело существенное глубокое смысловое миросозерцательное содержа-

ние» [2, с. 16]. Бахтин уточняет: для того чтобы мероприятия стали действительно праздничными, «они должны получить санкцию не из мира *средств* и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов» [2, с. 16].

Здесь мне хочется возразить. Да, празднество связано с «первичной формой человеческой культуры», однако оно лишь *элемент*, а не вся первичная культура. Первичная культура – это ещё как минимум передача накопленных знаний новым поколениям. Далее, действительно, праздник нельзя вывести и объяснить из «биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе». Однако я считаю, что в основе праздника лежит естественная потребность в самосохранении группы.

Множество работ посвящено анализу различный функций праздника. Оставив за рамками статьи их полное перечисление, остановлюсь только на описании таких функций, которые выявляют его сущность как способа самосохранения группы. И. В. Гужова среди функций выделяет консолидирующую: «праздник объединяет общество вокруг единой идеи, способствует социализации индивидов и служит “барометром” социальной аутентичности культуры» [4, с. 10]. О. Л. Орлов отмечает совмещение «*личного и коллективного самосознания в процессе праздника* [выделено мной – Н. С.], как условие преемственности культурной традиции» [10]. С. Б. Маркарьян и Э. В. Молоднякова в работе, посвящённой праздникам в Японии, отмечают: «Без праздника, очевидно, человек почувствовал бы себя отчуждённым, одиноким, изолированным от общества. Праздник выступает как средство объединения людей, возобновления определённых общественных связей, выполняя *коммуникативно-интегративную функцию*» [8; выделено мной – Н. С.]. Это совершенно правильно, только следует продолжить: *праздник не просто объединяет, а сохраняет группу*. Предположу, что в процессе «социально-естественного» отбора выживали группы, у которых промежутки между праздниками были меньше[1].

Таким образом, и*нтегративно-сохраняющая* функция проявляется как способ обеспечения общностью своего единства, переживания связи индивида с группой. Эта функция присуща праздникам с самого начала их возникновения. Такой вывод можно сделать из анализа работы исследовательницы Рут Фултон Бенедикт (Ruth Fulton Benedict), несколько лет прожившей в индейских племенах Северной Америки и написавшей знаменитую книгу «Стереотипы культуры» [12]. В этом же русле работала и её ученица Маргарет Мид (Margaret Mead).

Дора Кабакчиева (Dora Kabakchieva) пишет, что праздник отмечает «завершение определённого цикла»; она считает это ключевым моментом в поиске смысла праздника [14, с. 43]. Для обоснования этого вывода Кабакчиева упоминает, что в первобытном обществе праздники проводились после удачного завершения работы: «успешное окончание должно быть маркировано, отмечалось как победа, сопровождаемая специальной церемонией и продолжалось как праздник» [14, с. 41]. Можно предположить, что здесь группа охотников обозначает своё единство в противостоянии с внешним миром, и природным, и социальным. Множество современных праздников также связано с окончанием каких-либо циклов: сбор урожая, победа в войне, окончание учебного заведения. С этим критерием как ведущим можно было бы согласиться, если бы все праздники были такими. Однако празднуются и поступление на учёбу, свадьбы, рождение детей. Для этих праздников более важно не завершение предыдущего цикла, а начало нового. Существует ряд профессиональных праздников; многие праздники связаны с определёнными датами совершенно условно: общество чувствует необходимость торжественного события и выбирает для этого удобную дату.

Таким образом, повод празднества может быть разным, формы организации праздника отличаются друг от друга, но объединяет все праздники особое ощущение групповой близости. И это состояние, вызываемое коллективной самосуггестией, – продукт естественного отбора: выжить могли только те группы, члены которых не только поддерживали друг друга, не только делали это посредством регулярных коллективных обрядов, но делали это с желанием.

Для группы важно, чтобы все её члены соблюдали одни и те же правила. В связи с этим во время праздников запрещено работать. Запрет на работу в праздник может быть обойдён, если работа «оформляется» как праздник. Например, в русских деревнях совместная постройка дома для тех, кто в одиночку этого сделать не может, называлась «*пóмочь*» или «*толоку*». Антропологи описывают такие мероприятия подобным образом:

[1] Интересно было бы провести анализ современных праздников, объединяющих целые этносы или государства, и сравнить частоту этих праздников со степенью патриотизма и национальной гордости.

«Помощь, как правило, устраивалась в воскресные и праздничные дни. <…> …Хозяин или хозяйка заранее приглашают людей на помощь, обходя каждый дом; в назначенный день утром все собираются вместе, распределяют обязанности, потом следует непосредственно работа, а завершает всё весёлое гулянье. …Люди с радостью принимали приглашение и с охотой трудились» [9]. При анализе *помочи* следует обратить внимание на две особенности такого вида работы. Во-первых, хотя участие в *помочи* было добровольное, уклоняющиеся от неё осуждались. Во-вторых, совместная работа вызывала радость.

Главный механизм праздника – это коллективная самосуггестия, которая и создаёт особое настроение приподнятости. И лишь позднее уже на эту естественную основу накладываются «высшие цели», придаются высшие смыслы. Цели и смыслы могут меняться и меняются, а истинный, системообразующий смысл праздника остаётся.

Важно, чтобы во время промежутка между праздниками человек постоянно помнил, что он член данной группы. Рост мобильности современного человека увеличивает длину «поводка», которым он связан с группой. Находясь вне своей группы в праздничные дни, человек опасается (порой лишь на уровне подсознания), что группа вычеркнет его из своих рядов, так как основное подтверждение своей принадлежности к группе человек демонстрирует именно во время праздника[1]. «Поводок», связывающий с группой может оборваться. В современном обществе и человек может найти новую группу и группа – новых членов. Но при разрыве отношений, даже если это было осознанным решением, человек неизбежно будет испытывать негативные эмоции, сравнимые с переживанием потери ценных вещей, а иногда даже сопоставимые с потерей близкого человека. Всё вышесказанное говорит о жизненной необходимости феномена праздника для «группового человека».

Официальные и карнавальные праздники

Но существовали и праздники иного типа, в которых многие действия были перевёрнутыми с ног на голову. Речь идёт о церемониях триумфа древнего Рима, древнеримских сатурналиях, карнавалах, «праздниках дураков», «праздниках осла» и других. Все эти разновидности можно обозначить общим термином «праздники карнавального типа».

М. М. Бахтин противопоставляет праздники серьёзные, «официальные», праздникам смеховым, карнавальным. Исследователь отмечает, что на ранних этапах оба аспекта праздника не разделялись на два вида. Ещё «в фольклоре первобытных народов рядом с серьёзными (по организации и тону) культами существовали и смеховые культы, высмеивавшие и срамословившие божество (“ритуальный смех”), рядом с серьёзными мифами – мифы смеховые и бранные, рядом с героями – их пародийные двойники-дублёры» [2, с. 14].

Та же особенность сохранилась позднее. «Так, например, в Риме и на государственном этапе церемониал триумфа почти на равных правах включал в себя и прославление, и осмеяние победителя» [2, с. 14]. А. В. Дмитриев и А. А. Сычёв объясняют данное поведение следующим образом: «Играя сдерживающую и предостерегающую роль, насмешки и разоблачения должны были хранить адресата от чрезмерной заносчивости и самонадеянности. Они развенчивали ложные представления о том, что он стоит выше всех остальных людей и фактически (а не символически) равен богу. Триумфатору было важно не только принимать восхваления, но и понимать их условный и временный характер» [6, с. 121]. Я предложу в качестве дискуссии несколько иное объяснение такого поведения. Мне думается, что данная традиция шла из глубокой древности, когда в обществе ещё не было столь резкой иерархии. Римские триумфаторы пока воспринимали насмешки как само собой разумеющееся, поскольку в тот период традиции играли в обществе очень важную роль. Представления же о том, что триумфатор стоит выше всех остальных людей, были отнюдь не ложными, а соответствующими реальным отношениям. Конечно, триумфатор не был равен Богу, но преобладающую часть времени стоял над своим войском и всем народом. Это понимал и сам триумфатор, и народ. Временными же были не восхваления, а насмешки. Постепенно они становились всё более редкими и краткими, пока не были изжиты, лишившись своей санкционированности, легитимности.

Данную позицию подтверждают слова авторов упомянутой монографии: «Во время триумфального шествия процесс одновре-

[1] На американских сайтах появилось много рекомендаций, как бороться с депрессией во время праздника. Например, Лори Стонехам (Laurie Stoneham) даёт 10 советов людям, оказавшимся в одиночестве во время праздника [15]. Она рекомендует книгу доктора философии К. В. Эллисона (Crain W. Ellison) «Прощание с одиночеством и обретение близких отношений» (“Saying Good Bye Lone linessand Finding Intimacy” [13]).

менного снижения высокого и возвышения низкого способствовал созданию особой неиерархической атмосферы ритуального равенства» [6, с. 121]. Затем они дают, на мой взгляд, ключевую характеристику равенства как «*временного* сближения народа и власти» [выделено мной – Н. С.].

В дальнейшем, в средние века, по мнению Бахтина, произошло разделение праздника на официальный и «народно-смеховой», карнавальный. Бахтин писал: «Официальный праздник утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка… Поэтому и тон официального праздника мог быть только монолитно *серьёзным*, смеховое начало было чуждо его природе» [2, с. 18]. Это абсолютно так. Официальный праздник закреплял выгодную господствующим группам структуру общества. Но хочется высказать сомнение по поводу дальнейшего продолжения этой цитаты Бахтина: «Именно поэтому официальный праздник изменял *подлинной* природе человеческой праздничности, искажал её» [2, с. 18]. Официальный праздник, на мой взгляд, нельзя считать неподлинным. Он – одна из сторон праздничного механизма самосохранения группы. В официальных праздниках нуждаются не только правящие круги, но и народ страны в целом.

Официальному празднику Бахтин противопоставляет карнавал: «В условиях классового и феодально-государственного строя средневековья эта праздничность праздника … могла осуществляться во всей своей неискажённой полноте и чистоте только в карнавале и в народно-площадной стороне других праздников. Праздничность здесь становилась формой второй жизни народа, вступавшего временно в утопическое царство всеобщности, свободы, равенства и изобилия» [2, с. 17–18].

Ключевым, на мой взгляд, в данном пассаже является слово «всеобщность», выражающая объединительную функцию праздника. Таким был праздник для первобытного человека. Со временем всеобщность становится неполной, праздники были необходимы для возрождения этого чувства. Однако в классовом обществе всеобщность хотя и проявляется на этническом уровне, в нём появляются группы, имеющие разный статус и уровень жизни. Очень метко Бахтин назвал чувство всеобщности утопическим. То же самое касается свободы и равенства. Свобода в карнавальных мероприятиях разрешает критиковать вышестоящих, тем самым как бы приравнивая их себе, делая невидимой иерархическую лестницу. Иллюзией изобилия являются более щедрые, чем в будни, праздничные столы. Бахтин совершенно прав, что это «царство» временно. После праздника исчезают свобода, равенство, уменьшается или исчезает изобилие. Однако остаётся, хотя неполное, единство. Оно поддерживается воспоминаниями о празднике, подарками, полученными во время праздника, а также предвкушением будущих праздников. Главное – чтобы промежуток между праздниками не был достаточно большим и эффект от него не утрачивался.

Довольно распространён подход к карнавалу как к способу «канализации» низших стремлений человека, чтобы они, накапливаясь, не привели к социальному взрыву. Такую точку зрения высказывал Р. Генон [3, с. 47]. Этот подход поддерживается многими авторами. В. П. Даркевич подчёркивал, что карнавальные действа не поощрялись высшими сановниками церкви, но сохранялись, представляя своего рода отдушину для средневекового человека [5, с. 280]. Источником такого подхода, возможно, являются заявления церковников. М. М. Бахтин, а позднее Даркевич, цитируют «Циркулярное послание парижского факультета богословия от 12 марта 1444 г.», в котором объясняется необходимость подобных праздничных увеселений тем, что «глупость (шутовство), *которая является нашей второй природой и кажется прирождённой человеку, могла бы хоть раз в году свободно изжить себя*. <…> Поэтому мы и разрешаем себе в определённые дни шутовство (глупость), чтобы потом с тем большим усердием вернуться к служению Господу» [Цит. по: 2, с. 87]. Думается, что это высказывание показывает лишь часть правды. Церковники лукавили, объясняя самим себе, почему они позволяют то, что в сущности непозволительно. Как только церковь стала достаточно сильной, карнавалы были запрещены.

На мой взгляд, объяснение сущности карнавала связано с тем, что все карнавальные действа сопровождались смехом. С. С. Аверинцев обращал внимание на то, что карнавальный смех – разрешённый. «Вся западная институция “карнавала” на том и основана, что смеются, когда “можно”, точнее, когда самоё “нельзя” в силу особого формализованного разрешения на время превращается в “можно” – с такого-то по такое-то число» [1, с. 342]. Мне же думается, что разрешение здесь относится не к смеху как таковому, а

к действиям, которые сопровождаются смехом, так как трудно представить, что в дни без карнавала людям было запрещено смеяться.

Карнавальный смех – совершенно особенный. Бахтин даёт ему следующую характеристику: «Это прежде всего *праздничный* смех. <…> Карнавальный смех, во-первых, *всенароден*… во-вторых, он *универсален*, он направлен на всё и на всех … в-третьих, наконец, этот смех амбивалентен: он весёлый, ликующий и – одновременно – насмешливый, высмеивающий, он и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает» [2, с. 20–21].

Хочется сделать несколько уточнений. Во-первых, всенародность смеха – это его принадлежность к группе под названием «народ». Это не исключает и, более того, предполагает наличие других групп, в данном случае – других народов. *Празднует всегда группа, большая или меньшая по объёму*. Даже индивидуальная смеховая реакция предполагает наличие группы: читая книгу, просматривая в одиночку смешной фильм, человек мысленно объединяется с теми, кому данное событие также покажется смешным. Чаще всего, это смех людей, считающих себя нормальными, над теми, кто глуп, неловок и неудачлив.

Во-вторых, можно предположить, что причиной амбивалентности смеха, с одной стороны, является радость от ощущения единства своей группы, с другой – осуждение нарушений правил.

Ещё более необычными для современного восприятия выглядят так называемые «праздники дураков» и «праздники осла», возникшие ещё ранее карнавалов. Р. Генон справедливо объединял такие праздники, производящие впечатление полного беспорядка, с собственно карнавалом. Все праздничные действия здесь противоположны общепринятым нормам. Исследователи считают основными особенностями этих праздников переодевание: «смеющийся валяет дурака, паясничает, играет, переодевается (вывёртывая одежду, надевая шапку задом наперёд)» [7, с. 4–5] – и «*переворачивание*» *иерархической лестницы*: шут объявляется королём, выбираются однодневные шутовские аббаты, епископы и прочие «должностные лица». Они издают свои указы, которым следует подчиняться. Д. С. Лихачёв и А. М. Панченко делают вывод, с которым я не полностью согласна: «В скрытой и в открытой форме в этом “валянии дурака” присутствует критика существующего мира, разоблачаются существующие социальные отношения, социальная несправедливость» [7, с. 4–5]. Мне же думается, что главное здесь, напротив, защита современных им норм и идеалов. Поступая заведомо *неправильно*, участники действа своим смехом показывали, что они понимают *неправильность*, тем самым ещё более утверждали правильное поведение. Если бы присутствующие при этом сохраняли серьёзный вид, то сверхзадача карнавала была бы невыполнима. Сверхзадача карнавального праздника состоит в напоминании того, *как надо*; а для этого следует показать, *как не надо*.

Судьба таких праздников, как и карнавалов, также складывалась от первоначального признания к дальнейшему запрету. Бахтин пишет, что «праздники дураков» «первоначально справлялись в церквах и носили вполне легальный характер, потом они стали полулегальными, к исходу же средневековья и вовсе нелегальными; но они продолжали существовать на улицах, в тавернах, влились в масленичные увеселения» [2, с. 86].

Ещё один феномен, хотя не всегда связанный с карнавальным типом праздника, но выполняющий совместно с ним функцию разрешения запретного – шуты (юродивые). Приведу описание их поведения, сделанное А. В. Дмитриевым и А. А. Сычёвым: «Поступки юродивых намеренно нарушали социальные нормы… Они эпатировали публику, пренебрегали общепринятыми условностями: могли появляться на публике без одежды, лежать в грязи… На Руси часто только они обладали реальными возможностями возражать царям, указывать на их недостатки, насмехаться над их ошибками» [6, с. 124]. Здесь, можно увидеть аналогию с Днём дурака. Шуты и дураки, как отмечал М. М. Бахтин, были «постоянными, закреплёнными в обычной (т. е. некарнавальной) жизни, носителями карнавального начала» [2, с. 11].

Итак, «неправильное» поведение разрешалось, но строго ограничивалось. Если во время римских Сатурналий, в День дурака и в карнавалы разрешение нарушать правила поведения было кратким по времени, то в случае с юродивыми было сокращение по количеству субъектов, которым разрешено вести себя подобным образом. И там, и там количество чётко дозировано; количественным характеристикам ввиду их неизменности не суждено создать новое качество: возможность всем вести себя неправильно. Изменения возможны только в сторону уменьшения таких прав, что произошло позднее.

Исследователи часто видят в такой разрешённости осмеяний и оскорблений «стремление архаичного сознания к восстановлению

целостности мира, нарушенной процессами социального расслоения», считают А. В. Дмитриев и А. А. Сычёв [6, с. 126]. Однако надо помнить, что полного равенства в любой группе не бывает. Внутри групп и до классового размежевания существовала иерархия, она есть даже в самом «равном» обществе. Можно предположить, что архаичное сознание испытывало недостаток целостности группы в том смысле, что к ней принадлежал бы тот самый лидер, вождь, который встал уже над группой. К примеру, этого наверняка хотелось воинам, переносившим с триумфатором все тяготы войны.

Вновь обратимся к вопросу о соотношении официальных и карнавальных праздников. Бахтин считал, что «подлинная праздничность» неистребима, потому правящим классам «приходилось терпеть и даже частично легализовать её вне официальной стороны праздника, уступать ей народную площадь» [2, с. 18]. Действительно, на официальных праздниках всё очень торжественно и строго. Но практически всегда, когда заканчивается официальная часть, начинается неофициальная, весёлая. Последнее замечание Бахтина, пожалуй, касается не только средневековых праздников, о которых он писал, но и советских официальных праздников. Философ не мог во время строгого идеологического контроля сказать о том, что руководству Советского Союза также «приходилось терпеть и даже частично легализовать» подлинную праздничность, «уступать ей народную площадь». В течение последних десятилетий власти компартии мало кто верил в торжество коммунизма. Однако, собираясь на вынужденную демонстрацию 7 ноября, люди всегда веселились, пели, кричали «Ура!», возможно ненамеренно создавая иллюзию «единства народа и партии».

Объединяющая и разделяющая функции праздника

Проведённый анализ позволяет сделать предположительный вывод о том, почему групповому человеку необходимы два праздника, или две стороны праздничного действа – строгого официального и весёлого карнавального. По моему мнению, первые праздники преследуют задачу показать единство группы, вторые – отделить чужих путём демонстрации «неправильного» поведения.

Почему люди любят смотреть на всё, что отличается от нормы? Наверное, потому, что всё это норму подчёркивает, уточняет. Причина этого – наше групповое сознание. Мы – группа, у нас есть общие черты, позволяющие объединиться в группу. Это естественные черты (половые, возрастные, этнические) и социальные (национальные, статусные). Согласно этим признакам возможно возникновение различных (иногда устойчивых, иногда временных) групп. Нормы уточняют как положительные признаки (принадлежности к группе), так и отрицательные (непринадлежности). Положительные признаки чаще всего демонстрируются на официальных праздниках. Это – форма, хиджаб, галстук, значок и многое другое. Конечно, мы не полные копии друг друга, у нас есть множество «позволяемых» отличий. В то же время группе требуется знать границы этих отличий, за которыми их обладатели уже не могут считаться своими. Поэтому при наблюдениях за членами чужих групп постепенно складывается набор «отрицательных» черт. Например, мы не говорим на «тарабарском» языке, не носим на голове необычные причёски, а на теле необычные наряды. Мы не совершаем не принятые у нас поступки. Группа должна знать, что обнаруженные черты – признаки чужого. Для этого необходим какой-либо знак, метка; при этом требуется согласие всей группы. Такой меткой, на мой взгляд, выступает акт коллективного смеха.

Праздники смогли разделиться на официальные и карнавальные составляющие тогда, когда группы людей стали более тесно общаться между собой. Для первобытного племени не составляло труда выявить чужака (различные перья, тату, другие знаки). Когда же формировались этносы и национальные государства, возникла потребность подтверждения не только общих, но и отличительных черт. Становление этносов – это длительный, противоречивый процесс, характеризующийся, с одной стороны, возникновением общего языка и культуры и, с другой стороны, острой конкуренцией групп, каждая из которых считала свои внутренние ценности более важными.

В результате формирования этносов и национальных государств карнавальные типы праздников в их «классическом варианте» как отдельные мероприятия постепенно изжили себя[1]. Чем сильнее становилась церковь, тем больше гонений получали такие праздники карнавального типа, пока их окончательно не запретили. Даркевич отмечает: «Уже в конце XII – начале XIII в. подобные “праздники безумных” подвергались интердиктам со стороны высшего духовенства. В

[1] Нынешние карнавалы не связаны с неправильным поведением.

период Контрреформации они были запрещены» [5, с. 299].

В наше время не только церковь, но и цивилизация в целом стала более устойчивой, логическое мышление уже не является привилегией избранных, поэтому общество уже не нуждается в средневековой символичности. Нет необходимости демонстрацией неправильного поведения подчёркивать правильное[1]. Достаточно стало нравственных норм, церковных заповедей, государственных законов для того, чтобы граждане чётко знали, какие действия запрещены или просто не поощряются. В то же время в больших и небольших коллективах знаки принадлежности к группе сохраняются в виде определённой одежды, украшений, причёсок, жестов, тату и многих других «мелочей». Например, в нашей стране все говорят на русском языке, но члены многих групп вырабатывают свою манеру разговора с целью отличить своих от других.

Следует отметить, что карнавальная составляющая праздника никуда не исчезла, она стала устойчивой частью праздника в целом. Это всевозможные банкеты, народные гуляния, ярмарки, весёлые соревнования и просто посиделки на кухне с рассказыванием анекдотов, порой даже не обладающих «юмористической составляющей», но неизменно вызывающих смех. Со стороны государства вторичная роль карнавальной составляющей подчёркивается тем, что место ей отводится всегда после официального праздника.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993. С. 341–345.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса // Бахтин М. М. Собрание сочинений в 7 т. М.: Языки славянских культур, 2010. Т. 4 (2). С. 7–516.
3. Генон Р. О смысле «карнавальных» праздников // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 45–48.
4. Гужова И. В. Праздник как феномен культуры в контексте целостного подхода: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.13. Томск, 2006. 18 с.
5. Даркевич В. П. Светская праздничная жизнь Средневековья IX–XVI вв. Изд. 2-е, доп. М.: Индрик, 2006. 432 с.
6. Дмитриев А. В., Сычёв А. А. Скандал. Социофилософские очерки. М.: ЦСП и М, 2014. 323 с.
7. Лихачёв Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. М: Наука, 1976. 204 с.
8. Маркарьян С. Б., Молоднякова Э. В. Праздники в Японии. Обычаи, обряды, социальные функции [Электронный ресурс]. М.: Наука, 1990. 248 с. URL: http://nippon-history.ru (дата обращения: 01.02.2015).
9. Обычай коллективной помощи в русской деревне [Электронный ресурс]. URL: http://shturmnews.info /content /obychay-kollektivnoy-pomoshhi-v-russkoy-derevne (дата обращения 03.01.2015).
10. Орлов О. Л. Российский праздник как историко-культурный феномен: автореф. дис. … д-ра культурологии: 24.00.01 [Электронный ресурс]. СПб, 2004. URL: http://cheloveknauka.com /rossiyskiy-prazdnik-kak-istoriko-kulturnyy-fenomen (дата обращения: 10.02.2015).
11. Субботина Н. Д. Проблема соотношения естественного и социального в обществе и человеке: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11. Улан-Удэ, 2002. 400 с.
12. Benedict R. Patternsof. Culture. Boston-New York: Houghton, Mifflin and Company, 1934. 260 p.
13. Ellison Crain W. Saying Good Bye Loneliness and Finding Intimacy. Edition: Harper & Row ed. Binding: Soft cover Publishers. 1983.
14. Kabakchieva D. Role and place of the holiday in person and society's being – analysis of the conceptions // Sociobrains international scientific online journal publisher:www.sociobrains.com "smart ideas – wise decisions" ltd., bulgaria issue 3, november 2014 dora kabakchieva P. 41–48.
15. Stoneham L. 10 Things to Do If You're Alone for the Holidays / [Электронный ресурс]. URL: http://psychcentral.com /lib /10-things-to-do-if-youre-alone-for-the-holidays /000403 (дата обращения: 15.02.2015).

References

1. Averintsev S. S. Bakhtin i russkoe otnoshenie k smekhu // Ot mifa k literature: Sbornik v chest' 75-letiya E. M. Meletinskogo. M., 1993. S. 341–345.
2. Bakhtin M. M. Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renessansa // Bakhtin M. M. Sobranie sochinenii v 7 t. M.: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2010. T. 4 (2). S. 7–516.
3. Genon R. O smysle «karnaval'nykh» prazdnikov // Voprosy filosofii. 1991. № 4. S. 45–48.
4. Guzhova I. V. Prazdnik kak fenomen kul'tury v kontekste tselostnogo podkhoda: avtoref. dis. … kand. filos. nauk: 09.00.13. Tomsk, 2006. 18 s.
5. Darkevich V. P. Svetskaya prazdnichnaya zhizn' Srednevekov'ya IX–XVI vv. Izd. 2-e, dop. M.: Indrik, 2006. 432 s.
6. Dmitriev A. V., Sychev A. A. Skandal. Sotsiofilosofskie ocherki. M.: TsSP i M, 2014. 323 s.
7. Likhachev D. S., Panchenko A. M. «Smekhovoi mir» Drevnei Rusi. M: Nauka, 1976. 204 s.

[1] Хотя и сейчас стихийно отмечается (в нашей стране 1 апреля) День Дурака (слабый отголосок средневекового).

8. Markar'yan S. B., Molodnyakova E. V. Prazdniki v Yaponii. Obychai, obryady, sotsial'nye funktsii [Elektronnyi resurs]. M.: Nauka, 1990. 248 s. URL: http://nippon-history.ru (data obrashcheniya: 01.02.2015).

9. Obychai kollektivnoi pomoshchi v russkoi derevne [Elektronnyi resurs]. URL: http://shturmnews.info /content /obychay-kollektivnoy-pomoshhi-v-russkoy-derevne (data obrashcheniya 03.01.2015).

10. Orlov O. L. Rossiiskii prazdnik kak istoriko-kul'turnyi fenomen: avtoref. dis. … d-ra kul'turologii: 24.00.01 [Elektronnyi resurs]. SPb, 2004. URL: http://cheloveknauka.com /rossiyskiy-prazdnik-kak-istoriko-kulturnyy-fenomen (data obrashcheniya 10.02.2015).

11. Subbotina N. D. Problema sootnosheniya estestvennogo i sotsial'nogo v obshchestve i cheloveke: dis. … d-ra filos. nauk: 09.00.11. Ulan-Ude, 2002. 400 s.

12. Benedict R. Patternsof. Culture. Boston-New York: Houghton, Mifflin and Company, 1934. 260 p.

13. Ellison Crain W. Saying Good Bye Loneliness and Finding Intimacy. Edition: Harper & Row ed. Binding: Soft cover Publishers. 1983.

14. Kabakchieva D. Role and place of the holiday in person and society's being – analysis of the conceptions // Sociobrains international scientific online journal publisher:www.sociobrains.com "smart ideas – wise decisions" ltd., bulgaria issue 3, november 2014 dora kabakchieva P. 41–48.

15. Stoneham L. 10 Things to Do If You're Alone for the Holidays / [Elektronnyi resurs]. URL: http://psychcentral.com /lib /10-things-to-do-if-youre-alone-for-the-holidays /000403 (data obrashcheniya: 15.02.2015).

Статья поступила в редакцию 17.03.2015

УДК 008
ББК 63.3(0)4

Андрей Анатольевич Сычев,
доктор философских наук, профессор,
Мордовский государственный университет
(430005, Россия, г. Саранск, ул. Большевистская, 68)
e-mail: sychevaa@mail.ru

Скандал на маргиналиях средневековой культуры[1]

В статье рассмотрен феномен скандала в контексте средневековой культуры. Автор показывает, что в эпоху Средневековья место для скандала как ненормативного феномена могло найтись лишь на полях официальной культуры: на периферийном пространстве, где господствующее мировоззрение сталкивалось с чем-то непривычным, а культура переходила в антикультуру.

Внешние временные границы Средневековья проходили по линиям разлома между христианской цивилизацией, античностью и Новым временем. Автор показывает, что период упадка античности и эпоха Ренессанса изобиловали скандальными ситуациями. Что же касается самого периода Средневековья, то на всём его протяжении скандалы были явлением редким. Внутренние (календарные) временные границы Средневековья пролегали между циклично сменявшими друг друга периодами официальной и праздничной жизни. На границах официального времени оформился феномен карнавала, который был интегральной частью средневековой жизни, а скандальность являлась частью карнавала, обеспечивавшей его динамику и изменчивость.

Внешние пространственные границы культуры Средневековья проходили по линиям столкновения с чужими традициями. Обычаи и образ жизни народов далёких стран описывались в фантастических образах, а поведение соседей описывалось как аморальное – распущенное и агрессивное. Внутренние границы культурного пространства проходили по линиям столкновения догматов официальной культуры с иномыслием. Еретики и ведьмы обвинялись в связях с нечистой силой, тайных заговорах против истинной веры и т. д.

Автор делает вывод, что для традиционной культуры граница – единственно возможное пространство для появления нового, изменения и развития. На ней постоянно сталкиваются смыслы и разрушается всякая определённость. Только на маргиналиях скандал имел право на существование. Именно здесь он и мог реализоваться в полной мере, поскольку всякий скандал, по своей сути, является провокацией и трансгрессией – нарушением официально предписанных границ.

Ключевые слова: скандал, маргинальность, провокация, средневековая культура, граница, трансгрессия.

Andrey Anatolievich Sychev,
Doctor of Philosophy, Professor,
Mordovia State University
(58 Bolshevistskaya St., Saransk, Russia, 430005)
e-mail: sychevaa@mail.ru

Scandal on the Marginalia of Medieval Culture[2]

The article deals with the phenomenon of scandal in the context of medieval culture. The author shows that in the Middle Ages the place for the scandal as a deviant phenomenon could be found only in the marginalia of official culture (a peripheral space where the dominant worldview were facing with something unfamiliar, and culture were transforming to anti-culture).

External temporal borders of the Middle Ages were the fracture lines between Christian civilization, ancient and modern times. The author shows that the period of the decline of antiquity and the age of Renaissance abounded in scandalous situations. From the other side throughout the period of the Middle Ages the scandals were comparatively rare phenomena. Internal (calendar) temporal boundaries of the Middle Age culture ran between cyclical successive periods of official and informal life. At the boundaries of official time the phenomenon of carnival was formed. Carnival was an integral part of medieval life and scandalous was a part of carnival, which contributed to dynamics and variability of culture.

External spatial boundaries of culture of the Middle Ages ran along the lines of collision with traditions of strangers. The lifestyle of peoples of distant lands described in a fantastic way and the behavior of neighbors described as immoral: dissolute and aggressive. Internal spatial borders marked the lines of collision of official culture with the dissent.

Keywords: scandal, marginality, provocation, medieval culture, border, transgression.

[1] Исследование выполнено по гранту РГНФ № 15–03–00059-а

[2] The research is performed within the RHSF project N 15–03–00059-a

© Сычев А. А., 2015

Эпоха Средневековья отличалась низким темпом изменений и монотонностью повседневной деятельности. Различия в культуре были сглажены до предела. Среднестатистический человек всю жизнь проводил на ограниченной территории, общаясь с небольшим количеством людей, которые имели сходные с ним представления о мире, исповедовали одну религию и придерживались тех же обычаев. Механическая солидарность, основанная на единообразии, обеспечивала низкий уровень конфликтности и способствовала консолидации коллектива. Всё, что считалось чужим и опасным для сохранения социальной однородности, вытеснялось из центра культуры на её периферию.

Средневековье было временем чётких границ между своим и чужим. Государства были раздроблены на феодальные вотчины, относительно независимые друг от друга и от политического центра. Горизонт познаний и потребностей человека ограничивался стенами замка, монастыря, городского квартала или межами поля. Сословные различия были непреодолимы, а переход из одного сословия в другое – предельно затруднён. В общественной жизни было чётко определено, что дозволено, а что нет. Для всего строя мышления средневекового человека была характерна яркая контрастность, чёткие границы между белым и чёрным, злом и добром, истиной и ложью. Положительный полюс этих оппозиций устойчиво ассоциировался со своим, а отрицательный – с чужим. Чужим, в свою очередь, признавалось всё, что выходило за пределы узкого кругозора человека.

Реальные или символические границы очерчивали пространство значимых элементов средневековой культуры. На них выносилось то, что не соответствовало общепринятым канонам. Только здесь, на пограничье официальной культуры, где властный контроль был ослаблен, всё чужое, непонятное, странное могло состояться и проявить себя.

На страницах средневековых церковных рукописей центральное пространство, где располагался официальный текст, оформлялось согласно строгим каноническим правилам: вольности здесь были недопустимы. Поля страницы – маргиналии – оформлялись по усмотрению переписчиков. Обычно они были заполнены рисунками, имевшими бытовой, смеховой или фантастический характер. В этих изображениях «доминируют разного рода уродства и невероятности: рука, переходящая в ногу, перекрученная (или завязанная узлом) шея человека, соединённый с человеческой рукой заяц, вырастающее из головы крыло, … причудливые и жуткие гибриды людей, птиц, змей, музыкальных инструментов и т. д. …Фигуры как бы враждебны тексту и по-своему с ним борются» [6, с. 6]. Эти фигуры по своему духу соответствуют периферийным образам из других областей искусства, например химерам готических храмов.

Место для скандала как для чего-то столь же безобразного, уродливого, искажённого в лучшем случае могло найтись лишь на полях официальной культуры. Эти маргиналии можно понимать предельно широко: как отдалённое от центра пространство, где господствующее мировоззрение сталкивалось с чем-то непривычным, ненормальным. Здесь культура переходила в своё инобытие, в антикультуру. Фактически средневековый скандал как выражение ненормативности мог состояться лишь на границах Средневековья: внешних и внутренних, временн*ы*х и пространственных.

Границы Средневековья во *времени* проходили по линиям разлома между античной и христианской цивилизациями, а затем, в эпоху Ренессанса, между культурой, стержнем которой служила вера, и культурой Нового времени, ориентированной на разум.

Нижняя временная граница Средневековья отделяла его от культуры поздней Античности, буквально пронизанной атмосферой скандальности. Начиная от первых десятилетий новой эры и до момента падения Рима количество скандалов в Римской империи постоянно росло. Если поначалу они проявлялись как единичные, хотя и резонансные эпизоды в жизни общества (примером чего являются провокационные поступки Нерона или Калигулы), то в период упадка скандальные действия приобрели массовый характер.

По иронии судьбы, обвинения в скандальности первоначально предъявлялись самим христианам. «Наиболее важные вехи истории нравственности были сопряжены с непониманием господствующего большинства, утверждали себя в конфликте с существовавшими нравами, сопровождались скандалами. Так было с Иисусом Христом, Нагорная проповедь которого ещё сотни лет оставалась скандалом после гибели её автора» [2, с. 35]. На протяжении нескольких первых веков своего развития христианство воспринималось как учение, бросавшее вызов нормам и традициям.

Культура Античности была рационалистичной и прагматичной, и в то же время она не отказывалась от наслаждения и пользы как важных жизненных приоритетов. Христи-

анство с его приматом веры и готовностью принять мучение за идеалы, не подтверждённые разумом, казалось римскому сознанию определённым видом ненормальности. В христианстве, однако, была и своя притягательность, связанная с особым пониманием божественности и с требованием любви ко всем людям без исключения. Эти идеи, представлявшиеся поначалу странными, постепенно нашли свой путь к сердцам многих оглашённых, желавших стать частью единой христианской семьи. В Библии сказано об этом так: «Мы проповедуем Христа распятого: иудеям соблазн, эллинам безумие» (при этом в греческом тексте «соблазн» передается словом σκάνδαλον – «скандал»).

Пока христиане были малочисленной группой, они не вызывали опасений у окружающих. Однако по мере распространения учения власти империи не без причин усмотрели в христианстве угрозу господствующей морали и общественным устоям.

Попытки дискредитации учения сводились, прежде всего, к предъявлению его сторонникам обвинений в скандальном поведении. По свидетельству историков, в числе обвинений, направленных против ранних христиан, чаще всего назывались кровосмесительные оргии и ритуальное поедание младенцев [4, с. 181].

Власти не препятствовали распространению подобных слухов (а возможно иногда и сами служили их источником), хотя христиане (судя по текстам апологетов) постоянно требовали проведения объективных расследований, которые могли бы выявить истину и восстановить их репутацию. Тертуллиан с иронией писал: «Должно было бы расследовать всё то, в чём ложно обвиняют нас, а именно: сколько каждый из нас пожрал умерщвлённых детей? сколько при погашенных свечах уже совершил кровосмешений? какие были при этом повара, какие собаки? О, какая честь была бы судье, если бы он открыл того, который пожрал уже сотню младенцев!» [10, с. 317]. Впрочем, до официальных расследований власти старались не доводить, опасаясь признания слухов ложными.

На примере этих обвинений отчётливо прослеживается та цепь искажений и преувеличений, которая выступает немаловажным условием для разворачивания скандала: истина преподносится таким образом, что превращается в свою полную противоположность, сохраняя при этом некоторую правдоподобность.

Противники христиан отталкивались от реальных событий и фактов. Однако информация о них так искажалась, что она переставала соответствовать реальности и здравому смыслу. Толчком для возникновения представлений о каннибализме была, видимо, ритуальная практика евхаристии (вкушение хлеба и вина как тела и крови Христа). Сознательно или из-за буквального восприятия слов о вкушении тела и крови эта практика была представлена как фактическое поедание плоти. Ради дополнительной драматизации ситуации и разжигания ненависти к христианам главными жертвами этой практики были объявлены безвинные младенцы.

Что касается оргий, то первоначальным толчком к обвинению в них, вероятнее всего, стала извращённо понятая заповедь любви и общие вечерние трапезы христиан (т. н. агапы). Христианскую жертвенную любовь к ближнему обвинители в силу узости своего кругозора искажённо трактовали как эротическую любовь. В заблуждение язычников вводило и обращение всех христиан друг к другу как к братьям и сестрам. В итоге после череды ошибок, преувеличений и ряда смысловых сдвигов христианская любовь была переинтерпретирована в виде практики инцестов.

Необходимо отметить ещё одну важную особенность скандализирования христианства: обвинения, обращённые к нему, по форме совпадали с обвинениями, предъявлявшимися в то же время или ранее другим маргинальным группам – например, евреям, якобы употреблявшим кровь младенцев, или дионисийским сектам, практиковавшим оргии. Противникам христианства не было никакой нужды придумывать особые способы дискредитации: достаточно было использовать простые и понятные массам схемы, ранее успешно опробованные и уже доказавшие свою эффективность. Такое сведение нового, сложного и непонятного к простому и хорошо известному облегчало задачу дискредитации «чуждых» групп. По иронии судьбы, получив власть, уже сами христиане использовали те же схемы для борьбы с оппонентами.

Триумфальное распространение христианства, впрочем, показало, что дискредитация путём разжигания скандалов не всегда способна достичь поставленных целей. Более того, в переломные эпохи крупные скандалы могут вызвать интерес к дискредитируемым группам, а явная абсурдность обвинений способна подорвать доверие к тем, кто эти обвинения выдвигает.

Не меньшее количество случаев публичного нарушения норм фиксировалось и на верхней временной границе Средневековья – в период перехода к Новому времени.

Одним из ярких примеров очередного упадка культуры стали скандалы, связанные с образом жизни и поступками высших церковных иерархов. Так, Балтазару Коссе, избранному папой в начале XV столетия, вменяли в вину отравление предыдущего папы, изнасилование сотен монахинь, инцест, содомию, пытки тысяч невинных людей, пиратство и т. д.; при этом ряд деяний был объявлен настолько ужасным, что их даже не решились огласить публично [7]. Хотя очевидно, что большая часть обвинений была сфабрикована оппонентами, нельзя отрицать и того, что реальная жизнь иерархов в это время мало соответствовала проповедуемым ими идеалам нестяжания, целомудрия и всепрощения. М. Лютер сравнивал современное ему общество с периодом упадка империи: «Римская курия вконец развращена и отравлена, это чудовищное смешение всех мыслимых распутств, кутежей, плутней, амбиций и низких злодеяний. Рим бесчинствует сегодня так же (если не больше), как и во времена цезарей» [8, с. 84].

Таким образом, и во время упадка Рима, и в эпоху Возрождения процесс смены ценностей и культурных ориентиров сопровождался бесчисленными скандалами. Что же касается самого периода Средневековья, то на всём его протяжении скандалы были явлением редким и по своему значению совершенно несопоставимым с бесчинствами на его границах.

Необходимо отметить, что у средневекового времени имелись не только внешние, но и внутренние (календарные) границы, пролегавшие между циклично сменявшими друг друга периодами официальной и праздничной жизни. Чёткие границы между официальным и неофициальным – характерная черта Средневековья, отличавшая его от Нового времени. На границах официального времени оформился феномен смеховой, неподцензурной культуры. Карнавал был интегральной частью средневековой жизни, а скандальность – частью карнавала, обеспечивавшей его динамику и изменчивость и способствовавшей переворачиванию иерархий и развенчаю священного. Впрочем, карнавальное нарушение норм было не скандалом в полном смысле этого слова, а скорее его ритуальным разыгрыванием с целью разрядки социального напряжения.

Границы культурного *пространства* Средневековья проходили по линиям его столкновения с чужими традициями, как реальными, так и воображаемыми.

Представления о чужом в средневековом мировоззрении не отличались от фантастических рисунков переписчиков на полях книг: они имели мало общего с реальностью и конструировались в виде образов, нарушавших все мыслимые нормы. К. Леви-Стросс отмечал, что в традиционном обществе «разнообразие культур редко представало людям в качестве того, чем оно является, – естественного феномена, проистекающего из прямых или непрямых отношений между обществами. В нём видели скорее нечто чудовищное, скандальное» [5, с. 328].

Воображаемые обычаи и образ жизни народов чужих стран самым невероятным образом отличались от привычных: «В диковинных странах жили пигмеи, которые сражались с журавлями, и великаны, воевавшие с грифонами. Верили, что там обитают люди со ступнями, повернутыми назад, и с восемью пальцами на каждой ноге; существа, которые ложатся на спину и поднимают вверх огромную единственную ногу, чтобы спастись от солнца; безголовые монстры с глазами на животе» [3, с. 12].

«Чем меньше представители разных групп общаются друг с другом, тем больше предрассудков они имеют, – полагает Н. Д. Субботина. – Предрассудки являются обоснованием дискриминации» [9, с. 65]. Конечно, представления о соседях, которые жили в непосредственной близости к Европе и которых время от времени можно было встретить воочию, были не столь фантастичными, как описания жителей экзотических стран. Однако они были не менее предвзятыми. Основной причиной необъективности таких представлений было стремление поддержать единообразие в поведении, перекрыв для этого все возможности чуждых влияний на традиционную культуру. Поскольку именно воздействие ближайших соседей было наиболее ощутимым, для их дискриминации прилагались особые усилия. Негативное отношение к традициям и образу жизни соседей основывалось как на сознательной дезинформации, так и на заблуждениях, связанных с ксенофобией и узостью кругозора.

Поскольку в физическую монструозность ближайших соседей сложно было поверить, основным объектом неприятия были их моральные нормы. Их поведение описывалось как распущенное, агрессивное, шокирующее, то есть в полной мере скандальное. Наиболее непримиримую позицию христианская культура занимала по отношению к иноверию. В Европе на всем протяжении Средне-

вековья культивировался негативный образ приверженцев иных религий. Как правило, им приписывали многобожие, идолопоклонничество и прочие черты, которые не всегда отражали действительное положение вещей, а были сконструированы в виде простой оппозиции христианству.

У культурного пространства Средневековья так же были не только внешние, но и внутренние границы, которые проходили по линиям столкновения догматов официальной культуры с теми практиками и взглядами, которые отличались от общепринятых. В списке этих практик особое место занимали ереси и ведовство. При описании образа жизни еретиков или ведьм официальная культура не пыталась быть оригинальной и пользовалась теми же схемами, что и при описании жизни иноверцев.

О жизни и учении еретиков и колдунов большая часть народа, как правило, узнавала из искажённых слухов, устных рассказов или церковных проповедей. Известия о том или ином скандальном происшествии постепенно распространялись, обрастая фантастическими подробностями и преувеличениями. В итоге в общественном сознании, а затем и в фольклоре, закреплялся предельно скандализированный образ чужого. Мифы, легенды, сказки, эпические сказания изобилуют описаниями колдунов, ведьм, которым приписывали злокозненные действия, предъявляли обвинения в связях с нечистой силой, обличали в тайных заговорах против истинной веры и т. д. Эти обвинения поддерживались церковью и властями, заинтересованными в подавлении чужого и сохранении стабильности в обществе, а значит, и своего привилегированного положения в нём.

Главную опасность скандального поведения в традиционной культуре усматривали в его способности служить дурным примером для широких масс. Такое понимание скандала соответствует изначальному значению греческого слова *σκάνδαλον* – «соблазн, искушение, ловушка» – и практике его употребления этого слова в Библии. Всякое скандальное поведение признавалось предосудительным, поскольку оно способно было «соблазнить одного из малых сих», т. е. поколебать уверенность людей в незыблемости общепринятых норм, привести к разногласиям между ними и разрушить единство коллектива.

Не только поведение, дискредитирующее веру, воспринималось как скандальное, но и сами скандальные действия, в свою очередь, часто интерпретировались как индикатор безверия и аморализма их виновников. По этой причине обвинения в подобных действиях активно использовались церковью и властями для дискредитации тех групп, которые представлялись им опасными.

Очевидно, что в эпоху Средневековья реальное поведение чужих соответствовало этим обвинениям примерно так же, как евхаристия соответствовала каннибализму. Разрушительное влияние чужих групп на христианство также было серьёзно преувеличено – вплоть до конца Средневековья их возможности были несопоставимы с возможностями церкви. Однако светские и духовные власти (так же, как и римские чиновники ранее) были заинтересованы в демонизации чужих и распространении слухов об их скандальном антиповедении. Это превращало чужих в своеобразный жупел, в напоминание всем добропорядочным христианам о том, как *не* следует себя вести. Преувеличение опасностей, исходящих от чужих, также способствовало мобилизации народа, обеспечивало его единство перед общим врагом, а в периоды бедствий агрессию народа легко можно было перенаправить с властей на чужих, инициировав «охоту на ведьм».

Власть и церковь нуждались в чужих и использовали их в своих интересах, не будучи при этом прямо заинтересованы в их уничтожении. Скандализация поведения чужих служила средством общественной консолидации и сохранения идентичности.

Средневековая культура при всём её желании не могла пресечь все внешние влияния. Без постоянных критических отсылок к чужому она не сумела бы осознавать и поддерживать свою идентичность. Только на контрасте с чужим и лишь в ходе его скандализации средневековая культура сохраняла себя как целое. Пространство «маргиналий» было необходимо ей как поле борьбы с чужим, на котором она должна была постоянно самоутверждаться. Без этой борьбы, без постоянного подтверждения границ, культура не имела бы достаточных стимулов для самосохранения.

Значение границ для культуры описано М. М. Бахтиным, полагавшим, что точки роста культуры находятся не в центре, а на её маргиналиях: «Каждый культурный акт существенно живёт на границах: в этом его серьёзность и значительность; отвлечённый от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [1, с. 282].

Для традиционной культуры граница – единственно возможное пространство для появления нового, изменения и развития. На ней постоянно сталкиваются смыслы и разрушается всякая определённость. Только в этом пространстве право скандала на существование могло быть признано. Более того – только здесь он и мог реализоваться в полной мере, поскольку всякий скандал, по своей сути, является трансгрессией – нарушением официально предписанных границ. Поэтому в эпоху Средневековья границы культуры были единственным и естественным пространством, где скандал мог существовать.

Список литературы

1. Бахтин М. М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Собр. соч. М.: Русские словари. Т. 1. 958 с.
2. Гусейнов А. А. Аксиология скандала // Скандал как форма коммуникации. М.: Изд-во СГУ, 2012. С. 28–43.
3. Даркевич В. П. Аргонавты Средневековья. М.: Университет, 2005. 258 с.
4. Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб.: Гуманитарная академия, 2003. 320 с.
5. Леви-Стросс К. Путь масок. М.: Республика, 2000. 399 с.
6. Лихачёв Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. 295 с.
7. Парадис А. Жизнь и деятельность Балтазара Коссы. Папа Иоанн XXIII. Л.: Экслибрис, 1991. 224 с.
8. Соловьёв Э. Ю. Непобежденный еретик. М.: Молодая гвардия, 1984. 288 с.
9. Субботина Н. Д. Суггестия и контрсуггестия в обществе. М.: ЛЕНАНД, 2014. 208 с.
10. Тертуллиан. Апологетик // Отцы и учители Церкви III века. Антология. М.: Либрис, 1996. Т. 1. 378 с.

References

1. Bakhtin M. M. K voprosam metodologii estetiki slovesnogo tvorchestva // Sobr. soch. M.: Russkie slovari. T. 1. 958 c.
2. Guseinov A. A. Aksiologiya skandala // Skandal kak forma kommunikatsii. M.: Izd-vo SGU, 2012. S. 28–43.
3. Darkevich V. P. Argonavty Srednevekov'ya. M.: Universitet, 2005. 258 s.
4. Dodds E. R. Yazychnik i khristianin v smutnoe vremya. SPb.: Gumanitarnaya akademiya, 2003. 320 s.
5. Levi-Stross K. Put' masok. M.: Respublika, 2000. 399 s.
6. Likhachev D. S., Panchenko A. M., Ponyrko N. V. Smekh v Drevnei Rusi. L.: Nauka, 1984. 295 s.
7. Paradis A. Zhizn' i deyatel'nost' Baltazara Kossy. Papa Ioann XXIII. L.: Ekslibris, 1991. 224 s.
8. Solov'ev E. Yu. Nepobezhdennyi eretik. M.: Molodaya gvardiya, 1984. 288 s.
9. Subbotina N. D. Suggestiya i kontrsuggestiya v obshchestve. M.: LENAND, 2014. 208 c.
10. Tertullian. Apologetik // Ottsy i uchiteli Tserkvi III veka. Antologiya. M.: Libris, 1996. T. 1. 378 s.

Статья поступила в редакцию 20.03.2015

УДК 001.1
Ю0 /7

Ирина Васильевна Черникова,
доктор философских наук, профессор,
Томский государственный университет
(634050, Россия, г. Томск, пр. Ленина, 36)
e-mail: chernic@mail.tsu.ru

Проблема реальности в её сопряжённости с реальностью сознания[1]

В статье рассматривается проблема реальности в её сопряжённости с проблемой сознания. Отмечается, что в классической эпистемологии реальность трактовалась как существующее независимо от сознания. В современной эпистемологии, обозначаемой как неклассическая, обозначились два подхода: фундаменталистский, претендующий на познание независимой от сознания реальности; и конструктивистский, суть которого заключается в идее, что мы не знаем и не можем знать независимую от сознания реальность как таковую, но знаем лишь эмпирическую реальность, которую мы в некотором смысле конструируем в результате взаимодействия с непознаваемым внешним миром. В современном естествознании произошёл поворот от предметно ориентированного познания к познанию реальности, понимаемой как взаимосвязи, отношения, от реальности вещной, визуально наблюдаемой, к реальности, конституируемой в сознании. Акцент в познании законов реальности сместился к проблематике смыслообразования. Что означает, что познание недостаточно истолковывать как интеллектуальное производство, смысл познания в том, что объект конструируется в интеллектуальном и культурном пространстве деятельности человека. Современная философия науки видит в науке не только систему теоретических положений, но интерпретативную практику, укоренённую в жизненном мире. Обращение к практике, нравственно-этическая нагруженность, гуманизация характеризуют новые научные построения. Адекватное теоретическое осмысление такой реальности неотделимо от ментальных и коммуникативных процессов. Онтология мира в новой научности раскрывается через психологию человека. Мы учимся видеть мир не только через приборы, но и через человека. В этом проявляется релятивизации научного познания, но не отказ от научного реализма как важнейшего параметра научного мировоззрения и не отказ от объективности как ценности науки.

Ключевые слова: реальность, эволюция, язык, сознание, познание, конструктивизм, научный реализм, культура, релятивизация науки.

Irina Vasilyevna Chernikova,
Doctor of Philosophy, Professor,
Tomsk State University
(36 Lenin Ave., Tomsk, Russia, 634050)
e-mail: chernic@mail.tsu.ru

The Problem of Reality in its Correlation with the Conscience Reality[2]

The paper is focused on the problem of reality in its correlation with the conscience reality. It is highlighted that the classical epistemology interprets reality as independent of conscience. Contemporary epistemology (non-classical epistemology) distinguishes two approaches: fundamentalists claiming for perception of independent of conscience reality and constructivists with the main idea that we cannot know reality independent of conscience, we are able to study empirical reality, which we construct in process of interaction with the external reality. In contemporary natural science we witness a shift from subject oriented cognition to perception of reality interpreted as interaction, correlation, from “thingish”, visually observable reality to reality constructed in our conscience. The focus in cognition of principles of reality moved to questions of meaning-making. Contemporary philosophy of science understands science not only as a system of theoretical statements, but as interpretative practice of the live world. Addressing to practice, ethical component and humanization characterize new scientific constructions. Adequate philosophic interpretation of such a reality is integral with mental and communicative processes. World ontology in new science opens through humane psychology. We learn to see the world not only through technical devices, but through humane being as well. It reveals the relativisation of the scientific cognition, but not the refusal from the scientific realism as from the most important parameter of the scientific worldview and objectivity as value of science.

***Keywords*:** reality, evolution, language, conscience, cognition, constructivism, scientific realism, culture, relativisation of science.

[1] Исследование выполнено по гранту РГНФ 14–03–00371-а

[2] The research is funded by RSSF project # 14–03–00371- a

© Черникова И. В., 2015

В статье мы намерены продолжить анализ проблемы научного реализма и релятивизации науки, предпринятый в статье «Трансформация представлений о реальности в науке и философии» [8], сосредоточившись на тех аспектах релятивизации научного познания, которые обусловлены когнитивными исследованиями и конструктивистскими подходами в эпистемологии. Перспективным взглядом на проблему научного реализма представляется позиция известного современного философа Д. Деннета. Его философские представления о реальности выстраиваются в контексте эволюционного и натуралистического мировоззрения. Проблема реализма впрямую не обсуждается Д. Деннетом, внимание которого сосредоточено на проблеме сознания, но это оборотная сторона той же медали, поскольку реальность традиционно понимается как существующее независимо от сознания. Его позицию мы будем излагать, используя материалы книги Н. С. Юлиной «Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета» [10] и книги Д. Деннета «Виды психики» [1].

По Деннету, кроме физической, никакой другой реальности не существует [10, с. 369], он категорически против умножения реальностей. Этим реализм Деннета отличается от реализма К. Поппера, который назвал 3-й мир реальностью, существующей наряду с физическим миром. Мир-3, по Деннету, это информационный срез сознания, но не реальность. Мир-2 – это мир субъективного; мир сознания есть функция без субъекта, процесс коэволюции биологического и социального, «вживлённый» в мозг. Особый интерес вызывает обсуждение природы так называемых «квалиа». Термин «квалиа» – от лат. *qualia* – качества, свойства. Квалиа есть то, что каким-то образом выглядит для нас, кажется нам. Это понятие близко понятию вторичных качеств Юма. Какого рода бытием обладают квалиа? Объяснение природы квалиа Деннет находит на лингвистическом уровне. Квалиа трактуются им как наши лингвистические отчёты на основе тех или иных реакций организма на окружающие условия, которые, в свою очередь, обусловлены природными диспозициями [10, с. 107]. По Деннету, квалиа не существуют.

Не обладает статусом реальности и другой феномен, обозначаемый понятием «виртуальная реальность». Это понятие условное, метафоричное, считает философ. Виртуальность не есть отдельное свойство или особый атрибут наряду с физическим миром, а только функциональные отношения информационных потоков.

Несмотря на отмеченное различие в позициях, Деннета и Поппера объединяет рационалистическое мировоззрение. Основным оппонентом Деннета в отношении к понятию «реальность» является Р. Рорти, отстаивающий установки прагматизма. Р. Рорти считает понятие «реальность» не нужным. У Рорти и Деннета, замечает Н. С. Юлина, примерно одинаковый конструктивный замысел: преодолеть идущий от Декарта раскол мира на res extensa и res cogitans, культуры – на науки о природе и науки о духе, доказать возможность единого поля для обсуждения разных проблем. Однако векторы его реализации направлены в разные стороны. Деннет взял курс на натурализм, пытается выпрыгнуть из «лингвистической тюрьмы», в которую загнал философию Витгенштейн. Рорти взял курс на языковой релятивизм и философию как литературу [11, с. 78–93].

В прагматизме вопрос о реальности обсуждается в контексте: удобна ли нарративная практика описания мира как наблюдаемого, материально ощутимого, локализованного в пространстве и времени? Но Деннет сохраняет контраст между вещами, которые «реально реальны», и вещами, которые не столь реальны. Проблематичность статуса реальности обусловлена эволюцией реальности. «Задавать вопрос, что именно считать реальным, всё равно, что задавать вопрос, каков подлинный канонический текст статьи, когда автор снова и снова её редактирует и распространяет среди знакомых более поздние её варианты» [10, с. 136]. Суждение о мире на основе лингвистических процессов является важным, но при этом не учитывается тот факт, что сам язык является результатом развития глубинных материальных эволюционных процессов.

Поскольку традиционно реальность понимается как существующее независимо от сознания, постольку, чтобы понять реальность, необходимо понять природу сознания. Вопросу о природе сознания и восприятия в философии Деннета уделяется особое внимание. Деннет опровергает центристский образ сознания (метафора «Ока Сознания»). Не существует единого определённого «потока сознания», потому что не существует главного штаба, нет Картезианского театра, где всё это соединяется вместе.

Сознание Деннет рассматривает не как отдельное свойство и не как медиум неизвестной природы, а как глобальное функци-

онирование нейросетей мозга. Более того, современные исследования показывают, что сознание – это совместное функционирование мозга, эндокринной системы, иммунной системы как составляющих пока не постигнутой целостности. В экспериментальной когнитивной психологии накопилось немало фактов, свидетельствующих, что человеческий мозг ловчит с непосредственным восприятием реальности. Деннет вводит две модели процессов – как мозг подделывает реальность – «сталинскую» (имея в виду сталинские показательные процессы, когда вердикт выносился загодя) и «оруэлловскую» (имея в виду переписку истории Министерством Истории в романе Оурэлла) [10].

В эволюционной метафизике Деннета, пишет Н. С. Юлина, сознание лишается «постоянной прописки» на площади уникального внутреннего мира субъекта и получает, так сказать, «планетарное гражданство», растворяясь в функционировании различного рода «машин», работающих в природе, в языке, социальности, культуре, и в находящейся «нигде» Информационной Диаспоре. Деннет не говорит о глобальном сознании, но не отрицает идею, что сознание отдельного человека встроено в мировую систему коммуникации и информации, которая включает его в свою сеть и даёт возможность обрести индивиду свой «центр нарративной гравитации» [10, с. 390].

Д. Деннет сторонник процессуальной философии, признаки которой эволюционизм и натурализм. Как совершенно справедливо отмечает Н. С. Юлина, эти признаки с необходимостью толкают к глобалистике и метафизике. Г. Спенсер, А. Бергсон, А. Уайтхед, Э. Янч, К. Поппер, Н. Луман – далеко не полный перечень процесс-философов, толкующих эволюционизм как принцип метафизический и космологический и распространяющих его на все сферы бытия – природу, общество, язык, мораль, искусство, религию, на все артефакты культуры. Особенность Деннета в том, что он сосредоточил своё внимание на таком звене этой цепи, как искусственный интеллект. Одна из важных посылок Деннета состоит в том, что эволюционные процессы алгоритмичны. Алгоритмы работают автономно, объективно, нейтрально. Деннет проводит аналогию между функционированием сознания и компьютера. Метафизическая сторона этого сходства в том, что и сознание, и компьютер возможны потому, что существуют глобальные алгоритмические процессы, проявляющиеся в человеческом сознании, искусственном интеллекте, артефактах культуры. Изоморфизм между миром и сознанием осуществляется не на уровне физической или логической структуры, а на процессуально-информационном уровне [10, с. 389–390].

Возможно, полученная нами и представленная выше информация о философии Д. Деннета не полна, кроме того, взгляды философа эволюционируют. Его философская концепция одна из самых перспективных, на наш взгляд, в современной философии. Онтология, выстраиваемая им, холистична, в ней подвергается критическому анализу онтологическая концепция, обозначаемая термином «картезианский каркас мира». Эпистемологические конструкты формируются на основе передовых достижений современной науки. Реализм как мировоззрение, разделяемое Деннетом, является защитой от релятивизма. Эти и другие характеристики делают философию Д. Деннета особенно притягательной. Однако мнение, что реальность может быть только физической, представляется нам непоследовательным в контексте эволюционного подхода.

На наш взгляд, с позиции эволюционизма реальность следует понимать как процесс. Реальность – это процессы. Причём модусами реальности могут быть как физические процесс-системы (они, как правило, наглядны), так и другие формы процесса. В качестве поясняющего примера используем дискуссию в биологии в связи с проблемой реальности видов. Биологическим видам не присуща локализация в пространстве, в отличие от организмов и популяций они не обладают наглядностью. Но отрицать реальность вида всё равно, что отрицать эволюцию, поскольку именно вид – репродуктивная единица эволюции.

В социальной сфере до сих пор нет общепринятой теории социальности. Вначале общество рассматривалось как совокупность индивидов. Вопрос, как организуются в систему разнонаправленно действующие индивиды, является открытым до сих пор. Один из наиболее интересных подходов к его решению разрабатывается Н. Луманом. Если говорить биологическим языком, то теория Лумана отказывается от организмической метафоры. «Об эволюции социальной системы общества можно говорить лишь в том случае, если рассматривать не живую, а коммуникативную систему, которая в каждой своей операции воспроизводит смысл, предполагает знание, черпает из собственной памяти, использует формы культуры» [2, с. 31–32].

Н. Луман отошёл от представления об обществе как совокупности индивидов. Эволюционируют не группы людей, эволюционируют системы коммуникации. Как видим, и в данном случае единица социальной эволюции теряет наглядность. Социальная реальность понимается в контексте коммуникативной онтологии, она суть процесс выстраивания коммуникаций, сконцентрированных в языковых кодах.

Как видим, в современной эпистемологии отмечается релятивизация научного знания. Причины такой тенденции связаны, во-первых, с обращением науки к исследованию спонтанных саморазвивающихся систем-процессов. Во-вторых, происходят изменения в когнитивных практиках познания, получают распространение конструктивистские и интерпретационистские модели, что также способствует релятивизации знания. В-третьих, имеет влияние общий фон культуры, постмодернистские идеи плюрализма, децентрализации, текстового характера реальности. В-четвёртых, в самой философии науки актуализируются исследования науки как социального института, в которых научное знание предстает как обусловленное социальными и психологическими параметрами.

Релятивизация научного знания является, с одной стороны, нормальным процессом развития науки, обусловленным объективным ходом культурного развития. С другой стороны, релятивизация научного знания ведёт к отказу от объективности как основной ценности науки и значит – к концу науки. В этой связи целесообразно различать релятивность и релятивизм.

Одним из первых к понятию релятивности обратился К. Манхейм. Релятивизацию в сфере социологии знания он воспринимал как здоровую тенденцию, обусловленную внедрением динамического видения. В этой связи были введены понятия «динамических стандартов мышления и практики», «динамической истины». Для различения форм релятивизма, он предложил понятие реляционирования. Результатом такого подхода является не релятивизм в том смысле, что принять можно любое мнение. Реляционизм означает, что формулировка любого высказывания всегда носит реляционный характер. В релятивизм этот реляционизм переходит в том случае, если он сочетается с прежним статическим идеалом вечных, оторванных от наблюдателя истин и если о нём судят с позиций этого чуждого ему идеала абсолютной истины. Достижение объективности знания, по мнению К. Манхейма, возможно в контексте многообразия как пересечение различных перспектив.

Среди современных исследователей близкой позиции придерживается Л. А. Микешина. Она считает, что «релятивизм не является самостоятельной тенденцией, а тем более направлением среди других, но настойчиво проявляется как неотъемлемое свойство познания вообще, что стало явным особенно в современном познании, где плюрализм и «множественность миров», подходов, критериев, систем ценностей, парадигм становятся общепризнанными» [4, с. 55].

В дискуссии по проблеме релятивизма, развёрнутой на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» [9], выражены различные взгляды на природу релятивизма, дана его комплексная оценка. Комплексность означает систематизацию различных подходов к этой сложной проблеме, но не значит, что взгляды всех участников дискуссии совпали. Предпосылками релятивизма являются реальные традиции философствования, реальные культурные ситуации, изменения в самой науке в связи с изучением нового типа процессов.

Особо отметим позицию, обозначенную в указанной дискуссии Е. А. Мамчур. Она предложила выделять три разновидности релятивизма – персоналистский, когнитивный и культурный [9, с. 76–81]. Персоналистский релятивизм связан с неустранимостью активности субъекта и связанных с его деятельностью личностных параметров в знании. Он восходит к тезису Протагора о человеке как мере всех вещей. Когнитивный релятивизм обусловлен осознанием того, что в научном познании мы имеем дело с моделями, в которых конструируем реальность, а не копируем её. Как говорит Р. Рорти, научные теории не зеркало природы. Деятельность учёных это не поиск истины, а попытки достичь солидарности в описании. С осознанием роли интерпретаций, конструкций в познавательной деятельности в самой эпистемологии появляются аргументы в пользу субъективации научного знания. Культурный релятивизм связан с социальной и культурной обусловленностью научного знания. Эта сторона научного познания особенно активно исследовалась школой историков науки, такими её представителями, как Т. Кун, П. Фейерабенд. Социальная обусловленность науки подчёркивается в социологии науки у Д. Блура, С. Фулера и других.

Итак, в современной эпистемологии, говоря о тенденции релятивизации как есте-

ственной тенденции развития науки, принято различать релятивность и релятивизм. Релятивность – необходимое свойство научного знания по сравнению с релятивизмом. Релятивность – это относительность наших знаний к определённому типу парадигмы или культуры, к тому или иному типу рациональности.

Релятивность превращается в релятивизм, когда утверждают, что концепции, сформулированные в различных культурах, являются равнозначными. Так, важной социальной предпосылкой релятивизации знания в современной науке является постмодернизм. Его основной установкой служит идея плюрализма. Постмодернизм провозглашает равноправие всех позиций и отказывается от истины. Существуют различные дискурсы и различные нарративы, и все они равноправны. Таков лозунг постмодернистов, и ему соответствует эпистемологический релятивизм. Высказывалось даже мнение о позитивном влиянии постмодернистского подхода на науку через утверждение идеи плюрализма. Однако такая оценка роли постмодернистских идей не состоятельна. Как совершенно обоснованно отмечает Л. А. Микешина, плюрализм как таковой пришёл в постмодернизм из самой науки конца XX века, которая исследовала мир малых скоростей, мир, где скорость приближается к световой, мир микрочастиц и мир макротел. Уже в начале XX в. наука не только допускала существование и диалог разных типов мышления, но и нуждалась в этом. «На постнеклассическом этапе науки плюрализм становится её фундаментальной особенностью, что убедительно обосновывается самим фактом возникновения и развития синергетики, для которой многоликость обусловлена бесконечным многообразием вовлечённых в познание процессов самоорганизации» [5, с. 464].

Идея плюрализма, идея системности, идея нелинейности, идея процесса стали ключевыми для современной науки. Их внедрение в научное мировоззрение привело к трансформации онтологических представлений и эпистемологических практик. Актуализированы идеи эволюционной эпистемологии, эпистемологического конструктивизма. Но эпистемологический релятивизм для науки не приемлем. Например, существует несколько интерпретаций квантовой механики. По поводу этих интерпретаций ведутся дискуссии, но, замечает Е. А. Мамчур, «я ни разу не слышала, чтобы кто-либо из учёных заявил, что эти дискуссии бесполезны, поскольку все интерпретации имеют право на существование. Напротив, пафос дискуссий в том, что учёные стремятся выяснить, какая из них соответствует реальному положению дел в микромире» [3, с. 80].

Яркой критикой в адрес постмодернизма стала книга А. Брикмона и Ж. Сокала «Интеллектуальные уловки (критика современной философии постмодерна)». Книга началась как пародия на постмодернистское эссе, которая была представлена в издательство, печатающее постмодернистские тексты. Пародию издательство восприняло серьёзно, напечатало как постмодернистский текст, а последовавшие пояснения авторов о розыгрыше печатать отказалось. В ответ появилась книга, буквально высмеивающая постмодернистские тексты за непонимание используемой научной терминологии. Авторы отстаивают ценность науки и её право на объективное знание, несмотря на то, что любое наблюдение или эксперимент, лежащие в основании научной деятельности, всегда интерпретация. Следует учитывать, что научный опыт – это не деятельность индивида, в нём участвует система научных теорий, и истолкование опыта не произвольно, а обусловлено многими параметрами включённости в целостную систему знания. Не только в научном, но и в обыденном опыте нет произвола в истолковании. Например, в случае полицейского расследования делаем ли мы заключение, что каковы бы ни были факты, в конце расследования существует столь же большое число подозреваемых, как и в начале? Ясно, что это абсурд. Авторы отмечают, что не видят радикального различия между научной эпистемологией и рациональной позицией в повседневной жизни [7].

Итак, релятивизация в современной науке обусловлена обращением науки к нелинейным процессам, развивающимся объектам, изменениями в познавательной деятельности, обозначаемыми как интерпретационизм, конструкционизм. Отмечаемая тенденция релятивизации научного знания является нормальной и неизбежной в развитии научного знания. При этом наука остаётся деятельностью, нацеленной на поиск объективного знания.

Функцию науки как культурного стабилизатора подчёркивает А. Л. Никифоров: «Науке удаётся преодолеть не только релятивизм личности, но и национальный релятивизм, результаты науки интернациональны. Естествознание преодолевает релятивизм личностей, школ, наций. Нет особой математики Пуанкаре или Гильберта, обособленной не-

мецкой физики и какой-то мичуринской биологии [6, с. 71]. Стремление к абсолютному, стремление найти истину и преодолеть неизбежный субъективизм – вот чем вдохновляется научное и, вообще, человеческое познание.

Список литературы

1. Деннет Д. Виды психики. На пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
2. Луман Н. Эволюция. М.: Логос. 2005. 256 с.
3. Мамчур Е. А. О релятивности, релятивизме и истине // Эпистемология и философия науки, 2004. № 1. С. 76–81.
4. Микешина Л. А. Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 53–64.
5. Микешина Л. А. Философия познания. Полемические главы. М.: Прогресс-Традиция. 2002. 624 с.
6. Никифоров А. Л. Необходимость абсолютного // Эпистемология и философия науки. 2004. № 1. С. 70–73.
7. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки (критика современной философии постмодерна). М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. 241 с.
8. Черникова И. В. Трансформация представлений о реальности в науке и философии // Гуманитарный вектор. Сер.: Философия. Культурология. 2014. № 2 (38). С. 79–89.
9. Эпистемология и философия науки. М., 2004. № 1. С. 53–81.
10. Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М.: Канон+, 2004. 544 с.
11. Юлина Н. С. Деннет о вирусе постмодернизма. Полемика с Р. Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 78–93.

References

1. Dennet D. Vidy psikhiki. Na puti k ponimaniyu soznaniya. M.: Ideya-Press. 2004. 184 s.
2. Luman N. Evolyutsiya. M.: Logos, 2005. 256 s.
3. Mamchur E. A. O relyativnosti, relyativizme i istine // Epistemologiya i filosofiya nauki, 2004. № 1. S. 76–81.
4. Mikeshina L. A. Relyativizm kak epistemologicheskaya problema // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2004. № 1. S. 53–64.
5. Mikeshina L. A. Filosofiya poznaniya. Polemicheskie glavy. M.: Progress-Traditsiya. 2002. 624 s.
6. Nikiforov A. L. Neobkhodimost' absolyutnogo // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2004. № 1. S. 70–73.
7. Sokal A., Brikmon Zh. Intellektual'nye ulovki (kritika sovremennoi filosofii postmoderna). M.: Dom intellektual'noi knigi, 2002. 241 s.
8. Chernikova I. V. Transformatsiya predstavlenii o real'nosti v nauke i filosofii // Gumanitarnyi vektor. Ser.: Filosofiya. Kul'turologiya. 2014. № 2 (38). S. 79–89.
9. Epistemologiya i filosofiya nauki. M., 2004. № 1. S. 53–81.
10. Yulina N. S. Golovolomki problemy soznaniya: kontseptsiya Deniela Denneta. M.: Kanon+, 2004. 544 s.
11. Yulina N. S. Dennet o viruse postmodernizma. Polemika s R. Rorti o soznanii i realizme // Voprosy filosofii. 2001. № 8. S. 78–93.

Статья поступила в редакцию 10.03.2015

ГУМАНИТАРНАЯ ГЕОГРАФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ТРАНСГРАНИЧЬЯ

HUMANITARIAN GEOGRAPHY AND PHILOSOPHY OF TRANSBOUNDARY

УДК 910:504
ББК 26.8:20.1

Владимир Николаевич Бочарников,
доктор биологических наук, профессор,
Тихоокеанский институт географии
Дальневосточного отделения Российской академии наук
(690041, Россия, г. Владивосток, ул. Радио, 7)
e-mail: vbocharnikov@mail.ru

Современная география и актуальные вопросы изучения взаимодействия социума и природы

Наука способна составить технологическую основу благополучия современного человека, несмотря на то, что процесс научного познания кардинально менялся в различные эпохи. В современном обществе первичны ресурсные запросы, несмотря на популярность рассуждений о возникновении ноосферного мышления и потенциальной возможности достижения устойчивого развития. В условиях расширения обитаемой территории планеты возникает настоятельная потребность соотнесения темпов изменения окружающей среды с адаптационными возможностями человека и человеческой популяции, определения допустимых пределов их воздействия на биосферу, исходя из допустимых границ её изменения. Научный смысл изучения такого рода заключается в том, что взаимная зависимость географических компонентов и реальность образуемых ими сложных материальных комплексов, или систем, проявляется в сопряжённых изменениях компонентов от места к месту, т. е. в их взаимной приуроченности. География, в современном понимании, устанавливает законы развития целых комплексов (экосистем, геосистем, ландшафтов) и составляющих их элементов; её актуальные задачи состоят в комплексном исследовании природы, населения и хозяйства, установлении закономерностей взаимодействия общества и географической среды. Объектом комплексной географической характеристики является конкретная территория, отображающая предметы как естественного происхождения, так и созданные человеком, и процессы их функционирования и взаимодействия с учетом местной их специфики (непосредственными и опосредствованными различиями от места к месту). В основу такой работы должно быть положено благополучие человека, реалистично понимаемое как материальное обеспечение его основных потребностей: основные (обеспечение достаточным количеством пищи, кровом, одеждой и доступом к другим благам); здоровье (поддерживаемое в условиях здоровой физической среды, чистого воздуха и чистой воды); нормальные социальные отношения, безопасность и свобода выбора и действий.

Ключевые слова: теория географии, ГИС, глобальная проблема взаимодействия человека и природы, экосистемные услуги, биоразнообразие.

Vladimir Nikolaevich Bocharnikov,
Doctor of Biology, Professor,
Pacific Institute of Geography
Far East Branch of the Russian Academy of Sciences
(7 Radio St., Vladivostok, Russia, 690041)
e-mail: vbocharnikov@mail.ru

Modern Geography and Current Issues of Studying of the Interaction between Society and Nature

Science can make the technological basis of the modern human well-being, despite the fact that the process of scientific knowledge changes dramatically at different times. In today's society are primary resource requests, despite the popularity of reasoning about the emergence of noosphere thinking and the potential for sustainable

© Бочарников В. Н., 2015

development. In the context of expanding the territory inhabited planet there is an urgent need to correlate the rate of change of the environment with the ability to adapt human and human populations, determining limits of their impact on the biosphere, on the basis of the permissible limits of change. The scientific study of the meaning of this kind lies in the fact that the mutual dependence of components and geographical reality they form complex material systems, or systems shown in the adjacent component changes from place to place, i. e. in their mutual confinement. Geography, in the modern sense, establishes the laws of development of entire systems (ecosystems, geo-systems, landscapes) and their constituent elements; its current objectives are to study the complex nature of the population and the economy, establishing patterns of interaction between society and geographical environment. The object is a complex geographical characteristics of a particular area, mapping objects such as naturally occurring and man-made processes and their functioning and interaction with the local specifics of their (direct and indirect differences from place to place). The basis of this work must be based on human well-being, realistically understood as material support his basic needs: basic (ensuring sufficient food, shelter, clothing, and access to other benefits); Health (supported in a healthy physical environment, clean air and clean water); good social relations, security and freedom of choice and action.

Keywords: theory of geography, GIS, global problem of interaction between man and nature, ecosystem services, biodiversity.

Важнейшая роль теоретического знания – достижение объективной истины во всей её конкретности и полноте содержания, создание фундамента для дальнейшего познания и практического применения. Научная проблема всегда бывает связана с поиском нового, а её постановка и поиск решения обязательно сочетается с обращением к теории, с систематизацией и осмыслением имеющегося эмпирического опыта. В любом исследовании путём выделения общего из множества составляющих извлекается и представляется «генеральный» смысл, организуется смысловая модель, подбирается приемлемый способ упорядочивания явлений в составляемой частной картине мира. Подбор способов и средств организации знания осуществляется в соответствии с требованием его представления в обобщённой форме, что достигается с помощью систематизации и использования минимального набора принципов для объяснения многообразия явлений и процессов. В рамках сотрудничества и взаимодействия в определённом сегменте научного сообщества достигается конвенциональная договоренность о том, что некая схема становится эталоном, с её помощью происходит выделение и объяснение многообразия связей, создаётся идеальная модель или научная конструкция [1].

Эта изложенная мной принципиальная схема ведения научного исследования достаточно хорошо известна, многократно апробирована, но так ли успешна наша наука в практике? Гипотетически отметим вначале, что существуют проблемы, в которых не находится удовлетворяющего научного решения, к этой форме относятся такие крупные, сложные «вечные» объекты познания, как природа, общество, человек [2]. Но при этом их объёмность, детальность, реалистичность и отображение в нашем знании всегда будет редуцированным, даже если попытаться обозначить этот процесс лишь возможностью создания идеальной научной модели [12]. Хорошо известно, что в процессе стремительного демографического роста популяции человека происходят параллельные масштабные трансформации естественных природных территорий, что приводит к постоянному приросту общей площади заселённой человеком территории планеты – ойкумены. В своём неиссякаемом желании максимального удовлетворения своих желаний человек непрерывно меняет природу, подстраивая её элементы под своё понимание удобства, красоты и полезности, основываясь на почти неуловимых комфортных предпочтениях социума [4]. Затратность же всех приобретений человечества уже сравнима с геологически-масштабно-антропогенным воздействием, отрицательно воздействующим на все три опоры-полюса нашей планеты (Арктика, Антарктика, Гималаи) [15]. Так, многочисленными фактами экологических нарушений оспаривается сама возможность гармоничного сосуществования человека и природы.

Конечно, можно возразить, что постановка данного вопроса не столь проста, чтобы можно было ставить её в такой плоскости, и в доказательство допустимости такого тезиса коснёмся сути известной проблемы о возможных нормах и масштабах использования природной среды человеком. «Пределы роста» – так называлась первая и наиболее известная сводка на данную тему. Встревоженные темпами потерь природной естественной среды, ненормально высокими, как это стало отчётливо понятно к середине прошлого века, группа богатых энтузиастов привлекла знающих экспертов и поручила подготовить обоснованное научное мнение по данному вопросу. Небольшая группа анонимных исследователей на основе уникальной модели

рассчитали параметры, и в 1972 году мировому сообществу были представлены основные сценарии глобальной модели цивилизационного развития, весьма неблагоприятные для природы, да и для человечества, во всех случаях.

В то время уже было многократно доказано, что масштабное человеческое воздействие уже изменило «облик» планеты, непоправимым образом оказались нарушенными естественная гармоничность взаимодействия и биосферная функциональность природных геосистем общепланетарного уровня. Казалось бы, всё очевидно и прозрачно, осталось принять необходимые меры, но, несмотря на убедительность выводов этой работы, как признаются сами авторы, эта опубликованная и широко известная работа, как и все три других её переиздания (в каждом из которых в десятилетний период кардинально обновлялась информация), не оказали должного воздействия ни на человечество в целом, ни на отдельные страны. Констатируем: за последних полвека, несмотря на беспрецедентный рост научной составляющей в обществе, как показали результаты последнего всемирного саммита по развитию и охране окружающей среды (2012 г., Рио-де-Жанейро), никто не смог убедить человечество «жить по средствам», а следовательно, сам вопрос выживания человечества остаётся реальной проблемой, на которую наука не находит реалистичного решения [11].

Здесь следует с большим сожалением констатировать, что наше знание о процессах формирования «очеловеченной природы», как и долгосрочных последствий антропогенно обусловленных изменений, даже имеющих исключительную научную убедительность, ни для политиков, ни для обывателей, оказывается совершенно недостаточно, в чём легко можно убедиться, познакомившись с отчётами ооновских организаций по теме глобального сохранения окружающей среды[1]. Возможно, рассматривая один из наиболее глубоких вызовов человечества, пришло время заново услышать вопрошание Г. Йонаса, сформулировавшего вопрос о том, а совпадает ли благо для человека с благом для природы? И вообще попытаться ответить, а чем для нас, собственно, ныне является природа? Человеческое понятие о том, что такое природа, не является чем-то неизменным, напротив, каждый век вносил своё в это понимание, что хорошо отражено в мнениях философов с самого начала истории развития этого удивительного сегмента человеческого знания. Классическая философия исходила из следующего: каково содержание общих идей в мышлении, таково и содержание действительности «как она есть сама по себе» [9]. В XX веке было доказано, что особое положение человека в мире определяется уникальным его взаимодействием с миром и особыми связями человека (индивидуума) и его общества (социума). В философских работах последнего времени подтверждается, что в этой связи в науке происходит переоценка прежних взглядов на истину.

Мы стремительно движемся к антропоцентрическому «абсолюту», но для того, чтобы понять – чем это нам «грозит», представляется целесообразным обратиться к убедительному функциональному показателю состояния природной среды – разнообразию жизни или, иначе говоря, «повернёмся лицом» к проблеме сохранения биологического разнообразия. Географическое пространство характеризуется собственной иерархической структурой, и последняя может быть представлена как многоуровневая спираль, основными уровнями выделения биоразнообразия которой являются глобальный, региональный, провинциальный и локальный. Биологическое разнообразие является весьма определённым потенциалом самоорганизации биосферы, обеспечивающим её регенерацию, устойчивость к негативным природным и антропогенным воздействиям, особым возобновимым ресурсом для компенсации потерь отдельных биотических элементов, происходящих в окружающей среде[2]. В такой связи будет верным концептуальное утверждение, что биосфера, развиваясь в условиях географической оболочки, как бы «вкладывается в неё». Принципиальная сущность биоразнообразия есть её вариабельность в пространственно-временном континууме, и в этой связи биосферные функции природных экосистем определяют его состояние на конкретной территории.

Именно так Конвенцией по биологическому разнообразию (1992) на одной из Конференций Сторон и был рекомендован экоси-

[1] См.: UNEP GEO5, CBD Biodiversity Outlook, UNESCO WSSR, UNDP GRE, FAO GFPR, WB WAVES,WRI GFW и др.

[2] «Биологическое разнообразие» означает вариабельность живых организмов и всех источников, включая среди прочего наземные, морские и иные водные экосистемы и экологические комплексы, частью которых они являются; это понятие включает в себя разнообразие в рамках вида, между видами и разнообразие экосистем (Конвенция о биологическом разнообразии, 1992. Официальный текст на русском языке).

стемный подход как управленческий инструмент эффективной природоохранной политики и достижения устойчивого природопользования. Ведущий принцип же экосистемного подхода состоит в выявлении достоверных изменений биосферы и факторов, определяющих её благополучие. При оценке значимости природного биоразнообразия расчёт ведётся по вкладу природных экосистем или отдельных его элементов в глобальное (и других масштабов) разнообразие жизни [5]. Практика для науки выступает и источником, целью и основой познания. Именно в этой связи в современном научно-практическом, общественном, политическом, научном… дискурсе вновь возрождается потребность не просто предлагать, но и широко апробировать разнообразные подходы к выделению и интерпретации определённого рода пространственных единиц – территорий.

Очевидно, что проблемы взаимодействия природы и общества всегда были и остаются центральными для географии, но в современном мире адекватное понимание всей сложности существующих взаимосвязей в системе «человек – общество – окружающая среда» затруднено наличием многих нерешённых проблем, некритично рассматриваемых ситуаций и плохо сформулированных и поставленных по-разному важнейших проблем во многих научных дисциплинах. Практика – это целостная органическая система совокупной материальной деятельности человечества во всём его историческом развитии, всегда осуществляющаяся в определённом социокультурном контексте. Характерной особенностью познавательного процесса с конца XX века являются изменение характера объекта и усиление роли междисциплинарных комплексных подходов в его изучении. Наука исторически пытается познать сущность (глубинное внутреннее содержание) процессов, явлений через построение идеальных объектов, разрабатывая в этой связи для их наглядности концепции, алгоритмы, модели и конструкты.

Проблема существования идеальных объектов науки неразрывно связана с проблемой интерсубъективности, с признанием того или иного круга конструированных научных объектов и обсуждением их истинности тем или иным профессиональным сообществом. Важнейшая задача науки – систематизация мира природы, и для хода научной мысли характерен интерес к рациональному постижению принципов организации всего сущего и его познания. Ныне мы движемся в общество знаний, нынешняя историческая эпоха определяется также как информационное общество, осуществляемый же в настоящее время цивилизационный поворот обращён на трансформацию индустриальной цивилизации и переход от прежде жёстко закреплённого предметно-природного развития к урбанизировано-информационной экосистеме глобального города [10]. С научной же точки знания – возникает настоятельная потребность соотнесения темпов изменения окружающей среды с адаптационными возможностями человека и человеческой популяции, определения допустимых пределов их воздействия на биосферу, исходя из допустимых границ её изменения. Именно так, международным сообществом в отношении к пользованию полезностями природной среды был утверждён междисциплинарный термин, понятийно обозначающий огромный спектр природных функций и в интегрированной форме обозначаемый как *экосистемные услуги.*

География – единственная фундаментальная наука, которая включает себя в своих исследованиях как человеческое общество, так и природу, рассматривая последнюю как среду обитания человека и человечества. География – наука, но и не только, вернее будет обозначить её как вечный спутник человека, сопровождающий как каждого из нас, так и всех когда-то живших людей, в нашем индивидуальном и общем для всех цивилизационном пути.

География и территория – неразделимы, и в прагматичном человеческом посыле, новые территории – это новые ресурсы, новое ценное для человека сырьё, но и одновременно с этим – поиск новых рынков сбыта. Ещё новые территории – это их освоение, и география составляла основу для проектно-инженерных изысканий, а затем участвовала в составлении прогнозов и осуществлении экспертиз. Главной научной задачей географии является комплексное исследование природы, населения и хозяйства, установление характера взаимодействия между обществом и географической средой.

Географическая наука принадлежит к тем средствам, с помощью которых такая вечная тема, как взаимоотношение системы «человек – природа», получает дальнейшее развитие. Общая организация географической науки, её иерархический «скелет» построен так, что он учитывает специфику морфологического, процессоведческого, интегрированного (геосистемного) характера «географиче-

ских измерений» [7]. Современная географическая наука характеризуется чрезвычайно разнообразными и уникальными свойствами своей структуры и весьма отличается от зарубежных географических направлений. Ведущим же принципом выявления антропогенных изменений может служить раскрытие сущности процессов в динамичном комплексе сообществ растений, животных, микроорганизмов и неживой среды, взаимодействующих как функциональное единство в пределах непрерывной территории или акватории, которая может быть любого масштаба[1].

В прикладных работах по региональной географии можно по-прежнему ориентироваться на использование принципов диалектического материализма и, как следствие, использование концепции географической формы движения. В «человеческой» же половине географии основой является комплексная социально-экономическая география, и в её интересах лежит изучение размещения людей и результатов их деятельности посредством выделения территориальных социально-экономических систем и культурных ландшафтов. Географы, даже описывая конкретные регионы, не просто констатируют факты, а составляют разнообразные полные и понятные территориальные характеристики, выявляют взаимосвязи, ставят вопросы и дают доказательные ответы, рассматривают далёкое прошлое, анализируют настоящее и заглядывают в будущее – дают прогнозы. А это значит, что география должна «смелее» и нагляднее касаться всего, в т. ч. сферы финансовых, кредитных, валютных, торговых операций, информационных ресурсов и механизмов рыночной экономики, вопросов частной собственности, конкуренции и т. п. Следует стремиться, чтобы не только с нанотехнологиями и молекулярной биологией были связаны надежды человека, необходимо скорее очень постараться, чтобы с географической наукой обычные люди стали связывать текущие надежды на лучшее, с её помощью разгадывать прошлые загадки; нужна и важна она должна быть сиюминутно.

Современные научные процессы можно обозначить как постоянно повышающийся уровень интегрированности и коллективности исследований, вступление науки в контакт с социумом как с целостной системой, и не только как составляющей некую сумму знаний, обслуживающих практику. Наиболее обсуждаемыми в теории социально-экономической географии последние годы являются концепции «центральности», фактора расстояния, континуальности (и дискретности), цикличности, территориальности, диффузии, устойчивости территориальных систем. Но эти разработки мало используются отечественными политиками. Приведу, на мой взгляд, очень наглядный пример, цитату из публикации научного сотрудника и депутата Кашина в журнале МПР «Использование природных ресурсов в России» (№ 5, 2009). «*В России живёт менее 3% населения планеты, а сосредоточено на её территории 35% мировых ресурсов и более 50% стратегического сырья. При их суммарной оценке каждый гражданин России оказывается в 3–5 раз богаче американцев и в 10–15 раз – любого европейца*».

Очевидно, что данная констатация в обычной жизни наших граждан никак не сказывается на уровне благосостояния, т. е. мы успешно и прагматично понимаем, что только наши личные доходы позволяют приобретать нужные нам потребительские товары и услуги, но не присваиваем и рассматриваем перечисленное таким образом реальное богатство нашей страны, доступное фактически тем немногим известным под обобщением «олигархи». Для отдельного человека сейчас совсем не имеет того политически-магического значения препарированное знание о том, что великая страна, где мы проживаем, обладает исключительным природным богатством, что поддерживает глобальное равновесие в мире. И можно вернуться к тому, что одной из наиболее устойчивых ролей географии была информационная, и именно в современных условиях таковая приобрела особую значимость и способна отображать себя в беспрецедентных когда-либо в истории неизвестных масштабах. Ныне уверенно прогнозируется, что география будущего скорее будет заниматься не столько реальным, сколько различными виртуальными пространствами, создавая карты, наиболее подходящие для некой ментальной реальности.

Это не иллюзия, и можно здесь отметить, что основанные на географической идеоло-

[1] Бочарников В. Н. Проблема биоразнообразия: эколого-географический подход в изучении, возможности обучения, международное сотрудничество // Науки о Земле и образование: материалы II Междунар. конф. – Санкт-Петербург, 2006. – С. 50–52; Bocharnikov V. A. Case Study for Island Biodiversity: The North Pacific and Arctic // Indigenous People's Contribution to COP-8 of the Convention on Biological Diversity. The International Alliance of Indigenous and Tribal Peoples of the Tropical Forests. Chiang May University Press, 2006. – P. 165–171; Бочарников В. Н., Блиновская Я. Ю. Экосистемные услуги прибрежно-морских районов Российского Дальнего Востока: ГИС-технологии и мониторинг факторов антропогенного воздействия // Защита окружающей среды в нефтегазовом комплексе. – 2010. – 5. – С. 40–44.

гии технологии ГИС, или геоинформационные системы, представляют собой универсальный механизм для организации и обработки немыслимого ранее объёма пространственной информации.

Геоинформационные технологии позволяют не только обеспечивать общественные и государственные запросы, они дают возможность глубоко исследовать и моделировать сложнейшие процессы, происходящие во взаимодействии человека и природы. Такое объединение средств разработки, совершенной методологии географии и источников общемировой информации позволяет быстро и просто создавать и региональные карты для таких разнообразных приложений, как городское планирование, кадастры, исследование и разведка минеральных природных ресурсов, мониторинг заболеваний и миграционных процессов, слежение за паводковой и пожарной опасностями и т. п. Эти средства позволяют монтировать в пространственно-модельном трёхмерном изображении и в комбинации с реальным фото- и видеоматериалом, любым медийным контентом элементы и взаимосвязи сложных явлений природного и социального происхождения.

В современных условиях с помощью информационной составляющей «стираются» пространственные барьеры; в политике и экономике разница в возможностях оперативной обработки и использования информации обеспечивает исключительность конкурентных преимуществ [3]. А. И. Трейвиш [13, с. 166] рассматривает интересный феномен сжатия географического пространства, происходящий на стыке реально существующего (физического) и ментального (иллюзия, фантазия, утопия). ГИС-технологии способствуют быстрому созданию и распространению справочной и рекламной информации, выгодно позиционируют региональную идентичность. С помощью многообразных представлений о геопространстве в ГИС последовательно реализуется понимание того, что в действительности происходит постоянная трансформация как самих географических образов, так и их определённых сочетаний или систем в связи с изменениями целей определённой человеческой деятельности и условий их осуществления» [6]. В качестве конкретной методологии А. А. Крауклисом, как развитие представлений академика В. Н. Сочавы, были предложены гуманитарные составляющие «геосистем сотворчества»: восприятие ландшафта; складывающийся в сознании человека «внутренний ландшафт», во многом определяющий отношение общества к окружающему («внешнему») ландшафту; культура земли – креативный (творческий) аспект эколого-географического взаимодействия человека, общества и земной природы [8].

Следует широко заимствовать методы социальной психологии, в которой существуют представления о конструктах как о «…прозрачных трафаретах», которые человек «сам создаёт, а затем пытается подогнать их по тем реалиям, из которых состоит этот мир» [8, с. 150]. Наиболее перспективной областью приложения научных усилий географии ныне является менталитет – таковой в перцепциональной географии должен приниматься как система качественных и количественных социально-психологических особенностей человека или социальной общности, сформировавшаяся на основе генотипа под влиянием природной и социальной среды и в результате собственного духовного творчества субъекта [14]. Для создания образов геопространства существует не очень много ограничений при этом, ну а что касается возможностей пользования электронными библиотеками, современному исследователю нет необходимости специально упоминать об этом в тексте; наша текущая действительность академической жизни – это непрерывная последовательность событий и явлений, имеющих предельно географический смысл. Не в качестве рекламы, но честно заслуженный в технологическом отношении в текущих условиях современной глобализации такой общемировой разработчик программного обеспечения, как ESRI (Редландс, Калифорния, США), представляет всем зарегистрировавшимся пользователям сервиса ArcGISOnline свободный доступ к своей обширной библиотеке цифровых данных, включающих двухмерные и трёхмерные карты и глобусы, слои тематических данных и базовой топографической информации.

Итак, существующая и совершенствующаяся методолого-теоретическая основа географии даёт возможность представить общество, как и отдельных его членов, «вписанных» в природную среду посредством выявления новых закономерностей, моделей явлений, формулирования принципов и новых гипотез в вечно новых процессах научного поиска. На наш взгляд, даже очень краткое эссе о современном значении географии позволяет утверждать, что именно эта наука продолжает успешно служить актуальным задачам современного общества, представляя возможность получения нового знания, как в проблемном, так и технологическом аспектах.

Список литературы

1. Бочарников В. Н. Географическое познание и индивидуализм, восприятие и исследовательский образ – важные вопросы социально-экономической географии // Географический вестник. 2013. № 2. С. 14–24.
2. Бочарников В. Н. Междисциплинарный подход к проблеме «природа-общество-человек». Владивосток: Изд-во МГУ им. адм. Г. И. Невельского, 2014. 332 с.
3. Бочарников В. Н. Феномен гештальта в парадигме социально-экономической географии // Астраханский вестник экологического образования. 2012. № 3. С. 54–63.
4. Бочарников В. Н. Ценности в дикой природе для современного человека – новый актуальный фокус междисциплинарных исследований // Астраханский вестник экологического образования. 2012. № 4. С. 97–104.
5. Бочарников В. Н. [и др.] Биологическое разнообразие Дальневосточного экорегионального комплекса. Владивосток: Апельсин, 2004. 292 с.
6. Будьков С. Т., Рюмин В. В. Диалог с природой: возможно ли сотворчество? // Изв. РАН, сер.: Геогр. 1992. № 4. С. 141–142.
7. Жекулин В. С. Введение в географию. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. 270 с.
8. Иванов А. Н. Мир человека: от индивидуальности к социальности // Вестник ОГУ. 2005. № 1. С. 66–72.
9. Кохановский В. П. Философия: учеб. пособие для высш. учеб. заведений [Электронный ресурс]. М., 2003. URL: http://modernlib.ru /books /kohanovskiy_valeriy /filosofiya_uchebnoe_posobie /read_1 (дата обращения: 18.02.2015).
10. Лихачёва Э. А., Тимофеев Д. А. Город-экосистема. М.: ИГРАН, 1996. 336 с.
11. Медоуз Д. Х., Рандерс Й., Медоуз Д. Л. Пределы роста: 30 лет спустя / пер. с англ. Е .С. Оганесян; под ред. Н. П. Тарасовой. М.: БИНОМ. 2013. 358 с.
12. Розенберг Г. С. Холизм + редукционизм: две дороги к храму // Вестник РАН. 2014. Т. 84. № 9. С. 830–834.
13. Трейвиш А. И. Сжатие социального геопространства: между реальностью и утопией // IX Сократические чтения. Проблемы географической реальности: сб. докл. / под ред. В. А. Шупера. М., 2012. С. 166–190.
14. Чернозуб С. П. Сознание, творящее мультиверсум, и новое лицо российского конструктивизма (Размышления над книгой В. Ф. Петренко) // Общественные науки и современность. № 6. 2010. С. 149–153.
15. Huettmann F. (ed.). Protection of the Three Poles. Springer, 2012. 337 p.

References

1. Bocharnikov V. N. Geograficheskoe poznanie i individualizm, vospriyatie i issledovatel'skii obraz – vazhnye voprosy sotsial'no-ekonomicheskoi geografii // Geograficheskii vestnik. 2013. № 2. S. 14–24.
2. Bocharnikov V. N. Mezhdistsiplinarnyi podkhod k probleme «priroda-obshchestvo-chelovek». Vladivostok: Izd-vo MGU im. adm. G. I. Nevel'skogo, 2014. 332 s.
3. Bocharnikov V. N. Fenomen geshtal'ta v paradigme sotsial'no-ekonomicheskoi geografii // Astrakhanskii vestnik ekologicheskogo obrazovaniya. 2012. № 3. S. 54–63.
4. Bocharnikov V. N. Tsennosti v dikoi prirode dlya sovremennogo cheloveka – novyi aktual'nyi fokus mezhdistsiplinarnykh issledovanii // Astrakhanskii vestnik ekologicheskogo obrazovaniya. 2012. № 4. S. 97–104.
5. Bocharnikov V. N. [i dr.] Biologicheskoe raznoobrazie Dal'nevostochnogo ekoregional'nogo kompleksa. Vladivostok: Apel'sin, 2004. 292 s.
6. Bud'kov S. T., Ryumin V. V. Dialog s prirodoi: vozmozhno li sotvorchestvo? // Izv. RAN, ser.: Geogr. 1992. № 4. S. 141–142.
7. Zhekulin V. S. Vvedenie v geografiyu. L.: Izd-vo LGU, 1989. 270 s.
8. Ivanov A. N. Mir cheloveka: ot individual'nosti k sotsial'nosti // Vestnik OGU. 2005. № 1. S. 66–72.
9. Kokhanovskii V. P. Filosofiya: ucheb. posobie dlya vyssh. ucheb. zavedenii [Elektronnyi resurs]. M., 2003. URL: http://modernlib.ru /books /kohanovskiy_valeriy /filosofiya_uchebnoe_posobie /read_1 (data obrashcheniya: 18.02.2015).
10. Likhacheva E. A., Timofeev D. A. Gorod-ekosistema. M.: IGRAN, 1996. 336 s.
11. Medouz D. Kh., Randers I., Medouz D. L. Predely rosta: 30 let spustya / per. s angl. E .S. Oganesyan; pod red. N. P. Tarasovoi. M.: BINOM. 2013. 358 s.
12. Rozenberg G. S. Kholizm + reduktsionizm: dve dorogi k khramu // Vestnik RAN. 2014. T. 84. № 9. S. 830–834.
13. Treivish A. I. Szhatie sotsial'nogo geoprostranstva: mezhdu real'nost'yu i utopiei // IX Cokraticheskie chteniya. Problemy geograficheskoi real'nosti: sb. dokl. / pod red. V. A. Shupera. M., 2012. S. 166–190.
14. Chernozub S. P. Soznanie, tvoryashchee mul'tiversum, i novoe litso rossiiskogo konstruktivizma (Razmyshleniya nad knigoi V. F. Petrenko) // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. № 6. 2010. S. 149–153.
15. Huettmann F. (ed.). Protection of the Three Poles. Springer, 2012. 337 p.

Статья поступила в редакцию 06.03.2015

УДК 304.2
ББК 71.0

Ван Пин,
аспирант,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: wangping198401@163.com

Российско-китайско-монгольское трансграничье как пространство межкультурного диалога

Статья посвящена проблеме межкультурного диалога между Россией /Советским Союзом, Китаем и Монголией. По мнению автора, формировавшиеся на протяжении нескольких веков культурно-диалогические отношения между этими странами обусловлены сложными и противоречивыми межгосударственными отношениями. Российско-китайско-монгольское трансграничье рассматривается как пространство, в котором исторически пролонгированно формировались благоприятные условия для плодотворного культурного взаимодействия, взаимовлияния и взаимообмена.

Сравнительно-исторический подход и теория культурной трансляции, используемые в статье, позволяют автору обосновать интересные, представляющие несомненную научную новизну, выводы о результатах межкультурного взаимодействия России /Советского Союза, Китая и Монголии. В частности, указывается, что культурный диалог этих стран представляет собой способ адаптации к изменениям траектории культурно-цивилизационного развития, к появляющимся в результате этих изменений новым историческим реалиям; что история взаимоотношений трёх стран всегда была противоречивой и сопровождалась кардинальными изменениями в расстановке и перевесе сил; что результативность межкультурного диалога во многом определяется коммуникативными возможностями конкретной культуры, её готовностью заимствовать и адаптировать чуждый культурный опыт, делиться своим – именно к такого рода культурам автор относит те, которые составляют так называемый культурный треугольник «Россия – Китай – Монголия».

Ключевые слова: российско-китайско-монгольское трансграничье, культурный диалог, пространство межкультурного диалога, культура Китая, монгольская культура, советская культура, культура России.

Van Pin,
Postgraduate Student,
Transbaikal State University
(30 Aleksandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: wangping198401@163.com

Russian-Chinese-Mongolian Transboundedness as Space of Cross-Cultural Dialogue

The paper is devoted to the problem of cross-cultural dialogue between Russia /the Soviet Union, China and Mongolia. According to the author, the cultural and dialogical relations between these countries which were formed throughout several centuries are caused by the difficult and contradictory interstate relations. Russian-Chinese-Mongolian transboundedness is considered as space in which favorable conditions for fruitful cultural interaction, interference and interchange were created.

The comparative-historical approach and theory of cultural translation used in article allow the author to prove interesting conclusions about results of cross-cultural interaction of Russia / the Soviet Union, China and Mongolia; these conclusions represent undoubted scientific novelty. It is specifically stated that cultural dialogue of these countries represents a way of adaptation to changes of the development trajectory of culture and civilization, to the new historical realities appearing as a result of these changes; that the history of relationship of three countries always was contradictory and was followed by cardinal changes in alignment and superiority of forces; that effectiveness of cross-cultural dialogue in many respects is defined by communicative opportunities of concrete culture, its willingness to borrow and adapt alien cultural experience, to share their cultural experiences –the author refers to such cultures what make a so-called cultural triangle of “Russia – China – Mongolia”.

Keywords**:** Russian-Chinese-Mongolian transboundedness, cross-cultural dialogue, space of cross-cultural dialogue, Chinese culture, Mongolian culture, culture of Russia.

Россия, Китай и Монголия – три исторически, географически и культурно взаимосвязанные страны. На протяжении веков их взаимоотношения не ограничиваются только областью экономики или политики, они распространились гораздо шире и вышли на общецивилизационный уровень, образуя единое трансграничное пространство. Взаимовлияние этих граничащих друг с другом стран закономерно, поскольку его базовым условием является непосредственное соседство, обоюдное желание мира и спокойствия на общих границах, стремление к более близкому знакомству с традициями и нравами со-

© Ван Пин, 2015

седей. Три страны издавна связаны общим пространством культурного диалога в самых разных областях.

Отметим, что в культурно-цивилизационном отношении Россия, Китай и Монголия имеют значительные отличия, которые не могли не повлиять на специфику их сотрудничества как в прошлом, так и в настоящее время. Эти отличия обусловлены, прежде всего, тем, что это страны разных цивилизаций, на стыке которых и при участии культур других, соседних с ними стран зародился такой феномен, как евразийская цивилизация. Россию чаще соотносят с Западом и христианской цивилизацией в целом, тогда как Китай и Монголию считают частью восточно-буддийского мира.

Проблема «Восток–Запад», связанная с выяснением и анализом причин и специфики историко-культурной и географической «разности» Востока и Запада, имеет в культурологии статус одной из значимых. На разных этапах исторического развития отношения между Западом и Востоком складывались поразному: от резкого неприятия и отрицания до установления добрососедских отношений, имеющих диалогический характер.

Культурное влияние Китая и Монголии на Россию осуществлялось через приграничные регионы и всегда было одним из важных каналов влияния восточноазиатских культур на эту страну. С другой стороны, российское влияние на Монголию и Китай привносило в эти страны дух европейской цивилизации с её культурными достижениями.

Люди всегда нуждались в контактах, а диалог – это движение навстречу друг другу в поисках расширения перспектив своего развития. В процессе культурного диалога выстраиваются каналы межкультурного взаимодействия – научный, религиозный, художественный и др. Основания межкультурных взаимодействий это важная проблема современной культурологии [1].

Культурный диалог мы рассматриваем как один из системообразующих факторов культуры. Некоторые исследователи рассматривают диалог «как способ бытия культуры» [5]. Культура как система имеет такие раскрывающиеся в ходе культурного диалога характеристики, как способность к адаптации и устойчивость. То есть культурный диалог – это способ приспособиться к историческим реалиям, изменениям, происходящим вокруг. Если спроецировать данный тезис на излагаемое в данной статье, то мы можем говорить о непростой истории трёх стран, противоречивости их взаимоотношений, которые сопровождались кардинальными изменениями в расстановке и перевесе сил, изменениями траектории культурно-цивилизационного развития – всё это в совокупности сформировало культурный диалог между Россией, Китаем и Монголией в тех формах, которые мы имеем.

Культурный диалог способствует накоплению и трансформации опыта существования в этом мире, то есть решению адаптационных задач в целях выживания той или иной культуры на различных этапах исторического развития посредством изменения мировоззренческих ракурсов, параметров и характеристик окружающей действительности, определяющих деятельность и поведение представителей данной культуры. Так, например, необходимость культурных, социальных, политических, экономических изменений, обусловленная объективными историческими процессами, подтолкнула Китай и Монголию к заимствованиям из стран, более продвинутых в культурно-цивилизационном плане: из России (СССР), а также из стран западного мира – непосредственно и посредством России. То, что Китай и Монголия встали на путь строительства социализма, обусловило направление и характер диалога с СССР.

В процессе культурного диалога культура раскрывается как достаточно устойчивая система, так как ей присущ механизм самовоспроизводства посредством трансляции своего культурного опыта. Создание «запаса прочности» осуществляется посредством определённых методов. К числу таких методов современный исследователь Ю. В. Осокин относит «воспроизводство … фундаментальных оснований “картины мира”», а также «многотысячекратное мультиплицирование фрагментов социокультурного опыта» [6, с. 241]. Культурный диалог между Россией, Китаем и Монголией демонстрирует их способность к культурному самосохранению и самовоспроизводству даже в условиях значительных цивилизационных сдвигов, потрясений, трансформаций.

Результативность диалога во многом определяется коммуникативными возможностями конкретной культуры, её готовностью заимствовать и адаптировать чуждый культурный опыт, делиться своим. Именно к такого рода культурам мы отнесём те, которые составляют так называемый культурный треугольник «Россия – Китай – Монголия». Если посмотреть на многовековую историю культурного диалога этих стран, на их взаи-

моотношения в целом, складывается картина весьма противоречивая и в то же самое время целостная. Начиная со времён завоеваний Чингисхана в отношениях между Россией, Китаем и Монголией часто возникали периоды войн, агрессии, взаимного недоверия. Но именно с XIII века начинаются полноценные культурные взаимоотношения этих стран, отчётливый след которых виден в их культурах по сей день. На тот период характер и тенденции культурного диалога определялись монгольской политикой. Так, китайский исследователь Су Фэнлинь отмечает, что культурные отношения между Русью и Китаем в период золотоордынского господства были «побочным продуктом монгольского потока, размывавшего Европейско-Азиатский континент» [7, с. 14].

После падения Монгольской империи связи между странами не были прерваны полностью, но были значительно затруднены.

Активизация русско-китайских отношений происходит в XVII веке. Это связано со значительными расширениями границ России на востоке – вплоть до Охотского моря. Две страны стали соседями. Место Монголии в этом культурном треугольнике определялось её вассальной зависимостью от китайской империи Цин, которая прилагала все усилия, чтобы изолировать Монголию от внешнего мира. Вплоть до XIX века Монголия была объектом соглашений и договоров между Россией и империей Цин.

К XVII же веку относятся активные попытки Русского государства установить дипломатические отношения со своими восточными соседями: с Китаем (1608 – при царе Василии Шуйском; 1641–1642 – при Михаиле Фёдоровиче Романове, целый ряд таких попыток был предпринят при Петре I); с Монголией (в 1608 – при царе Василии Шуйском; в 1647 – при царе Алексее Михайловиче). В это же время начался процесс обоюдной миграции. В китайские исторические летописи той эпохи внесены записи о русской культуре, в свою очередь и русские люди всё увиденное и услышанное в путешествиях по китайским и монгольским землям записывали в своих докладах и записях о поездке. В этот же период в ходе торговли шёл активный обмен предметами материальной культуры, в том числе и такими, которые несли на себе отпечаток эстетических предпочтений и на декоративно-прикладном уровне отражали художественное своеобразие культур тех стран, откуда завозились: так, в России появились китайские ткани, фарфор и др.; в Китай же и Монголию завозили русские зеркала, товары из кожи, оружие и др. Китайские произведения искусства и ремёсел, изделия из шёлка были очень популярны среди русских. Россия отправляла в Китай учеников для обучения китайским художественным промыслам. Русские путешественники восхищались китайским театром и цирком. Несмотря на то, что в XVII веке на уровне государственных взаимоотношений Китая и России наблюдалась напряженность и отсутствие взаимопонимания, культурный диалог между странами расширялся и набирал силу.

Отметим события XVII–XVIII веков, оказавшие большое влияние на развитие культурных контактов двух стран: Нерчинский договор (1689), следствием которого стало создание в Поднебесной Русской духовной миссии и первой русской школы; открытие первой школы русского языка в Пекине (1708, а с 1716 – Училище русского языка при Императорской канцелярии); Кяхтинский договор (1727), одним из результатов которого стало основание Северного подворья в Пекине (место для постоянного пребывания российской духовной миссии, которая после 1917 года трансформировалась в Китайское православное общество). В XVIII веке в Китае появилась первая книга о России («Записки о путешествии на край света»), в которой были собраны ценнейшие сведения о русской культуре того времени. Её автор Тулишэнь – член первого официального посольства Китая в Россию (1712–1715).

XVIII век – период «китайского бума», «китайского поветрия» в Европе: китайская культура и философия вошли в моду. Большой популярностью пользовались китайские живописные и скульптурные сюжеты и образы. Увлечение «всем китайским» проникло и в Россию. Для высших слоёв русского общества это было не более чем мода, но «объективно это явление стимулировало развитие китайско-российского культурного обмена» [7, с. 31].

В период с 1715 по 1860 годы Россия направила в Китай четырнадцать духовных миссий, каждую из которых помимо священников сопровождали ученики, врачи, учёные, художники и люди других профессий. Первые русские китаеведы, вписавшие значимую страницу в историю мировой синологии, например И. К. Россохин, А. Л. Леонтьев, Н. Л. Бичурин, К. А. Скачков, были выходцами Пекинской православной миссии.

XIX век в китайско-русских отношениях отмечен развитием и укреплением связей в

области медицины, литературы, изобразительного искусства. В первую очередь это было связано с увеличением доли светских лиц в Пекинской духовной миссии. Так, например, в 1830 году в составе духовной миссии в Пекин прибыл первый русский художник А. Легашев. Он изучал состав и способы применения китайских акварелей и других красок. Художник реалистично изображал всё встречающееся в пути: людей и их одежды, оружие и строения, предметы утвари и музыкальные инструменты, растения и животных. В 1838 году в одном из номеров петербургской газеты «Искусство» была опубликована статья о деятельности этого художника в Китае: «Русское искусство проникло через Великую китайскую стену и постепенно способствовало формированию в Китае современного изобразительного искусства…» [7, с. 33]. В течение 10 лет, которые Легашев провёл в Пекине, им было написано несколько десятков портретов знатных китайцев и 13 дарственных картин, содержание которых, к сожалению, неизвестно.

В 1840 году в Пекин приехал К. Керсалин. Он был вторым русским профессиональным художником в Поднебесной. Им написано более 100 портретов китайских чиновников. Его картины отличались большой утончённостью. Художник досконально изучил технику изготовления китайской туши и собственноручно её делал.

Попечитель 11-й духовной миссии Н. Ладыжевский собрал значительную коллекцию произведений китайских художников, изображавших улицы Пекина, строения и предметы быта. С оказией он отправлял эти картины в Россию.

В первой половине XIX века в Китае начинает формироваться интерес к осмыслению и изучению русской культуры, появляется ряд довольно глубоких произведений о России (Линь Цзэсюй «Общие заметки о России», сборник Вэй Юань «Хайго тучжи» и сборник Сюй Цзишэ «Инхуань чжшпоэ» в 1848 году, в которых есть главы, посвящённые России; Хэ Цютао «Шофан бэйшэн» и др.).

Одним из наиболее значимых событий в истории русско-китайских культурных контактов в XIX веке является обмен крупными книжными коллекциями 1844–1845 годов. Именно с этого события «культурный обмен между Китаем и Россией приобретает постоянный характер» [7, с. 36].

Начало строительства КВЖД (1896), а также строительство двух русских городов в Китае – Харбина и Даляня (1897, 1898) – новый этап в культурных отношениях между двумя странами, характеризующийся тем, что голос Русского государства в диалоге становится преобладающим. На протяжении всего XX века, вплоть до наших дней, КВЖД стимулирует развитие китайско-российских культурных контактов.

В 1905 году в результате поражения в Русско-японской войне Россия потеряла свои господствующие позиции на востоке. В связи с чем русско-китайские культурные отношения на некоторое время затухают. С другой стороны, в конце XIX – начале XX века Россия стала главной точкой опоры для Монголии в её стремлении к независимости. С этого периода и до начала 90-х годов XX столетия влияние, в том числе и культурное, России /СССР на Монголию только усиливалось. Независимость этой страны от Китая была завоевана войсками под командованием русского барона Р. Ф. Унгерн-Штернберга в 1921. С 1924 года, когда была объявлена Монгольская Народная Республика, независимость второго в мире социалистического государства была гарантирована советской поддержкой.

С установлением советской власти начинается новый этап в истории взаимоотношений трёх стран. В культурном треугольнике «СССР – КНР – МНР» роль Советского государства была определяющей.

Расцветом китайско-советских отношений считают период 1949–1956 годов. СССР оказывает всяческую помощь в строительстве государства, укреплении армии, обучении необходимых специалистов, в том числе и художников. Примерно в это же время устанавливаются дипломатические отношения между Китаем и МНР – с 1949 года, а в 1950 в Пекине и Улан-Баторе открылись дипломатические миссии. Но отношения стран нельзя было назвать ровными: диапазон их колебаний – от тесного сотрудничества, предполагавшего культурный диалог, до взаимного неприятия, которое делало невозможными культурные контакты и обмены. Особенно напряжёнными они были в годы китайско-советского раскола (после прихода в 1956 году к власти Н. С. Хрущёва и XX съезда партии). В этом противостоянии МНР поддержала Советский союз и разрешила развёртывание советских войск на своей территории, что не могло не вызвать негативную реакцию Китая. Напряжение в отношениях между КНР и МНР сохранялось до конца 1980-х годов, когда правительство Монголии стало проводить политику, более независимую от влияния СССР,

тем не менее сохраняя опасение по отношению к Китаю, учитывая его территориальные претензии.

Причиной напряжения в отношениях между КНР и МНР всегда была Внутренняя Монголия, которая даже после провозглашения в 1911 году независимости Монголии, несмотря на всё стремление к воссоединению с независимым государством, оставалась частью Китая. Данное положение сохранялось во многом благодаря вмешательству сначала царской (Кяхтинский договор, 1915), после Советской России (Крымская конференция, 1945). Начало Культурной революции в 1966 году стало началом активного искоренения монгольских традиций и национального самосознания населения Внутренней Монголии: почти полная замена монгольского языка на китайский, репрессии в отношении монгольской знати, интеллигенции и духовенства, массовое закрытие и уничтожение буддийских монастырей и религиозного искусства. Обыску и разгрому подвергались дома и хозяйство монголов, что, по сути, означало уничтожение их традиционной материальной культуры. На территории Внутренней Монголии образовалась сильная диспропорция в численности китайского и монгольского населения – этому способствовало, с одной стороны, репрессивное отношение к монголам, с другой стороны, постоянный приток китайцев. Надо сказать, что и в настоящее время увеличение китайского населения на этой территории продолжается с целью освоения природных ресурсов. Урбанизация и развитие инфраструктуры на современном этапе также не способствуют сохранению традиционного уклада жизни и национальной культуры Внутренней Монголии.

С конца 1950-х, когда между КНР и СССР произошёл дипломатический конфликт, до конца 1980-х, отношения между двумя странами были весьма напряжёнными (пик обострения отношений пришёлся на 1969 год – события на острове Даманский). Напротив, в отношениях между СССР и МНР сотрудничество в этот отрезок времени было весьма активным и результативным.

СССР оказывал мощное влияние на монгольскую культуру, начиная с 1921 года, когда между двумя странами было заключено Соглашение о дружеских отношениях и культурных контактах. Это сотрудничество имело ярко выраженную идеологическую подоплёку. Оно было ослаблено в годы Второй мировой войны, но стало быстро набирать ускорение после её окончания. Ведущая роль отводилась Советскому Союзу, но на него же ложилась и большая часть ответственности: создание материальной базы для сотрудничества, военная и политическая поддержка восточного союзника. Это было обусловлено объективными факторами: СССР влиял на Монголию так, как влияет более развитая и крупномасштабная страна на страну с меньшей территорией и населением и ещё не преодолевшую культурно-цивилизационное отставание.

Встав на социалистический путь развития, Монголия стала союзником СССР и членом мирового соцлагеря. В результате её культурный облик очень сильно изменился, он был подвергнут модернизации по советскому образцу.

В период наиболее активного развития культурного сотрудничества между СССР и МНР (1946–1985 годы) были реализованы многочисленные соглашения и договоренности, в том числе по вопросам культуры (советско-монгольское Соглашение об экономическом и культурном сотрудничестве в 1946, межправительственное Соглашение о культурном сотрудничестве между СССР и МНР в 1956, утверждение двухгодичного Плана культурного и научного сотрудничества между СССР и МНР на 1965–1966 годы и др.).

Влияние Советского Союза на Монголию имеет двойственный характер. С одной стороны, мы не можем этот период культурных отношений между этими странами назвать полноценным диалогом, так как голос СССР был явно преобладающим. На протяжении всех десятилетий советского влияния культура МНР была идеологически ангажирована и политически направлена. Формирование человека новой формации требовало отказа от традиций, большую роль в этом процессе сыграла антирелигиозная пропаганда. Разрушения буддийских монастырей и расстрелы буддийских монахов в Монголии, равно как и репрессии 20–30-х годов в целом не могли не оказать разрушительного воздействия на национальную культуру этой страны. В условиях того времени вопрос о самобытности монгольской нации и монгольской национальной культуры не возникал. Даже монгольское письмо было заменено на русский алфавит с 1945 года, а с 1950 на новую письменность было переведено все государственное делопроизводство.

В то же самое время следует подчеркнуть, что именно благодаря культурному влиянию Советского Союза Монголия в XX веке сделала реальный исторический

скачок от средневековья к современной цивилизации, а благодаря союзу с СССР она в начале XX века избавилась от вассальной зависимости и в конечном итоге пришла к утверждению национальной государственности. Реформационные и модернизационные процессы, начавшиеся в Монголии с начала 1990-х, были бы невозможны без того культурно-экономического потенциала, который был накоплен за годы тесного сотрудничества с СССР.

Советское государство оказывало Монголии разностороннюю помощь в самых разных сферах культурного строительства. Так, одним из значимых культурных завоеваний социалистической Монголии стала ликвидация безграмотности, развитие образования и науки. Именно благодаря Советскому союзу эти проблемы в МНР были подняты на государственный уровень. Введение в 1945 году русского алфавита, с одной стороны, упразднило национальную письменность, с другой же – привело к тому, что уже к 1950 году безграмотность была полностью уничтожена и страна впервые за многовековую историю приобрела единообразную письменность. Русский язык и монгольская кириллица были мощными средствами культурного сближения двух стран.

В 1947 году создано Монгольское общество культурной связи с Советским Союзом (МОКС) с целью развития научных и культурных связей и обмена. Его сотрудничество с советским Всесоюзным обществом культурных связей (ВОКС) способствовало расширению возможностей взаимного культурного диалога: монгольский народ знакомился с культурой народов СССР, а граждане СССР – с культурой Монголии. В 1960-е советская сторона активно содействовала развитию монгольского радио, кинематографа и телевидения.

Одним из приоритетных направлений советско-монгольского, а также и советско-китайского культурного сотрудничества была подготовка кадров монгольской и китайской интеллигенции, которая, что не маловажно, осуществлялась советской стороной безвозмездно. Монгольские и китайские специалисты, подготовленные в высших учебных заведениях СССР, сыграли значительную роль в культурной жизни этих стран.

Без внешней помощи СССР Китай и Монголия, как страны с отсталой экономикой, не могли бы в короткие сроки решить столь фундаментальные культурные проблемы и не остаться на обочине мирового культурно-цивилизационного прогресса.

В конце 1980-х – начале 1990-х начинается новый этап во взаимоотношениях трёх стран. Это связано с кризисом и последовавшим распадом Советского союза. И если в советско /российско /монгольских отношениях наступило охлаждение, то в отношениях между Россией и Китаем с 1991 г., напротив, культурный диалог приобрёл устойчивый характер.

Назовём некоторые события, давшие импульс двустороннему культурному сотрудничеству двух стран: в 2002 году был создан Центр китайской культуры в России, ставший одним из неправительственных каналов для распространения китайской культуры в России; Год России и Год Китая (2006, 2007 гг.), включившие в себя более 500 культурных мероприятий; Год русского языка и Год китайского языка (2009, 2010 гг.).

Особо отметим создание в рамках Года России культурного центра «Тройка» в городе Суйфэньхэ. Созданный с целью популяризации и распространения русской культуры в Китае, центр стал площадкой для проведения всевозможных мероприятий, некоторые из которых имели непосредственное отношение к обмену наработками в художественной сфере. Одним из первых таких событий стало проведение выставки художественных работ российских и китайских детей. Данный культурный центр реально способствует обогащению культур и добрососедству через понимание славянского мира, приобщает к творчеству современных российских художников, дизайнеров и пр.

За последние годы также проведены мероприятия, имеющие отношение к обмену в сфере художественного творчества. В 2009 году в ходе юбилейных торжеств, посвящённых 60-й годовщине образования КНР, 60-летию установления дипломатических отношений между Китаем и Россией и 60-летию Общества китайско-российской дружбы, проводились различные мероприятия. В частности, в рамках Международной программы МАСК (Международной ассоциации содействия культуре) «Мир через культуру», которая направлена на привлечение молодёжи к культурному диалогу между народами, был проведён Московский международный фестиваль-конкурс художественного творчества детей и юношества [9]. В 2010 году можно отметить интересное и красочное мероприятие «Праздник фонарей» в Санкт-Петербурге, в ходе которого, в частности, проводились выставки произведений китайских и российских

художников, конкурс каллиграфических работ и т. д.

В настоящее время также проходят мероприятия, такие, например, как Первая российско-китайская художественная выставка в Харбине, которая открылась в рамках Первого китайско-российского ЭКСПО-2014. На ней представлены картины художников Дальнего Востока (Хабаровского края, Амурского края, Сахалинской области и др.), а также представителей других стран-участниц ЭКСПО-2014 (Северной Кореи, Китая, Польши и др.).

Развитию культурного диалога между Китаем и Монголией в постсоветский период способствует Договор о дружественных отношениях и о сотрудничестве (1994), подписанный в ходе официального визита в Монголию премьер Госсовета КНР Ли Пэна. Этот документ является базовым в долгосрочных двусторонних монголо-китайских отношениях в различных областях культуры. «Таким образом, траектория монголо-китайских отношений характеризуется сближением во всем спектре политического социально-экономического, культурного, регионального взаимодействия. Если учесть, что Китай в течение долгого периода прохладно относился к суверенитету Монголии, то в настоящее время состоялся полный ряд дипломатических мероприятий, способствующих нормализации отношений и усилению двухстороннего сотрудничества» [2, с. 82]. КНР на сегодняшний день является для Монголии крупнейшим торговым партнёром, а также главным источником иностранных инвестиций.

Как уже отмечалось, распад СССР и кризис в постсоветской России способствовали охлаждению в советско /российско /монгольских отношениях. В обеих странах начался пересмотр культурных приоритетов, переоценка ценностей, переориентация на западную модель культуры. В конце 1990-х – начале 2000-х годов отношения между Россией и Монголией начали приобретать прежний динамизм; более того, они были адаптированы к современным реалиям. В этот период осуществлялась довольно большая программа контактов на разных уровнях. Одним из последних значимых событий во взаимоотношениях двух стран стал визит Президента Монголии Намбарына Энхбаяра в Россию (2006). Для нас это интересно тем, что одним из документов, подписанных в ходе этого визита, была Программа сотрудничества между Федеральным агентством по культуре и кинематографии (Российская Федерация) и Министерством образования, науки и культуры Монголии на 2006–2008 гг.

Отметим, что по сравнению с советским периодом наблюдается значительное ослабление российского влияния в Монголии. Хорошо это или плохо? С одной стороны, это может привести к дисбалансу сил в Азиатско-Тихоокеанском регионе, особенно если учитывать стремительное превращение Китая в мировую державу. С другой стороны, монгольский народ в настоящее время имеет культурную независимость, имеет возможность осуществления собственной культурной, языковой политики в пределах своего национального государства.

В XXI век Россия, Китай и Монголия вступили, имея большой исторический опыт культурного диалога. На протяжении многих столетий эти страны были тесно связаны узами приграничного и трансграничного сотрудничества. Имеются предпосылки дальнейшего развития и углубления таких отношений. Так, в Монголии и Китае проживает достаточно много русских, которые десятки лет жили с монголами и китайцами бок о бок в мире и согласии. Многие монголы и китайцы старшего поколения хорошо владеют русским языком, особенно те, которые в своё время учились в СССР. И в Российской Федерации, и в КНР, и в Монголии проживает большое количество людей, тесно связанных между собой узами дружбы, искреннего интереса к культуре соседней страны, свободных от национализма, шовинизма и ксенофобии.

Российско-китайско-монгольское трансграничье является пространством, в котором на протяжении нескольких веков формировались условия для плодотворного культурного взаимодействия, взаимовлияния и взаимообмена между странами. Этот процесс культурного диалога, обусловленный сложными и противоречивыми межгосударственными отношениями, никогда не был однонаправленным: передача культурного опыта, художественных образцов, эстетических представлений носила взаимный характер.

Список литературы

1. Алексеев-Апраксин А. М. Основания межкультурных взаимодействий // Россия – Монголия: культурная идентичность и межкультурное взаимодействие / отв. ред. В. М. Дианова. СПб.: Философский факультет СПбГУ, 2011. С. 221–229.
2. Базаров В. Современные монголо-китайские отношения // Власть. № 11. 2009. С. 79–82.

3. Дианова В. М. Россия и Монголия в контексте исторических этапов глобализации (вместо предисловия) // Россия–Монголия: культурные контакты и самобытность культур в условиях глобализации. СПб: СПбГУ. 2009. С. 6–16.

4. История Монголии XX в. / отв. ред. Г. С. Яскина. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2007. 448 с.

5. Мальчукова Н. В. Диалог как способ бытия культуры: понимание и вычисление // Человек, культура и общество в изменяющемся мире: сб. науч. трудов: в 2 ч. Ч. 2. / науч. ред. Д. Ш. Цырендоржиева. Улан-Удэ: БГУ, 2011. С. 139–142.

6. Осокин Ю. В. Современная культурология в энциклопедических статьях. М.: Ком Книга, 2007. 384 с.

7. Су Фэнлинь. История культурных отношений Китая с Россией до середины XIX в.: автореф. дис. … д-ра ист. наук: 07.00.03. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2000. 70 с.

8. Цуй Юн. Образы Китая и России в межкультурной коммуникации: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. Комсомольск-на-Амуре, 2011. 127 с.

9. Черкасов И. Несколько штрихов к портрету современного Китая и роли общественности в развитии российско-китайских отношений [Электронный ресурс]. URL: http:// www.mecenat-and-world.ru /45–48 / cherkasov1.htm (дата обращения: 28.07.2014).

References

1. Alekseev-Apraksin A. M. Osnovaniya mezhkul'turnykh vzaimodeistvii // Rossiya–Mongoliya: kul'turnaya identichnost' i mezhkul'turnoe vzaimodeistvie / otv. red. V. M. Dianova. SPb.: Filosofskii fakul'tet SPbGU, 2011. S. 221–229.

2. Bazarov V. Sovremennye mongolo-kitaiskie otnosheniya // Vlast'. № 11. 2009. S. 79–82.

3. Dianova V. M. Rossiya i Mongoliya v kontekste istoricheskikh etapov globalizatsii (vmesto predisloviya) // Rossiya–Mongoliya: kul'turnye kontakty i samobytnost' kul'tur v usloviyakh globalizatsii. SPb: SPbGU. 2009. S. 6–16.

4. Istoriya Mongolii KhKh v. / otv. red. G. S. Yaskina. M.: In-t vostokovedeniya RAN, 2007. 448 s.

5. Mal'chukova N. V. Dialog kak sposob bytiya kul'tury: ponimanie i vychislenie // Chelovek, kul'tura i obshchestvo v izmenyayushchemsya mire: sb. nauch. trudov: v 2 ch. Ch. 2. / nauch. red. D. Sh. Tsyrendorzhieva. Ulan-Ude: BGU, 2011. S. 139–142.

6. Osokin Yu. V. Sovremennaya kul'turologiya v entsiklopedicheskikh stat'yakh. M.: Kom Kniga, 2007. 384 s.

7. Su Fenlin'. Istoriya kul'turnykh otnoshenii Kitaya s Rossiei do serediny KhIKh v.: avtoref. dis. … d-ra ist. nauk: 07.00.03. M.: MGU im. M. V. Lomonosova, 2000. 70 s.

8. Tsui Yun. Obrazy Kitaya i Rossii v mezhkul'turnoi kommunikatsii: dis. ... kand. kul'turologii: 24.00.01. Komsomol'sk-na-Amure, 2011. 127 s.

9. Cherkasov I. Neskol'ko shtrikhov k portretu sovremennogo Kitaya i roli obshchestvennosti v razvitii rossiisko-kitaiskikh otnoshenii [Elektronnyi resurs]. URL: http:// www.mecenat-and-world.ru /45–48 /cherkasov1.htm (data obrashcheniya: 28.07.2014).

Статья поступила в редакцию 27.02.2015

УДК 008
ББК 71

Татьяна Цыден-Ешиевна Намсараева,
аспирант,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г.Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: tatyana_folk@mail.ru

Трансграничное социокультурное пространство: содержание и механизмы трансграничного позиционирования Байкальского региона

Статья посвящена изучению трансграничного культурного пространства, выявлению содержания и механизмов трансграничного позиционирования Байкальского региона. В работе рассмотрено понятие «трансграничье», применяемое учёными различных сфер деятельности, изучены и проанализированы особенности трансграничья и её взаимодействия. В статье рассмотрены особенности, задачи, современные критерии оценки имиджевой привлекательности региона при создании имиджевой политики России. Выявлены механизмы и содержание трансграничного позиционирования, способствующие созданию органами власти имиджевой политики региона. В работе созданы и предложены такие бренды, как: бренд малых городов, культурные кластеры и культурно-туристические бренды. Создание культурных брендов направлено на стимулирование развития сферы культуры, а также экономическое, научно-техническое, социальное, инновационное развитие страны в целом. В статье выявлена необходимость интеграции усилий правительства Забайкальского края и министерств: международного сотрудничества, внешнеэкономических связей и туризма; образования, науки и молодёжной политики; культуры; спорта; территориального и экономического развития; природных ресурсов и промышленной политики Забайкальского края; СМИ по созданию, реализации и продвижению Стратегии имиджевой политики регионального развития, которая включает формирование «культурных индустрий, культурных брендов, оптимизацию стратегий культурной политики, бренд-культуры, бренд-планирования, методику оценки культурных брендов, разработку проектов по продвижения культурных брендов».

Ключевые слова: трансграничье, трансграничное социокультурное пространство, трансграничное позиционирование, Байкальский регион, имидж региона, региональный брендинг, культурно-туристический бренд.

Tatyana Tsyden-Eshievna Namsaraeva,
Postgraduate Student,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: tatyana_folk@mail.ru

Cross-Border Socio-Cultural Space: Contents and Mechanisms of Cross-Border Representation of the Baikal Region

The article is devoted to studying of cross-border cultural space, detection of the contents and mechanisms of cross-border representation of the Baikal region. The author studies concept of cross-border, different definitions this concept, analyzes features this subject. The article shows features, tasks, modern criteria of an assessment of image of attractiveness of the region in creation of image policy of Russia. The author presents mechanisms and the content of cross-border representation. The author creates such brand like the small cities brand, cultural clusters and cultural and tourist brands. Creation of cultural brands is directed on stimulation of development of the sphere of culture and economic, scientific and technical, social, innovative development of the country. The article reveals need of integration of efforts of the Government of Zabaikalsky region and Ministries: international cooperation, foreign economic relations and tourism; educations, science and youth policy; cultures; sport; territorial and economic development; natural resources and industrial policy of Zabaikalsky region; mass media on creation, realization and advance of Strategy of image policy of regional development, which includes formation of “the cultural industries, cultural brands, optimization of strategy of cultural policy, a brand culture, a brand planning, a technique of an assessment of cultural brands, development of projects to advance cultural brands.

Keywords: cross-border socio-cultural space, cross-border representation, Baikal region, image of the region, regional branding, cultural and tourist brand.

Сегодня в условиях быстро меняющегося миропорядка, экономической нестабильности, глобализации создаётся новый способ взаимодействия государств – трансграничное сотрудничество. Трансграничные регионы образовываются как территориальные организации с определёнными особенностями: в экологии, политике, экономике, культуре. В трансграничное взаимодействие включаются страны различного уровня развития по

© Намсараева Т. Ц.-Е., 2015

экономическим, социальным, культурным, демографическим показателям, что доставляет определённые сложности в их взаимодействии и сотрудничестве.

Изучением трансграничья в разнообразных контекстах в последние годы активно занимаются зарубежные и отечественные исследователи, культурологи, философы, такие как: Н. С. Розов, А. В. Ярошенко, А. А. Зыков, М. Ю. Шинковский, А. А. Казанцева, С. С. Ганзей, Б. Я. Бакланова, М. И. Гомбоева, В. Н. Новиков, Д. Б. Сундуева, Д. В. Сергеев, Н. С. Зимина, Ю. В. Аргудяева. Социокультурное сотрудничество в условиях трансграничья исследовалось в работах И. Н. Барыгина, В. А. Колосова, И. С. Безрукова и другие. В статье предполагается рассмотреть, что понимается под трансграничьем, трансграничным социокультурным пространством, а также выявить содержание и механизмы трансграничного позиционирования региона вообще.

В середине XX века активно стали применять понятие «трансграничье» многие учёные и исследователи. А. В. Ярошенко в работе «Проблемные пути концептуализации трансграничья» указывает на то, что «транс» – означает «через», «граница» реальная или воображаемая [8, с. 43]. Трансграничный регион включает в себя: какое-либо ограниченное пространство; этнические группы населения или сообщества; не менее важными являются возникающие взаимоотношения между этническими группами. «Всё это в целом может повлиять на существование самой границы» [5, с. 243–244.].

Феномен «трансграничье» серьёзно не изучался вплоть до XX века, он, по выражению Н. С. Розова [7, с. 109–103], является сверстником национальных государств, где были неопределены или вовсе отсутствовали границы.

М. И. Гомбоева и А. Н. Новиков в статье «Трансграничная асимметрия: понятия и следствия» [8] указывают на неравномерное развитие в социально-экономическом, культурном, демографическом аспектах приграничных территорий Китая и России. Данное неравномерное развитие обусловливает стратегию развития трансграничного взаимодействия и определяется как «трансграничная асимметрия».

А. В. Ярошенко, проанализировав многие работы, посвящённые данной проблеме, делает вывод, что трансграничье в идеальном варианте – это пространство, в котором взаимодействуют социальные системы, государственные и коммерческие организации, физические и юридические лица сопредельных государств в связи с реализацией обмена услугами и ресурсами: трудовыми, интеллектуальными, материальными, культурными, информационными и другими [9]. Трансграничное пространство предполагает уважительное, терпимое межэтническое взаимодействие и сосуществование. Феномен трансграничного социокультурного пространства определяется существующими регионами, в том числе и Забайкальским краем, который постоянно подвержен внешнему социокультурному влиянию.

Забайкальский край является уникальным, самобытным социокультурным краем с полиэтничными и поликонфессиональными особенностями. Исторически уникальность забайкальского социокультурного пространства создавалась на территории пограничных цивилизационных миров, что явилось основой межэтнического и межкультурного взаимодействия. Сегодня в трансформирующемся мире регионам необходимо вступать в конкурентную борьбу между территориями не только на внутреннем, но и на глобальном уровне. Чтобы быть региону конкурентно способным, необходимо, на наш взгляд, создавать положительный имидж. В России имиджевая политика регионов находится только на стадии становления, формирования. В некоторых городах, таких как Томск, Владивосток, Новосибирск, Санкт-Петербург, имеется положительный опыт и созданы авторские программы по развитию имиджа. Сегодня другие города и регионы также планируют создавать имиджевую политику развития.

И. А. Василенко отмечает, что развитие имиджевой стратегии регионов России предполагает решение следующих задач:

«– разработка концепции позиционирования имиджа региона в коммуникационном пространстве;

– повышение степени региональной идентичности граждан, активизация исторической памяти, привлечение внимания к историческим датам, культурным и научным достижениям региона;

– активизация культурных центров в регионе, привлечение внимания к культурным ценностям...;

– развитие системы местных коммуникаций, активизация регионального медиапространства...;

– повышение конкурентоспособности региональных предприятий;

– повышение привлекательности региона для перспективных инвесторов, привлечение в регион новых предприятий...» [2].

Необходимо также акцентирование внимания краевых и федеральных органов власти на проблемах региона.

И. А. Василенко отмечает, что к сожалению, в России пока ещё мало примеров, когда региональные власти всерьёз занимаются проблемой продвижения имиджа своих регионов. Однако грамотно выстроенная имиджевая политика позволяет значительно повысить инвестиционную привлекательность региона, увеличить финансовые поступления минимум на 20%. Разработка стратегий и программ комплексного продвижения регионов позволяет оптимизировать бюджетные и внебюджетные расходы на имиджевые проекты [2, с. 10].

Таким образом, необходимо разрабатывать и внедрять стратегии позиционирования региона с целью конкурирования с другими территориями и определения своего места и роли в международном сотрудничестве.

Содержание и механизмы трансграничного позиционирования региона заключаются в следующем: создание положительного имиджа, обеспечивающего региону достойное место в трансграничном социокультурном пространстве, привлечение на территорию туристов, инвесторов, предпринимателей способных внести свой вклад в развитие территории в условиях конкурентной среды, а также регулирование миграционной политики, обеспечение национальной безопасности. Имидж должен дополняться, по мнению Кудашевой, «внутренним позиционированием, включающим в себя: формирование у жителей региона представлений, ценностей, влияющих на мотивацию поддержки родного края; участие в его общем развитии» [4]. Она отмечает, что А. В. Попов [6, с. 98–99] также заостряет на этом внимание. «Вовлечение жителей региона в активную деятельность по развитию экономического базиса; сохранение и приумножение культурного наследия, развитие туристической инфраструктуры; содействие региональных властей» [4].

Внешнее позиционирование заключается в продвижении определённого продукта или товара за пределы региона, страны на международный уровень.

По мнению Василенко, «Позиционирование в трансграничном пространстве основывается на создании такой технологии, как региональный брендинг. Бренд является одним из способов продвижения имиджа, обеспечения его популярности и привлекательности. Бренд является своеобразным знаком, обеспечивающим быстрое узнавание региона, выделение его из ряда аналогичных объектов. Основой бренда могут быть природно-климатические и исторические или культурные особенности территории. Однако, жизнеспособность и эффективность любого бренда напрямую зависит от актуальности и продуманности концептуального содержания, качества исполнения и последовательности продвижения» [1]. Бренды могут создаваться в различных отраслях: история, культура, туризм, наука, спорт, промышленность, образование, медицина, и т. д.

К примеру, современный бренд Сочи – столица Олимпиады-2014, город-курорт; Анапа известна как детская здравница; Новосибирск прочно ассоциируется с Академгородком и достижениями науки [1]; «китайская культурная “мягкая сила”» и её бренды – «Китайская кухня за границей», «Китайский театр», города-бренды» [3, с. 56]; бренд Красноярского края – фестиваль этнической музыки и ремёсел «Мир Сибири»; фестиваль этнической музыки «Голос кочевников» в Бурятии.

Позиционирование трансграничного региона и успех региональной стратегии развития зависят от имиджевой политики органов власти. Формирование имиджевой стратегии должно проводиться ведущими экспертами региона: историками, культурологами, экономистами, политологами, социологами, спортсменами, специалистами по туризму, архитекторами и строителями [1]. Использование традиционных культурных ценностей в сочетании с инновационными разработками позволяет создавать региональные культурные бренды в трансграничном пространстве.

В настоящее время региональный брендинг очень актуален для нашего региона, так как «центр мировой экономики смещается на Восток и в этом смысле наш город более предпочтителен для бизнеса, чем города, находящиеся в европейской части страны» [2, с. 17]. Таким образом, мы определяем следующие механизмы и содержание позиционирования Забайкальского края в трансграничном пространстве:

1. Создание благоприятных социальных условий для жителей и гостей города. В этом процессе, как отмечает Василенко, «важна каждая мелочь, начиная с аэропорта, железнодорожного вокзала или автовокзала. Наличие буфетов, туалетов, стоек регистрации, культуры прохождения таможенного досмотра, получения багажа и т. д. Особое значе-

ние имеют дороги, архитектура домов, вдоль которых пролегает трасса движения от аэродрома, железнодорожного и автовокзалов, а также места, наиболее часто посещаемые гостями, туристами. Особое положительное воздействие на эмоциональное впечатление имеет наличие красивых оригинальных зданий, церквей, памятников, парков» [2, с. 20].

2. Создание брендов малых городов и социокультурных кластеров: Чита – историко-культурный; образовательно-научный, спортивный; Краснокаменск – горно-рудный (уран), спортивный; Петровск-Забайкальский – историко-культурный (музей декабристов); Сретенск – промышленный (судостроительство), историко-культурный; Нерчинск – историко-культурный; Агинское – историко-культурный; сельскохозяйственный; образовательно-научный; национально-спортивный; гастрономический, туристический; Дульдурга – историко-культурный; сельскохозяйственный; национально-спортивный; гастрономический, туристический; Первомайск – промышленный, рекреационный; Дарасун – рекреационный; Балей – промышленный (золото) и т. д.

3. Создание культурно-туристических брендов**.** Под культурным брендом в узком смысле понимают товарный знак, узнаваемую торговую марку культурной продукции или предприятия. «Культурные бренды являются символом культурной власти. Создание культурных брендов направлено не только на стимулирование развития сферы культуры, но и на экономическое, научно-техническое, социальное инновационное развитие страны в целом» [3, с. 57].

Мы предлагаем создание и развитие в Забайкалье следующих туристических брендов:

1. Туристический маршрут «Трансбайкальское кольцо» (в который войдёт Забайкальский край, Китай, Монголия, Республика Бурятия, Иркутская область) + событийный туризм – Международный фестиваль этнических культур «Наследие Евразии» в г. Чита (оз. Арахлей; июль, приуроченный к праздникам «Сурхаарбан» и «Иван Купала») + Забайкальский международный кинофестиваль + показ моды (этническое, стилизованное) + спортивный праздник (конные бега, стрельба из лука, национальная борьба) + праздник национальной кухни + реализация уникальной этнической продукции ДПТ + СМИ (трансляция телевизионных журналистских материалов и документальных фильмов о культуре этносов, о межконфессиональных и межнациональных отношениях).

2. Паломнический туризм – Алханай, Чаша Чингисхана, Чикойский мужской монастырь, Донинская старообрядческая церковь и т. д.

3. Карнавал на народный календарный праздник «Масленица», так как праздник соответствует особенностям содержания данной формы мероприятия в социокультурной деятельности.

4. Экотуризм – Чарские пески, Кодар, Красночикойский, Даурский национальный парк, национальный парк «Алханай» и т. д.

5. Сельский туризм: Агротуризм (сбор урожая); туризм пребывания («житьё в деревне»); туризм практического опыта (получение жизненного опыта); гастрономические туры (традиционные блюда и напитки); спортивный туризм (пешие, конные, велосипедные прогулки); общинный экотуризм (туризм эко сообщества); этнографический туризм (знакомство с местными традициями в местах их бытования и в естественных природных условиях). Экскурсионные программы тура включают посещение этнографических музеев, концертов фольклорных коллективов, фольклорных фестивалей, массовое празднование народных праздников с сохранившимися аутентичными обрядами. К примеру, межрегиональный фестиваль «Семейская круговая», проводимый в Красночикойском районе Забайкальского края соответствует этнографическому туризму, но требует интеграции деятельности Министерства международного сотрудничества, внешнеэкономических связей и туризма и Министерства культуры Забайкальского края в разработке общей Концепции.

Кроме того, план мероприятий, утверждённый Правительством края, по поддержке соотечественников за рубежом мог бы являться механизмом позиционирования и продвижения культурных брендов Байкальского региона и России на территорию Китая, Монголии, Австралии.

Таким образом, сегодня правительству Забайкальского края и министерствам (международного сотрудничества, внешнеэкономических связей и туризма; образования, науки и молодёжной политики; культуры; спорта; территориального и экономического развития; природных ресурсов и промышленной политики Забайкальского края), СМИ необходима интеграция усилий по созданию, реализации и продвижению Стратегии имиджевой политики регионального развития, ко-

торая будет включать формирование «культурных индустрий, региональной культуры, культурных брендов, оптимизацию стратегий регионального развития, культурной политики, бренд-культуры, бренд-планирования, методику оценки культурных брендов, разработку проектов по продвижения культурных брендов» [2, с. 59].

И. А. Василенко считает, что «важно закрепить в общественном сознании идею о том, что территориальный брендинг – это не самоцель, он должен служить инструментом для повышения качества жизни местных жителей, способствовать росту производственных и экспортных способностей региона. Главная цель брендинга регионов – налаживание взаимопонимания и взаимодействия между властью и гражданами, живущими в одном информационном и географическом пространстве, создание территориальной идентичности» [1]. Следовательно, Забайкальский край при использовании технологий регионального брендинга сможет выйти на качественно новый экономический и социальный уровень развития в трансграничном социокультурном пространстве, укрепив имидж Байкальского региона и России в целом.

Список литературы

1. Василенко И. А. Современный имидж российских регионов: проблемы формирования [Электронный ресурс] // Мир и политика. 2012. № 12. URL: http://www.intelros.ru /readroom /(дата обращения: 15.02.2015).
2. Василенко И. А. Имиджевая политика России в региональном измерении // Имидж России: город, регион, страна: материалы науч. конф. каф. рос. политики фак. политол. МГУ им. М. В. Ломоносова 1 ноября 2011 г. / под ред. И. А. Василенко. М.: Издатель Воробьёв А. В., 2011. С. 6–11.
3. Кучинская Т. Н. Стратегии построения культурных брендов как фактор регионального развития: опыт КНР // Имиджевая политика Российской Федерации: теория и практика регионов: материалы Всерос. науч.-практ. конф. 02–04 июля 2012 г. / отв. редактор А. В. Кузьмин. Улан-Удэ: Изд-во ВСГУТУ, 2012. С. 54–65.
4. Кудашова Ю. В. Позиционирование региона в политическом пространстве современной России [Электронный ресурс]: автореф. дис. … док. полит. наук: 23.00.02. М., 2011. URL: http://cheloveknauka.com / (дата обращения: 01.02.2015).
5. Международные и внешнеэкономические связи субъектов Российской Федерации: учеб. пособие / под ред. А. Г. Гранберга. М., 2001. 352 с.
6. Попов А. В. Роль культуры в формировании имиджа территорий: к вопросу о технологии культурного картирования и планирования // Имидж страны, региона как стратегия интеграции России и АТР в XXI веке: материалы конф. 28–30 июня 2010 г. / отв. ред. А. В. Кузьмин. Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ. 320 с.
7. Розов Н. С. Феномен трансграничья в исторической и геополитической перспективе [Электронный ресурс] // Трансграничье в изменяющемся мире: Россия – Китай – Монголия: материалы междунар. науч.-практ. конф. Чита. 16–20 окт. 2006. С.109–113.
8. Гомбоева М. И., Новиков А. Н. Трансграничная ассиметрия: понятия иследования // Трансграничье в изменяющемся мире: Россия, Китай, Монголия (теория трансграничья, сравнительное гражданское право, трансграничное образования, прикладные исследования) / Забайкал. гос. гум.-пед. ун-т. Чита, 2010. 160 с. URL http://elibrary.ru /title items.asp?id=31023.
9. Ярошенко А. В. Проблемные пути концептуализации Трансграничья [Электронный ресурс] // Известия Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2012. № 152. URL: http://cyberleninka.ru / (дата обращения: 24.02.2015).

References

1. Vasilenko I. A. Sovremennyi imidzh rossiiskikh regionov: problemy formirovaniya [Elektronnyi resurs] // Mir i politika. 2012. № 12. URL: http://www.intelros.ru /readroom /(data obrashcheniya: 15.02.2015).
2. Vasilenko I. A. Imidzhevaya politika Rossii v regional'nom izmerenii // Imidzh Rossii: gorod, region, strana: materialy nauch. konf. kaf. ros. politiki fak. politol. MGU im. M. V. Lomonosova 1 noyabrya 2011 g. / pod red. I. A. Vasilenko. M.: Izdatel' Vorob'ev A. V., 2011. S. 6–11.
3. Kuchinskaya T. N. Strategii postroeniya kul'turnykh brendov kak faktor regional'nogo razvitiya: opyt KNR // Imidzhevaya politika Rossiiskoi Federatsii: teoriya i praktika regionov: materialy Vseros. nauch.-prakt. konf. 02–04 iyulya 2012 g. / otv. redaktor A. V. Kuz'min. Ulan-Ude: Izd-vo VSGUTU, 2012. S. 54–65.
4. Kudashova Yu. V. Pozitsionirovanie regiona v politicheskom prostranstve sovremennoi Rossii [Elektronnyi resurs]: avtoref. dis. … dok. polit. nauk: 23.00.02. M., 2011. URL: http://cheloveknauka.com / (data obrashcheniya: 01.02.2015).
5. Mezhdunarodnye i vneshneekonomicheskie svyazi sub»ektov Rossiiskoi Federatsii: ucheb. posobie / pod red. A. G. Granberga. M., 2001. 352 s.
6. Popov A. V. Rol' kul'tury v formirovanii imidzha territorii: k voprosu o tekhnologii kul'turnogo kartirovaniya i planirovaniya // Imidzh strany, regiona kak strategiya integratsii Rossii i ATR v XXI veke: materialy konf. 28–30 iyunya 2010 g. / otv. red. A. V. Kuz'min. Ulan-Ude: Izd-vo VSGTU. 320 s.

7. Rozov N. C. Fenomen transgranich'ya v istoricheskoi i geopoliticheskoi perspektive [Elektronnyi resurs] // Transgranich'e v izmenyayushchemsya mire: Rossiya – Kitai – Mongoliya: materialy mezhdunar. nauch.-prakt. konf. Chita. 16–20 okt. 2006. S.109–113.

8. Gomboeva M. I., Novikov A. N. Transgranichnaya assimetriya: ponyatiya isledovaniya // Transgranich'e v izmenyayushchemsya mire: Rossiya, Kitai, Mongoliya (teoriya transgranich'ya, sravnitel'noe grazhdanskoe pravo, transgranichnoe obrazovaniya, prikladnye issledovaniya) / Zabaikal. gos. gum.-ped. un-t. Chita, 2010. 160 s. URL: http://elibrary.ru /title items.asp?id=31023.

9. Yaroshenko A. V. Problemnye puti kontseptualizatsii Transgranich'ya [Elektronnyi resurs] // Izvestiya Ros. gos. ped. un-ta im. A. I. Gertsena. 2012. № 152. URL: http://cyberleninka.ru / (data obrashcheniya: 24.02.2015).

Статья поступила в редакцию 27.02.2015.

УДК 910.1
ББК 26.8

Александр Николаевич Новиков,
кандидат географических наук, доцент,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
Институт природных ресурсов, экологии и криологии
Сибирского отделения Российской академии наук
(672014, Россия, г. Чита, ул. Недорезова, 16 а)
e-mail: geonov77@mail.ru

Философско-географическая идеализация трансграничной организации природы, населения и хозяйства восточного стыка границ России, Монголии и Китая[1]

Метод идеализации в географии чаще получает воплощение в географических картах. Построение географических идеальных моделей, которые получили название географических анаморфоз, или дисторсий, – это качественно более высокий уровень идеализации, так как идеализации подвергаются уже идеализированные модели – географические карты. Естественно, что этот приём не получает широкого применения, разделяя географическое сообщество на два лагеря: географов-инвентаризаторов, обобщение которых завершается географическим картированием, и географов-идеализаторов, выходящих на качественно более высокий уровень обобщения – построение идеальных моделей.

Приграничные территории восточного стыка границ России, Монголии и Китая можно представить в виде диалектического взаимодействия двух идеальных моделей: параллельно-перпендикулярной, отражающей направления горных хребтов и дорожную сеть, образующих квадратно-ячеистую структуру, и дуго-лучевой, отражающей дуговидность рек, некоторых хребтов, отклоняющихся от линейности к дуговидности. Каждая модель, по сути, является концентрической. Квадратно-ячеистая структура может восприниматься как набор вписанных друг в друга квадратов, а дуго-лучевая как вписанных друг в друга окружностей, дополняемых радиальными линиями.

В центре обеих моделей находится стык границ трёх стран. При этом в параллельно-перпендикулярной модели проявляется концентричность квадратов, вписанных друг в друга, а в дуго-лучевой – кругов. Концентричность обеих моделей выражается в концентрическом уменьшении высоты местности по мере движения к стыку границ трёх стран. В результате дополнительности двух моделей возникает третья модель – квадратно-круговая, сочетающая элементы первых двух, именно она наиболее адекватно отражает географическую реальность.

Ключевые слова: государственная граница, диалектика, дополнительность, Забайкальский край, идеализация, Китай, модель, Монголия, приграничная территория, Россия, трансграничная территория.

Aleksandr Nikolaevich Novikov,
Candidate of Geography, Associate Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
Institute of Natural Resources, Ecology and Cryology
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
(16 a Nedorezov St., Chita, Russia, 672014)
e-mail: geonov77@mail.ru

Philosophical and Geographical Idealization of Cross-Border Nature Organization, Population and Economy of the Eastern Junction of the Borders of Russia, Mongolia and China

[2]The method of idealization in geography is often put into maps. The building of geographical ideal models, which are called geographical anamorphosis or distortions – is a qualitatively higher level of idealization, because only idealized models – maps – are exposed to idealization. It is natural that this method does not receive widespread use, sharing geographical community into two camps: geographers-inventories, their generalization ends with geographical mapping, and geographers-idealizers, facing a qualitatively higher level of abstraction – ideal models building.

Border areas of the eastern junction of the borders of Russia, Mongolia and China can be represented as a dialectical interaction between two ideal models: parallel-perpendicular, reflecting direction of mountain ranges and

[1] Работа выполнена по материалам партнёрского интеграционного проекта СО РАН–ДВО РАН–УрО РАН № 23 «Трансграничные речные бассейны в азиатской части России: комплексный анализ состояния природно-антропогенной среды и перспективы межрегиональных взаимодействий».

[2] The work is based on the data of partnership integration project of SB RAS–FEB RAS–UB RAS # 23 “Cross-border river basins in the Asian part of Russia: a comprehensive analysis of the state of natural and built environment and the prospects for inter-regional cooperation”.

© Новиков А. Н., 2015

road network, forming a square-mesh structure and arc-radial, reflecting rivers arcuate, some ridges, deviated from the linear to arcuate. Each model is essentially concentric. Square-cell structure can be seen as a set of inscribed in each other square and arc-radial as inscribed each other circle, complemented with radial lines.

At the center of both models there is a junction of three countries. The parallel-perpendicular model shows the concentric squares inscribed in each other, and in arc-radial – circles. Concentricity of both models is expressed in a concentric reduction of the height of the terrain as it moves to the junction of the three countries borders. As a result of the complementarity of the two models there is a third model – the square-circular, which combines elements of the first two ones, it is most appropriately reflects the geographic reality.

Keywords: border, dialectics, additionality, Zabaikalsky Krai, idealization, China, model, Mongolia, border territory, Russia, trans-border territory.

Актуальность темы. Интенсивно развивающееся трансграничное взаимодействие у восточного стыка границ России, Монголии и Китая вызывает интерес у представителей многих наук. Изученность этого участка трансграничья различными науками только в одном Забайкальском государственном университете к настоящему моменту очень высокая.

В условиях интенсивных исследований трансграничных аспектов развития Забайкальского края и активного приращения нового знания о нём у исследователя, обращающегося к данной тематике, имеется два пути: либо найти незатронутый аспект, либо «подняться» над уже имеющимся опытом и сделать обобщение, которое было бы не просто обзором и компиляцией, а вывело бы исследования на качественно новый уровень.

По мнению автора, в исследовании трансграничья перспективным является путь идеализации, который связан с моделированием. Он позволяет не только вычленить и идеализировать новый аспект, но и произвести обобщение, «подняться» над имеющимся опытом, то есть реализовать два отмеченных пути в диалектическом взаимодействии.

Цель статьи – философско-географическая идеализация трансграничной организации природы, населения и хозяйства восточного стыка границ России, Монголии и Китая.

Идеализация как философско-географическая проблема

Устремление географической мысли исследователей имеет диалектическую сущность. Первое направление заключается в инвентаризации всех объектов на земной поверхности, их описании и картировании. Именно с этим направлением чаще отождествляют географическую науку, воспринимая её как описательно-энциклопедический свод данных о планете Земля, её территорий и акваторий. Второе направление представлено теоретическими обобщениями, которые выражаются в новых законах, теориях, понятиях. Это тоже землеописание, но иного более высокого – теоретического уровня.

Оба направления в разной степени связаны с идеализацией. Первое направление только через картирование. Карта – это модель, то есть идеализированное выражение географической реальности с помощью условных знаков.

Второе направление расширяет пределы идеализации. Идеализации часто подвергаются уже идеализированные объекты – карты. Это выражается в построении картоидов, которые ещё называют географическими анаморфозами, или дисторсиями (от лат. *distorsio*, *distortio* – искривление). Таким образом, второе направление расширяет пределы идеализации. В качестве примера отметим модели: гипотетического материка [12, с. 24], решётки В. Кристаллера [15], изолированного государства И.Тюнена, представленного в «Теоретической географии» И. Бунге [6]; поляризованного ландшафта Б. Б. Родомана [11].

С. А. Шишулькин, анализируя представление В. М. Гительсона [7] об идеализации, отмечает: «В специальной литературе по логике и методологии науки идеализация представляет собой способ отражения внешнего мира, в процессе которого изучаемый объект существенно упрощается и ему приписываются абсолютные свойства, которыми данный объект в действительности не обладает. Данное определение интересно тем, что идеализация предстаёт перед нами в качестве особого способа отражения наличной действительности, которое связано с упрощением. Вместе с тем специфика идеализации состоит в возможности определить непосредственно не воспринимаемую сущность объекта в ”чистом виде”» [14, с. 88].

Идеализация – это индуктивное умозаключение. «Данные чувственного восприятия составляют для нас тот низший уровень информации, из которого формируется научное понимание. Эта информация, облечённая в ту или иную языковую форму, образует множество весьма разноречивых утверждений, которые иногда называются фактуальными.

Их частично упорядочивают с помощью слов и символов. Далее, путём определения, измерения и классификации мы можем разбить эти факты на группы и категории и тем самым внести в данные некоторую степень разумного на вид порядка», − так выразил Д. Харвей сущность и алгоритм реализации индуктивного пути научного объяснения [13, с. 49].

Географы-исследователи в своей практике совмещают эти два направления, которые, дополняя друг друга, дают полноценные научные работы. Однако имеет место смещение интереса у отдельных исследователей. Можно выделить группу географов, склонных к географической инвентаризации, которые чрезмерно увлечены поиском новых географических объектов, уточнением ареалов и т. д. Такие географы-инвентаризаторы, как правило, сторонники полевых исследований, увлечены технической работой для пополнения географических энциклопедий. Идеализация для них завершается картированием. Однако проблема в том, что неисследованных мест на Земле практически не осталось, а методы дистанционного изучения и картографирования дают преимущества в исследованиях кабинетным учёным, не выезжающим на полевые исследования.

Большая часть географов-инвентаризаторов критично относятся к идеальным моделям, мотивируя свою позицию тем, что представленные изображения невозможно найти на карте, что это научная фантазия. Проблема в том, что они не видят гносеологического и практического значения идеальных моделей.

Становясь преподавателями в университетах, географы-инвентаризаторы редко становятся кандидатами наук. Они, отличаются хорошей памятью и энциклопедическими познаниями, постоянно подтверждают или опровергают чужие концепции, но не создают ничего своего.

С развитием новых геоинформационных технологий, поведением географического мониторинга природы, населения и хозяйства базы географической информации увеличиваются. Накопление информации превращается в самоцель, теоретическое обобщение и выявление прикладного значения сильно запаздывают.

В противовес географам-инвентаризаторам выступают географы-идеализаторы, представляющие своё обобщение географических знаний в виде идеальных моделей, которые могут носить как универсальный характер, то есть применяться для исследования различных территорий, так и индивидуальный – относиться только к конкретному региону.

В философии географии обычно рассматривается противостояние географов-естественников и географов-обществоведов. В географическом сообществе к спору естественников и обществоведов уже потеряли интерес, так как все классические варианты ведения дискуссии уже описаны.

По мнению автора, противостояние между географами-инвентаризаторами и географами-идеализаторами становится всё заметнее в науке. В представленной статье автор постарался соблюсти баланс между идеализацией и инвентаризацией, предлагая как идеальные модели, так и подтверждающие их данные инвентаризационной географии.

Идеализация трансграничных территориальных структур восточного стыка границ России, Монголии и Китая

Уникальность трансграничной территории стыка границ России, Монголии и Китая можно выразить через построение двух идеальных моделей, находящихся в диалектическом взаимодействии.

Первая – параллельно-перпендикулярная модель территориальных структур приграничья восточного стыка границ России, Монголии и Китая становится очевидной при одновременном восприятии рельефа и транспортных сетей, образующих в сумме решётчатый (квадратно-ячеистый, или ортогональный) образ трансграничья: преимущественная протяжённость горных хребтов с юго-запада на северо-восток дополняется перпендикулярно (с северо-запада на юго-восток) пересекающими их дорогами. Конечно, часть дорог проходит по межгорным котловинам (параллельно хребтам).

Естественно, что межгорные котловины, по которым протекают реки, тоже имеют преимущественную ориентацию с юго-запада на северо-восток.

Параллельно-перпендикулярную организацию орографических и гидрологических систем можно наблюдать и на сопредельных с Забайкальским краем монгольской и китайской сторонах. В Монголии с юго-запада на северо-восток протянулись хребты Хэнтэй и Эрээний-Нуруу. Кроме того, вал Чигисхана так же сохраняет подобную ориентацию в пространстве, проходя через аймак Дорнод (Монголия) и Внутреннюю Монголию (Китай) в Забайкальский край. Монгольские реки Улдза-Гол, Дучийн-Гол, Керулен, сохраняя

общую направленность течения в аймаке Дорнод с юго-запада на северо-восток, имеют участки резкой смены направления течения – на юго-восток, формируя параллельно-перпендикулярность физико-географических структур.

Орографическая и гидрологическая сети обуславливают параллельно-перпендикулярную базо-трассовую сеть транспортно-расселенческого развития Забайкальского края.

Радиальная (дуго-лучевая) модель, как и первая модель, обусловлена рельефом, но уже ориентацией не хребтов и межгорных котловин, а их высотой.

А. Т. Напрасников, сделавший гидролого-климатическое обоснование Забайкальской природной территории как геоэкологического ядра Евразии с характерной для него орографо-климатической изоляцией, писал: «Забайкалье в системе природных комплексов Евразии занимает особое, если не уникальное место. Здесь затухают (по крайней мере ослабевают) воздушные потоки с Атлантического и Тихого океанов, с Арктики и южных смежных территорий… Забайкалье представляет собой огромное мегапонижение, окружённое горами: на западе – Хамар-Дабанским и Баргузинскими хребтами; на севере – Северо-Байкальским и Становыми нагорьями; на востоке – Олекминским Становиком и Большим Хинганом; на юге (в Монголии и Китае) – хребтами Монгольских Альп, Хингана, Хэнтэя и Иньшина. Вся периферийная система горных сооружений служит орографическим барьером на пути движения воздушных масс, чем и обусловлено расположение всей территории в дождевой тени и пониженное осадкоформирование… На планетарном уровне векторы периферийных гидролого-климатических режимов Евразии сходятся и замыкаются на территории Забайкалья… Пространственное замыкание направленных к центру континента воздушных масс приземной атмосферы усиливает и завершает ожерелье горного обрамления Забайкалья» [9, с. 107].

Описанную географическую систему можно сравнить с чашей, края которой, благодаря приподнятости, закрывают её от воздушных потоков со всех сторон, а центральная часть имеет сильное понижение не только относительно краёв, но и окружения за их пределами.

Уникально физико-географическое положение восточного стыка границ России, Монголии и Китая относительно орографических и гидрографических структур практически в центральном месте описанной территории с минимальными высотами.

Лучевые структуры радиальной модели имеют общий центр ориентации – восточный стык границ России, Монголии и Китая. Особенное физико-географическое положение восточного стыка границ на Улдза-Торейской равнине привело к тому, что наблюдается радиальный рост абсолютных высот приграничных территорий по мере удаления от восточного стыка границ России, Монголии и Китая. Центробежный рост высот приводит к дуговой трансформации широтной зональности на территории Забайкальского края.

При концентрации внимания исследователя на стык границ трёх государств, как на ось регионального развития, элементы параллельно-перпендикулярной структуры проявляют черты дуго-лучевой организации; так как в природе сложно найти прямые линии, чаще они выглядят как дуговидные.

Приведём примеры дуго-лучевой организации орографической и гидрографической сетей. В качестве лучей, расходящихся от точки стыка границ с юго-запада на северо-восток, параллельно которым идут транспортно-расселенческие линии, можно отметить хребты юго-востока Забайкальского края – Нерчинский, Кличкинский, Аргунский, Урюмканский и Газимурский. Параллельно этим хребтам в направлении от стыка границ протекают реки Газимур, Урюмкан, Уров, Аргунь (на отдельных участках).

Лучевая организация территориальных структур имеет место относительно стыка границ трёх стран и в северо-западном направлении. К лучевой структуре можно отнести участок «Чита – Борзя» трассы «Чита – Забайкальск», которая создана перпендикулярно остальным лучевым транспортно-расселенческим структурам юго-востока. К юго-западу от этой оси все структуры можно назвать радиально-дуговидными по отношению к стыку границ трёх стран.

Дуговые структуры в радиальной идеальной модели рассматриваются как элементы, центром кривизны которых принимается восточный стык границ России, Монголии и Китая. Радиально-дуговая организация наблюдается у протянувшихся вдоль Могойтуйского и Даурского хребтов транспортно-расселенческих структур, а также на отдельных участках хребта Черского. Однако наиболее чётко радиально-дуговая ориентация прослеживается у рек Онон, Ингода и Хилок. Транспортно-расселенческая структура «Соловьёвск – Борзя – Забайкальск» тоже относится к радиально-дуговому типу.

Таким образом, параллельно-перпендикулярная пространственная организация

транспортно-расселенческих структур, сложившаяся под влиянием физико-географических факторов, может рассматриваться как радиальная (дуговая на западе Забайкальского края), так и лучевая (на востоке). На территории Забайкальского края имеет место радиальная симметрия в орографических и гидрографических сетях, выражающаяся в радиальных (лучевых и дуговых) формах, где центром является точка стыка границ трёх государств.

Представленную радиальную модель можно соотнести с кольцевыми структурами В. Л. Мартынова [8], которым она не противоречит.

Диалектическое взаимодействие двух моделей (параллельно-перпендикулярной и дуго-лучевой) даёт третью, сочетающую элементы первых двух (см. рис. 1). Именно третья модель наиболее полно отражает географическую реальность.

Дополнительность параллельно-перпендикулярной и дуго-лучевой моделей

Например, в параллельно-перпендикулярной модели имеются чёткие черты концентричности квадратов относительно стыка границ трёх государств, которые вписаны друг в друга. Стороны квадратов, образующиеся в результате пересечения параллельно-перпендикулярных структур (горных хребтов и дорог, рек и дорог; дорог, проходящих по котловине параллельно хребтам и пересекающих их), превращаются в концентрические круги. Действительно, в реальности дороги в межгорных котловинах проходят параллельно рекам, а те имеют дуговидные формы, впрочем, как и горные хребты, многие из которых тоже имеют черты дуговидности.

Расходящиеся в радиальном направлении из стыка трёх границ линейные структуры (государственные границы, дороги, реки или горные хребты) могут восприниматься не только как часть параллельно-перпендикулярных структур, но и как часть радиальных (лучевых).

Например, участки железнодорожных трасс Чита – Борзя (на российской стороне), участки рек Улдза (монгольская и российская стороны) и Хайлар (китайская сторона), протянувшихся в направлении трёхграничья, тоже можно назвать радиальными структурами.

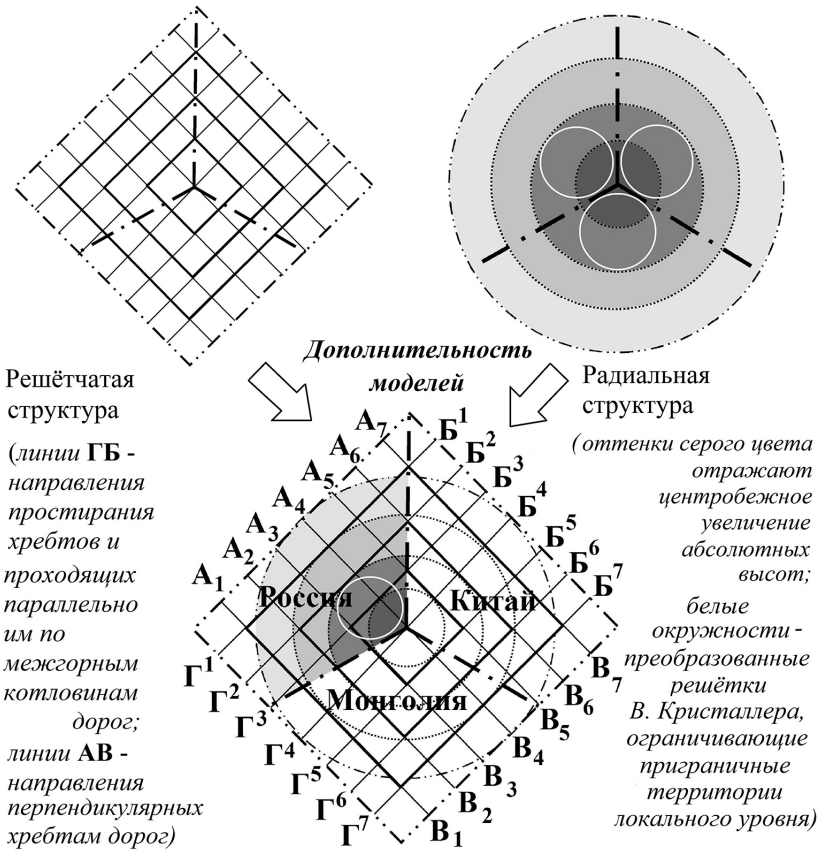

Рис. 1. Сочетание моделей трансграничной трёхзвенной территории восточного стыка границ России, Монголии и Китая

Представленная первая – параллельно-перпендикулярная, модель настолько очевидна, что не нуждается в доказательстве, она доминирует в сознании географов-инвентаризаторов и общественном сознании. Вторая модель – дуго-лучевая, в отличие от первой имеет начальную точку восприятия территориальной дифференциации природно-хозяйственных структур. В ней, в отличие от первой, сразу поставлен акцент на стыке границ.

В совмещении моделей имеется дисторсия параллельно-перпендикулярной модели в дуго-лучевую. О дисторсии писал Б. Б. Родоман [11], отмечая, что секторно-кольцевая и ортогональная районизация – это предполагаемый теоретический предел преобразований.

Модель радиальной (дуго-лучевой) системы широко распространена в природе. В макромире типичный представитель этой модели – Солнечная система. Лучи Солнца расходятся в радиальных направлениях от него, планеты движутся по орбитам, которые можно рассматривать как суммы дуг. В микромире – это атомы, имеющие электроны, которые двигаются по орбитам.

Реализация идеальных моделей в виде зонирования Забайкальского края

Географическая наука, изучая пространственные закономерности, по сути, выявляет действие диалектического закона перехода количественных изменений в качественные. Представленные два вида гуманитарно-географического зонирования Забайкальского края (рис. 2) выявляют изменение коэффициента Гольца, отражающего уровень транспортно-расселенческой освоенности, в двух направлениях в соответствии с построенными моделями: в первом случае от стыка государственных границ трёх стран и от российско-китайской границы – во втором.

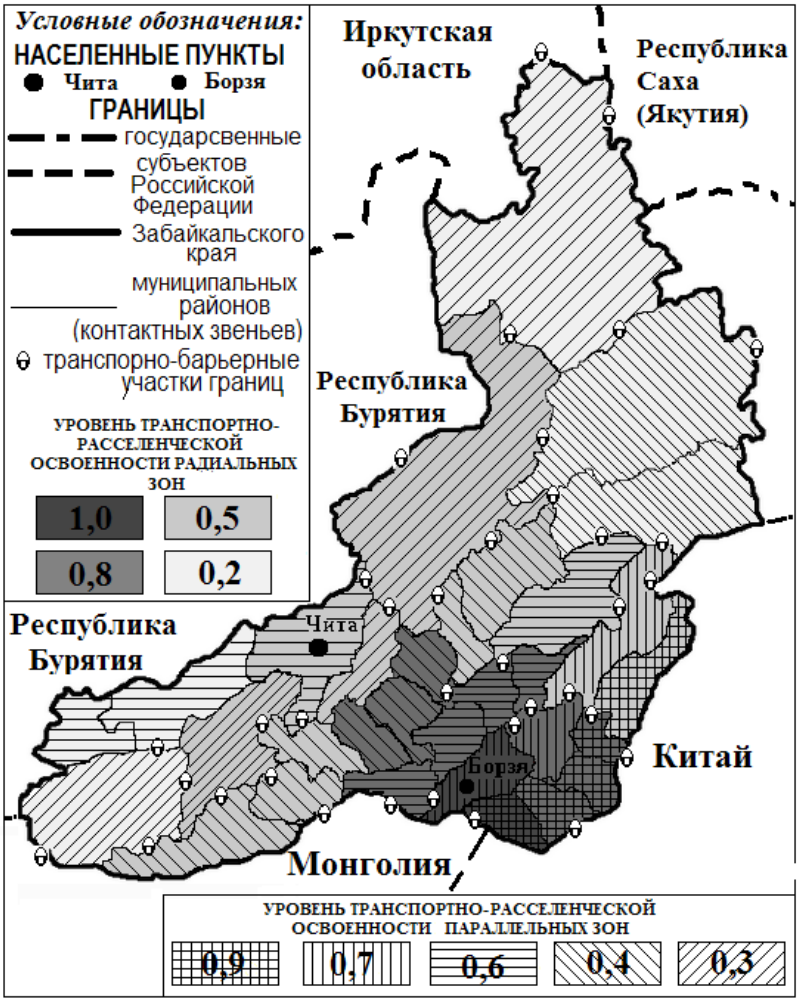

Рис. 2. Диалектическое соотношение параллельного и радиального видов приграничного зонирования Забайкальского края

Первое зонирование, изображённое на картосхеме с помощью оттенков серого цвета (см. рис. 2), отражает действие радиальной (дуго-лучевой) модели, предлагая четыре дуговидные зоны, чередующиеся на территории Забайкальского края от восточного стыка границ России, Монголии и Китая. Это зонирование с сопутствующими качественными физико- и экономико-географическими изменениями автор уже представлял в одной из своих работ [10]. В данной статье автор хотел бы показать альтернативное радиальному – параллельное зонирование, выделенное на картосхеме с помощью штриховки, где зоны вытянуты параллельно российско-китайской границе.

Реализованные виды зонирования Забайкальского края не просто подтверждают предложенные идеальные модели, они выводят эти модели на региональный уровень, демонстрируя философию региональной географии.

Именно на этапе выявления и картирования пространственных закономерностей происходит отход от идеальной модели (дисторсии) к неидеальной действительности, но сохраняется диалектическая сущность, отражённая в моделях. Таким образом, замыкается триада научного исследования, состоящая из следующих этапов: сбор и систематизация материала; идеализация, как высшая форма обобщения и отступление от географической реальности; перенос полученных обобщений с идеальной модели на территорию (возвращение к географической реальности).

Представленные модели трансграничных структур – это результат синтеза географических знаний, выражающегося в сочетании различных картографических тем. В результате анализа тематических карт и полевых исследований у автора возникло определённое восприятие – мировоззренческий (географический) образ, как результат географического синтеза – обобщения. Именно это обобщение и положено в основу авторской концепции диалектики территориальных структур.

Географические образы реализованы в виде идеальных моделей. Причём главной гносеологической проблемой автора было наличие стереотипов в восприятии территориальных структур Забайкальского края. Рассмотрим вопрос стереотипов в восприятии структур, так как он позволяет чётко выделить вклад автора в разработку темы. Хотя по сути, автор, разрушая одни стереотипы в восприятии территориальных структур Забайкальского края, своими моделями создаёт другие, но в этом суть смены концепций в развитии науки.

В экономико- и социально-географическом планах Забайкальский край является одним из наиболее хорошо исследованных среди субъектов Российской Федерации. Однако нельзя не заметить одного стереотипа в восприятии географии населения и хозяйства, который доминирует во многих работах, – это избрание в качестве оси регионального развития, соответственно и начала гуманитарно-географического анализа, зоны Транссибирской железной дороги с её юго-восточным ответвлением. Ухудшение социально-экономических показателей читинские географы-обществоведы рассматривали по мере удаления от зоны Забайкальской железной дороги: уровень и качество жизни населения [2; 3]; уровень урбанизации [1]; социально-географическую дифференциацию семей [5]; уровень развития культурной среды [4]. В представленных нами моделях линии железных дорог – это один из элементов, но не единственный, то есть данные модели – это логическое продолжение развития географической мысли, более широкий взгляд на географическую реальность.

Автор, предлагая свою концепцию, не стремится опровергнуть существующий стереотип, а выходит на новый – трансграничный уровень, предлагая новое видение приграничных территориальных структур.

Географическая радиальность территориальных структур у восточного стыка границ – это синергетический эффект, образующийся от суммы уникальных физико- и экономико-географических условий приграничного положения.

Только совмещённое восприятие двух моделей позволяет увидеть общие пространственные закономерности приграничной пространственной организации триады «природа – население – хозяйство» восточного стыка границ России, Монголии и Китая.

Список литературы

1. Будко В. В. Особенности процесса урбанизации на территории Читинской области: дис. … канд. геогр. наук: 25.00.24. Улан-Удэ: БГУ, 2005. 166 с.

2. Булаев В. М. Экономико-географический анализ уровня жизни населения (на примере Читинской области): автореф. дис. … канд. геогр. наук: 25.00.24. Иркутск, 1989. 17 с.

3. Булаев В. М. Социально-экономические основы формирования территориальной дифференциации жизнедеятельности (на примере Читинской области): автореф. дис. … д-ра геогр. наук: 10.02.03. Иркутск: ИГ СО РАН, 1996. 30 с.

4. Булаев В. М., Александрова Т. С. Исследование специфики культурной среды на конкретной территории (Подходы. Показатели. Анализ). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. 116 с.

5. Булаев В. М., Бурлов Э. М. Территориальная и социальная дифференциация семей в регионе. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 98 с.

6. Бунге В. Теоретическая география. М.: Прогресс, 1967. 280 с.

7. Гительсон В. М. Возникновение и становление идеализации как метода научного познания // Проблемы методологии и логики наук. Вып. 4. Томск, 1968. С. 71.

8. Мартынов В. Л. Пространственная самоорганизация общества: взаимосвязи и взаимодействия: дис. … д-ра геогр. наук: 25.00.24. СПб., 2002. 200 с.

9. Напрасников А. Т. Гидролого-климатические системы: геоэкологический анализ. Иркутск: Изд-во Ин-та географии СО РАН, 2003. 143 с.

10. Новиков А. Н. Приграничное радиально-концентрическое зонирование Забайкальского края в разрезе муниципальных районов как контактных звеньев транспортно-расселенческих структур // Учёные записки Забайкал. гос. ун-та. 2015. № 01 (60). С. 107–114.

11. Родоман Б. Б. Территориальные ареалы и сети. Очерки теоретической географии. Смоленск: Ойкумена, 1999. 256 с.

12. Физическая география материков и океанов: учебник для спец. ун-тов / под общ. ред. А. М. Рябчикова. М.: Высш. шк, 1988. 592 с.

13. Харвей Д. Научное объяснение в географии. М.: Прогресс, 1974. 502 с.

14. Шишулькин С. А. Идеализация в социальном познании: к постановке вопроса // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2009. № 29. С. 88–90.

15. Christaller W. Die zentralen Orte in Suddeutschland / W. Christaller; [translated (in part), by Charlisle W. Baskin]. USA: Prentice Hall, 1966. 230 p.

References

1. Budko V. V. Osobennosti protsessa urbanizatsii na territorii Chitinskoi oblasti: dis. … kand. geogr. nauk: 25.00.24. Ulan-Ude: BGU, 2005. 166 s.

2. Bulaev V. M. Ekonomiko-geograficheskii analiz urovnya zhizni naseleniya (na primere Chitinskoi oblasti) avtoref. dis. … kand. geogr. nauk: 25.00.24. Irkutsk, 1989. 17 s.

3. Bulaev V. M. Sotsial'no-ekonomicheskie osnovy formirovaniya territorial'noi differentsiatsii zhiznedeyatel'nosti (na primere Chitinskoi oblasti): avtoref. dis. … d-ra geogr. nauk: 10.02.03. Irkutsk: IG SO RAN, 1996. 30 s.

4. Bulaev V. M., Aleksandrova T. S. Issledovanie spetsifiki kul'turnoi sredy na konkretnoi territorii (Podkhody. Pokazateli. Analiz). Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2007. 116 s.

5. Bulaev V. M., Burlov E. M. Territorial'naya i sotsial'naya differentsiatsiya semei v regione. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 1999. 98 s.

6. Bunge V. Teoreticheskaya geografiya. M.: Progress, 1967. 280 s.

7. Gitel'son V. M. Vozniknovenie i stanovlenie idealizatsii kak metoda nauchnogo poznaniya // Problemy metodologii i logiki nauk. Vyp. 4. Tomsk, 1968. S. 71.

8. Martynov V. L. Prostranstvennaya samoorganizatsiya obshchestva: vzaimosvyazi i vzaimodeistviya: dis. … d-ra geogr. nauk: 25.00.24. SPb., 2002. 200 s.

9. Naprasnikov A. T. Gidrologo-klimaticheskie sistemy: geoekologicheskii analiz. Irkutsk: Izd-vo In-ta geografii SO RAN, 2003. 143 s.

10. Novikov A. N. Prigranichnoe radial'no-kontsentricheskoe zonirovanie Zabaikal'skogo kraya v razreze munitsipal'nykh raionov kak kontaktnykh zven'ev transportno-rasselencheskikh struktur // Uchenye zapiski Zabaikal. gos. un-ta. 2015. № 01 (60). S. 107–114.

11. Rodoman B. B. Territorial'nye arealy i seti. Ocherki teoreticheskoi geografii. Smolensk: Oikumena, 1999. 256 s.

12. Fizicheskaya geografiya materikov i okeanov: uchebnik dlya spets. un-tov / pod obshch. red. A. M. Ryabchikova. M.: Vyssh. shk, 1988. 592 s.

13. Kharvei D. Nauchnoe ob"yasnenie v geografii. M.: Progress, 1974. 502 s.

14. Shishul'kin S. A. Idealizatsiya v sotsial'nom poznanii: k postanovke voprosa // Vestn. Chelyab. gos. un-ta. 2009. № 29. S. 88–90.

15. Christaller W. Die zentralen Orte in Suddeutschland / W. Christaller; [translated (in part), by Charlisle W. Baskin]. USA: Prentice Hall, 1966. 230 p

Статья поступила в редакцию 23.03.2015

УДК 911.3
ББК 26.8

Александра Александровна Соколова,
доктор географических наук, доцент,
Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
(196605, Россия, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10)
e-mail: falcones@list.ru

«Пространство в культуре»: уровень информационного освоения географических объектов по данным Google − Panoramio

Развитие гуманитарного подхода в географических науках способствовало становлению информационной географии. Это направление изучает «пространство в культуре» − реальное и информационное освоение территории, отражение в информационном пространстве (информосфере) территориальных систем и структур. Уровень информационного освоения определяется в относительных и абсолютных показателях (объём, разнообразие, степень систематизации информации о территории).

Новый источник информационной географии − фотохостинги, ассоциированные с геосервисами (Google, «Маршруты.Ру». «Яндекс.Карты» и др.). В статье исследовано информационное освоение территории России пользователями фотохостинга Panoramio, которые размещают на сервисе фотографии, сделанные в месте проживания, во время ближних и дальних поездок. На геоизображении ссылки на фотографии (метки) образуют скопления различной конфигурации, которые можно изучать методом картографирования. Плотность меток определяет уровень визуализации территории, который зависит от концентрации объектов фотографирования и количества снимков каждого объекта.

Визуализация территории России согласуется с социально-экономическими показателями, данными по развитию сети Интернет, уровнем туристско-рекреационного освоения территорий. Высокий и средний уровень визуализации отмечен в Европейской части страны (Центр, Северо-Запад, Поволжье), в отдельных регионах Кавказа, на Алтае и Камчатке. Регионы Сибири отличаются крайней неравномерностью распределения точек фотофиксации. Повсеместно охвачены фотофиксацией элементы гидросети, опорного каркаса расселения, культовые сооружения и объекты. Крупные города выступают в качестве ядер информационного освоения. Низкий уровень визуализации отмечен в зонах, примыкающих к административным границам и государственной границе вне пограничных переходов.

Ключевые слова*:* информационная география, информационное освоение, фотохостинг, геоизображение, уровень визуализации территории.

Aleksandra Aleksandrovna Sokolova,
Doctor of Geography, Associate Professor,
Leningrad State University named after A. S. Pushkin
(10 Peterburgsky Road, St/ Petersburg (Pushkin), Russia, 196605)
e-mail: falcones@list.ru

“Space in Culture”: Informational Development Level of Geographical Objects according to Google Data − Panoramio

The development of the humanistic approach to geographical sciences contributed to the emergence of the geographical information science. This discipline studies “space in culture”, which includes both practical and informational development of regions, as well as a representation of regional systems and structures in the information space (info-sphere).The level of informational development is defined by relative and absolute indicators (quantity, diversity, a degree of systematization of spatial data).

A new source for geographic information science is photo hosting associated with geographic information systems (Google, “Marshruty.Ru”, “Yandex.Karty”, etc.). The article researches the informational development of the territory of Russia by users of the photohosting Panoramio who share photos taken in their area of residence and also during short or long-distance trips. Links to the photos (tags) form groups with different configurations on a geo-image which can be studied by means of the cartography method. The tag density defines the level of an area visualization which depends on the concentration of photographed objects and quantity of photographs taken of each object.

The visualization of the territory of Russia matches socio-economic indices, data regarding the development of the Internet, as well as the level of tourism and recreational development of an area. High and medium levels of visualization are recorded in the European part of the country (Central, Northwestern and the Volga Regions), in some parts of the Caucasus, in the Altai and on the Kamchatka Peninsula. Regions of Siberia are notable for a highly irregular distribution of points where photographs have been taken. Elements of hydrographic network, the main frame of settlement, cult structures and objects are ubiquitously photographed throughout all territories. Big cities serve as the core of the informational development. A low level of visualization is recorded in areas close to administrative borders and the state border outside of border crossing points.

Keywords*:* geographical information science, informational development, photo hosting, geo-image, level of area visualization.

© Соколова А. А., 2015

Традиционно культура рассматривается географами с двух противоположных точек зрения. Во-первых, как «культура в пространстве», или геокультурное пространство, дифференцированное в соответствии с этнокультурным разнообразием и специфической территориальной организацией (самоорганизацией) культурных комплексов, артефактов и ментифактов. Во-вторых, как «пространство в культуре» − система представлений о геопространстве, совокупность образов местностей и территорий [36]. В первом случае речь идёт о культурной географии (географии культуры); во втором − о междисциплинарном гуманитарном направлении на стыке географии и гуманитарных дисциплин, в рамках которого развиваются страноведение [29], география искусства [5; 19], ландшафтная эстетика, или видеоэкология [24], гуманитарная география в трактовке Д. Н. Замятина [12]. Предупреждая разночтения, отметим существование концептуально иного подхода к определению предмета гуманитарной географии. Ю. Н. Гладкий [8] и Е. М. Ковалёв [17] в соответствии с принятым на Западе делением наук на гуманитарные и естественные рассматривают гуманитарную географию как русскоязычный аналог human geography (общественную географию в понимании А. Г. Дружинина и других авторов). Ю. Н. Голубчиков трактует предмет гуманитарной географии в традициях русской антропогеографической школы [10].

Исследование связей между географической реальностью и информацией о ней, осуществляемое посредством гуманитарных и традиционных географических методов, составляет ключевую задачу информационной географии [30]. Следует признать, что есть другие подходы к определению содержания информационно-географических исследований [2], в том числе изучение географии инноваций, информационных технологий, телекоммуникационных систем, исследование закономерностей информационного обмена между социогеосистемами [22; 26 и др.].

Круг решаемых задач сближает информационную и гуманистическую географию, призванную, согласно формулировке Дж. К. Райта (1941), ответить на фундаментальный вопрос о соответствии воспринимаемого и реального миров [25]. Следует отметить также связи с геоинформатикой, создавшей новый способ землеописания с помощью ГИС-технологий [4; 11] (понятия информационной и материальной освоенности были рассмотрены в кандидатской диссертации В. А. Моисеенко [20]); поведенческой географией [9; 28, с. 111] и географической имиджелогией [14]. Исследование процессов топонимизации и терминологизации географических объектов сближает информационную географию с этнолингвистикой и лингвокультурологией [3; 7], а обращение к феномену фотографии как массовому явлению, компоненту визуальной культуры − с культурологией, философией, социологией (визуальной социологией) [15; 18 и др.], исследующих со своих позиций вопрос о соотношении реальности и копии, объективности и субъективности (Р. Барт, Ж. Бодрийяр и др.).

Обретению самостоятельного статуса информационной географии способствует утвердившееся в философии постмодерна представление о глобальном информационном пространстве – *информосфере* [35]. В отличие от ноосферы эта виртуальная оболочка имеет реальных носителей информации и доступна для изучения методами географии. Отражаясь в информосфере, географические объекты обретают имя и образ, в том числе визуальный, что в свою очередь ведёт к формированию идеальных и реально-идеальных систем, уже достаточно давно исследуемых в географии под именем культурного ландшафта [6; 13; 16].

Пространственно-временной анализ процесса информационного освоения территории в соотношении с реальным освоением составляет ключевую задачу информационной географии. Результатом информационного освоения выступает *информационная освоенность*, которая определяется объёмом, разнообразием и упорядоченностью информации об объекте (территории); подобно хозяйственной освоенности территории [1, с. 204], может характеризоваться относительно и абсолютно и исследоваться с помощью картографического метода [32; 33].

Развитие геосервисов и появление специализированных веб-сайтов − фотохостингов, позволяющих привязывать фотографии к географическим координатам, вывело виртуальные фототеки в круг источников для изучения процесса информационного освоения территории. Ссылки на фотографии (метки) создают на геоизображениях скопления различной конфигурации и плотности, образующие в совокупности визуализованный «слой» геоизображения, в котором «проявляются» значимые для пользователей территориальные объекты и их сочетания, системы, структуры.

Глобальную картину визуализации географической реальности представляет фото-

хостинг Panoramio, созданный в 2005 году и приобретённый впоследствии компанией Google. Фотографии Panoramio доступны для просмотра в геосервисах Google Earth, Google Maps и др. Фототека сайта содержит более 100 млн. фотографий, число зарегистрированных участников из разных регионов планеты превысило 8 млн [37]. Фототеку «Panoramio» использует также российский сервис «Маршруты.Ру» (http://www.marshruty.ru), официальный партнёр Google. В конце 2011 года начал работать сервис «Яндекс. Фотки» − фотохостинг от компании «Яндекс» с возможностью загрузки изображений в Интернет и размещения на геосервисе «Яндекс. Карты» («Народная карта»).

В настоящее время фотофиксацией охвачены практически все районы земного шара – от Северного Ледовитого океана до приморских областей Антарктиды, однако плотность и структура «слоя визуализации» имеет отчётливо выраженные региональные различия. На территории России высокий и средний уровень визуализации отмечен в Европейской части страны (Центр, Северо-Запад, Поволжье) и в отдельных регионах Кавказа, на Алтае и Камчатке. Регионы Сибири отличаются крайней неравномерностью распределения точек фотофиксации. Визуализация территории согласуется с данными по развитию сети Интернет [21] и показателями социально-экономического развития, приведёнными в «Социальном атласе российских регионов» [34]. Как информационную «пустошь» с немногочисленными точками фотофиксации можно определить территорию Калмыкии, уступающую по уровню социально-экономического развития соседним субъектам Российской Федерации.

Среди объектов фотофиксации лидируют элементы строения гидросети, компоненты опорного каркаса расселения. Наиболее высокая плотность точек фотофиксации характерна для крупных городов, выступающих в качестве ядер информационного освоения, и ареалов концентрации природных и культурных достопримечательностей − государственных музеев-заповедников, национальных парков. На этих территориях, изображённых детально и полно, создаётся практически непрерывный (условно континуальный) слой визуализации. Для территорий, расположенных в точках схождения административных границ, характерна низкая информационная освоенность. Это информационные «пустоши» и «пустыни» со слабо развитой транспортной инфраструктурой [32]. Границе России соответствует линейно-узловая структура визуализированного слоя [31]. Отчётливо проявляются геополитические узлы. Например, стык границ России, Монголии и Китая отмечен знаком, близким по форме к стоящему на треноге теодолиту, и православным крестом с надписью: «Спаси, Господи, люди твоя» [39]. Отметим, что на всей территории России культовые сооружения самым активным образом вовлекаются в процесс визуализации.

Наблюдаются как прямая, так и обратная зависимости между хозяйственной, туристской и информационной освоенностью территорий, что обусловлено высокой аттрактивностью заброшенных селений, культовых построек, удалённых труднодоступных мест, используемых в системе джипинга и других активных видах туризма. В Карелии, Мурманской области, на Камчатке именно туризм определяет высокую информационную освоенность, на что указывает и содержание фототек. К аналогичным выводам приводит сопоставление уровня визуализации территории Ростовской области и размещения ядер формирования туристского образа, выделенных Е. В. Никаноровой [23].

Подписи к фотографиям отражают документальное, художественное и мистическое видение и восприятие географической реальности. Авторы позиционируют себя относительного ядра личной ойкумены и всего российского пространства, о чём свидетельствует содержание подписей: «Мой двор летом» [40], «Моё поле» [41]. «Край земли Русской» (бухта Посьета) [42] (см. также названия фотоальбомов автора adamo33 «Не моя Индия», «Не мой Шанхай», «Моя Нигерия» [38]). Проявляется также метафоризация географической реальности, характерная для традиционной культуры («Макушка Скалы любви» [43]).

Пейзажные фотографии фиксируют смену времён года, циркадный ритм, атмосферные явления: «Мёртвая сосна на старом финском кладбище в полнолуние» [44]; «Странный закат над Волховом» [45]. Особым божественным смыслом наделяют авторы снимков сумеречные лучи, появляющиеся между тенями облаков: «Whose hand holds the spear?» [46]; «Бог есть» [47], что согласуется с высказыванием автора научно-популярного издания Г. Претор-Пиннея: «Даже зная, откуда берутся сумеречные лучи, трудно не приписать им божественное происхождение» [27, с. 286].

Изучение состава, свойств, локализации объектов фотографирования (точек фотофиксации) и их территориальных сочетаний открывает возможности для выявления особенностей восприятия географической реальности людьми современной культуры. Комплексное изучение реальности и её геоизображений позволяет оценить роль географического фактора в формировании и насыщении информацией виртуального геопространства, выявить, что́ и как видят пользователи сервисов, какая часть географического континуума вовлечена в систему современной массовой интернет-культуры, а что остаётся за пределами восприятия авторов снимков и посетителей Сети. Открытость источника обеспечивает верификацию полученных результатов, что принципиально важно в исследованиях гуманитарно-географической направленности.

Список литературы

1. Алаев Э. Б. Социально-экономическая география: понятийно-терминологический словарь. М.: Мысль, 1983. 350 с.
2. Багров Н. В. Информационная география в универсуме знания // Социальная экономика. 2009. № 2. С. 104–120.
3. Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 527 с.
4. Берлянт А. М. Глобусное картографирование // Известия РАН. Серия географическая. 2007. № 6. С. 97–106.
5. Веденин Ю. А. Очерки по географии искусства. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. 224 с.
6. Веденин Ю. А. Информационные основы изучения и формирования культурного ландшафта как объекта наследия // Известия АН. Серия географическая. 2003. №3. С. 7–13.
7. Герд А. С. Прикладная лингвистика. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 268 с.
8. Гладкий Ю. Н. Гуманитарная география: научная экспликация. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2010. 664 с.
9. Голд Дж. Психология и география. Основы поведенческой географии. М.: Прогресс, 1990. 302 с.
10. Голубчиков Ю. Н. Основы гуманитарной географии: учеб. пособие. М.: Инфра-М, 2015. 364 с.
11. Дмитриева В. Т. [и др.]. Неогеография: новые подходы к работе с географической информацией // География и экология в школе XXI века. 2009. Вып. 3. С. 9–16.
12. Замятин Д. Н. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. СПб.: Алетейя, 2003. 331 с.
13. Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006. 448 с.
14. Замятин Д. Н., Замятина Н. Ю., Митин И. И. Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы. М.: Ин-т Наследия, 2008. 760 с.
15. Захарова Н. Ю. Визуальная социология: фотография как объект социологического анализа // Журнал социологии и социальной антропологии. 2008. Том XI. № 1. С. 147–161.
16. Калуцков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М.: Новый хронограф, 2008. 320 с.
17. Ковалёв Е. М. Гуманитарная география России. М.: Варяг, 1995. 448 с.
18. Колесникова Д. А. Фотография как способ конституирования социальной реальности: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11. СПб., 2011. 17 с.
19. Лавренова О. А. Географическое пространство в русской поэзии XVIII – начала XX в. (Геокультурный аспект). М.: Ин-т Наследия, 1998. 128 с.
20. Моисеенко В. А. Создание и использование региональной ГИС для изучения освоенности территории на примере Мордовии: автореф. дис. … канд. геогр. наук: 11.00.12. М., 1999. 21 с.
21. Нагирная А. В. География российского Интернета // География в школе. 2013. № 6. С. 27–32.
22. Немец К. А. Информационное взаимодействие природных и социальных систем: монография. Харьков: ХНУ им. В. Н. Каразина, 2005. 426 с.
23. Никанорова Е. В. Формирование туристского образа территории: (на примере Ростовской области): автореф. дис. … канд. геогр. наук: 25.00.24. М., 2009. 24 с.
24. Николаев В. А. Ландшафтоведение: Эстетика и дизайн: учеб. пособие. М.: Аспект Пресс, 2003. 174 с.
25. Николаенко Д. В. Джон Райт и Карл Зауэр как основоположники гуманистической географии Запада. Симферополь: Симфероп. гос. ун-т, 1982. Деп. ВИНИТИ № 5991–82.
26. Перфильев Ю. Ю. Российское интернет-пространство: развитие и структура. М.: Гардарики, 2003. 273 с.
27. Претор-Пинней Г. Занимательное облаковедение: учебник любителя облаков. М.: Гаятри, 2007. 392 с.
28. Ретеюм А. Ю., Серебряный Л. Р. География в системе наук о Земле. М.: ВИНИТИ, 1984. 205 с.
29. Семенов-Тян-Шанский В. П. Район и страна. М.-Л.: Гос. изд-во, 1928. 311 с.
30. Соколова А. А. Информосфера и информационная география // География на рубеже тысячелетий. Труды XII Съезда Русского географического общества. СПб., 2005. Т. 1. С. 148–153.

31. Соколова А. А. Граница России в традиционной картине мира и интернет-образах (по данным Google Earth – Panoramio) Вестн. Чит. гос. ун-та. 2011. № 12 (79). С. 111–118.

32. Соколова А. А. Ареалы, узлы и сети в ткани визуализированного геопространства (по данным Google Earth – Panoramio) // Проблемы теоретической и гуманитарной географии: сб. в честь 80-летия Б. Б. Родомана. М.: Ин-т Наследия, 2013. С. 270–290.

33. Соколова А. А. Православная церковь и развитие регионов // Внеэкономические факторы пространственного развития: сб. статей / отв. ред. В. Н. Стрелецкий. М.: Эслан, 2015. С. 86–100.

34. Социальный атлас российских регионов [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://atlas.socpol.ru / portraits /r_rf.shtml (дата обращения: 15.01.2015).

35. Степанов Ю. С. В мире семиотики // Семиотика: антология / сост. Ю. С. Степанов. М.; Екатеринбург: Акад. проект, Деловая кн., 2001. С. 5–42.

36. Стрелецкий В. Н. Культурная география в России: особенности формирования и пути развития // Изв. РАН. Серия географическая. 2008. № 5. С. 21–33.

Источники

37. Википедия [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: https: //ru.wikipedia.org /wiki /Panoramio (дата обращения: 15.01.2015).

38. Яндекс. Фотки [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://fotki.yandex.ru /users /adamo33 / (дата обращения: 15.01.2015).

39. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /85331601 / (дата обращения: 15.01.2015).

40. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /38420441 (дата обращения: 15.01.2015).

41. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /19723802 (дата обращения: 15.01.2015).

42. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /48194063 (дата обращения: 15.01.2015).

43. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /26226989 (дата обращения: 15.01.2015).

44. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /68092643 (дата обращения: 15.01.2015).

45. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /13395946 (дата обращения: 15.01.2015).

46. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /56309981 (дата обращения: 15.01.2015).

47. Panoramio [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.panoramio.com /photo /1934641 (дата обращения: 15.01.2015).

References

1. Alaev E. B. Sotsial'no-ekonomicheskaya geografiya: ponyatiino-terminologicheskii slovar'. M.: Mysl', 1983. 350 s.

2. Bagrov N. V. Informatsionnaya geografiya v universume znaniya // Sotsial'naya ekonomika. 2009. № 2. S. 104–120.

3. Berezovich E. L. Russkaya toponimiya v etnolingvisticheskom aspekte. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2000. 527 s.

4. Berlyant A. M. Globusnoe kartografirovanie // Izvestiya RAN. Seriya geograficheskaya. 2007. № 6. S. 97–106.

5. Vedenin Yu. A. Ocherki po geografii iskusstva. SPb.: Dmitrii Bulanin, 1997. 224 s.

6. Vedenin Yu. A. Informatsionnye osnovy izucheniya i formirovaniya kul'turnogo landshafta kak ob"ekta naslediya // Izvestiya AN. Seriya geograficheskaya. 2003. №3. S. 7–13.

7. Gerd A. S. Prikladnaya lingvistika. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2005. 268 s.

8. Gladkii Yu. N. Gumanitarnaya geografiya: nauchnaya eksplikatsiya. SPb.: Filologicheskii fakul'tet SPbGU, 2010. 664 s.

9. Gold Dzh. Psikhologiya i geografiya. Osnovy povedencheskoi geografii. M.: Progress, 1990. 302 s.

10. Golubchikov Yu. N. Osnovy gumanitarnoi geografii: ucheb. posobie. M.: Infra-M, 2015. 364 s.

11. Dmitrieva V. T. [i dr.]. Neogeografiya: novye podkhody k rabote s geograficheskoi infor-matsiei // Geografiya i ekologiya v shkole XXI veka. 2009. Vyp. 3. S. 9–16.

12. Zamyatin D. N. Gumanitarnaya geografiya: Prostranstvo i yazyk geograficheskikh obrazov. SPb.: Aleteiya, 2003. 331 s.

13. Zamyatin D. N. Kul'tura i prostranstvo. Modelirovanie geograficheskikh obrazov. M.: Znak, 2006. 448 s.

14. Zamyatin D. N., Zamyatina N. Yu., Mitin I. I. Modelirovanie obrazov istoriko-kul'turnoi territorii: metodologicheskie i teoreticheskie podkhody. M.: In-t Naslediya, 2008. 760 s.

15. Zakharova N. Yu. Vizual'naya sotsiologiya: fotografiya kak ob"ekt sotsiologicheskogo analiza // Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii. 2008. Tom XI. № 1. S. 147–161.

16. Kalutskov V. N. Landshaft v kul'turnoi geografii. M.: Novyi khronograf, 2008. 320 s.
17. Kovalev E. M. Gumanitarnaya geografiya Rossii. M.: Varyag, 1995. 448 s.
18. Kolesnikova D. A. Fotografiya kak sposob konstituirovaniya sotsial'noi real'nosti: avtoref. dis. … kand. filos. nauk: 09.00.11. SPb., 2011. 17 s.
19. Lavrenova O. A. Geograficheskoe prostranstvo v russkoi poezii XVIII – nachala XX v. (Geo-kul'turnyi aspekt). M.: In-t Naslediya, 1998. 128 s.
20. Moiseenko V. A. Sozdanie i ispol'zovanie regional'noi GIS dlya izucheniya osvoennosti territorii na primere Mordovii: avtoref. dis. … kand. geogr. nauk: 11.00.12. M., 1999. 21 s.
21. Nagirnaya A. V. Geografiya rossiiskogo Interneta // Geografiya v shkole. 2013. № 6. S. 27–32.
22. Nemets K. A. Informatsionnoe vzaimodeistvie prirodnykh i sotsial'nykh sistem: monografiya. Khar'kov: KhNU im. V. N. Karazina, 2005. 426 s.
23. Nikanorova E. V. Formirovanie turistskogo obraza territorii: (na primere Rostovskoi oblasti): avtoref. dis. … kand. geogr. nauk: 25.00.24. M., 2009. 24 s.
24. Nikolaev V. A. Landshaftovedenie: Estetika i dizain: ucheb. posobie. M.: Aspekt Press, 2003. 174 s.
25. Nikolaenko D. V. Dzhon Rait i Karl Zauer kak osnovopolozhniki gumanisticheskoi geografii Zapada. Simferopol': Simferop. gos. un-t, 1982. Dep. VINITI № 5991–82.
26. Perfil'ev Yu. Yu. Rossiiskoe internet-prostranstvo: razvitie i struktura. M.: Gardariki, 2003. 273 c.
27. Pretor-Pinnei G. Zanimatel'noe oblakovedenie: uchebnik lyubitelya oblakov. M.: Gayatri, 2007. 392 s.
28. Reteyum A. Yu., Serebryanyi L. R. Geografiya v sisteme nauk o Zemle. M.: VINITI, 1984. 205 s.
29. Semenov-Tyan-Shanskii V. P. Raion i strana. M.-L.: Gos. izd-vo, 1928. 311 s.
30. Sokolova A. A. Informosfera i informatsionnaya geografiya // Geografiya na rubezhe tysyacheletii. Trudy XII S"ezda Russkogo geograficheskogo obshchestva. SPb., 2005. T. 1. S. 148–153.
31. Sokolova A. A. Granitsa Rossii v traditsionnoi kartine mira i internet-obrazakh (po dannym Google Earth – Panoramio) Vestn. Chit. gos. un-ta. 2011. № 12 (79). S. 111–118.
32. Sokolova A. A. Arealy, uzly i seti v tkani vizualizirovannogo geoprostranstva (po dannym Google Earth – Panoramio) // Problemy teoreticheskoi i gumanitarnoi geografii: sb. v chest' 80-letiya B. B. Rodomana. M.: In-t Naslediya, 2013. S. 270–290.
33. Sokolova A. A. Pravoslavnaya tserkov' i razvitie regionov // Vneekonomicheskie faktory prostranstvennogo razvitiya: sb. statei / otv. red. V. N. Streletskii. M.: Eslan, 2015. S. 86–100.
34. Sotsial'nyi atlas rossiiskikh regionov [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://atlas.socpol.ru /portraits /r_rf.shtml (data obrashcheniya: 15.01.2015).
35. Stepanov Yu. S. V mire semiotiki // Semiotika: antologiya / sost. Yu. S. Stepanov. M.; Ekaterinburg: Akad. proekt, Delovaya kn., 2001. S. 5–42.
36. Streletskii V. N. Kul'turnaya geografiya v Rossii: osobennosti formirovaniya i puti razvitiya // Izv. RAN. Seriya geograficheskaya. 2008. № 5. S. 21–33.

Istochniki

37. Vikipediya [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: https: //ru.wikipedia.org /wiki /Panoramio (data obrashcheniya: 15.01.2015).
38. Yandeks. Fotki [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://fotki.yandex.ru /users /adamo33 / (data obrashcheniya: 15.01.2015).
39. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /85331601 / (data obrashcheniya: 15.01.2015).
40. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /38420441 (da-ta obrashcheniya: 15.01.2015).
41. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /19723802 (da-ta obrashcheniya: 15.01.2015).
42. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /48194063 (da-ta obrashcheniya: 15.01.2015).
43. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /26226989 (da-ta obrashcheniya: 15.01.2015).
44. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /68092643 (da-ta obrashcheniya: 15.01.2015).
45. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /13395946 (da-ta obrashcheniya: 15.01.2015).
46. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /56309981 (da-ta obrashcheniya: 15.01.2015).
47. Panoramio [Elektronnyi resurs]: [cait]. URL: http://www.panoramio.com /photo /1934641 (da-ta obrashcheniya: 15.01.2015)..

Статья поступила в редакцию 12.04.2015

КУЛЬТУРА РОССИИ И КИТАЯ

CULTURE OF RUSSIA AND CHINA

УДК 008
ББК 71

Елена Валериановна Дробная,
аспирант,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: lena-168@mail.ru

Язык иконы в творчестве Елены Черкасовой: священное слово и исихастское молчание

Статья посвящена актуальной проблеме преемственности русской культуры, репрезентации духовных смыслов православной религиозной живописи в современном изобразительном искусстве. Последовательное обращение современных художников к православному канону автор считает закономерным в свете культурообразующей роли православия для русской культуры. Целью статьи является исследование возможностей творческого осмысления современными православными художниками элементов художественного языка иконы на примере индивидуальных особенностей художественного стиля современного автора Елены Черкасовой. Используя феноменологический и семиотико-герменевтический методы, автор статьи выявляет в картинах Черкасовой композиционно-образные элементы, репрезентирующие целостные духовные смыслы иконы, определяет связь её творчества с исихастской традицией (философским источником канона в православной иконописи) и молчальничеством как частью исихастского метода познания Бога. В качестве наиболее ярких особенностей языка творчества Е. Черкасовой выделяются «замыкание уст» персонажей (согласно авторскому замыслу лишённых рта) и наполнение пространства картин священными текстами. Убедительное художественное выражение христоцентричности и синергической боговдохновенности творчества Черкасовой способствуют сохранению русской культурной традиции, преодолению нравственного кризиса современного социума и конфликта интерпретаций между его культурными поколениями, обусловленного прерыванием религиозной традиции в нескольких генерациях людей, что позволяет определить автора Е. Черкасову в рамках религиозного направления современной живописи как современного православного художника.

Ключевые слова: исихазм, молчальничество, репрезентация, духовные смыслы, православный художник, Е. Черкасова.

Elena Valerianovna Drobnaya,
Postgraduate Student,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: lena-168@mail.ru

Language of Icon in the Work of Elena Cherkasova: Sacred Word and Hesychast Silence

This article focuses on to the actual problem of continuity of Russian culture, the representation of the spiritual meaning of the Orthodox religious paintings in modern art. Sequential treatment of contemporary artists to the Orthodox canon author considers logical in light of the role of culture-Orthodox Russian culture. The aim of the article is to study the possibilities of creative interpretation of modern Orthodox artists' elements of artistic language icons on the example of the individual characteristics of the modern art style of the author Elena Cherkasova. Using the phenomenological and semiotic-hermeneutical methods, the author reveals in his paintings Cherkasova composition-shaped members shall represent the holistic spiritual sense, icons, defines the relationship of her work with hesychast tradition (source philosophical canon in Orthodox iconography) as a part of hesychast method of knowing God. The most striking features of the language of creativity E. Cherkasova allocated "closing the mouth" of characters (according to the author's intention deprived of the mouth) and filling the space of the painting sacred texts. Convincing artistic expression Christocentric inspiration of creativity and synergy Cherkasova contribute to the preservation of the Russian cultural tradition, to overcome the moral crisis of modern society and the conflict between the interpretations of its cultural generations due to the interruption of religious tradition in several

© Дробная Е. В., 2015

generations of people, which allows to identify the author E. Cherkasov within the religious direction of modern art as a modern Orthodox artist.

***Keywords*:** Hesychasm, molchalnichestvo, representation, spiritual sense, Orthodox artist E. Cherkasova.

Актуальность статьи определена необходимостью изучения способов сохранения и преемственности русской культурной традиции в глобализирующемся мире. Современное состояние культуры мыслится как итог её исторического развития. Как «огромное целостное явление», культура, по убеждению академика Д. С. Лихачёва, включает в себя «не только весьма ограниченный круг явлений: театр, музеи, эстраду, музыку, литературу <…> В понятие культуры должны входить и всегда входили религия, наука, образование, нравственные и моральные нормы поведения людей и государства. <…> Культура – это святыни народа, святыни нации» [3, с. 9]. Культурообразующей основой русской культуры в целом и «духовно-христианского» характера культуры России в особенности Д. Лихачёв считает православие [3, с. 15, 21–22]. По мнению социолога П. Сорокина, «христианское "Кредо", развитое в учении великих духовных отцов», определило то, что «господствующий русский склад ума… и вся система великих ценностей были идеологическим, бихевиористским и материальным выражением и развитием … христианской религии» [5, с. 34]. Искусствовед В. Тюлькин подчёркивает, что высоким ориентиром и «плодотворным источником» для современного искусства России должна являться древнерусская живопись, «которая на протяжении семи веков была только церковной» [7].

Оправдывая духовное беззаконие даром изначальной свободы человека, современное общество ввергло себя в острый нравственный кризис. Возрождение религиозного сознания, появление интереса у широких слоёв российского социума к вопросам религии и веры привели к появлению в современном изобразительном искусстве большой группы авторов, проповедующих синергическую боговдохновенность таланта, наполняющих своё творчество идеациональными смыслами. Последнее выражается, в частности, в использовании элементов иконы, не представляющей собой какой-либо единичный аспект православного вероучения, а выражающей национальную духовность как таковую.

М. Кукин справедливо отмечает: для того, «чтобы стать христианским художником, современному художнику недостаточно взяться за христианские сюжеты и темы, пусть даже и с самыми благими намерениями. Его задача куда труднее: художнику надо внутренне дорасти до высоты этих сюжетов и в итоге найти для них убедительное и адекватное художественное выражение» [2]. Исследование ставит перед собой цель, используя феноменологический и семиотико-герменевтический методы, выявить в картинах Елены Черкасовой композиционно-образные элементы, репрезентирующие целостные духовные смыслы иконы, определяющие связь её творчества с исихазмом (мистическим аскетическим учением монашества Восточной Церкви) и молчальничеством как частью исихастского метода познания Бога. Художественные истоки творчества Е. Черкасовой исследователь Вильям Мейланд видит в фаюмском портрете, европейском и русском примитивизме, византийской книжной графике, коптском и эфиопском народном искусстве, грузинской иконописи [4]. Феноменологическое исследование картин Черкасовой позволяет говорить о духовной связи её творчества с русской иконой: сюжетно опираясь на священные тексты, оно становится настоящей проповедью на холсте.

Иконописание – одна из форм служения Богу. Основанный на исихастской аскезе и молчальничестве (как части исихастской традиции) православный канон отражает святоотеческое понимание богословия, представляющее собой синергическое обретение и «прямую передачу … личного опыта самим человеком, который испытал этот опыт <…> на высших ступенях аскетического делания» [8]. Возникший как келейная практика египетских монахов IV века, в XIV – нач. XV века исихазм стал широким общественно-политическим и духовным движением, оказавшим влияние на все стороны жизни православного мира. «Исихия» в переводе с греческого означает «внутренний мир, тишина, уединённое место», но это гораздо больше, чем простое молчание. В основе исихастского учения лежит цитата из Нового Завета: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк., 17:21). «Замыкание уст» позволило Отцам Церкви синергически обрести и закрепить канон иконы: «основы положения православного вероучения основываются на многовековом опыте старцев, передающих сущность явлений, полученных ими в безмолвии затворничества, сформулированных и утверждённых на Вселенских соборах» [7, с. 261].

Индивидуальный художественный язык Е. Черкасова (художник, актриса и поэтесса,

однажды задумавшаяся о жизни, о главном, о вере) приобрела за долгие 12 лет творческого молчания. Пришло понимание «иных, иносказательных возможностей говорить о Боге и о своей вере, не прибегая к языку иконописи и к языку традиционной реалистической живописи» [2]. М. Хорькова говорит об этом так: «У неё одновременно сочетаются очень точное, тонкое понимание духа православия, христианской идеи радости, надежды, спасения, будущего, всего хорошего и светлого, что несет Христос людям и при этом умение показать это через образ в живописи» [9].

Под словом «икона» Отцы Церкви понимали весь мир, сотворённый совершенным Художником – Богом. Творческий талант делает человека уникальным, подобным Великому Творцу. Реализуя творческие способности своей личности, человек приближается к Богу, становится его сотворцом. Духовные смыслы иконы появляются в композиционно-образном ряде и языке изобразительных средств картин Е. Черкасовой: следуя канонической анонимности иконописи и народного творчества, автор сознательно дистанцируется от желания передать в художественном тексте «себя», свои настроения или подсознание, художник «находится как бы на служебном положении, и, видимо, именно благодаря этому в работах Черкасовой возникает такое редкое качество, как непридуманность, убедительность образа» [2]; картины Черкасовой не изображают исторического времени – их персонажи пребывают в вечности; иконографическое отсутствие светотеневой моделировки условных и обобщённых фигур делает картины Е. Черкасовой двухмерными; размер персонажей зависит прежде всего от значимости образа в художественном тексте. Пейзаж картин условен и выполняет вспомогательные функции. Символизм художественного языка Черкасовой – это осознанное следование священному тексту, полное доверие к нему.

Е. Черкасова прямо указывает на священнобезмолвие как источник священного текста. Одной из ярких особенностей художественного стиля Черкасовой можно считать то, что герои её картин безусловно молчаливы: на их лицах автор часто не изображает рта. Задача творчества Елены Черкасовой – помочь современникам обрести ценность молчания, ведущего к непосредственному общению с Богом. Цель молчания – это не только борьба со страстями многословия и пустословия, это – собирание в себе Святого Духа: «Блаженны те, которые не проповедуют Евангелие словами, но живут им и проповедуют его своим молчанием, с помощью благодати Божией, которая и выдаёт их» [6, с. 210].

Священнобезмолвие пневматологически отделяет добро от зла: зло на языке, недаром св. Георгий поражает змия, символизирующего зло, именно в язык. Обретённая в молчании «невыговариваемая истина» становится звучащим текстом. Надписи в иконографии претворяются в священные символы, воплощающие определённые религиозные идеи, текст соединяется с изображением, соучаствует в сложении образа [10]. Пространство работ Е. Черкасовой стеснено церковнославянским текстом, не просто «привязываясь» к конкретному кусочку Священного Писания, который иллюстрирует картина; в художественных текстах Черкасовой слово «работает во всю силу, становясь и ”фоном”, и ”местом действия”, и преградой, и ”архитектурой”, оставаясь при этом ”содержанием”, словом, которое прямо тут же и изображено» [1]. Буквы, слова, целые тексты наполняют картины и графические работы Черкасовой, составляя обрамление сюжетов, появляясь в орнаменте одежд, превращаясь в идущий снег, создавая воздух и глубину: беззвучная мысль, претворяясь в священный текст, заполняет всё пространство вокруг материального персонажа. Сотворённый Богом мир не терпит пустоты.

Собственный опыт «творческого молчальничества» позволил художнице репрезентировать канон иконы как внутренний, духовный стержень творчества. Семиотико-герменевтический анализ работ Е. Черкасовой выявляет в них не эстетический, а аскетический и догматический смыслы, свойственные православной иконе, нацеленной на сохранение православного Предания (догматический смысл), в которой внутренняя красота важнее внешней (аскетический смысл) [7; 10]. Происходит «обнажение смысла, а следом открываются глубина, значительность, эпическая мощь» [2]. Анализируя творческие находки Е. Черкасовой, М. Кукин подчёркивает: «Черкасова даёт свой вариант ответа на острейший духовный вопрос современного человека: как ему говорить о Христе и о своей вере своими словами» [2]. Именно рассказ о Христе и вере (исповедание Христа и веры) является главной задачей иконописи, и акафистная радость, переполняющая работы Е. Черкасовой, подтверждает духовную близость её творчества русской иконе. М. Кукин описывает многолетний труд Черкасовой как «одно большое, развёрнутое во многих под-

робностях видение – видение Царствия Божия, небесных граждан, уже обитающих в Небесном Иерусалиме» [2].

Репрезентируя традиционные православные образы в своём творчестве, Е. Черкасова старается адаптировать духовное наполнение религиозного канона для восприятия современниками. Выраженный средствами живописи духовный смысл иконы как литургического текста становится более понятным современному зрителю. Феноменологический и семиотико-герменевтический анализ текстов культуры, созданных художником Е. Черкасовой, позволяет сделать вывод о репрезентации в её творчестве духовных смыслов иконы, обращении автора к исихазму и священнобезмолвию (как части исихастского метода) для личной проповеди христианства, а автора определить как неординарного представителя направления современных православных художников, творчество которых не просто воспроизводит духовное содержание иконографического канона, но старается адаптировать его для восприятия современниками, помогая консолидации поколений и возрождению приоритетной духовной составляющей общественного сознания.

Список литературы

1. Кукин М. Ю. Вход в Иерусалим [Электронный ресурс] // Альфа и омега. 2007. № 2 (49). URL: http:// aliom. orthodoxy. ru /arch /049 /kukin1. htm (дата обращения: 11.10.2014).
2. Кукин М. Ю. Живопись – проповедь [Электронный ресурс] // Фома. 2006. № 11 (43). URL: http://foma. ru /zhivopis-propoved. html (дата обращения: 12.10.2014).
3. Лихачёв Д. С. Русская культура. М.: Искусство, 2000. 440 с.
4. Мейланд В. И творчество, и чудотворство [Электронный ресурс] // Наше наследие. 2006. № 79–80. URL: http://www. nasledie-rus. ru /podshivka /7936. php (дата обращения: 12.10.2014).
5. Сорокин П. А. О русской нации. Россия и Америка. Теория национального вопроса. М. , 1994. 111 с.
6. Старец Паисий Святогорец. Письма. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2001. 224 с.
7. Тюлькин В. И. Древнерусская иконопись: духовное предстояние – эстетическое созерцание // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2009. № 93. С. 259–266.
8. Хоружий С. С. Богословие – исихазм – антропология [Электронный ресурс]. URL: http://www. patriarchia. ru /db /text /650498. html (дата обращения: 02 10.2014).
9. Хорькова М. «Праздник» Елены Черкасовой: человек в глазах Божиих [Электронный ресурс]. URL: http://www. taday. ru /text /799266. html (дата обращения: 11.10.2014).
10. Чекаль А. Г. Шрифт в иконе и иконичный текст [Электронный ресурс]. URL: http://www. nesusvet. narod. ru /ico /books /chekal. htm#h3_4 (дата обращения: 11.10.2014).

References

1. Kukin M. Yu. Vkhod v Ierusalim [Elektronnyi resurs] // Al'fa i omega. 2007. № 2 (49). URL: http://aliom. orthodoxy. ru /arch /049 /kukin1. htm (data obrashcheniya: 11.10.2014).
2. Kukin M. Yu. Zhivopis' – propoved' [Elektronnyi resurs] // Foma. 2006. № 11 (43). URL: http://foma. ru / zhivopis-propoved. html (data obrashcheniya: 12.10.2014).
3. Likhachev D. S. Russkaya kul'tura. M.: Iskusstvo, 2000. 440 s.
4. Meiland V. I tvorchestvo, i chudotvorstvo [Elektronnyi resurs] // Nashe nasledie. 2006. № 79–80. URL: http://www. nasledie-rus. ru /podshivka /7936. php (data obrashcheniya: 12.10.2014).
5. Sorokin P. A. O russkoi natsii. Rossiya i Amerika. Teoriya natsional'nogo voprosa. M. , 1994. 111 s.
6. Starets Paisii Svyatogorets. Pis'ma. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 2001. 224 s.
7. Tyul'kin V. I. Drevnerusskaya ikonopis': dukhovnoe predstoyanie – esteticheskoe sozertsanie // Izv. Ros. gos. ped. un-ta im. A. I. Gertsena. 2009. № 93. S. 259–266.
8. Khoruzhii S. S. Bogoslovie – isikhazm – antropologiya [Elektronnyi resurs]. URL: http://www. patriarchia. ru /db /text /650498. html (data obrashcheniya: 02. 10.2014).
9. Khor'kova M. «Prazdnik» Eleny Cherkasovoi: chelovek v glazakh Bozhiikh [Elektronnyi resurs]. URL: http://www. taday. ru /text /799266. html (data obrashcheniya: 11.10.2014).
10. Chekal' A. G. Shrift v ikone i ikonichnyi tekst [Elektronnyi resurs]. URL: http://www. nesusvet. narod. ru / ico /books /chekal. htm#h3_4 (data obrashcheniya: 11.10.2014).

Статья поступила в редакцию 23.10.2014

УДК 89
ББК Ш 5 (2=Бу)

Татьяна Максаровна Дугаржапова,
доктор филологических наук, профессор,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: tatiyanamaksarovna@yandex.ru

О национальной самобытности литературы кочевых народов

Статья посвящена процессам восстановления духовных ценностей народов в их историческом развитии, вопросам, связанным с изучением исторического пути развития литературы кочевых народов, выявлением накопленных ею художественных традиций. Литературное творчество монголоязычных народов России, отражая художественные ценности кочевой культуры, обогащает и историческое, и художественное самосознание народа. Назрела необходимость научного осмысления творчества тех писателей, для которых национальная самобытность является основополагающим фактором, способствующим эволюционным преобразованиям в индивидуально-творческом становлении и развитии.

Литература монгольских народов увековечила в себе ценности кочевой культуры, особенности мировоззрения, морально-эстетические понятия, разнообразие образов и философских учений, являющихся бесценным интеллектуальным наследием человечества. Литературное наследие монгольских народов несёт в себе не только ценности кочевой культуры, но и влияние древнейших цивилизаций Востока.

В этой связи следовало бы отметить, что стихи известных монголоязычных поэтов вобрали в себя национальные ценности кочевой культуры. Они обогатили поэзию монгольских народов только им присущими образными средствами, превратив замечательные традиции прошлого в развитую современную систему исконно неувядаемого художественно-эстетического словесного мастерства.

Поэтому в настоящее время актуальной становится проблема научного осмысления творчества тех писателей, для которых национальная самобытность способствует становлению и развитию их художественного мировоззрения.

Ключевые слова: истоки национальной литературы, письменная культура кочевых народов, художественное мировоззрение, основные направления развития национальной поэзии, индивидуально-творческое становление и развитие.

Tatyana Maksarovna Dugarzhapova,
Doctor of Philology, Professor,
Transbaikal State University,
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: tatiyanamaksarovna@yandex.ru

On the Problems of the Buryat Literary Studies

The article is devoted to the reconstruction of the peoples spiritual values in their historical development, the issues related to the study of the historical way of development of nomadic peoples' literature, the identification of accumulated artistic traditions. Literary monuments of Russia's Mongolian peoples, reflecting the artistic values of nomadic culture, enrich the historical and artistic peoples' consciousness. There is a necessity of scientific understanding of writers' creativity, and national identity is a fundamental factor, contributing to the evolutionary transformation in individual creative development and development, for them.

The Mongolian peoples; Literature perpetuate the value of nomadic culture, specificity of philosophy, moral and aesthetic concepts, variety of images and system of philosophy that are invaluable intellectual heritage of mankind. The literary heritage of the Mongolian people is not only the value of nomadic culture, but also the impact of the oldest civilizations of the East.

In this respect, it should be noted that the poems of famous Mongolian speaking poets absorbed the national values of nomadic culture. They enriched the poetry of the Mongolian people with their peculiar means making great traditions of the past to the developed modern system of originally unfading artistic and aesthetic verbal skills.

Therefore, at present the problem of scientific understanding of creativity of the writers, for whom national identity contributes to the establishment and development of their artistic outlook, becomes urgent.

Keywords: national literature source, written culture of nomadic peoples, artistic worldview, main directions of national poetry development, individual creative formation and development.

© Дугаржапова Т. М., 2015

Забайкалье – это край с уникальной историей, богатейшим культурным наследием. Венгерский востоковед Дьердь Кара справедливо отмечает, что «монголы, буряты и калмыки наших дней – читатели и создатели новой, обширной литературы – могут гордиться богатством письменной культуры своих кочевых предков, беспокойная история которых вовсе не благоприятствовала развитию грамотности» [7, с. 89]. Действительно, «беспокойная история» кочевых народов Забайкалья увековечила имена степных грамотеев. Именно они стояли у истоков национальной литературы.

Литература монгольских народов аккумулировала в себе ценности кочевой культуры, особенности мировоззрения, морально-эстетические понятия, разнообразие образов и философских учений, являющихся бесценным интеллектуальным наследием человечества. Литературное наследие монгольских народов несёт в себе не только ценности кочевой культуры, но и влияние древнейших цивилизаций Востока. Дошедшее до нас в китайский иероглифической транскрипции «Сокровенное сказание» (XIII в.), известное как первый литературный памятник монголов, оказавшее огромное влияние на всю последующую монгольскую литературу, прежде всего историческую, выглядит продуктом не только чрезвычайно самобытной, но достаточно зрелой литературной традицией. Оно характеризуется широким использованием конструктивных приёмов, сюжетов, мотивов, образов мировой литературы и фольклора, встречающихся ещё в памятнике Древнего Востока и античности. «Сокровенное сказание» содержит большое количество достоверных исторических данных, легенд и преданий, помимо этого, проза памятника перемежается с фольклорными и письменными стихотворными фрагментами с различными конструктивными формами, выразительными по содержанию, глубокими по смыслу, выраженными с высоким мастерством [6, с. 329].

Буряты являются носителями общемонгольской культурной традиции. Особенно в устном народном творчестве бурят обнаруживается общемонгольский пласт, выраженный в разных жанровых и художественных формах. Это и эпос о Гэсэре, насчитывающий тысячи стихотворных строк, который является достоянием многих центральноазиатских народов, и маленькая пословица, вроде «Домбо долоон нухтэй» («У кувшина семь дыр» – с отгадкой: голова) [6, с. 327].

Такие известные литературные памятники, как индийская «Панчатантра», тибетская «Субхашита» Гунга Джалцана, монгольская «Повесть о Хан-Харангуе» и другие, были известны бурятам. То есть монгольские художественные произведения XVIII–XIX вв., а также монгольские переводы с других языков сыграли большую роль в становлении бурятской литературы.

Возникновение бурятской письменной литературы стало возможным благодаря монгольской письменности – этого достояния общемонгольской культуры и её инструмента. Хотя о взаимоотношениях бурятского языка и монгольской письменности лингвистами высказываются различные мнения [10, с. 569].

Следует отметить, что ещё академик Б. Я. Владимирцев наметил путь от некогда единой монгольской литературы к литературам разных монгольских народов. Он рассмотрел в отдельности литературу халхасцев, южных монголов (чахаров и ордосцев), ойратов (и калмыков) и отдельно указал на заслуги на литературном поприще бурят, «которые с конца XVIII века завели в своих буддийских монастырях-дацанах типографии и стали выпускать как общемонгольские сочинения... так и произведения писателей, преимущественно духовных» [1, с. 112].

На наш взгляд, конструктивным является мнение академика С. А. Козина о развитии письменности и литератур монголоязычных народов: «В XVI столетии монголы распались на три наиболее значительные группы: халха-монгольскую, южно-или внутреннемонгольскую и ойратский союз. Поэтому в отношении к XV и XVI ст. можно было бы говорить уже не об единой монгольской литературе, а в отдельности о литературах по крайней мере трёх названных народов, литература которых вместе со сложением этих народов отпочковалась от единой монгольской литературы XIV и XV ст., хотя всё ещё оставалось на базе единой монгольской письменности. В XVII ст. проходит точно такое же отпочкование бурят-монгольской литературы вместе с переходом отдельных халха-монгольских групп к Байкалу, и от ойратской – поволжско-калмыцкой литературы с переходом из Джунгарии в Поволжье ойратских племён или части их (торгут, дербет, хошут и хойт)» [5, с. 63–64]. Этого же мнения придерживается и Г. И. Михайлов, который считает, что «в XVIII веке наблюдаются первые признаки зарождения национальных литератур, что означало расчленение общемонгольской литературы». Относительно бурятской литературы он пишет: «В

конце XVIII века стали создавать свою литературу и буряты. Начинали они, как и другие монгольские народы, с исторического жанра» [8, с. 129].

Уместно отметить, что известный бурятский учёный Ц-А. Дугарнимаев соглашается с мнением Г. И. Михайлова, потому что безусловно среди письменных памятников бурят не найдено таких, которые датировались XVII веком [6, с. 329].

То есть по данной концепции все национальные литературы восходят к единому истоку.

Ц-А. Дугарнимаев считает, что «роль общемонгольской литературы в бурятском литературном процессе выглядела иначе, чем у халхасцев и южных монголов». При этом он опирается на мнение бурятских литературоведов, которые считают, что не нужно делать «резкой грани между литературой монгольской (халха-монгольской) и бурятской, так как основной фонд литературы у них общий», и что «оригинальная бурятская художественная литература как таковая заметно начала отпочковываться с конца XIX в.». Это мнение Г. О. Туденова совпадает с общепринятым мнением монголоведов, но с некоторыми изменениями. Во-первых, на бурятской почве общемонгольская литературная традиция, восходящая к памятникам литературы XIII века, не прерывалась вплоть до конца XIX века. Во-вторых, произведения бурятской письменности XVIII века до 90-х годов XIX не выделялись своей оригинальностью в массе общемонгольской литературы. То есть уточнения Г. О. Туденова сводятся к утверждению ещё большей роли общемонгольской литературы и влияния её традиции на бурятскую [6, с. 329–330].

В литературах монголоязычных народов основой является их общее культурное наследие.

В настоящее время актуальной становится проблема научного осмысления творчества тех писателей, для которых национальная самобытность способствует становлению и развитию их художественного мировоззрения.

В этой связи следовало бы отметить, что стихи известного бурятского поэта Д. Улзытуева вобрали в себя национальные ценности кочевой культуры бурятского народа... Ощущая ароматный запах степей, душистого багульника – алого «первенца степей», дуновение синего байкальского ветра и дождя благодатные струи, звон уздечки вороного коня и клич каурого, радуясь синеве бескрайних бурятских степей, мы проникаем в стихах Улзытуева в сущность единого бытия нравственных устоев кочевой жизни бурятского народа. А в центре этого «кочевого мира» – трава голубая Ая-ганга – яркий образ, символ родной Бурятии [4, с. 65–66].

Вы слыхали когда-нибудь,
о траве голубой Ая-ганга?
Ее имя –
как отзвук старинного медного гонга.
У неё суховатые
колкие стебли.
От неё синеватые
наши бурятские степи...
Есть обычай такой –
обживая жилище своё,
скотовод зажигает у входа в жилище её.
И пока он сидит, с гостями беседуя,
ая-ганга курится
дымом бессмертия.
Дым и горек до слёз.
Дым и сладок до слёз.
Посмотрите – ая-ганга я вам принёс.
По страницам рассыпал я эту траву.
В этом запахе – то, чем дышу и живу.

(«Вы слыхали когда-нибудь...»
Перевод Евг. Евтушенко)

Его стиль проявляется в оригинальной подаче системы тропов, напрямую связанных с возникновением у поэта самых разных ассоциаций в использовании красочных фольклорных художественно-изобразительных средств, усиливающих не только сугубо национальный колорит поэтических текстов. Но и передающих характерные черты художественного мышления бурята-степняка: hун сэгээн тэнгэри (молочно-светло-голубое небо, то есть небо, белое, как молоко, и потому светло-голубое); эшэгы сагаан Буряадни (Бурятия моя, как войлок, былым-бела); дун сагаан тала (совсем-белая степь, букв. белая, как раковина); хун сагаан хонин (белая-пребелая овца, букв. как лебедь белый(-ая) и др. В то же время поэтом созданы изумительные составные метафорические эпитеты, содержащие скрытые сравнения. Отбор сравнений у него определяется и сутью художественного текста, мировоззрением самого автора. Это в поэзии Улзытуева становится в конечном итоге способом создания художественно-философской концепции кочевого мира.

Стихи-песни Улзытуева «Хазаар ногтын ханхинаан дор» («Под звон уздечек и стремян») чем-то напоминают нам узоры национального орнамента кочевой культуры монгольских народов:

Халюун талата Буряадаа
Харан, харан байхадам,
Хангай тайга нэмэритэй
Хадынш орон хэбэртэй.
Когда я любуюсь порою
Бурятией нашей степной,
Она почему-то мне кажется
Таёжной и горной страной.
Уудам талата Буряадаа
Удаан, удаан харахадам,
Уняар манан дэнзэтэй
Уулынш орон янзатай.
Когда я по долгу любуюсь
Бурятией нашей степной,
Она иногда мне мерещится
Покрытой туманом и мглой.
(«Нютагай шэнжэ»)

А в другом стихотворении «Үершье, түймэршье…» (И половодье, и пожар…) посредством национальной символики поэт сравнивал смену времен года с жизнью человека, связанной с понятиями чередования, перерождения, или, вернее, смены «процветания» и «угасания»:

Үершье, түймэршье. үймөөншье хадаа
Үхэлшье, зоболоншье, жаргалшье хадаа
Үлгэн замбиин үргэһэн болоод лэ,
Үедөө нэгэтэл үнгэрдэг юм даа.
Нажаршье, намаршье, нараншье хадаа,
Наһаншье, дураншье, хабаршье хадаа
Намжаа замбиин наадан болоод лэ,
Наяран дуулаһаар үнгэрдэг юм даа.
Үнэншье, худалшье, нүгэлшье хадаа,
Үдэршье, һүнишье, үбэлшье хадаа
Үбгэн замбиин үльгэр болоод лэ,
Үгын долгеор үнгэрдэг юм даа.
Үнгэрһэн юумэн үнгэрөө гээд лэ,
Үнэнһөө энээндэнь бү этигэ
Үнгэрөөд һөөргөө бусадаг юм даа,
Үедөө нэгэтэл эрьедэг юм даа.
(«Үершье, түймэршье...»)

И половодье, и пожар, и смута [людей],
И смерть, и страдание, и счастье,
Обернувшись сном Земли и Вселенной,
Однажды навек соберутся уйти.
И лето, и осень, и солнце,
И жизнь, и любовь, и весна,
Превратившись в игры необъятной Вселенной,
Песни свои распевая, уходят [от нас].
И правда, и ложь, и грех,
И день, и ночь, и зима,
Обернувшись легендой мудрой Вселенной,
На волне молвы исчезая, [бесследно] уйдут.
Что прошло, то вроде прошло.
Но не верь тому, что миновало.
Оно возвратится обратно,
Однажды вернётся опять.

Здесь все эти противоположности переходят друг в друга: «Үхэлшье, зоболоншье, жаргалшье» (И смерть, и страдание, и счастье), и четыре времени года: и осень, и зима, и весна, и лето. Детали пейзажа служат для понимания сути мироздания. Отсюда как бы вытекает противоположное и в то же время непротивоположное. «Единство противоположностей в природе вещей: река, «изменяясь, покоится», мы «существуем и не существуем, – пишет Т. П. Григорьева, – единое и единичное одно, единый Логос пронизывает все вещи; из всего – одно, и из одного – все»; «Путь вверх и вниз один и тот же» [3, с. 43]. Мудрым взором философа и прорицателя поэт сумел увидеть красоту жизни на земле именно в непостоянстве, а точнее, в перемене, или в перевоплощении одного понятия в другое, что и делает жизнь интересной.

Отметим, что тема времён года также традиционна в творчестве монгольских писателей. Она встречается и в произведениях основоположников монгольской литературы Д. Нацагдоржа «Четыре времени года», Б. Ринчена «Луна», «Шёпот осенних трав», в стихах Дашбалбара «Единение с природой», «Трава», Д. Нямсурэна «Четыре времени года» и др.

Например, в стихотворении «Четыре времени года» также посредством национальной символики Д. Нацагдорж «...смену времён года сравнивал с жизнью человека – с рождением, молодостью, старением, уходом из жизни для перевоплощения в ином облике...» [2, с. 71–72].

Д. Нацагдорж любил свою родную природу, воспевал её во многих своих лирических произведениях. Особенностью пейзажной лирики поэта является её связь с описаниями монгольского быта. Описание различных времён года сменяют друг друга. Весна. Кончилась суровая трудная зима. Под тёплыми лучами солнца пробуждается природа, вселяя в душу человека спокойствие и радость...

К нам приближается солнце. Яшмовым снег стал в ложбине.
Мир обновляется сразу, будто родился вчера.
Лес, вдалеке зеленея, был по-зимнему синим.
Старые помолодели, рада теплу детвора.
(Перевод Т. Стрешневой)

А весну сменяет жаркое лето. Такая пора связана с весёлым летним праздником – Наадамом.

Лето – расцвет природы, когда «оживают реки, луга и горы, ветер летит вдогонку мчащимся скакунам».

Осеннее солнце Монголии светит ярко, оно весело золотит верхушки степных трав, и всё же природа чуть печальна, она напевает задумчивую грусть «...с пожелтевших деревьев, медленно падают листья, и проникает в душу ласковая печаль».

А зимой в монгольской степи трудится человек: «Зимней ночью, словно искры, высоко мерцают звезды, и в степи поёт протяжно караванщик молодой». Поэт сумел ярко выразить в своих стихах картину жизни монголов со всеми, только ей присущими, особенностями быта, живой связью с природой. То есть через настроение человека он воссоздаёт сложную гамму чувств и переживаний простого монгола-степняка [2]. То есть у каждого времени года – традиционные приметы, связанные с кочевой культурой монгольских народов.

Таким образом, вклад монголоязычных поэтов, в частности Дондока Улзытуева, Д. Нацагдоржа, в развитие национальной культуры монгольских народов целом, их богатейшее поэтическое наследие, их яркий талант, исключительный лиризм в выражении и реализации своего неповторимого стиля огромны и пока ещё полностью не оценены. Дальнейшее изучение творчества поэтов кочевых народов ещё не раз обогатит монгольское литературоведение, не раз дополнит новыми открытиями.

Список литературы

1. Владимирцов Б. Я. Монгольская литература // «Литература Востока». Вып. 2. Пб., 1920. С.112.
2. Герасимович Л. К. Литература Монгольской Народной Республики 1921–1964 гг. Ленинград, 1965. 311 с.
3. Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур). М: Наука, 1992. 296 с.
4. Дугаржапова Т. М. Поэтика Д. Улзытуева. Улан-Удэ: Бурятск. кн. изд-во, 2001. 187 с.
5. Козин С. А. Эпос монгольских народов. М.-Л., 1948. С.63–64.
6. Литературные связи Монголии. М: Наука, 1981. 430 с.
7. Мир кочевых цивилизаций: история и современность: материалы междунар. науч. конф. Чита; Агинское, 2007. 365 с.
8. Михайлов Г. И. Литературное наследство монголов. М.: Наука, 1969. 173 с.
9. Туденов Г. О. Бурятское стихосложение. Улан-Удэ: Бурятск. кн. из-во, 2001. 166 с.
10. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1973. 329 с.

References

1. Vladimirtsov B.Ya. Mongol'skaya literatura // «Literatura Vostoka». Vyp. 2. Pb., 1920. S.112.
2. Gerasimovich L. K. Literatura Mongol'skoi Narodnoi Respubliki 1921–1964 gg. Leningrad, 1965. 311 s.
3. Grigor'eva T. P. Dao i logos (vstrecha kul'tur). M: Nauka, 1992. 296 c.
4. Dugarzhapova T. M. Poetika D. Ulzytueva. Ulan-Ude: Buryatsk. kn. izd-vo, 2001. 187 s.
5. Kozin S. A. Epos mongol'skikh narodov. M.-L., 1948. S.63–64.
6. Literaturnye svyazi Mongolii. M: Nauka, 1981. 430 s.
7. Mir kochevykh tsivilizatsii: istoriya i sovremennost': materialy mezhdunar. nauch. konf. Chita; Aginskoe, 2007. 365 s.
8. Mikhailov G. I. Literaturnoe nasledstvo mongolov. M.: Nauka, 1969. 173 s.
9. Tudenov G. O. Buryatskoe stikhoslozhenie. Ulan-Ude: Buryatsk. kn. iz-vo, 2001. 166 s.
10. Tsydendambaev Ts. B. Buryatskie istoricheskie khroniki i rodoslovnye. Ulan-Ude, 1973. 329 s.

Статья поступила в редакцию 10.03.2015

УДК 39(571.54 /55)
ББК Т 5–3 (2р54)

Артём Вадимович Жуков,
доктор философских наук, профессор,
Забайкальский государственный университет
(672039,Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: artem_jukov68@mail.ru
Алена Алексеевна Жукова,
кандидат философских наук, научный сотрудник,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: kazarbina_a@mail.ru
Надежда Алексеевна Соловьева,
аспирант,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: nadezd.c@yandex.ru

Методология исследований и конструирование образов «этнических культур» в современном Китае[1]

В статье проводится попытка анализа методологической базы современных китайских публикаций, посвящённых исследованию этнической культуры в Китае. Авторы выделяют ряд концептов, характерных для китайского этнологического дискурса, такие как «единая китайская нация», «национальность», «малая национальность», «срединное государство», на основании чего доказывают, что этнология в Китае является элементом информационной стратегии государства. Сравнительный анализ показывает, что инструментальное применение этнологического знания базируется на распространении двух типов образов этнической культуры. Одни из них направлены «вовне» и распространяют образы полиэтничного государства, служащие целям популяризации образа на мировой арене. Другие направлены «вовнутрь» страны и служат целям создания образа «единого» государства, сплочённого вокруг идеи «единой китайской нации». Выводом статьи является доказательство того, что специфика китайской науки о народах заключается в том, что она является инструментом формирования этноса и используется в целях централизации государства, и поэтому представляется не только этнологическим анализом, но и предметом анализа. Содержание и выводы статьи способствуют лучшему пониманию основ методологии китайской этнологической науки и сущности политики Китая в отношении этнических культур на современном этапе, так как указывают на то, что этнологическая наука в Китае понимается как наиболее корректный, легко понимаемый и эффективно действующий метод убеждения населения, нацеленный на конструирование мировоззренческих взглядов и этнических идеалов.

Ключевые слова: «единая китайская нация», «национальность», «малая национальность», «срединное государство», инструментализм, примордиализм, конструктивизм, информационная стратегия.

Artem Vadimovich Zhukov,
Doctor of Philosophy, Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: artem_jukov68@mail.ru
Alena Alekseyevna Zhukova,
Candidate of Philosophy, Researcher,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: kazarbina_a@mail.ru
Nadezhda Alekseyevna Solovyeva,
Postgraduate Student,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: nadezd.c@yandex.ru

Research Methodology of «Ethnic Cultures» in Modern China[2]

The article attempts to analyze the methodological basis of modern Chinese publications devoted to the study of ethnic culture in China. The authors identify a number of concepts specific for the Chinese ethnological discourse, such as «united Chinese nation», «nationality», «minor nationality» and «middle state». On the basis

[1] А. В. Жуков – основной автор, является организатором проекта, формулирует выводы и обобщает итоги реализации коллективного проекта.

[2] A. V. Zhukov is the main author, the organizer of the project, draws conclusions and summarizes the results of the collective project.

© Жуков А. В., Жукова А. А., Соловьева Н. А., 2015

of the above mentioned the ethnology in China as a part of the communication strategy of the state is proved. The instrumental use of ethnological knowledge is based on the distribution of the two types of ethnic culture images. Some of them are directed «outside» and distribute images of multiethnic state which serve the promotion of the image on the world stage. The others are directed «inside» the country and serve to create an image of a «united» state, rallied around the idea of « united Chinese nation». Conclusions of the article prove that the specificity of Chinese science of nations lies in the fact that it is a tool for the formation of an ethnic group and is used in order to centralize the state, and therefore is represented not only as an ethnological analysis, but also as the subject of analysis. The content and conclusions of the article provides for a better understanding of the basis of Chinese ethnological science methodology and the essence of China's policy towards ethnic cultures at the present stage, as it indicates that the ethnological science in China is understood to be the most correct, easy to understand and an effective action method of population persuasion, aimed at the construction of world outlooks and ethnic ideals.

***Keywords*:** united Chinese nation, nationality, minor nationality, middle state, instrumentalism, pre-modernism, constructivism, information strategy.

Китай является крупным многонациональным государством, которое, подвергаясь воздействию процессов распространения глобализирующейся культуры, влияющей на культурное развитие титульной нации и на судьбу множества малых групп, стремится к устойчивому развитию и определяет для себя путь построения гармоничного общества, в котором национальный вопрос является одним из важных [5, с. 120]. В 90-е гг. XX в. перед наукой этой страны была поставлена задача проведения исследований трансформационных процессов, которым оказались подвержены этнические культуры, являющиеся объектом национальной программы гармоничного развития [10, с. 12]. Это привело к появлению значительного количества публикаций и к осознанию необходимости анализа методологической базы китайских этнологических исследований, которые не могли не испытывать влияние со стороны устоявшихся направлений этнологии, имея, однако свою специфику.

В традициях западной и отечественной науки изучению динамики этнической культуры, где значительное место занимают вопросы происхождения, развития, распространения, а также деградации и ассимиляции этносов, уделяется большое внимание. Исследование этнической культуры в XIX–XX вв. было связано с традициями эволюционизма, социологического направления, функционализма, этнопсихологии и другими направлениями, в рамках которых сформирована теоретическая база, посвящённая обоснованию того, каким образом происходят изменения в культуре этноса и что собой представляет динамика этнической культуры. Не меньшее значение имеют теории формирования этноса, рассматриваемого с разных позиций, среди которых выделяется примордиализм, инструментализм и конструктивизм, разница между которыми вызывает дискуссии и порождает различные объяснительные модели в видении сущности процесса формирования этноса.

В целом применение вышеназванных подходов долгое время описывало этническую действительность, однако со второй половины 60–70-х гг. XX в. в структуре этнологического знания произошли большие перемены. В связи с усилением дезинтеграции мирового сообщества по принципу этнической принадлежности в этнологии была поставлена проблема определения природы этнической солидарности и межэтнического взаимодействия. Её анализ имел политический контекст и отвечал задаче сохранения национального (гражданского, политического) единства в каждой многонациональной стране. Постановка этой проблемы привела к методологическим трансформациям. Если до 60-х гг. главенствующие позиции занимало направление социальной интеграции, то затем влияние дезинтеграционных процессов в науке сделало популярной «теорию конфликта сил». Её внедрение дало толчок для развития разных направлений, часть из которых, оставаясь в рамках научного мировоззрения, отмечала появление новой тенденции, синтезируя свои положения с принципами системно-функционального анализа [4].

Другая часть, напротив, включилась в действия «конфликтующих сторон» и использовала научно-теоретическую базу для обоснования своих этнонациональных и политических убеждений. Китайскими учёными было выбрано второе направление, которое отличается тем, что при использовании некоторого объёма теоретической базы западной и российской науки оно направляет свои усилия на разработку методологии, которая бы защищала точку зрения государства, ставящего задачи интеграции и консолидации населения Китая в рамках единого целого. Инструментальное применение методологии этнологических описаний в современном Китае, где этнокультурным особенностям при-

даётся большая значимость, зависит не только от науки, но и от правящих элит. Учитывая бурные манифестации этничности последних десятилетий, руководящие структуры КНР понимают методологию преподнесения информации об этносах, исключительно в контексте идей, синтезирующих политические и научные концепции. Такой подход не предполагает возможности дополнительной рефлексии, но при этом нацеливается на проведение эффективного распространения определённых идей [7, p. 28].

На данный момент в содержании китайских исследований этноса распространённым является стремление к конструированию образа единой общности, в которой этническая идентичность подчинена политической идентичности. В рамках этого подхода формируется такое объяснение природы этноса, которое синтезирует элементы примордиализма и конструктивизма, однако фиксирует внимание на первичности природы государства, культуртрегерская сущность которого конструирует попадающие под его влияние народы. Эти идеи формируют государственную концепцию социальной консолидации, которой чужды идеалы гражданского общества и близки ценности, связанные с патриархальными установками, характерными для конфуцианства. Необходимо отметить, что в основе такого отношения к науке лежат архетипы исторического сознания китайцев, для которых такие понятия, как «богатство истории» и «историческая память» являются ценностью, выполняющей функции идентификации, интеграции, консолидации, психологической защиты и развития патриотизма [1, с. 71].

История китайской политики убеждает в том, что традиция управления народами здесь с древности включала методики конструирования образов государства, понимаемого как «чжунго», «срединное государство», по сравнению с которым государства соседних народов – это «земля варваров». Характерным является то, что образ «чжунго» не касался какой-то избранной территории, употребление его со временем расширялось и по мере присоединения «варварских» земель они становились землями «чжунгожень», принадлежащими гражданам Поднебесной [2]. Поэтому, когда в начале XX в. китайское общество реформировалось по европейским образцам, правителям Китайской Республики понадобилось такое название для подвластного им государства, которое бы подчёркивало его извечный характер, они воспользовались понятием «чжунго». Сегодня оно способствует не только постепенной «китаизации» малых национальностей КНР, оно и создаёт основу для китаецентристского мировоззрения жителей этой страны. По мнению А. В. Меликсетова, традиция менять смысл истории, конструировать образы и представления о государстве, культуре, о населении в Китае сохранилась с древности и широко используется сейчас [3, с. 26].

Особенностью современной китайской научно-политической мысли является стремление направлять итоги переосмысления недавнего прошлого в нужное на настоящий момент для поддержания мировоззренческих ориентиров общества русло. К примеру, согласно мнению У. Каллахана, в Китае начала XXI в. идентичность формировалась как результат сложного взаимодействия между позитивным и негативным образами, рисующими прошлое и настоящее государства, которое формировало образ «народа жертвы», пережившего столетия национального унижения с начала «опиумных войн» до образования КНР, что было очень удобно, когда речь шла о необходимости поиска дипломатических ответов на требования независимости Тибета и обвинения в попрании прав человека в этом районе [6, p. 29]. Необходимо заметить, что в рамках стратегии, направленной на создание образа Китая, как мощного центра силы и кандидата на мировое лидерство, факты с использованием комплексов «национального унижения» оказываются почти не объяснимыми. Тем не менее, практика распространения двух образов этнической культуры, один из которых противоречит другому, является специфичной для китайской информационной политики. Многие исследователи зафиксировали, что образы, презентуемые «вовне», «для других» отличаются от тех, которые распространяются «внутри», «для себя».

В первом случае государственная власть КНР направляет усилия на распространение интенсивных патриотических чувств. Политика конструирования этих образов основывается на повсеместном и настойчивом подчёркивании величия древних традиций и их преемственности. Она вписывается в стратегии, использующие арсенал так называемой «мягкой силы», способствующей конструированию положительного образа Китая в мире [1, с. 78]. Однако эта тенденция имеет противодействие как со стороны «малых национальностей», так и представителей титульной нации. Это приводит к выступлениям, оцени-

ваемым в контексте современной китайской методологии, как «рецидивы и всплески архаичности». Поэтому по отношению к хань, с одной стороны, и к «малым национальностям» – с другой, властям приходится использовать методы контроля и сдерживания, которые и проявляются в формировании второй тенденции конструирования этнических образов, характерных для внутренней политики [11].

Принцип конструирования прослеживается в формировании образов культуры, этнической культуры, культуры «малых национальностей». Базовым в китайской науке о народах является понятие культуры. Культура понимается с одной стороны – как совокупность продуктов и результатов производства, появившихся благодаря человеческой деятельности, и с другой – как духовное наследие [15]. Конструируя понятие культуры, китайские учёные обращают внимание на такую её особенность, как региональное разнообразие, формирующее уникальность локальных этнических типов культур [18]. О том, что это мнение учитывается в политике, говорят решения КПК о том, что «необходимо расширить культурное производство и воспроизводство … развитие культуры удовлетворяет интересам народа в коллективном духе (самосознании) и стимулирует развитие всех сфер жизни» [8].

Наиболее значимым признаком, выделяющим представления о культуре в китайской этнологии, является то, что китайские исследователи рассматривают культуру как общий образ мышления и мироощущения каждого члена государства, а не какой-то этнической группы. Отражая распространённые в Китае представления о структуре культуры, современный автор Чжоу Миньфу предлагает представить её структуру, выделив четыре уровня: культура человечества, культура эпохи, национальная культура и культура национальных меньшинств. Выделяются также два уровня культуры – национальная культура и культура этнических групп. Под национальной культурой понимается традиционная китайская культура, а под культурой этнических групп – локальное проявление элементов этнической культуры национальных меньшинств [13, с. 12]. Мнение Чжоу Миньфу о структуре культуры совпадает с точкой зрения руководства КПК, которое указывает, что: «необходимо усилить строительство культуры социализма с китайской спецификой, создавать соответствующую социализму с китайской спецификой рыночную экономику, соответствующую этому систему правил и законов, срастить традиционные и моральные ценности нации с ценностями социализма с китайской спецификой, сформировав тем самым национальный дух, что послужит новым толчком реформ и развития» [8].

Современная структура этнической культуры КНР сложилась в 50-е гг. XX в, когда в стране с преобладающим ханьским населением, были признаны права других национальных групп. С этого времени в Китае принято разделять такие понятия, как нация, или национальность («миньцзу»), и малая национальность («шаошу миньцзу»). Под национальностью понимается стабильная группа, обладающая общим языком, территорией, экономическими отношениями, а также общими психологическими качествами, сформировавшимися в процессе исторического развития и закреплёнными в общей культуре [17]. Это примордиалистское определение, однако используется оно как инструмент конструирования этнической реальности, так как согласно ему все жители Китая – это прежде всего граждане КНР, которые вне зависимости от национальности составляют единую нацию «чжун хуа». В этом контексте каждый гражданин КНР, в первую очередь, чувствует себя носителем общенациональной культуры, вместе с этим он представляет какую-либо нацию. Таким образом, «национальная культура» и культура «малых национальностей» – это разные понятия, специфика которых состоит в том, что в китайских источниках термин «малая национальность» используется как обозначение только одного понятия – неханьские народы [5, с. 121].

Общая численность этих народов намного меньше, чем ханьцев, поэтому их принято называть «малыми». Признаком, который отличает неханьские народы от ханьцев, является их этническая культура. Для китайских учёных важно, что именно культура, а не генетическая наследственность определяет природу этничности [16]. Причина заключается в том, что в Китае взгляд на этничность основывается на вере в то, что все неханьские народы по происхождению и генетике едины с народом хань. Согласно мнению современной китайской исследовательницы Ли Суцзе, «малые национальности» представляют собой не что иное, как составные части единой китайской нации, которые выделились из неё в результате процесса исторического развития культуры [9]. С этой точки зрения, в которой синтезированы как примордиалистские, так и конструктивистские представления, и

хань и «малые национальности» являются составными элементами единого целого – «единой китайской нации». Чем они различаются, так это особенностями исторического развития, которые привели к их обособленному существованию, и специфическими чертами культуры, появившимися в результате этого исторического обособления. Таким образом, методология этнологических описаний в Китае не исключает ни конструктивистского, ни примордиалистского подхода, которые используются в зависимости от конкретных задач, ставящихся перед каждым описанием.

В целом в системе этнологического знания сконструированными признаются все современные этнические группы, как «малые национальности», так и хань, которые выступают как результат влияния локальной истории и культуры. Однако на общем фоне этнических конструктов в этнологическом знании Китая существует примордиальный образ изначально существующего этноса – «единой китайской нации», который и является ключевым для всей системы этнологической мысли Китая. В этой системе культура «малых национальностей» является структурным элементом культуры «единой китайской нации». Она характеризуется тем, что, во-первых, вносит вклад в формирование, развитие её уникальности за счёт привнесения национальных мотивов, элементов, идей из частных культур в общую культуру; во-вторых – она поддаётся конструирующему воздействию со стороны «единой китайской нации», которое олицетворяется действиями КПК [4].

При этом руководство Китая, проводя политику, направленную на укрепление единства многонационального государства, не стремится к немедленному переконструированию основ культуры «малых национальностей», а пытается сохранить национальные особенности [9]. Для этого оно предпринимает усилия, направленные на поддержку, сохранение и развитие культур «малых национальностей». Так, на XVII съезде ВСНП был объявлен курс, целью которого было развитие национальных культур. После этого в 2009 г. были опубликованы «Предложения о последовательной работе по развитию культуры малых национальностей» [14], имеющие целью разработку программ по сохранению самобытности культуры национальных меньшинств, развитие этнографического туризма, создание национальных парков, музеев под открытым небом, фольклорных ансамблей [19].

В то же время, из анализа концепций структуры культуры национальных меньшинств можно заключить, что в китайской науке не считают, что их уровень отражает подлинно глубинный смысл, который является сущностным выражением культуры «единой китайской нации». К примеру, в концепции культуры, представленной Чжоу Миньфу, этническая культура национальных меньшинств включает в себя три уровня: базисный уровень – материальная культура и технологии; сердцевина – общественная организация; высший уровень – ценности и формы мышления, которые, имея характер этнического эгоизма и сепаратизма, могут не совпадать с ценностями «единой китайской нации» [13, с. 12]. Именно на этот уровень, по мнению, выраженному в решениях ЦК КПК, необходимо оказывать воздействие для того, чтобы влиять на процессы трансформации этнической культуры [12]. Так, например, член ПК ЦК КПК, председатель комитета Народного политического консультирования совета Китая Цзя Цинлинь говорит о важности влияния на культуру «малых национальностей» следующее: «Необходимо в современных условиях придать мощный импульс для развития районов проживания малых национальностей. На сегодняшний день ЦК КПК уделяет особое внимание национальной работе, нацеленной на консолидацию населения». Однако в утверждениях партийного функционера о том, что «в национальной работе необходимо бороться со всеми видами сепаратистской деятельности, защитить единство государства и сохранить социальную стабильность», чётко прослеживается двойственный характер китайских практик распространения образов культуры «малых национальностей» [20]. Таким образом, практика распространения двух различных образов этнической культуры является специфичной для китайской информационной политики, органической частью которой является китайская этнологическая наука. Её специфика заключается в том, что она является инструментом формирования этноса, используется в целях централизации государства и представляется не только этнологическим анализом, но и предметом анализа её, как инструмента распространения определённых этнополитических образов и идей. Этнологическая наука в Китае понимается как наиболее корректный, легко понимаемый и эффективно действующий метод убеждения населения, нацеленный на конструирование мировоззренческих взглядов и этнических идеалов.

Подведём итоги:

1. Современные процессы конструирования образов этнической идентичности в Китае идут в русле, которое формирует госу-

дарство, тесно взаимодействующее с наукой, поставляющей ему не только идеологически выверенные тексты, но и методологию проведения этно-культурной политики, нацеленной на получение максимально эффективного результата. Инструментальное применение этнологической науки, использующей элементы примордиалистских (идея «единой китайской нации») и конструктивистских (идеи «малых национальностей») концепций порождает двойственный контекст образов этнических групп. Одни из образов направлены «вовне» и создают картину полиэтнического государства. Другие направлены «вовнутрь» для конструирования образа единого государства, сплочённого вокруг идеи «единой китайской нации».

2. На сегодняшний день в Китае гражданская идентичность, то есть идентификация себя с «единой китайской нацией», превалирует над этнической, однако для руководства КНР важно заявлять, что идентичность «малых национальностей» не утратила своей значимости. Это подтверждает китайская этнологическая наука, доказывая, что культура «малых национальностей» – это богатство китайской и мировой цивилизации и что их взаимовлияние усиливает китайскую культуру, что способствует повышению привлекательности китайской культуры и формированию имиджа китайской нации в мире. При этом на фоне сохранения внимания к этническому «я», поддержки различий, таких как самоназвание, физический облик, географическое происхождение, хозяйственная специализация, религия, язык и такие черты, как одежда и пища, в Китае предпринимается максимум усилий для преодоления ментальной оппозиции «мы – они» и дифференциации групп, которые выводятся на уровень единой гражданской идентичности – более широкого, чем этническое, поля социального взаимодействия.

Список литературы

1. Корсун А. Н. Идентичность с «китайской спецификой» // Полис. 2008. № 3. С. 68–79.

2. Корсун А. Н., Лавриненко Н. Е. Лики Поднебесной [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://mirknig.mobi /data /2013–10–15 /1418042 /Korsun_Liki_Podnebesnoy.1418042.pdf (дата обращения: 25.01.2015).

3. Меликсетов А. В. История Китая. М.: Изд-во МГУ, 2002. 736 с.

4. Семененко И. Национальные практики формирования гражданской идентичности: опыт сравнительного анализа [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.perspektivy.info /rus /gos /nacionalnyje_praktiki_formirovanija_grazhdanskoj_identichnosti_opyt_sravnitelnogo_analiza.htm (дата обращения: 24.01.2015).

5. У Цзинхуа. Этническая ситуация и политика КНР в отношении нацменьшинств // Расы и народы. М.: Наука,1998. Вып 24. С. 120–121.

6. Callahan W. A. China: The Pessoptimist Nation. Oxford: Oxford: Oxford University Press, 2012. 266 p.

7. Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton, 1993. 248 p.

8. Гоцзя дуй шаошу миньцзу дэ чжэнцэ (Политика Китая в отношении национальных меньшинств) [Электронный ресурс]: [сайт]. Кит. яз. URL: http://www.douban.com /group /topic /1204433 (дата обращения: 21.01.2015).

9. Ли Суцзе. Шаошу миньцзу чуаньтун вэньхуа чжун дэ хэсе юаньсу цзи сяньтай цзячжи (Основные элементы гармоничного развития и их современное значение для традиционной культуры национальных меньшинств) [Электронный ресурс]: [сайт]. Кит. яз. URL: http://www.docin.com /p-362527035.html (дата обращения: 24.01.2015).

10. Фан Пэн. Хайнань дао лиши миньцзу вэньхуа (История, народности и культура острова Хайнань). Хайкоу: Наньфан чубаньшэ, 2003. 247 с. Кит. яз.

11. Цзян Цзюньцзи. Жан гэ миньцзу вэньхуа «Мэй мэй юй гун» (Позволить культурам каждого народа «Процветать и объединяться») [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.wenming.cn /wmpl_pd /zlzs /201206 /t20120613_704922.shtml (дата обращения: 19.10.2014). Кит. яз.

12. Чжоу Гуаньмэй. Сяньтайхуа цзиньчэн чжун дэ чжунго шаошу миньцзу цзячжи чжуаньчэн (Трансляция ценностей культуры национальных меньшинств Китая в условиях модернизации) [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.bianjiang.cass.cn /news /589230.htm (дата обращения: 02.09.2014). Кит. яз.

13. Чжоу Миньфу. Чжунго шаошу миньцзу вэньхуа цзяньлунь (Культура национальных меньшинств Китая. Краткое обсуждение) / Гос. комитет по делам национальностей. Бейцзин: Миньцзу чубаньшэ, 2006. 318 с. Кит. яз.

14. 让各民族文化“美美与共 (Предложения о последовательной работе по развитию культуры национальных меньшинств) [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.wenming.cn /wmpl_pd /zlzs /201206 /t20120613_704922.shtml (дата обращения: 25.12.2014). Кит. яз.

Источники

15. Байду байке. Вэньхуа (Энциклопедический словарь «Байду». Культура) [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://baike.baidu.com /subview /3537 /6927833.htm (дата обращения: 19.01.2015). Кит. яз.

16. Байду байке. Шаошу миньцзу (Энциклопедический словарь «Байду». Национальные меньшинства) [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://baike.baidu.com /view /1917.htm?fr=aladdin (дата обращения: 19.01.2015). Кит. яз.

17. Сяньтай ханьюй сыдянь. Шаошу миньцзу (Словарь современного китайского языка «Сяньтай ханьюй сыдянь». Национальные меньшинства) [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://cd.hwxnet.com /view / mpebkheebaaoegpc.html (дата обращения: 19.08.2014). Кит. яз.

18. Ханьюй сыдянь. Вэньхуа (Словарь китайского языка. Культура) [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://cd.hwxnet.com /view /hjagljggdieimiad.html (дата обращения: 15.06.2014). Кит. яз.

19. «Рисовые террасы Хунхэ-Хани» включены в список ЮНЕСКО [Электронный ресурс]: [сайт] // Газета «Женьминь жибао on-line». URL: http://russian.people.com.cn /31516 /8396981.htm (дата обращения: 23.12.2014).

20. Цзя Цинлинь: «Необходимо в современных условиях придать мощный импульс для развития районов проживания национальных меньшинств» [Электронный ресурс]: [сайт] // Газета «Женьминь жибао on-line». URL: http://russian.people.com.cn /31521 /7600714.html (дата обращения: 15.01.2015). Кит. яз.

References

1. Korsun A. N. Identichnost' s «kitaiskoi spetsifikoi» // Polis. 2008. № 3. S. 68–79.

2. Korsun A. N., Lavrinenko N. E. Liki Podnebesnoi [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://mirknig.mobi / data /2013–10–15 /1418042 /Korsun_Liki_Podnebesnoy.1418042.pdf (data obrashche-niya: 25.01.2015).

3. Meliksetov A. V. Istoriya Kitaya. M.: Izd-vo MGU, 2002. 736 s.

4. Semenenko I. Natsional'nye praktiki formirovaniya grazhdanskoi identichnosti: opyt sravnitel'nogo analiza [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://www.perspektivy.info /rus /gos /nacionalnyje_praktiki_formirovanija_grazhdanskoj_identichnosti_opyt_sravnitelnogo_analiza.htm (data obrashcheniya: 24.01.2015).

5. U Tszinkhua. Etnicheskaya situatsiya i politika KNR v otnoshenii natsmen'shinstv // Rasy i narody. M.: Nauka,1998. Vyp 24. S. 120–121.

6. Callahan W. A. China: The Pessoptimist Nation. Oxford: Oxford: Oxford University Press, 2012. 266 p.

7. Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton, 1993. 248 p.

8. Gotszya dui shaoshu min'tszu de chzhentse (Politika Kitaya v otnoshenii natsional'nykh men'-shinstv) [Elektronnyi resurs]: [sait]. Kit. yaz. URL: http://www.douban.com /group /topic /1204433 (data obrashcheniya: 21.01.2015).

9. Li Sutsze. Shaoshu min'tszu chuan'tun ven'khua chzhun de khese yuan'su tszi syan'tai tszyachzhi (Osnovnye elementy garmonichnogo razvitiya i ikh sovremennoe znachenie dlya traditsionnoi kul'tu-ry natsional'nykh men'shinstv) [Elektronnyi resurs]: [sait]. Kit. yaz. URL: http://www.docin.com /p-362527035.html (data obrashcheniya: 24.01.2015).

10. Fan Pen. Khainan' dao lishi min'tszu ven'khua (Istoriya, narodnosti i kul'tura ostrova Khainan'). Khaikou: Nan'fan chuban'she, 2003. 247 s. Kit. yaz.

11. Tszyan Tszyun'tszi. Zhan ge min'tszu ven'khua «Mei mei yui gun» (Pozvolit' kul'turam kazhdo-go naroda «Protsvetat' i ob"edinyat'sya») [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://www.wenming.cn /wmpl_pd /zlzs /201206 / t20120613_704922.shtml (data obrashcheniya: 19.10.2014). Kit. yaz.

12. Chzhou Guan'mei. Syan'taikhua tszin'chen chzhun de chzhungo shaoshu min'tszu tszyachzhi chzhuan'chen (Translyatsiya tsennostei kul'tury natsional'nykh men'shinstv Kitaya v usloviyakh modernizatsii) [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://www.bianjiang.cass.cn /news /589230.htm (data obrashche-niya: 02.09.2014). Kit. yaz.

13. Chzhou Min'fu. Chzhungo shaoshu min'tszu ven'khua tszyan'lun' (Kul'tura natsional'nykh men'shinstv Kitaya. Kratkoe obsuzhdenie) / Gos. komitet po delam natsional'nostei. Beitszin: Min'tszu chuban'she, 2006. 318 s. Kit. yaz.

14. 让各民族文化“美美与共 (Predlozheniya o posledovatel'noi rabote po razvitiyu kul'tury natsional'nykh men'shinstv) [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://www.wenming.cn /wmpl_pd /zlzs /201206 /t20120613_704922.shtml (data obrashcheniya: 25.12.2014). Kit. yaz.

Istochniki

15. Baidu baike. Ven'khua (Entsiklopedicheskii slovar' «Baidu». Kul'tura) [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://baike.baidu.com /subview /3537 /6927833.htm (data obrashcheniya: 19.01.2015). Kit. yaz.

16. Baidu baike. Shaoshu min'tszu (Entsiklopedicheskii slovar' «Baidu». Natsional'nye men'shinstva) [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://baike.baidu.com /view /1917.htm?fr=aladdin (data obrashcheniya: 19.01.2015). Kit. yaz.

17. Syan'tai khan'yui sydyan'. Shaoshu min'tszu (Slovar' sovremennogo kitaiskogo yazyka «Syan'tai khan'yui sydyan'». Natsional'nye men'shinstva) [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://cd.hwxnet.com /view / mpebkheebaaoegpc.html (data obrashcheniya: 19.08.2014). Kit. yaz.

18. Khan'yui sydyan'. Ven'khua (Slovar' kitaiskogo yazyka. Kul'tura) [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http:// cd.hwxnet.com /view /hjagljggdieimiad.html (data obrashcheniya: 15.06.2014). Kit. yaz.

19. «Risovye terrasy Khunkhe-Khani» vklyucheny v spisok YuNESKO [Elektronnyi resurs]: [sait] // Gazeta «Zhen'min' zhibao on-line». URL: http://russian.people.com.cn /31516 /8396981.htm (data obrashcheniya: 23.12.2014).

20. Tszya Tsinlin': «Neobkhodimo v sovremennykh usloviyakh pridat' moshchnyi impul's dlya razvitiya raionov prozhivaniya natsional'nykh men'shinstv» [Elektronnyi resurs]: [sait] // Gaze-ta «Zhen'min' zhibao on-line». URL: http://russian.people.com.cn /31521 /7600714.html (data obrashcheniya: 15.01.2015). Kit. yaz.

Статья поступила в редакцию 26.01.2015

УДК 008(011)
ББК 71.1(2Рос)

Ирина Игоревна Ирхен,
доктор культурологии, доцент,
Смоленский государственный институт искусств
(214020, Россия, г. Смоленск, ул. Румянцева, 8)
e-mail: yulianairk@mail.ru

Ресурсный потенциал культуры России: историко-доминантная ретроспектива

Статья посвящена осмыслению ресурсного потенциала культуры России в историко-доминантной ретроспективе. Ресурсы культуры предстают в виде совокупности сопряжённых между собой возможностей, используемых для производства культурного продукта, культурных благ или услуг, а также фактора самой культуры как условия и средства реализации социально-экономических проектов. Концентрация ресурсного потенциала в моделях культурной среды, мировоззренческой матрицы, в формах культурного капитала, этнонациональной психологии, в механизмах культурной памяти раскрывает ценностно-смысловую основу устойчивой социокультурной динамики общественной жизни. В данном контексте выделяются ступени ресурсного потенциала культуры (дохристианская, христианско-секулярная, современная), уточняется их векторная конфигурация. Прослеживается взаимосвязь культуры и православия, выделяются смысловые доминанты культурного процесса каждой исторической эпохи. На основе единства методов эмпирического и теоретического, анализа и синтеза, абстрагирования и конкретизации, социокультурной рефлексии установлена историчность и подвижность ресурсов культуры. Отмечается, что ослабление внутренней ресурсной базы культуры влечёт за собой уменьшение её влияния на обустройство жизни людей. Автор приходит к выводу, что ресурсный потенциал культуры, обеспечивая закон преемственности её развития, сохранения культурно-исторической памяти народа, служит вектором современных общественных трансформаций.

Ключевые слова: культура, ресурсы культуры, ресурсный потенциал культуры, смысловые доминанты культурного процесса, преемственность, православие.

Irina Igorevna Irkhen,
Doctor of Culturology, Associate Professor,
Smolensk State Institute of Arts
(8 Rumyantsev St., Smolensk, Russia, 214020)
e-mail: yulianairk@mail.ru

Resource Potential of Russian Culture: Historical-Dominant Retrospective

The article is devoted to resource potential of the culture of Russia in a historical-dominant retrospective. Resources of culture appear in the form of set of the opportunities interfaced between them used for production of a cultural product, the cultural benefits or services, and also a factor of the culture as a condition and an implementer of social and economic projects. Concentration of resource potential in models of the cultural environment, a world outlook matrix, in forms of the cultural capital, ethno-national psychology, in mechanisms of cultural memory opens a valuable and semantic basis of steady social and cultural dynamics of public life. In this context of the cultural dynamics stages of the cultural resource (pre-Christian, Christian-secular and contemporary ones) are singled out and their vector configuration is determined. Also interconnection of culture and Orthodox faith is traced with outlining conceptual dominants of the cultural process of every historical epoch. On the basis of the methodological unity of empirical, theoretical analysis and synthesis, abstraction and concretization as well as socio-cultural reflection the author establish historicity and mobility of resources of culture. It is noted that weakening of internal resource base of culture involves reduction of its influence on arrangement of life of people. The author come to a conclusion, that the resource potential of culture, providing for the law of its sustainable development, as well as for keeping the cultural and historical memory of the nation, serves as a vector of contemporary social transformations.

***Keywords*:** culture, culture resources, resource potential of culture, conceptual dominants of the cultural process, continuity, Orthodoxy.

Мировое сообщество, именуя нынешние реалии «эпохой культуры», признаёт статус культуры как составляющей богатства стран и континентов. На экономическом уровне это воплощается в прикладных культурологических разработках, перспективных социокультурных проектах и новых технологиях; в коммуникативном плане – рождает информационные новации, «продвижение» общественного сознания, состояние духа и потребительскую зрелость масс; в бытийном ракурсе – культура обеспечивает тип взаимоотношений, содержание и форму коммуникаций, ценностную ориентацию людей, их креативный уровень. Вполне очевидно, что благодаря реализации в форме надбиологической, созидательной деятельности челове-

© Ирхен И. И., 2014

ка культура выступает одновременно «идейной основой общества» [4, с. 20].

В ряду инструментариев культуры на данном функциональном фоне всё определённее конституируется феномен «ресурс культуры». Наиболее общее понимание ресурсов вскрывает вспомогательные или денежные средства, ценности, запасы, возможности, источники средств и доходов [3, с. 1013]. В культурологическом контексте ресурсы означают совокупность сопряжённых между собой возможностей, используемых для производства культурного продукта, культурных благ или услуг, а также фактор самой культуры как условие и средство реализации социально-экономических проектов.

Ресурсы культуры обычно подразделяют на две группы: творческого производства (трудовые, материальные, энергетические, финансовые, информационные) и духовного восприятия (уровень культуры населения и функционально-свободного времени) [6, с. 85]. Добавим к обозначенным группам пласт артефактного поля культуры – ценности, ритуалы, обряды, памятники культуры, универсальные и этнокультурные архетипы, которые и составляют абрис «субстрата» культуры. Носителем ресурсов культуры выступает сам человек, т. е. степень его образованности, социализированности, инкультурированности, владение нормами и правилами этикета, коммуникативно-технологическими установками взаимоотношений, нравственно-регулирующей рефлексией [14, с. 140].

Концентрация ресурсного потенциала в моделях культурной среды, мировоззренческой матрицы, в формах культурного капитала, этнонациональной психологии, в механизмах культурной памяти раскрывает ценностно-смысловую основу устойчивой социокультурной динамики общественной жизни. С учётом неодинаковой роли обозначенных элементов структура ресурсного потенциала культуры может быть представлена активной и пассивной составляющей. Активную часть образуют ресурсы, которые, будучи включёнными в культурную деятельность, непосредственно сказываются на её результативности. Наличествующие, но не вовлечённые в оборот ресурсы принадлежат к пассивной части. Это – резервы институтов и общественных инициатив, связанных с различными видами культурной деятельности; незадействованные трудовые ресурсы отрасли и бизнес-структуры; ещё нереализованные в проектах историко-культурные знания и результаты научных разработок.

Следует отметить, что любые цели по достижению результата на перспективу определяются не наличествующими ресурсами культуры, а её потенциалом в целом. В таком контексте реализация ресурсного потенциала культуры предстаёт общенациональным, государственным делом. Не случайно принятые «Основы государственной культурной политики в России» предусматривают взаимодействие всех ресурсов культуры для духовного, культурного, национального самоопределения страны, для формирования нравственной, самостоятельно мыслящей, ответственной личности.

Если проследить «крупными штрихами» динамику ресурсного потенциала культуры в истории России, то можно условно выделить три её ступени: дохристианскую, христианско-секулярную (включая советскую) и современную. Культура всегда выступала ресурсом и до принятия христианства, и в нынешних реалиях, хотя её векторная проекция обнаруживает разнонаправленность импульсов внешних и внутренних влияний, фазы подъёма и спада общественного развития.

В период язычества, до образования Киевского государства, когда складывался эпос, предпринимались попытки создания общерусского языческого Пантеона богов. Важнейшим ресурсным компонентом культуры оказывались традиция, культ предков, языческая обрядность. И хотя языческие верования наших предков малоизвестны, вполне очевидно, что при заметных успехах в области материальной культуры и появлении письменности (благодаря словенским просветителям Кириллу и Мефодию) центральное место в культуре этого периода занимали формы языческой веры со славянской мифологией. Их неразрывная связь с обыденной культурой народа, его бытом, досугом, а шире – культурными процессами, определялась уровнем развития хозяйствования.

На следующей ступени ресурсного развития потенциала культуры, начиная с далёкого X века, трудами великого князя Владимира Русь восприняла от Византии христианскую веру и культуру. Был сделан цивилизационный выбор, который предопределил вектор исторического развития страны на ближайшее тысячелетие. Славянское язычество, вобрав черты византийской культуры и болгарской письменности, поднялось на высоту иного миропонимания и породило единую русскую культуру, качественно не схожую с культурами других народов. Колоссальное влияние древнерусской специфики привело

к трансформации византийских элементов, их ориентации на гражданственность, патриотизм и художественную красоту. В данном случае принятие христианства явилось отправным моментом последующих фундаментальных изменений в культурных практиках и художественном образовании русичей [8, с. 106]. Став доминантной чертой русской культуры, православие придало Руси самодостаточный характер.

Историчность и подвижность ресурсов культуры позволяет говорить о её особой роли в социокультурном процессе. Культура выступала составной частью прогрессивных реформ Петра I, служила инструментом Екатерине II в деле преобразования страны в великую державу, придавала конструктивность либеральным трансформациям Александра II. Наиболее явственно наращивание ресурсного потенциала культуры, баланс его составляющих просматривается в Серебряный век, называемый самым мощным рывком историко-культурного процесса. Состоявшиеся накануне буржуазные реформы 1860–1870-х годов имели глобальные последствия для России и её культуры, ознаменовав долгожданный экономический подъём 1909–1913 годов. В это время заметно ослабевают узы самодержавия, уничтожается крепостничество, тормозившее развитие культуры. Понимание «переходности» эпохи стало возможным благодаря духовному подъёму в России. Ярким свидетельством этому является, например, превращение Козельской Введенской Оптиной Пустыни в общегражданский духовный оазис. Внешние проявления этого – формирование Оптинской библиотеки, создание иконописной мастерской и своего издательства, распространение эпистолярного наследия схимников-монахов – подтверждают сработничество Русской православной Церкви с интеллигенцией на поприще просвещения.

Одним из маркеров действительной обращённости общества к ресурсам культуры можно рассматривать отношение к печатному слову, к книге. Этот период абсолютного расцвета отечественного меценатства, подготовленного выдающимися просветителями В. В. Стасовым, С. И. Мамонтовым, М. И. Беляевым, П. М. Третьяковым, Н. А. Рубакиным, А. А. Бахрушиным и др., способствовал возрождению художественных традиций. «Взращённая» за короткий период когорта гениальных личностей в разных областях культуры инициировала «прорыв» в её развитии. Всё это позволяет говорить о наметившейся «нестыковке» между «духовным ренессансом» и реалиями жизни народа. Не случайно русский философ Г. П. Федотов отмечает, что к 1917 году народ в своей массе срывается с исторической почвы, теряет веру в Бога, царя, теряет быт и нравственные устои [11, с. 147]. Это сказалось на последующем развитии культуры, осуществлении так называемой «культурной революции», призванной преодолеть культурную отсталость населения страны. Интенция на «громадное повышение культуры» в общественной жизни, воплощаемая посредством пресловутого триединства «учиться», позволяла упрочить диалектику социокультурных коммуникаций города и села [13].

Культура на Руси выступала как важнейшая объединяющая сила даже в моменты ослабевания религии. Действительно, исторический опыт доказывает, что культура с её коммуникационными, духовно-просветительскими возможностями способна обеспечивать ценностно-смысловые основания бытия людей, выступать имманентным признаком пространства общественных систем. Подтверждение сказанному можно обнаружить в культуре «тоталитарного» режима. В сложнейший период большевистского господства, когда посредством духовного насилия и идеологических убеждений предпринимались попытки разрушения системы христианской веры, устранения религии из общественной жизни, именно культура с её ценностями сплачивала людей. Она дала возможность советскому государству совершить исторический рывок в повышении уровня образования, развитии науки и техники, вовлечь многомиллионное население в эстетический всеобуч как культурно-художественное ориентирование. Стремление передовой общественности «приучить человека ощущать себя частью прекрасного и великого целого» согласовывалось с постановкой образования в области культуры и искусства. Культура становится своеобразной «панацеей» в уменьшении идеологизации образования. К тому же удачное «наложение» идеи коммунистической идеологии на нормы христианской веры позволило сохранить линию преемственности в обыденной культуре.

Благодаря автономно присущим ресурсам культуры, художественная жизнь советской эпохи сформировала единый ценностно-смысловой континуум. Значимым ресурсом явился «союз искусства и труда». Наконец, ресурсный потенциал приумножался за счёт этнокультурного колорирования страны, создаваемых народами духовных ценностей.

Национально-культурная традиция не отвергала «Другого» из-за различий в менталитете, языке, паттернах восприятия, ибо на уровне коллективного бессознательного все люди и культуры являют собой объективное творение Божественного опыта. Это позволяет рассматривать внутреннюю нацеленность человека на те или иные смыслы жизни, стремление служить Истине, Добру, Красоте, Любви в качестве квинтэссенции духовности [14, с. 141].

Исторический опыт показывает, что культура в её широком понимании не подлежит гомогенизации даже средствами «тоталитарного» режима. Несмотря на навязывание официальной идеологии в качестве части культуры, «формы нормативного управления и информационного управления личностью» [4, с. 22], уровень профессионализма национальных художественных школ был и остаётся предметом пиетета во всём мире.

Вектор времени, тянущийся из исходной точки Древней Руси в глобализирующуюся реальность, высвечивает в культурно-художественном процессе каждой исторической эпохи свои смысловые доминанты, определяемые культурными потребностями соответствующей российской цивилизации. Художественное образование Древней Руси, освещённое традиционализмом как особенностью мировосприятия, обнаруживает ярко выраженную православно-религиозную доминанту, которая отразилась в центрировании образования вокруг религиозных институтов, в системе этики и поведенческих установок, в иерархии культовых артефактов. В эпоху Русского Просвещения, под влиянием смены «языка культуры», смысловой доминантой культурно-образовательных процессов становится светскость, «всемирная отзывчивость» к усвоению элементов других культур. Социально-культурный динамизм XIX века высветил смысловой доминантой национальную культуру, её демократизацию. В XX веке поступательно-линейные, направленные векторы чередуются с ненаправленными, циклическими течениями: образование в сфере культуры и искусства окончательно оформляется в систему, преобразованиям подвергаются не только его институциональные формы, но цели, содержание, функции, формируется классическая модель: «школа – училище – вуз». Смысловая доминанта эпохи – культурный плюрализм – обусловлена интеграцией образования в сфере культуры и искусства в общеевропейское пространство.

Таким образом, на второй ступени ресурсного развития, условно названной нами «христианско-секулярной» (с X до конца XX века), культура решала разные задачи на каждом историческом этапе. Оставаясь некой альтернативой политическим режимам, она выступала активной формообразующей силой социума, выполняла миссию сбережения народа, укрепления государственности. Одновременно креативный потенциал ресурсов культуры, оказывая влияние на политические действия, включал их в культурное поле и придавал духовно-нравственное содержание.

Между тем, как показывает практика, ослабление внутренней ресурсной базы культуры влечёт за собой уменьшение её влияния на обустройство жизни людей. Результатом становятся переходные, «нулевые» фазы общественного развития. Это можно наблюдать, в частности, на современной ступени культурного процесса (с 1991 года по настоящее время).

Сегодня динамика развития культуры высвечивает иные векторы, свидетельствующие о «нестабильности как проявлении сложностности» (О. Н. Астафьева), переходе «от одной культурной матрицы к другой» (В. А. Ремизов, В. М. Розин и др.). С одной стороны, наблюдается истощение ресурсов культуры ввиду недофинансирования отрасли, специфичности её воспроизводства, определяемого некоммерческим характером социально-культурной деятельности [12, с. 118]; самоустранения интеллигенции от художественного просветительства в условиях массовизации российского общества [9, с. 48–50]; усиления влияний на русский мир со стороны глобальной культуры. Парадоксальность явлений духовной жизни выливается в затянувшуюся культурную аномию, формирование новой идеологии потребительского общества, политику прагматизма, стремление следовать западным стандартам образа жизни, ориентироваться на предприимчивость, удовлетворение гедонистических потребностей, предпочитать свободу, а не ответственность. Возникающие зоны напряжения и риска подстёгивают «размывание» культурной идентичности человека.

С другой стороны, очевидно возвращение народа к своему «базовому архетипическому» (К. Юнг), духовно-нравственному стержню, к православной вере, устремлённость к человеческой душе. И хотя, согласно данным Фонда «Общественное мнение», доля относящих себя к православным среди россиян за последние полтора десятилетия

возросла с 52 % до 68 % [7], «картина духовно ориентированных процессов в России пока неустойчива» [10, с. 14]. Возникший в культуре кризис отражает социально-культурную асимметрию. Не случайно видный московский культуролог О. Н. Астафьева рассматривает пересечение или расхождение интересов общества и культуры как развёрнутый во времени креативный процесс, процесс самореференции и выстраивания циркулярных отношений [2, с. 83]. Речь идёт о синхронном существовании порядка и беспорядка в культуре, результатом которого оказывается её структурное усложнение и внутреннее разнообразие, обновление смыслов, кодов, идеалов, норм.

Многоликость культуры не позволяет фокусировать внимание сугубо на «размывании» её функциональной целостности, «разбалансировке» ресурсного потенциала. Значимость культурных продуктов и услуг, соизмеряемых с социально важными проблемами для страны, локальных сообществ и отдельной личности, «выражается в развитии творческого потенциала населения своей территории, гарантиях социальной защиты, социальной справедливости» [12, с. 121]. Поменявшаяся социокультурная парадигма востребует человека как средоточие новой культуры, субъекта и объекта культурных действий, по-новому воспринимающего мир и историческую реальность. Вполне очевидна тенденция необходимости укрепления кадрового ресурса культуры. Это напрямую сопрягается с образованием в сфере культуры и искусства, где акцентируются новые направления подготовки («Дизайн», «Режиссура», «Искусство народного пения», «Социально-культурная деятельность», «Музеология и охрана объектов культурного и природного наследия», «Информационные системы (в сфере культуры)», «Лингвистика и межкультурная коммуникация» и др.). Однако существует и иная грань кадрового ресурса культуры. Слабая интеграция отрасли в рыночные отношения сказывается на формировании новой генерации специалистов, у которой престижность профессии определяется сугубо социально-экономическими факторами [9, с. 47]. Здесь в полной мере проявляется вся противоречивость, «бинарность» (Н. А. Бердяев) русской культуры.

Состояние неустойчивости российского общества артикулирует ситуацию выбора, несилового воздействия на происходящие духовные процессы. В данном случае «три лика культуры» (Истина, Добро, Красота), формирующие производство смыслов и ценностей, «задают» вектор возрождения духовности, ибо только качественно определённый, культурный человек способен качественно изменить мир [14, с. 139].

Об этом не раз убедительно говорил Президент России В. В. Путин, указывая на необходимость укрепления «духовных скреп», на «формирование современных культурных стандартов» и «ключевых символов», на важность «усвоения нового опыта, в том числе и мирового» [5]. Определяющим здесь представляется полноценное объединение всех ресурсов культуры для создания благоприятного образа страны, наращивания её авторитета, что вполне по силам России, обладающей богатым культурным наследием.

В условиях построения институтов гражданского общества необходимо осознать взаимообусловленность человека и культуры, её всепроникающий характер в экономике, политике, социальном бытии. Воздействие на содержание культурно-нравственного кода человека и социума позволяет трактовать ресурсный потенциал культуры в качестве стратегического, рассматривать его в виде «смысла, сути и силы национальной идеи России в XXI веке» [1, с. 6].

Таким образом, культура как «защитный пояс» цивилизации была и остаётся координатором обеспечения коллективных форм жизнедеятельности людей, рычагом укрепления в обществе духовных идеалов. Обобщающая рефлексия над ресурсным потенциалом культуры в параметрах исторической динамики высвечивает, с одной стороны, необходимость сохранения культурно-исторической памяти народа, его национальных традиций и духовной энергетики, с другой стороны, служит вектором современных общественных трансформаций и катализатором эффективности проводимых реформ.

Список литературы

1. Абдулатипов Р. Г. Культура как стратегический ресурс России в XXI веке. М.: МГУКИ, 2010. 192 с.
2. Астафьева О. Н. Динамика социокультурных процессов: нестабильность как проявление сложностности // Вестник Московской государственной академии делового администрирования. Серия: Философские, социальные и естественные науки. 2013. № 1 (19). С. 82–91.
3. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. М.; СПб.: Норинт, 2004. 1456 с.

4. Воеводина Л. Н. Культура как идейная основа общества // Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств. 2010. № 3. С. 20–25.
5. Выступление Владимира Путина на заседании Совета по культуре и искусству [Электронный ресурс] (Москва, 2 окт. 2013 г.). URL: http://www.kremlin.ru /news /19353 / (дата обращения: 08.10.2013).
6. Галуцкий Г. М. Введение в экономику культуры. М.: МГУКИ, 2001. 318 с.
7. Индекс воцерковленности православных: мониторинг Фонда «Общественное мнение» [Электронный ресурс]. URL: http://fom.ru /TSennosti /11587 / (дата обращения: 10.08.2014).
8. Ирхен И. И. Культурно-образовательный процесс Древней Руси как религиозно-художественный монолог // Ученые записки Рос. гос. социал. ун-та. 2010. № 9. С. 105–113.
9. Ирхен И. И. Художественное просветительство как образовательный фактор в условиях массовизации российского общества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 7–I. С. 46–50.
10. Ремизов В. А. Векторы культуры современной России: мониторинг «эстафетной ситуации» // Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств. 2008. № 6. С. 10–15.
11. Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т.1. 350 с.
12. Чижиков В. В. Ресурсы культуры и культура как ресурс // Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств. 2014. № 1. С. 117–124.
13. Чижиков В. М. Социокультурные коммуникации города и села. М.: МГУКИ, 2010. 290 с.
14. Remizov V. A., Irkhen I. I. Culture of Personality in the Discourse of the Resource of Social Development // Наука и человечество. 2014. № 4–1. С. 138–146.

References

1. Abdulatipov R. G. Kul'tura kak strategicheskii resurs Rossii v XXI veke. M., MGUKI, 2010. 192 s.
2. Astaf'eva O. N. Dinamika sotsiokul'turnykh protsessov: nestabil'nost' kak proyavlenie slozhnostnosti // Vestnik Moskovskoi gosudarstvennoi akademii delovogo administrirovaniya. Seriya: Filosofskie, sotsial'nye i estestvennye nauki. 2013. № 1 (19). S. 82–91.
3. Bol'shoi entsiklopedicheskii slovar' / gl. red. A. M. Prokhorov. M.; SPb.: Norint, 2004. 1456 s.
4. Voevodina L. N. Kul'tura kak ideinaya osnova obshchestva // Vestn. Mosk. gos. un-ta kul'tury i iskusstv. 2010. № 3. S. 20–25.
5. Vystuplenie Vladimira Putina na zasedanii Soveta po kul'ture i iskusstvu [Elektronnyi resurs] (Moskva, 2 okt. 2013 g.). URL: http://www.kremlin.ru /news /19353 / (data obrashcheniya: 08.10.2013).
6. Galutskii G. M. Vvedenie v ekonomiku kul'tury. M.: MGUKI, 2001. 318 c.
7. Indeks votserkovlennosti pravoslavnykh: monitoring Fonda «Obshchestvennoe mnenie» [Elektronnyi resurs]. URL: http://fom.ru /TSennosti /11587 / (data obrashcheniya: 10.08.2014).
8. Irkhen I. I. Kul'turno-obrazovatel'nyi protsess Drevnei Rusi kak religiozno-khudozhestvennyi monolog // Uchenye zapiski Ros. gos. sotsial. un-ta. 2010. № 9. S. 105–113.
9. Irkhen I. I. Khudozhestvennoe prosvetitel'stvo kak obrazovatel'nyi faktor v usloviyakh massovizatsii rossiiskogo obshchestva // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. 2011. № 7–I. S. 46–50.
10. Remizov V. A. Vektory kul'tury sovremennoi Rossii: monitoring «estafetnoi situatsii» // Vestn. Mosk. gos. un-ta kul'tury i iskusstv. 2008. №6. S. 10–15.
11. Fedotov G. P. Sud'ba i grekhi Rossii: v 2 t. SPb.: Sofiya, 1991. T. 1. 350 s.
12. Chizhikov V. V. Resursy kul'tury i kul'tura kak resurs // Vestn. Mosk. gos. un-ta kul'tury i iskusstv. 2014. № 1. S. 117–124.
13. Chizhikov V. M. Sotsiokul'turnye kommunikatsii goroda i sela. M.: MGUKI, 2010. 290 s.
14. Remizov V. A., Irkhen I. I. Culture of Personality in the Discourse of the Resource of Social Development // Nauka i chelovechestvo. 2014. № 4–1. S. 138–146.

Статья поступила в редакцию 15.02.2015

УДК : 792.5(=951):316.7.081 /.084(571.6–2)
ББК 85.313(2 Рос)

Валентина Алексеевна Королева,
кандидат исторических наук,
Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН
(690950, Россия, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89)
e-mail: koroleva_val@ mail.ru

«Маленький Китай» и его зрелищные представления в социокультурном пространстве улиц русского дальневосточного города (вторая половина XIX в. – 1920-е гг.)

В статье рассматривается появление китайских кварталов в российских дальневосточных городах на примере знаменитой владивостокской «Миллионки», влияние этого «Маленького Китая» и его феноменов – уличных зрелищ – на формирование городской культурной (и в частности музыкальной) среды. Показано значение деятельности китайских артистов и музыкантов в праздничной и повседневной жизни дальневосточного русского города и воздействие многочисленной китайской общины на формирование образа Владивостока, складывавшегося у современников в течение второй половины XIX – первых десятилетий XX вв.

В центре авторского внимания важный ритуал (для азиатов) и одновременно грандиозное праздничное зрелище (для всех горожан) – Новогоднее шествие с драконом по улицам Владивостока и Хабаровска, представляемое артистами и музыкантами Китайского театра. А также бытовые зарисовки повседневности – уличные представления китайских артистов (жонглёров, акробатов, шпагоглотателей и проч.), прозванные русскими очевидцами «восточными забавами».

Большое значение для современников изучаемых событий имел тот факт, что оценки своего восприятия зрелищ Восточного уличного театра высказывали литераторы, журналисты, учёные на страницах столичной и местной печати, мемуаров, исследований, способствуя, таким образом, возрастающему интересу со стороны российского общества к культуре стран Дальневосточной цивилизации.

Ключевые слова: городская музыкальная среда, культурный диалог, искусство, Китайский (Восточный) уличный театр, зрелище, Дальний Восток России, китайцы.

Valentina Alekseyevna Koroleva,
Candidate of History,
Institute of Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, FEB RAS,
(89 Pushkinskaya St., Vladivostok, Russia, 690950)
e-mail: koroleva_val@ mail.ru

“Chinatown” and its Performances in the Social and Cultural Space of the Streets of Russian Far Eastern City (The Second Half of the XIX – the 1920)

The article covers appearance of Chinatowns in the Russian Far Eastern cities on the example of the famous “Millionka” (Chinatown of Vladivostok), influence of this “Small China” and its phenomena – open-air performances – on the formation of the city cultural (in particular, musical) environment. It shows significance of the activity of Chinese artists and musicians in the festive and day-to-day life of the Far Eastern Russian city and influence of the vast Chinese community on the image of Vladivostok forming within contemporaries during the latter half of the nineteenth century – first decades of the twentieth century.

The author focuses on important ritual (for the Asians) and simultaneously a tremendous festive show (for all the city people) – the New Year procession with dragon through the streets of Vladivostok and Khabarovsk performed by artists and musicians of the Chinese theatre; as well as on the sketches of day-to-day life - street performances of the Chinese artists (jongleurs, acrobats, sword-swallowers etc.), which Russian spectators called “oriental fun and frolic”.

It was of great importance for the contemporaries of the events under consideration that men of letters, journalists, scientists expressed their appreciation of the shows of the Oriental Street Theatre in the metropolitan and local press, memoirs, researches, thus expediting the interest of Russian society to the culture of the Far Eastern civilization countries.

***Keywords*:** city musical environment, cultural dialogue, art, Chinese (Far East) street theatre, show, Far East of Russia, the Chinese.

Как известно, после заключения с Китаем Айгунского (1858) и Пекинского (1860) договоров территория Приамурского и Уссурийского краёв вошла в состав российского государства, и её освоение характеризовалось стремительным ростом новых русских городов – Благовещенска, Хабаровска, Владивостока[1].

[1] Благовещенск основан в 1856 году как Усть-Зейский военный пост; в 1858 преобразован в город; Хабаровск основан в 1858 году как военный пост Хабаровка, с 1880 г. – город, в 1893 году переименован

© Королева В. А., 2015

Пространственное положение самого молодого российского региона, ставшего «окраиной Европы», близкое соседство со странами Дальневосточной цивилизации и присутствие в составе местного населения значительного по численности «азиатского элемента» определили его исторически важную роль – «перекрёстка цивилизаций», «культурного пограничья» [1].

Пионерному характеру освоения новой российской территории соответствовал механизм экстраполяции переселенцами с Запада и Востока исторического опыта художественной деятельности, накопленного в «культурных метрополиях», на новую почву созидаемого регионального культурного пространства, что определило содержание и сложную динамику формирования дальневосточного регионального многополярного художественного мира в рамках отечественной культуры.

Процесс зарождения общественной музыкальной среды на Дальнем Востоке России отличался охватом музыкальных феноменов разного рода. От звуковых сигналов военной музыки (в гарнизонах и на палубах кораблей) или музыкальных элементов ритуалов разных этнических групп населения, музыки повседневного быта и праздников, образцов народного музыкального творчества до авторских музыкальных произведений разных культурно-исторических периодов, концертной и театральной музыки различных жанров.

В научном дискурсе последних десятилетий нашли отражение многие аспекты генезиса музыкальной среды на российском Дальнем Востоке, связанные с единовременным становлением фольклорной, любительской и профессиональной форм русской музыкальной культуры, а также с музыкальной деятельностью российских корейцев. Но вне аналитического поля исследователей ещё остаются важные составляющие структуры общественной музыкальной среды как объекта познавательной деятельности и в том числе проблема русско-китайских межкультурных контактов в музыкальном пространстве российского дальневосточного города. Это обстоятельство актуализирует попытку автора статьи рассмотреть культурную (музыкально-театральную) деятельность китайцев в демократических условиях городских улиц и определить её роль в процессе генезиса городской музыкальной среды и регионального многополярного социокультурного пространства в целом; в связи с чем возникает необходимость выявления специфики местоположения китайской общины в ландшафте русского города и её традиционной жизни; выяснения значения и функций визуального начала уличных зрелищных представлений китайцев и вербального – в звучании музыкального инструментария, а также моделей восприятия русской публикой китайских зрелищных представлений.

Нужно отметить, что историками, этнографами и востоковедами рассматривалась жизнь китайских общин в городах Русского Дальнего Востока [4; 8; 11; 12; 17; 18]. Исследователи пришли к единодушному выводу о том, что иммигранты из Китая образовывали замкнутые сообщества. И, несмотря на сравнительно быструю и успешную интеграцию в экономическую структуру России, стремились к сохранению этнокультурной идентичности [2, с. 54–55, 94–95; 6; 8; 19; 10; 12, с. 206; 13; 17; 18].

Китайцы стали частью населения Владивостока едва ли не с самого основания. С утверждением города в качестве главного морского порта России на Тихом океане началось его более активное развитие. И численность китайского населения стала заметно увеличиваться.

Жили китайцы в условиях замкнутой, недоступной чужим общины, что с одной стороны являлось неотъемлемым атрибутом адаптации на новой территории; а с другой, – как полагают исследователи, подобная привязанность к традициям связана не только с тоской по родине, но и с чувством превосходства по отношению к народам – «варварам», которое сформировалось в значительной степени под влиянием конфуцианства, ставшего национальной этико-философской доктриной [9, с. 76]. (Аналогичная ситуация складывалась во всех странах, где проживали крупные группы китайских иммигрантов). Напомним также, что до начала XX в. китайцы жили, избегая контроля со стороны русской администрации

в Хабаровск; Владивосток основан как военный пост в 1860 году, в 1880 году получил статус города.

[1] Население Русского Дальнего Востока формировалось за счёт миграции, в том числе иностранной, причём масштабы иммиграции вполне сопоставимы с притоком российских переселенцев. Удельный вес иностранных подданных здесь был значительно выше, чем в других городах страны. На Дальнем Востоке России проживали представители более чем 20 стран, причём преобладали подданные соседних азиатских государств По данным переписи 1897 г., доля иноподданных в европейской России составляла 0,27 %, в Сибири – 1,08 %, на Кавказе – 1,69 %, в Амурской области этот показатель равнялся 10,1 %, а в южных районах Приморской области достигал уже 24,2 %(в городах – 36,3 %). В дальневосточных городах к началу XX в. выходцы из Китая составляли 82,6 %от общего числа иностранцев, из Японии – 8,3 %, Кореи – 7,6 %, тогда как подданные стран Европы и Америки – всего 1,5 % [12, с. 219].

и подчиняясь старшинам, которые назначались цинскими властями[1]. Внутри общины существовало самоуправление, основанное на строгой дисциплине, действовала круговая порука [17, с. 74–77; 18, с. 51].

С ростом города стремительно разрасталось и китайское поселение. В самом начале Семёновской улицы расположилось крупнейшее домовладение зажиточного китайского подданного Ван-И-Нана. Здание заняло целый квартал трёхэтажных строений (ул. Семёновская, 3 /8 – ул. Корейская,12). Длинные сводчатые ворота вели в узкий коридор, по обе стороны – китайские лавочки, ресторанчики с висящими при входе цветными цилиндрическими фонарями и лотки. По всей длине дома на высоте второго и третьего этажей – крытые галереи, маленькими и узенькими мостиками сообщающиеся с флигелями. Масса входов и выходов. Это огромное сооружение получило от горожан ёмкое и выразительное название «Миллионка» благодаря способности вместить буквально неподдающееся счёту китайское население Владивостока[2].

Кроме «Большой Миллионки» существовала ещё и «Малая» – из каскада зданий по Пекинской и Корейской улицам, соединявшихся переходами, арками и галереями. Помимо собственно «Миллионок» китайцы владели несколькими домами по улицам Последней, № 8; Батарейной, № 2, 8, 10; Набережной, № 26; Пекинской, № 4; Алеутской, № 32, 35 и другими менее крупными зданиями. Объединение всех домовладений «Большой Миллионки» и «Малой» с собственностью из восьми домов на нескольких улицах, представляло, в конечном счёте, Китайский квартал.

Всё пространство китайского поселения обрисовывалось контурами, соответствующими направлению улиц: Алеутская, Пекинская (ныне Фокина), Корейская (ныне Пограничная), Китайская (ныне Океанский проспект), Последняя (ныне Уткинская), Батарейная, Набережная[3]. Как видно из названий, векторы Китайского квартала нашли своё отражение в топонимике Владивостока. Несколько позже Миллионкой горожане стали называть весь Китайский квартал, численность жителей которого всегда была весьма высокой и практически не поддавалась учёту.

В планировке Китайского квартала существовала своя система, отражавшая специфику владивостокского ландшафта и природных климатических условий. Многие дома, как уже отмечалось, имели крытые галереи, защищавшие обитателей и посетителей от частой промозглой приморской мороси, дождей с ураганным ветром или душного солнцепёка. Галереи проходили по периметру внутреннего двора и позволяли быстро попасть в любую часть дома либо двора. Весь квартал так же соединялся множеством проходов, позволявших пройти все дома и выйти на другую улицу. Благодаря чему здесь находили пристанище отходники-нелегалы и представители криминального мира [11, с. 158–159]. Большинство помещений ночью использовались как ночлежки, там же располагались опиекурильни, дома терпимости, комнаты для азартных игр [17, с. 38, 73–74; 18, с. 49]. Внутренний двор служил эпицентром повседневной жизни обитателей квартала и днём превращался в китайский базар с множеством лавок и харчевен, отчего над ним всегда висело облако дыма и смрада.

На улицах, как и во двориках Китайского квартала, было сосредоточено множество магазинов и магазинчиков, лавок китайских торговцев, харчевен, разного рода мастерских, ателье и парикмахерских салонов. Хотя небольшие кофейни и чайные находились чуть ли не в каждом строении, китайские повара ежеминутно бегали в разных направлениях с переносными кухнями. Одетые в халаты, длиннокосые или с шишкой из волос на голове мужчины – уличные гадальщики, а также парикмахеры, врачеватели, готовые к работе тут же, в любой подворотне, наперебой предлагали свои услуги прохожим.

Днём и ночью Китайский квартал «гудел как пчелиный рой», привлекая внимание русских горожан, европейцев или американцев, к заметным особенностям жизни многочисленной самобытной этнической общины. Ведь в сущности «Миллионка» для внимательного наблюдателя не только являлась территори-

[1] После запрещения в 1897 году китайского самоуправления как несовместимого с суверенностью Российского государства цинское правительство стало добиваться создания в местах проживания китайцев обществ и союзов не политического характера. В соответствии с законом от 1906 г. об общественных организациях была разрешена деятельность коммерческих обществ в различных точках Дальнего Востока – Хабаровске, Никольске-Уссурийском, Спасске, Имане, Ольге, Сучане, Посьете и др. – которые подчинялись Главному Владивостокскому торговому обществу, основанному в 1881 году. Помимо заботы о развитии китайской торговли оно занималось благотворительностью, материально поддерживало нуждающихся соотечественников, устраивало приюты для престарелых. Общество также выделяло средства на культурные нужды: открывало школы, библиотеки, которые снабжались книгами и газетами, поступавшими из Китая, оказывало поддержку клубам и увеселительным заведениям.

[2] См. подробнее: Государственный архив Приморского края (ГАПК). Ф.Р-25. Оп. 6. Д. 4.

[3] См. подробнее: ГАПК. Ф. П-68. Оп. 1. Д. 462.

ей проживания инокультурного сообщества, но и возбуждала интерес как особое место локализации «другого» и его влияния на социокультурное пространство Владивостока. Тем более, что с ростом города Китайский квартал оказался расположенным в центре, и непривычная для российского обывателя жизнь стала выплёскиваться за пределы границ, очерченных городскими властями, заполняя всё городское пространство [10, с. 54].

Совершенно особенная, ни с чем не сравнимая атмосфера опускалась на эту часть Владивостока с началом сумерек. Особенность вечерней и ночной жизни этой территории города определялась восточной прелестью волшебных красок: когда смеркалось, окна зданий квартала освещались красивыми китайскими бумажными фонариками, придавая особое очарование облику этого «маленького Китая» внутри стремительно растущего русского города на побережье Тихого океана.

Уже в конце XIX в. местные газеты отмечали, какой «яркой экзотикой поражает всякого приезжающего во Владивосток китайская часть города» [15]. Своеобразие города определялось именно восточным компонентом, скрыть, замаскировать или хотя бы минимизировать влияние которого было невозможно. «По улицам города снуют по всем направлениям китайцы, корейцы, японцы. Особенно много китайцев, русских почти совсем не видать, да их здесь-таки довольно мало, по сравнению с сынами Небесной империи», – писал корреспондент солидной столичной газеты, находясь в трёхлетнем путешествии по Дальнему Востоку России[1] [19, с. 6, 12].

Экзотические одежды и причёски бесчисленного множества китайцев, их непонятный гортанный говор, колониальные товары в лавках, необычная пища и сильные чужие запахи словно убеждали в пребывании в «чужой стране». И понятно, почему в русских газетах Владивосток уже с конца XIX в. частенько называли «китайской Одессой».

Яркое подтверждение особому культурному колориту российских дальневосточных городов придавали китайские праздничные театрализованные представления в открытом пространстве городских улиц. Из немногочисленных восточных праздников самым ярким событием был отмечавшийся по лунному календарю Китайский Новый год – праздник Весны, который начинался в конце января или в феврале и продолжался в течение целого месяца. Поручившись за сохранение в городе общественного порядка, благополучия и безопасности для населения старшины китайской общины Владивостока в 1888 году получили от городских властей разрешение на проведение «национально-общественных игр и представлений с употреблением ракет (хлопушек)» [10, с. 53]. И китайцы приложили все силы и умения, чтобы городские улицы стали красочным сценическим пространством новогодних театрализованных праздников. Значительная часть праздничных церемоний и развлечений проходила внутри китайских жилищ, за закрытыми дверями, вдали от чужих глаз [1, с. 33–34; 13, с. 126]. Но кульминацией праздничной встречи Нового года, приходившейся на пятнадцатый день первого месяца по лунному календарю, служило грандиозное многоактное красочное действо, разыгрывавшееся от восхода до заката в природных декорациях городских улиц и сопровождавшееся мощным и непривычным для «европейского уха» звучанием оркестра китайских музыкальных инструментов. Этот яркий и шумный праздник, который вполне уместно именовать Восточным карнавалом, производил поистине ошеломляющее впечатление на всё «многоязыкое» городское население: утром – красочными процессиями с искусно сделанным бумажным драконом; вечером – эффектными иллюминациями, а ночью – «смотром» фонарей [1, с. 35; 13, с. 126].

Грандиозные уличные зрелищные представления во Владивостоке и Хабаровске надолго оставались в памяти очевидцев и были описаны в конце XIX – начале XX века на страницах местных и столичных газет, в путевых заметках журналистов и писателей (Д. И. Шрейдера, Г. Т. Мурова и др.), личных дневниках именитых горожан (супруги приамурского генерал-губернатора В. Ф. Духовской).

Яркое художественное впечатление создаёт наиболее полное и подробное описание китайского новогоднего уличного праздника во Владивостоке начала 1890-х гг., составленное Д. И. Шрейдером: «К этому дню манзы (китайцы – прим. В. К.) усиленно готовятся уже несколько дней, фанзы убираются, чистятся, моются, украшаются китайскими фонарями, драпируются разноцветными

[1] Давид Ильич Шрейдер, будучи сотрудником газеты «Русские ведомости», в 1891–1893 гг. совершил путешествие по Дальнему Востоку. Итогом трёхлетнего путешествия стал труд «Наш Дальний Восток. (Три года в Уссурийском крае)», считающийся наиболее значительным этнографическим исследованием о быте и нравах народов, населявших Приморский край в рассматриваемое время.

флагами. ...Улицы, и без того людные все эти дни, теперь буквально переполнены толпами народа. С самого раннего утра начинается движение процессий. Вот плавно движется по кривому переулку ”процессия дракона”. Резкие звуки китайского гонга, трещанье там-тама, лязг железного треугольника уже за два-три квартала дают публике знать о приближении ”дракона”. ...Под хаотические звуки ракет, петард и там-тама, образующие собой невыносимый для европейского уха концерт, посредине улицы важно выступают два длиннокосых знаменосца: один из них несёт на длинном древке национальный флаг Небесной империи, изображающий цветного дракона, вышитого на ярко-жёлтом фоне; другой – русский коммерческий флаг. Позади знаменосцев – труппа бродячих китайских актёров, прибывших специально для этого праздника во Владивосток из Китая, на высоких ходулях. Шествие замыкает актёр, изображающий мандарина. Пергаментно-жёлтое лицо – последствие злоупотребления опиумом, длинные, чуть не до пояса, усы на безобразном лице, неимоверно широкая и длинная курма – род горячечной рубашки, – волочащаяся почти до самой земли, мандаринская шапка, резко выделяющаяся своим ярким верхом при свете зимнего уссурийского солнца и, наконец, высокие ходули, сильно затрудняющие движения актёра, – всё это делает его похожим на манекен, а не на живой организм. Позади мандарина, сгорбившись, чтобы казаться ниже, шествует на ходулях же китаец, переодетый китаянкой: нарумяненное, набелённое лицо его ярким пятном выделяется в морозном воздухе февральского утра, и он кажется огромной куклой, механически приводимой в движение посредством скрытой пружины. Но ещё более странны сопровождающие китаянку грозные воины. Их увешанные допотопными бердышами и алебардами фигуры и остроконечные шапки положительно царят над всей многоголовой толпой, испускающей крики ликования и восторга. Все эти актёры, не прекращая своего медленного движения вперёд, тут же, во время шествия, дают представления. Шествие замыкается двумя огромными цветными фонарями. Впереди несут гигантский круглый фонарь, высоко возвышающийся над идущими впереди на ходулях актёрами, а позади его нагоняет, на спинах двадцати-тридцати человек, ещё более колоссальный фонарь в виде дракона, который как бы стремится его поглотить. Это и есть тот дракон, которому посвящена вся процессия»... [19, с. 107–108].

В воспоминаниях Варвары Фёдоровны Духовской также упоминается процессия с драконом в описании китайского новогоднего празднества в 1895 году в Хабаровске, что подтверждает точное следование неизменному порядку элементов китайского театрализованного праздничного новогоднего действа. В то же время В. Ф. Духовская уточняет детали: «Представлена большая торжественная процессия с развевающимся бумажным драконом длиной более 30 метров, внутри его открытой пасти горели фонари» [5, с. 118].

Интересный опыт художественной реконструкции описываемого В. Ф. Духовской новогоднего шествия с драконом в Хабаровске представлен исследователями А. С. Байдак, Т. В. Мельниковой и художником Д. Н. Байдак [1, с. 32*а*].

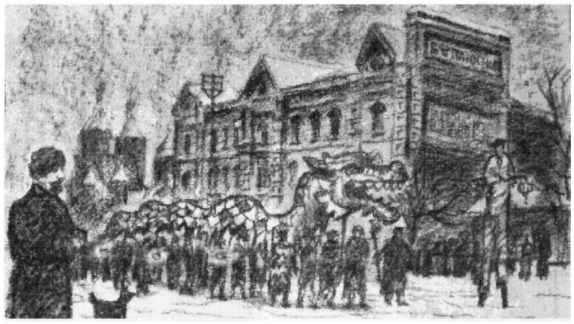

Рис. 1. Празднование китайского Нового года в Хабаровске на рубеже XIX–XX веков (по воспоминаниям В. Ф. Духовской). Реконструкция Д. Н. Байдака. 2011 г. Источник: [1, с. 32а]

Но В. Ф. Духовская вспоминает и другой сюжет: «Также на празднике появлялись китайцы в костюмах зелёных львов и под музыку “устраивали драки”» [5, с. 118].

Ещё один – третий сюжет в новогодних зрелищных представлениях в Хабаровске был отмечен местной газетой в следующем, 1896 году. Корреспондент подробно рассказывал, как по улицам китайского квартала передвигались «искусно сделанные лодки с сидящими женщинами. Музыканты били в барабан, медные тарелочки, щёлкали кастаньетами, а участники маскарада в костюмах ходили на высоких ходулях, с зажжёнными разноцветными фонарями в руках. Утомившись и замёрзнув, маски уходили погреться в какое-нибудь жилое помещение, а на ”сцене” появлялись лодки с сидящими женщинами. Форма лодок представляла собой обычную форму джонки, и только посредине в ней было сделано отверстие для человека, который изображал сидящую женщину и в то же время носил саму лодку. Игра лодок состоя-

ла в том, что они также под шум барабанов и гонгов ”плавали” вокруг, одна за другой, или расходились и, встретившись, делали крутые повороты, чтобы избежать мнимого столкновениях» [14].

Зарисовку празднования Нового года по восточному (лунному) календарю в конце XIX в. оставил и сибирский писатель Г. Т. Муров, путешествовавший от Владивостока до Хабаровска: «…Вечером зажглись фонари, «затрещали ракеты, хлопушки», заиграла музыка. Внимание прохожих привлекали ряженые в масках «страшных чудовищ» [7, с. 55].

Всеми очевидцами отмечалось, что уличные новогодние праздничные процессии китайских артистов и музыкантов, называемые «хождениями», «всегда сопровождались неистовым гамом огромной толпы китайцев и русских».

Если сопоставить данные из публикаций конца XIX – начала XX века [5, с. 118; 7, с. 155; 14; 19, с. 107– 108] с результатами культурологических аспектов изучения Новогоднего празднования в Китае от древности до наших дней, представленными в трудах отечественных учёных последних десятилетий [4], можно с уверенностью утверждать следующее. Новогодние театрализованные представления во Владивостоке и Хабаровске воспроизводили издавна сложившуюся в Китае структуру китайского Нового года – праздника весеннего обновления природы и плодородия.

Театрализованные представления, как правило, включали несколько традиционных сюжетов, основанных на древних мифах и легендах. Прежде всего, это процессия с «драконом», в которой принимали участие артисты и /или любители в маскарадных костюмах и масках чудовищ во главе с шутовским правителем праздника и его «супругой» в экстравагантных нарядах, которых описал Д. И. Шрейдер[1].

Как известно, в китайской мифологии и культуре дракон более двух тысячелетий является великим символом чести и достоинства, доброго начала «ян», китайской нации в целом. Дракон прочно ассоциируется со стихией воды, дождя, что связано с культом плодородия. Шествие с драконом, который пытается настичь и проглотить «солнце» (в описании Д. И. Шрейдера это – крупный фонарь, который несут впереди процессии), требовало от участников спортивных и хореографических навыков, чтобы «тело» «дракона» во время процессии не развалилось на части. В шествии (в настоящее время специалистами чаще называется «танцем с «драконом») принимали участие 20–30 актёров или любителей, несущих на шестах длинное извивающееся «тело» «дракона», сделанное из гибких прутьев бамбука и покрытое тканью или бумагой.

В карнавальной процессии заметное место занимала группа артистов, передвигавшихся на ходулях с использованием элементов акробатики и хореографии, что всегда приковывало внимание окружающей публики.

Танец львов – один из традиционных в китайском новогоднем представлении – используется для отпугивания злых духов и привлечения удачи и благосостояния. Двое людей, находящихся внутри фигуры льва, управляют её движением. Таких фигур может быть две и более. Танец назван В. Ф. Духовской «дракой львов» [5, с. 118] вероятно потому, что основные движения этого танца находятся в арсенале китайских боевых искусств. Как отмечают этнографы, на Севере Китая танец львов более тяготеет к спорту, нежели к хореографии. Участники своими действиями олицетворяют яростный нрав и ловкость могучего животного [4]. Судя по впечатлениям В. Ф. Духовской, китайцы в Хабаровске были мигрантами из северных провинций Китая, что подтверждается и другими исследователями [17].

Другим традиционным сюжетом новогоднего празднества была так называемая «сухопутная лодка». В XIX в. молодые китайские крестьяне, приезжавшие на праздник в города, разыгрывали целое представление, навеянное карнавальной темой «сухопутной лодки». Вот как этот полный народного юмора сюжет описывают этнографы: «Несколько веток, покрытых свисавшим до земли куском красной материи, изображали некое подобие лодки. Один юноша, наряженный девушкой, стоял посередине конструкции, другой становился позади него и выступал в роли лодочника. Нижняя часть тела актёров была закрыта занавесом, так что создавалось впечатление, будто они плывут; для большего

[1] Карнавальная стихия заявляла о себе в обычае назначать шутовского правителя праздника. В Северном Китае его когда-то называли «фальшивым чиновником» или «гнилым чиновником», впоследствии его стали именовать «чиновником фонарей». В дни праздника «чиновник фонарей» отправлялся «инспектировать» освещённый огнями город. Он носил вывернутый наизнанку кафтан, летнюю шапку и старомодные большие очки. Шутовского чиновника сопровождали комично одетые воины и дети, изображавшие учёных старцев; позади ехала верхом на лошади его супруга. Каждый вечер «чиновник фонарей» объезжал город и с тех домов, где не соблюдали обычай праздника, брал штраф лепёшками юаньсяо [4].

эффекта на носу «лодки» иногда помещали пару миниатюрных женских ножек, высовывавшихся из складок занавеса-юбки. «Девица» пела песню, а её спутник отвечал ей репликами, полными грубоватого народного юмора. В Центральном Китае такую импровизированную «лодку» называли «лодкой сбора лотосов» [4].

Все эти сюжеты, представленные на новогодних празднованиях в русских дальневосточных городах и вызывавшие любопытство, удивление и даже восхищение у русских горожан, воплощались в синтетических жанрах, включавших совокупность элементов различных видов искусства (театра, цирка, хореографии), спорта (акробатики, гимнастики, китайских боевых искусств и др.). Яркий каскад зрелищных сценок, «нанизываемый» на стержень пульсирующего ритма музыкально-шумового сопровождения, и общая линия движения карнавального шествия придавали театрализованному представлению целостный характер.

Исходя из осознания ритуальной основы праздника весеннего обновления жизни, обратимся к осмыслению координат открытого театрального пространства и вектора «сценического перемещения» по городским улицам. Судя по данным Д. И. Шрейдера, процессия дракона «плавно передвигалась по кривому переулку». С достаточной уверенностью можно уточнить, что процессия перемещалась от центра Миллионки – с улицы Семёновской – наискось, по так и называемому Косому переулку, достигая верхней границы Китайского квартала – Китайской улицы[1]. И таким образом траектория движения «Дракона» от центра Китайского квартала – квадрата уличной сцены Земли – к верхней границе, имела форму овала Неба. Такой вектор движения процессии соответствовал неизменному канону древнего ритуала, призванного упорядочить и гармонизировать отношения земного и небесного [16, с. 106].

Также в соответствии с ритуальной природой празднества важные функции имело музыкальное сопровождение новогоднего представления. Как показывают источники, в процессе карнавального шествия и отдельных жанровых элементов действа постоянное участие принимали музыканты с бубнами, барабанами, треугольником, гонгами, медными тарелками и кастаньетами. Необходимо подчеркнуть, что очень громкое звучание ударных музыкальных инструментов не только выполняло важную ритуальную функцию – отгонять витавших в воздухе злых духов, но и выполняло важные социальные и художественно-эстетические функции. Напомним замечание Д. И. Шрейдера, явно указывающее на информационную и коммуникативную функции этой «театральной музыки»: «…резкие звуки китайского гонга, трещанье там-тама, лязг железного треугольника уже за два-три квартала дают публике знать о приближении “дракона”...»

К тому же этнографы отмечают, что китайцами «голос» «дракона» отождествляется с мрачным, грозным, зловещим тембром гонга [4], что отвечает задаче иллюстративной функции театральной музыки. Но важно помнить о том, что ведущую, организующую роль «невыносимой для европейского уха своеобразной китайской музыке» в данном зрелищном представлении обеспечивал ритм, задаваемый оркестром ударных инструментов. Ритм являлся смыслообразующей и структурообразующей доминантой музыки и всего карнавального шествия, который, по верному замечанию востоковеда С. А. Серовой, как Универсум подчиняет себе все виды жизнетворчества и искусства [16, с. 47].

К вечеру, как отмечал далее Д. И. Шрейдер, на смену длившимся целый день процессиям и представлениям приходил черёд красочной иллюминации и шумных фейерверков из петард и хлопушек, сквозь который прорывался громкий гомон толпы, опьянённой нескончаемыми развлечениями и обильными возлияниями. Красочные иллюминации, фантастические фейерверки превращали в публику всё городское население дальневосточников, неизбалованных достатком и разнообразием развлечений. Но эстетическая функция визуальной стороны фейерверков, оказывается, не была главенствующей. В соответствии с ритуальной природой празднества важная функция принадлежала и вербальной, звуковой, являемой, как правило, на пределе динамики. Звуки от различного рода хлопушек и петард имели конкретного индивидуального адресата из множества различных демонов и умели нейтрализовать их негативную для человека и природы силу и возможности. И, наконец, Д. И. Шрейдер откровенно любуется представленным «праздником фонарей»: «...на улицах зажигаются фонари самой разнообразной и причудливой формы, и туземные кварталы залиты морем

[1] В центре Владивостока до сих пор сохранилась часть Косого переулка, который по диагонали соединял Семёновскую базарную площадь (центр «Миллионки») с Китайской улицей. С 60-х годов XX века носит название – улицы имени красноармейца Алексея Михайловича Мордовцева.

огней: красных, фиолетовых, голубых, зелёных, оранжевых, жёлтых …» [19, с. 109].

Китайский новогодний праздник с его игровой основой обладал магией массового раскрепощения людей, вовлечения их в действо на открытых пространствах улиц, соединявших «Китайские кварталы» с остальными частями дальневосточных городов. Здесь хаос карнавальной жизни будоражил и веселил толпу горожан, позволял выплеснуть сдерживаемые прежде правилами поведения эмоции. И восхищаясь многогранным мастерством артистов, городская публика погружалась в яркое, шумное и весёлое зрелище. Так, древний ритуал, призванный установить контакт между Небом и Землёй, обретал новую жизнь, воплощаясь в эстетике карнавального шествия, в сосуществовании сакрального и профанного уровней бытия [16, с. 106].

Богатые китайские купцы устраивали праздничные званые обеды с обилием всевозможных дорогостоящих блюд, приготовленных из специально привезённых китайских продуктов русскими поварами [14]. В круг приглашённых входили и русские (соседи или знакомые, деловые партнёры) [1, с. 36–37; 13, с. 127]. И хотя в славянской традиции отсутствует празднование Нового года по лунному календарю, в российских дальневосточных городах русское население, особенно детвора, были невольно вовлечены в этот процесс, с большим любопытством наблюдая внешние атрибуты китайского праздника. Однако отметим заслуживающий внимания факт: до сих пор наступление Нового года во Владивостоке, Хабаровске, Благовещенске и даже Чите некоторыми русскими жителями отмечается трижды. Во-первых, в ночь с 31 декабря на 1 января; во-вторых, по старому календарю, с 13 на 14 января. И в третий раз по лунному календарю – в Китайский Новый год – ближе к началу весны, когда наступает постепенное потепление, но вдруг неожиданно возвращаются последние зимние морозы, прозванные дальневосточниками «китайскими».

Уличные зрелища, устраиваемые китайскими артистами и музыкантами, были самым доступным удовольствием для всех разноязыких дальневосточников-горожан, особенно детей и подростков, и оставались в памяти русских и европейцев как «восточные забавы» [18, с. 53]. В 1920-х гг. такие повседневные уличные зрелища были зафиксированы профессором Дальневосточного университета А. П. Георгиевским: «Собравши вокруг себя небольшую толпу, китайцы-фокусники с шутками и прибаутками проделывают различные фокусы… с мячиками, которые то исчезают из-под чашек, перевернутых вверх дном, то снова появляются; заставляют проделывать фокусы мышей и свинок; заставляют плясать обезьяну или медведя; перевёртываются через голову на обеих руках… нагибаются назад через спину так, чтобы достать зубами брошенную кем-либо на землю монету» [3, с. 111].

Исходя из анализа свидетельств очевидцев, можно заключить, что в условиях далёкой провинциальной российской окраины для абсолютного большинства русской и европейской публики и масштабные праздничные зрелища, и «повседневные сценки» Китайского уличного театра представляли собой экзотический (инокультурный), но постепенно становившийся для горожан привычным элемент развлечения. Разумеется, все представленные на городских улицах виды и жанры многоликого Искусства Востока рассматривались «разноязыкой» публикой, прежде всего, с оценочной позиции искусства («своего» – «чужого»; приятия или отторжения). Причём проявленное любопытство при визуальном восприятии нередко сменялось эффектом отторжения при вербальном воздействии, что можно охарактеризовать как культурный шок [6, с. 171–172].

Такие «противоречивые» впечатления от уличных театрализованных представлений китайцев, получаемые массовым слоем горожан, несведущих в особенностях культуры и искусства Китая, побудили к просветительской деятельности писателей, журналистов, специалистов-востоковедов. Для современников изучаемых событий большое значение имел тот факт, что оценки своего восприятия Восточного уличного театра, его экзотических зрелищ и развлечений высказывали литераторы, журналисты, учёные-востоковеды на страницах столичной и местной печати, мемуаров, исследований, способствуя, таким образом, возрастающему интересу со стороны российского общества к культуре стран Дальневосточной цивилизации. Эти незаурядно мыслящие, владеющие «пером» корреспонденты оказывали значительное влияние на формирование общественного мнения по многоаспектной «жёлтой» проблеме. И, как свидетельствует исторический опыт, мотивировали читающую и просвещённую российскую аудиторию к попыткам постижения искусства и культуры другого народа как средства открытия загадочного и многогранного «чужого» мира в реалиях единого, но

многополярного и «многоязыкого» культурного пространства далёких русских городов.

Большая роль в просветительской деятельности среди российского населения от Москвы и Санкт-Петербурга до Владивостока, Хабаровска и Харбина принадлежала Обществу русских ориенталистов. Оно было создано в 1909 году в Харбине выпускниками владивостокского Восточного института. Публичные лекции востоковедов по истории китайской музыки и театра, об особенностях музыкальных инструментов, опубликованные затем в печатном органе общества журнале «Вестник Азии», стали ценным пособием для изучения культурных феноменов Дальневосточной цивилизации[1].

Подводя итоги, нужно подчеркнуть, что культурная деятельность китайцев в контексте их традиционной жизни в социокультурном пространстве русских дальневосточных городов выполняла множество разных, но весьма важных функций. Устраиваемые китайскими артистами и музыкантами при поддержке всей китайской общины уличные массовые театрализованные зрелищные представления, актуализируя основные смысложизненные ценности человека, вовлекали в праздничное действо городское население, активизировали культурную жизнь складывавшегося дальневосточного общества.

Регулярный характер зрелищных представлений китайцев в демократическом пространстве городских улиц служил средством художественной коммуникации, механизмом усиления интегративных процессов в жизни полиэтничного городского общества и способствовал формированию межкультурного диалога на самых разных социальных уровнях. Сущностным качеством массового зрелища, как театрализованного представления, становилось игровое действие, которое вовлекало в атмосферу карнавальности, наполняя жизнь горожан художественными и эмоциональными впечатлениями и в некоторой степени стирая грани сословного, этнического и проч. разобщения.

Уличная театрально-музыкальная деятельность китайских артистов и музыкантов в течение второй половины XIX в. – 1920-х гг. послужила одним из способов непрерывного преобразования и обогащения музыкальной среды дальневосточного русского города включением новых феноменов: звуковых сигналов «своеобразной функциональной музыки» восточных ритуалов и музыки синтетических театрализованных праздничных представлений, открывая русской публике новый звуковой мир красок китайского музыкального инструментария.

Таким образом, вбирая самые разнообразные пласты и элементы, в том числе традиционные формы культуры азиатов (ритуал, празднество, игра) музыкальная среда дальневосточного русского города складывалась как единое и неразрывное, хотя и дифференцированное целое, отражавшее региональную специфику Дальнего Востока России.

Список литературы

1. Байдак А. С., Мельникова Т. В. Празднование китайского Нового года в Хабаровске на рубеже XIX–XX веков // Актуальные проблемы изучения истории стран АТР в XIX–XXI вв. Хабаровск: КГБНУК «Хабаровский краевой музей им. Н. И. Гродекова», 2012. С. 32–37.

2. Ващук А. С., Чернолуцкая Е. Н., Королева В. А. [и др.]. Этнические миграции в Приморье в XX веке. Владивосток: ДВО РАН, 2002. 228 с.

3. Георгиевский А. П. Русские на Дальнем Востоке. Вып. 4: Фольклор Приморья. Владивосток, 1929. 230 с.

4. Джарылгасинова Р. Ш., Крюков М. В. [и др.]. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год [Электронный ресурс]. М.: Наука, 1985. 276 с. URL: http://magazeta.com /tag /obryadyi-v-kitae / (дата обращения: 26.10.2014).

5. Духовская В. Ф. Из моих воспоминаний // Бурилова М. Ф. Общество Старого Хабаровска (конец XIX – начало XX в.): по семейным фотоальбомам и прочим раритетам. Хабаровск: РИОТИП, 2007. С. 93–119.

6. Королёва В. А. Музыка Дальнего Востока в условиях межцивилизационного диалога: история и современность // Россия и АТР. 2012. № 3. С. 164–175.

7. Муров Г. Т. Люди и нравы Дальнего Востока: От Владивостока до Хабаровска (путевой дневник). Томск, 1901. 168 с.

8. Нестерова Е. И. Русская администрация и китайские мигранты на Юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX – начало XX в.). Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2004. 372 с.

9. Нестерова Е. И. Китайцы в Приморье: некоторые аспекты социальной адаптации (конец XIX – начало XX в.) // Адаптация этнических мигрантов в Приморье в XX в. Владивосток: ДВО РАН, 2000. С. 69–82.

[1] Российский государственный архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф.Р-2480. Оп. 1. Д. 1. Л. 34–73. Рукопись журнала Вестник Азии. 1923. № 51. Тема выпуска журнала – китайская музыка.

10. Нестерова Е. И. Атлантида городского масштаба: китайские кварталы в дальневосточных городах (конец XIX – начало XX в.) // Этнографическое обозрение. 2008. № 4. С. 44–58.

11. Петров А. И. История китайцев в России. 1856–1917 годы. СПб.: Береста, 2003. 960 с.

12. Позняк Т. З. Иностранные подданные в городах Дальнего Востока России (вторая половина XIX – начало XX в.). Владивосток: Дальнаука, 2004. 316 с.

13. Позняк Т. З. «Азиатская специфика» досуговой сферы в дальневосточных городах во второй половине XIX – начале XX в. // Российский Дальний Восток и интеграционные процессы в странах АТР: политико-экономические и социально-культурные проблемы: материалы VII Международ. науч.-практ. конф., посвящ. 120-летию морского образования в Приморском крае. Владивосток: Изд-во Морского гос. ун-та им. Г. И. Невельского, 2010. С. 121–128.

14. Приамурские ведомости. Хабаровск. 1896. 25 февраля. № 113.

15. Приамурские ведомости. Хабаровск. 1899. 20 июня. № 286.

16. Серова С. А. Религиозный ритуал и китайский театр. М.: Восточная литература, 2012. 158 с.

17. Соловьёв Ф. В. Китайское отходничество на Дальнем Востоке России в эпоху капитализма (1861–1917 гг.). М.: Наука, 1989. 127 с.

18. Фетисова Л. Е. Чтобы лучше узнать друг друга: Культурно-бытовые контакты русского и китайского населения на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Россия и АТР. 2001. № 4. С. 45–53.

19. Шрейдер Д. И. Наш Дальний Восток. (Три года в Уссурийском крае). СПб.: Изд. А. Ф. Девриева, 1897. 468 с.

References

1.Baidak A. S., Mel'nikova T. V. Prazdnovanie kitaiskogo Novogo goda v Khabarovske na ru-bezhe XIX–XX vekov // Aktual'nye problemy izucheniya istorii stran ATR v XIX–XXI vv. Khaba-rovsk: KGBNUK «Khabarovskii kraevoi muzei im. N. I. Grodekova», 2012. S. 32–37.

2. Vashchuk A. S., Chernolutskaya E. N., Koroleva V. A. [i dr.]. Etnicheskie migratsii v Primor'e v KhKh veke. Vladivostok: DVO RAN, 2002. 228 s.

3. Georgievskii A. P. Russkie na Dal'nem Vostoke. Vyp. 4: Fol'klor Primor'ya. Vladivo-stok, 1929. 230 s.

4. Dzharylgasinova R.Sh., Kryukov M. V. [i dr.]. Kalendarnye obychai i obryady narodov Vo-stochnoi Azii. Novyi god [Elektronnyi resurs]. M.: Nauka, 1985. 276 s. URL: http://magazeta.com /tag /obryadyi-v-kitae / (data obrashcheniya: 26.10.2014).

5. Dukhovskaya V. F. Iz moikh vospominanii // Burilova M. F. Obshchestvo Starogo Khabarovska (konets XIX – nachalo KhKh v.): po semeinym fotoal'bomam i prochim raritetam. Khabarovsk: RIO-TIP, 2007. S. 93–119.

6. Koroleva V. A. Muzyka Dal'nego Vostoka v usloviyakh mezhtsivilizatsionnogo dialoga: is-toriya i sovremennost' // Rossiya i ATR. 2012. № 3. S. 164–175.

7. Murov G. T. Lyudi i nravy Dal'nego Vostoka: Ot Vladivostoka do Khabarovska (putevoi dnevnik). Tomsk, 1901. 168 s.

8. Nesterova E. I. Russkaya administratsiya i kitaiskie migranty na Yuge Dal'nego Vostoka Rossii (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.). Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. un-ta, 2004. 372 s.

9. Nesterova E. I. Kitaitsy v Primor'e: nekotorye aspekty sotsial'noi adaptatsii (konets XIX – nachalo KhKh v.) // Adaptatsiya etnicheskikh migrantov v Primor'e v KhKh v. Vladivostok: DVO RAN, 2000. S. 69–82.

10. Nesterova E. I. Atlantida gorodskogo masshtaba: kitaiskie kvartaly v dal'nevostochnykh gorodakh (konets XIX – nachalo KhKh v.) // Etnograficheskoe obozrenie. 2008. № 4. S. 44–58.

11. Petrov A. I. Istoriya kitaitsev v Rossii. 1856–1917 gody. SPb.: Beresta, 2003. 960 s.

12. Poznyak T. Z. Inostrannye poddannye v gorodakh Dal'nego Vostoka Rossii (vtoraya polo-vina XIX – nachalo XX v.). Vladivostok: Dal'nauka, 2004. 316 s.

13. Poznyak T. Z. «Aziatskaya spetsifika» dosugovoi sfery v dal'nevostochnykh gorodakh vo vtoroi polovine XIX – nachale KhKh v. // Rossiiskii Dal'nii Vostok i integratsionnye protsessy v stranakh ATR: politiko-ekonomicheskie i sotsial'no-kul'turnye problemy: materialy VII Mezhdunarod. nauch.-prakt. konf., posvyashch. 120-letiyu morskogo obrazovaniya v Primorskom krae. Vladivostok: Izd-vo Morskogo gos. un-ta im. G. I. Nevel'skogo, 2010. S. 121–128.

14. Priamurskie vedomosti. Khabarovsk. 1896. 25 fevralya. № 113.

15. Priamurskie vedomosti. Khabarovsk. 1899. 20 iyunya. № 286.

16. Serova S. A. Religioznyi ritual i kitaiskii teatr. M.: Vostochnaya literatura, 2012. 158 s.

17. Solov'ev F. V. Kitaiskoe otkhodnichestvo na Dal'nem Vostoke Rossii v epokhu kapitalizma (1861–1917 gg.). M.: Nauka, 1989. 127 s.

18. Fetisova L. E. Chtoby luchshe uznat' drug druga: Kul'turno-bytovye kontakty russkogo i kitaiskogo naseleniya na Dal'nem Vostoke Rossii (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) // Rossiya i ATR. 2001. № 4. S. 45–53.

19. Shreider D. I. Nash Dal'nii Vostok. (Tri goda v Ussuriiskom krae). SPb.: Izd. A. F. Devrieva, 1897. 468 s.

Статья поступила в редакцию 20.02.2015

УДК 008 (5 кит)
ББК 83 000.4

Мяо Хуэй,
аспирант,
Дальневосточный федеральный университет
(690922, Россия, г. Владивосток, Остров Русский)
e-mail:13803619456@163.com

Русская эмиграция в Харбине: взаимодействие двух культур[1]

Строительство КВЖД и приток русских эмигрантов вызвали быстрый рост города Харбина, привели к усложнению его культуры. Эмигранты, которые занимали важное место в структуре населения города, оказали значительное влияние на харбинскую жизнь, внося в неё элементы русской культуры. В статье показано, как влияние русской культуры прослеживается в одежде, в кулинарии, в украшении жилищ, в наименованиях улиц и районов Харбина, в архитектуре, в градостроительстве, в распространении смешанных браков и в других сферах. Одновременно происходил прямо противоположный по направленности процесс освоения эмигрантами китайской культуры.

Харбин как крупный город Китая, центр культуры, в основе которой лежало ханьское начало, также оказывал глубокое влияние на культуру русской диаспоры. В статье делается вывод о том, что в результате образовалась городская культура, вобравшая в себя китайские и русские компоненты. Эта смесь различных культур придала харбинской городской культуре уникальность и неповторимость. Со временем, в силу исторических обстоятельств, именно обратное влияние китайской культуры стало приобретать определяющий характер. Окончательно процесс «китаезации» завершился при жизни китайско-российских потомков, появившихся в результате смешанных браков, которые со временем стали равноправными членами китайского общества и гражданами китайского государства. Этот процесс может служить одним из примеров культурной интеграции в человеческой истории.

В статье используются методы исторического исследования, сравнения и сопоставления, семиотического подхода, абстрагирования и идеализации.

***Ключевые слова*:** русская диаспора, китайско-русская культура, культурное взаимодействие, идентичность.

Miao Hui,
Postgraduate Student,
Far East Federal University
(Russian Island, Vladivostok, Russia, 690922)
e-mail:13803619456@163.com

Russian Immigrants in Harbin: Interaction of two Cultures[2]

The construction of the Far East segment of the Trans–Siberian Railway and influx of Russian immigrants caused a rapid development of Harbin, making its town culture much more diverse. Gradually, Russian immigrants became an important group of Harbin population contributing considerably to Harbin's cultural life. The paper demonstrates how Russian culture made a dramatic impact on fashion, cuisine, houses interior, architecture, street and district names, emergence of mixed marriages and other spheres of town culture.

The city serving as a key political, economic, and cultural and communications hub in Northeast China, in its turn, influenced the culture of Russian Diaspora. This shaped the unique character of Harbin's town culture with its two major components – Russian and Chinese. Moreover, due to the long-lasting cultural contacts, and particularly mixed marriages, family ties, business partnerships there began the process of mutual enrichment of the two cultures, which ignored national borders and cultural differences. This period of the Harbin history may serve as an example of full cultural integration.

The author applies the historical semiotic approach, methods of comparison, abstraction and idealization.

Keywords: Russian Diaspora, Chinese-Russian culture, cultural interaction, identity.

В начале 20-го века, с открытием КВЖД, в Китае появилась и стала бурно развиваться группа городов, связанных со строительством и обслуживанием железной дороги в провинции Хэйлунцзян. Особо важное значение приобрёл железнодорожный узел КВЖД – Харбин, который быстро превратился в международный центр. Расположенный на берегах Сунгари, которая несёт свои воды вдоль городских кварталов, образуя прекрасные пейзажи, Харбин начинал железнодорожную магистраль, пересекающую всю Евразию. Город с европейской застройкой, с удобными путями сообщения, логистикой и обширными информационными потоками привлекал внимание эмигрантов. В 1922 году приток

[1] Работа выполнена при поддержке Хэйлунцзянского образовательного бюро, проект 12532403

[2] The work is supported by Heilongjiang Bureau of Education, the project # 12532403

© Мяу Хуэй, 2015

эмигрантов в Китае достиг почти 200 000 иностранцев [1, с.18], значительную долю которых составляли выходцы из России, в том числе русские и еврейские переселенцы. На месте Харбина постепенно образовался открытый и толерантный к различным светским и религиозным культурам международный коммерческий центр, поражающий приезжих своей деловитостью, энергией, верностью и преданностью делу. Очень скоро Харбин стал пользоваться популярностью и деловой репутацией. По степени интернационализации его можно сравнить с такими признанными культурными центрами, как Париж, Лондон, Нью-Йорк, Москва. Харбин стал чудом современной китайской урбанизации [4, с. 3]. В 20-х и 30-х годах XX века порт Харбина, известный в культурных и деловых кругах как «Восточная Москва», превратился в центр международной торговли. Харбин стал центром моды в одежде, в еде, в искусстве кино, театра, в музыке и т. д. Здесь появился первый пивоваренный завод в Китае, первый кинотеатр, первая музыкальная школа, первая балетная труппа, первый симфонический оркестр. В городе строились церкви европейского стиля, везде можно было увидеть современные бары, рестораны и другие постройки. Русская эмигрантская культура была не одинока: в Харбине в этот период присутствуют представители и иных европейских культур, которые так же оказывают своё влияние на культурный облик города, усиливая его своеобразие, образуя харбинскую архитектурную культуру, культуру питания, культуру религии с уникальным международным калоритом. Только в Маньчжурии удалось сохранять на протяжении несколько десятилетий своеобразную русскую культурную среду, которая не растворялась в море не менее своеобразной китайской культуры. Этому способствовал целый ряд обстоятельств [3, с. 267].

В Китае, по подсчётам Г. Мелихова, максимальная численность русской общины, учитывая и членов семей, в 1921 году составляла 288 тыс. человек [5, с. 58]. По данным журнала «Харбинское краеведение», в 1922 году русские эмигранты в Харбине насчитывали до 155 402 человек [7, с. 7]. Они являлись самой крупной частью эмигрантского сообщества и играли более важную роль в экономической, социальной и культурной жизни провинции Хэйлунцзян, чем другие эмигрантские круги. Поэтому в «хэйлунцзянской» заграничной культуре преобладала русская культура, именно она оказала самое заметное влияние на культуру Харбина.

Русская литература, а в более широком контексте русская культура вообще, представленная фильмами, религией, архитектурой, питанием, одеждой, привычками русских людей, их поведением в быту и т. п., повлияла на жителей провинции Хэйлунцзян, заимствовалась ими, вошла частично в их образ жизни. Интенсивным культурным контактам способствовала деятельность самой железной дороги как дешёвого транспортного средства перемещения грузов и пассажиров, как стимула для привлечения рабочей силы и предпринимательских усилий, как благоприятной среды для инвестиций [13, с. 83].

КВЖД, построенная Россией почти сто лет тому назад, привлекла в Китай много русских эмигрантов, следствием чего Харбин своей архитектурой стал отличаться от многих китайских поселений. В результате сформировался особый стиль, не похожий на стиль традиционных китайских городов [10, с. 10].

Влияние русских эмигрантов и их потомков на харбинскую городскую культуру проявлялось во многих сторонах общественной жизни, особенно в области городского планирования, городской архитектуры. А архитектура является наиболее заметным фактором, определяющим многие стороны городской культуры.

В период создания города Харбина планировщики и проектировщики выбрали самую высокую точку города, где стояла Свято-Николаевская церковь в Наньгане (теперь кольцо Хунбо), в качестве центра, от которого лучами расходятся шесть главных улиц по направлениям: восток, запад, юг, север, северо-запад и северо-восток. Тем самым была определена основная структура и форма комплексного планирования и застройки города Харбина, которая продолжается до сих пор. Такая концепция планирования города, согласно которой за отправную точку берётся главное сооружение или центральная площадь, от которой лучами расходятся улицы по основным направлениям, воплощает русский градостроительный стиль и особенность российских городов. Она сильно отличается от традиционной модели строительства древних китайских столиц, например, таких как Пекин и Сиань. Эти древние города характеризует другая концепция планирования, вначале определяющая северо–южную осевую линию, вокруг которой потом происходит строительство улиц, что в плане похоже на форму решётки, напоминающей китайский иероглиф “井”.

Названия улиц в Харбине носят смешанный характер: некоторые получили имена в соответствии с русскими традициями, другие были названы в китайском стиле, но встречаются и улицы, которые носят экзотические названия, оставшиеся от колониальных времён. После 20-х годов XX века было предпринято несколько попыток внести порядок в названия улиц, но многие из них по-прежнему несли на себе след русской культурной истории. Вообще, в ранний период истории Харбина названия улиц можно разделить на русские и китайские. В свою очередь русские названия улиц были разделены на три вида. Во-первых, названия улиц, которые получились от имён российских знаменитостей или фамилий влиятельных русских эмигрантов. Здесь можно назвать Хорватовский проспект (ныне улица Чжуншань), Хилкова улица (ныне Участковая), осталась и пользуется прежним названием улица Гоголя в Наньгане и др. Во-вторых, некоторые имена улиц происходят от русских названий территорий, стран и регионов, как например, улица Бельгия (ныне улица Билэ в Наньгане), Балканская улица (ныне Вашанская улица в Наньгане) и т. д. В-третьих, многие именования ведут своё начало от названий сооружений: казарм, церквей, и др. Это такие улицы, как Казачья (ныне улица Гао-и в районе Даоли), и даже улица Министерство (сегодня в Наньгане улица Ляньбу), Церковная улица (ныне Гэсинь) и так далее. Но имеются и улицы, названные изначально в китайском стиле, например улица Мадягоу (огород) и др.

В городе Харбине русский архитектурный стиль занимает ведущее положение. Это положение определялось естественной средой, материальными ресурсами, существующим социальным и историческим фоном и рядом других обстоятельств.

По данным исследований, природная среда и географическое положение Харбина объективно легче принимали стиль русской архитектуры. Харбин начал строиться в местности, чрезвычайно богатой природными ресурсами – песком, гравием, диким камнем, глиной. Он находился в транспортном узле КВЖД, где сходился ряд транспортных артерий, что позволяло быстрее и легче доставлять нужные строительные материалы и топливо. В субъективном отношении большинство архитекторов, планировщиков и дизайнеров, происходили из интеллигенции царской России, которая в архитектурном стиле сознательно или бессознательно использовала привычные для неё строительные конструкции – купола, колонны, фризы, барельефы, резные украшения и другие элементы традиционной русской техники строительства.

Хотя в начале строительства Харбина наблюдалось сильное влияние русской культуры, тем более, что долгое время в структуре населения русские эмигранты и их потомки занимали значительное место, так что Харбин по праву носил название «Восточной Москвы», со временем это воздействие ослабло. Как неотъемлемая часть территории Китая и крупнейший международный космополитический город Северо-Восточной Азии город Харбин с архитектурной точки зрения имеет очень яркое культурное своеобразие, которое определяется наличием и традиционной китайской архитектуры, и элементов русского архитектурного влияния, и европейской архитектуры стиля барокко, классической архитектуры эпохи Возрождения, романтического стиля XIX века, и многих других типов и стилей.

Социальная культура является частью культуры общества, несущей в себе богатое содержание и выполняющей многообразные функции. Это находит своё отражение в самом понятии, наполненном разнообразными смыслами. Оно включает всё необходимое для жизни человека – одежду, питание, жильё, транспорт, быт, нравы, обычаи, язык и другие элементы. В качестве носителей иной социальной культуры, русские эмигранты привили населению Харбина многие новые обычаи, привычки, нравы, формы поведения, неизвестные им ранее. Постепенно формировались уникальные особенности культуры повседневности, в которой сочетались традиционные китайские ценности и русские культурные заимствования. Эти изменения заметны.

Во-первых, под влиянием одежды, которую носили русские эмигранты, произошли изменения в привычках, манере одевания, стиле одежды, эстетических вкусах китайского населения Харбина.

Поэтому стиль, манеры носить одежду, которые выработали у себя харбинцы, стали отличать их не только от других китайцев, но и получили известность во всём мире. Харбинцы, как отмечали исследователи, «не носят присущие китайцам традиционные одежды, а предпочитают европейские костюмы, особенно с необходимыми часами, кольцами, и даже сегодня соблюдают эти привычки» [3, с. 232]. Эта манера одеваться сохраняется до сих пор. И сегодня, когда наступает осень и

становится холодно, можно увидеть, как женщины на улице ходят в коротких или длинных пальто, шерстяных юбках и сапогах. Это придаёт улицам города Харбина уникальный вид, неизвестный другим городам Китая.

Во-вторых, произошли значительные изменения в питании. Как отмечается в «Краеведении услуг Харбинского общественного питания», Харбинская европейская кухня насчитывает около 50 видов названий холодных блюд; супов – 56 видов; 137 видов напитков, из них холодных напитков – 18 видов; 108 видов блюд из мяса; из дичи – 50 видов; 41 вид продуктов из птицы, мучных изделий –19 видов. Всё это разнообразие продуктов, общим количеством 572 вида европейских блюд, имеется на различных столах разных ресторанов. Многие из этих блюд были завезены русскими эмигрантами [12, с. 255]. Стоит отметить, что пиво импортировалось ещё в 1900 году для того, чтобы удовлетворить потребности армии и эмигрантов в Китае. Известный русский предприниматель Улубулевский открыл в Харбине первый пивоваренный завод [1, с. 263]. Впоследствии под влиянием русской диаспоры харбинцы, которые вначале не понимали вкуса этого напитка, постепенно влюбились в него так, что привычка пить пиво широко распространилась. Можно сказать, что пить пиво уже стало традицией харбинцев. В последние годы, каждым летом в Харбине проводится пивной фестиваль, во время которого на Центральном проспекте Харбина можно увидеть китайских граждан и иностранных туристов с кружкой пива в руках.

В-третьих, значителен вклад русских эмигрантов в культуру украшений жилища. Харбинцы всегда уделяли большое внимание внутренней отделке дома. У них до сих пор сохраняется традиция, согласно которой при получении новой квартиры необходимо произвести её украшение. В результате этого в Харбине получил развитие рынок отделочных материалов, который постепенно распространился и во всём Китае. С появлением русских переселенцев в моду вошли паркет и ковёр. Но эти детали убранства несут и утилитарное значение: при холодном климате, который характерен для Харбина, использование ковров и паркета становится не только эстетической необходимостью, но и средством утепления жилища.

Но самое важное влияние, которое оказывает та или иная культура, имеет язык. С помощью языка передаётся большая часть информации, поэтому именно язык является важнейшим средством коммуникации культур. Русский язык и сегодня очень популярен в Харбине. Многие СМИ – радио, газеты, телевидение, печатная продукция так или иначе используют русский язык. Начало этому процессу распространения русского языка как коммуникативного средства положила ещё русская эмиграция. В ходе организации строительства КВЖД, а по мере его завершения и эксплуатации, языком делового общения с необходимостью выступал русский язык. Ведь для многих технических устройств, используемых при строительстве и эксплуатации железной дороги, попросту не было их китайского аналога. Тем более русские эмигранты в деловых контактах с посредниками и рабочими использовали русский язык. Таким образом, знание русского языка для многих харбинцев было производственной необходимостью. В результате многие горожане, да и не только они, получили хорошие знания в области русского языка. В своей повседневной жизни большинство харбинцев могут говорить немножко по-русски, и даже некоторые русские слова вошли в жизнь города. В качестве примера можно привести следующие слова: 列巴(хлеб), 布拉吉(платье), 里道斯 (грубая колбаса), 葛兰 (кран), 瓦罐 (вагон), 玛达姆 (мадам), 扫鞑子（солдат), 戈比旦（капитан), 八杂 (базар), 笆篱子 (тюрьма), 魏德罗 (ведро) и др.

Кроме того, надо отметить, что ледяной фонарь и снежная скульптура, которые украшают Харбин зимой, уже стали его типичным брендом, который привлекает в город туристов со всего мира. Эта культура так же была тесно связана с деятельностью русских эмигрантов и с их религиозными воззрениями и праздниками. Существуют соответствующие записи, согласно которым 19 января 1922 года во всём Харбине в 23 православных церквях в одно и то же время загудели колокола, собирая благочестивых православных христиан на службу. После её окончания верующие выходили из церквей на реку Сунгари, где собирались вокруг огромного кристального чистого ледяного креста. Здесь и происходило торжественное крещение на льду реки. Перед епископами располагались ледяные столы, на которых лежала Библия. Эти две ледяные скульптуры – крест и стол, можно рассматривать как самые ранние произведения ледяного искусства Харбина [2, с.136]. В 1935 году во время Крещения благотворительная больница «Дом Милосердия», открытая русскими эмигрантами на улице батальона Мадягоу, проводила фестиваль, на котором организовала выставку ледяных

скульптур с религиозной тематикой. Были выставлены скульптуры, сделанные учителями и детьми, представляющие уменьшенные копии церквей, христианских храмов, крестов различных форм, православных икон и мелких животных. С этого события проведение фестиваля ледяных скульптур стало традицией Харбина [6].

Влияя на китайскую городскую культуру, передавая ей новые слова, моду, формы искусства, новые формы транспорта – железные дороги, русские эмигранты сами испытывали на себе воздействие необычной для них и уже поэтому интересной китайской культуры. Мы могли бы сказать, что это был период взаимодействия и взаимовлияния двух дружеских культур, во время которого каждая из культур делилась самыми лучшими из своих образцов, в свою очередь, усваивая из культуры соседей наиболее ценные для неё элементы.

Пожалуй, наиболее ценным и самым распространённым каналом взаимовлияния культур можно назвать брачные отношения, в результате которых происходило образование и укрепление смешанных семей. Именно смешанная семья явилась тем средством, которое позволило российским гражданам и их потомкам постепенно сломать расовые, национальные и этнические барьеры и имеющиеся культурные различия.

Окончательно завершился исторический процесс «китаизации» в потомках от смешанных китайско–российские браков, которые являются наиболее типичными образцами.

Согласно наиболее распространённой классификации физической антропологии мировое человечество делится на три расы: европеоидную, монголоидную и негроидную, иногда их делят по цвету кожи на белую, жёлтую и чёрную. Русские относятся к белой, европеоидной, расе; большинство китайцев – к жёлтой, монголоидной. Эти расы имеют заметную разницу в физической характеристике.

В общем, физические различия между различными расами тесно связаны в первую очередь с генетикой. В теории результаты биологического существования рас не могут быть ни хорошими, ни плохими. В реальной культуре именно биологические различия в коммуникации чаще всего воспринимаются как источник конфликтов. В качестве примера можно указать на существование до середины XX века расовой дискриминации в США и апартеида в Южной Африке.

Но между русскими эмигрантами и китайскими жителями в Харбине не существовало чёткой границы, вызванной расовыми различиями, напротив, с самого начала смешанные браки между ними являлись очень распространённым явлением. После окончания строительства КВЖД породнившиеся китайско-российские семьи первого поколения вернулись в Россию. В то же время есть многие русские, состоящие в браке с местными жителями, оставшиеся в Харбине. Среди них встречаются как русские квалифицированные рабочие, оставшиеся со времени постройки КВЖД, так и прибывшие после октябрьской революции русские белоэмигранты, а также многие из приезжих русских, прибывшие в Харбин после китайской реформы Открытости.

Со временем, в третьем и четвёртом поколении детей от смешанных браков русских и китайцев, наследуемые признаки белой расы постепенно ослабевают и уже трудно различимы для глаз. На этом завершается процесс биологической «китаизации». Но те культурные формы, которые были переданы русскими эмигрантами и вошли в культуру Харбина, остаются в ней, занимая видное место в культурной жизни горожан.

Национальная идентичность является политическим понятием, под которым подразумеваются признание своего государства, освоение его ценностей и норм жизни, политики, культуры, национальной принадлежности и т. д. Сублимацией идентичности нации и культуры является национальная идентичность, которая считается самым высоким проявлением в признании личности, на что обратил внимание учёный Фу Маолень (Сингапур). В своей статье «Этническая идентичность, культурная самобытность (идентичность) и национальная идентичность» он отметил: «Этническая идентичность является краеугольным камнем культурной идентичности, культурная идентичность является клеящим веществом национальной идентичности. А национальная идентичность является сублимацией этнической идентичности и культурной самобытности и принадлежит к высокому уровню идентификации. Этническая идентичность, культурная идентичность, национальная идентичность – это три элемента Троицы, которые существуют между тремя взаимодополняющими отношениями» [8, с. 12].

Согласно этому положению, по своему происхождению харбинская группа русских эмигрантов в основном делилась на три ка-

тегории: одна из них – переехавшие в Китай во время строительства КВЖД; вторая образована русскими эмигрантами, покинувшими Россию перед Октябрьской революцией и после неё; третья группа представлена небольшим количеством русских эмигрантов, которые были направлены в Харбин советским правительством.

С середины 20-х годов XX века, после регистрации гражданства, постепенно стали советскими гражданами и лица без гражданства. А затем в 1954 году, после того, как советское правительство потребовало репатриировать русских граждан, проживающих в Харбине, некоторые из эмигрантов выехали в западные страны, другие остались в Китае, но приняли китайское гражданство. Это доказывает, что процесс «китаизации» для них принял более глубокие формы.

Для многих русских эмигрантов, покинувших в последствии Харбин, ностальгия по России была вытеснена таким же острым чувством тоски по Китаю, как своей второй родине.

Исследователи отмечают, что некоторые потомки харбинских русских эмигрантов, даже имеющие родственников в России и поддерживающие с ними периодические контакты, в целом считают себя принадлежащими китайскому народу, испытывают большую идентичность к Китаю, а не к России [9, с. 45]. Культуролог С. А. Черкашина указывает, что «молодое поколение эмиграции… по–иному, чем старшее поколение, воспринимало столь отличную от европейской древнюю культуру и было готово осваивать и усваивать чужие культурные ценности, сополагая их с русской традицией» [11, с. 18]. В соответствии с основными теориями социологии, национальная идентичность относится к одному из признаний идентичности личности.

Если мы говорим, что в 20-х годах XX века часть русских эмигрантов и их потомков отказались присоединиться к советскому гражданству, то это, возможно, было тесно связано с историческими обидами и политическими ориентациями.

В 1954 году, когда КНР стала социалистическим государством, которое приобрело одинаковую с Советским Союзом политическую систему, некоторые бывшие граждане России и их потомки всё же предпочли остаться в Харбине и приняли китайское гражданство. В теории это можно рассматривать как признание Китая и желание эмигрантов добровольно войти в большую семью китайского народа. Если мы отвлечёмся от некоторых конкретных личных причин, то должны признать наличие у русских эмигрантов сильной ориентации на идентичность с китайской культурой, которая являлась важным фактором существования.

Этническая идентичность является ещё одной важной формой идентичности личности. По нашему мнению, важнейшим элементом нации является её культура. Нации отличаются друг от друга различиями культурных основ.

Результаты опроса показывают, что в 1954 году, когда часть китайско-российских потомков вступали в китайское гражданство, большинство выбирало себе нацию хань, которая является основным этническим образованием Китая, а не русскую нацию, которая составляла в КНР этническое меньшинство. И этот выбор произошёл при условии, что в соответствии с последовательной политикой китайского правительства меньшинства могут пользоваться рядом льготных прав в политике, экономике и распределении социальных ресурсов [9, с. 46]. Это явление показывает, что культурные идентичности к «нации хань» китайско-российских потомков вышли за пределы русской культуры. Переход русской эмиграции к китайскому гражданству, от русской нации к ханьской национальности, завершает процесс «китаизации» русской эмиграции в Харбине.

Можно сказать, что русская эмиграция и её потомки на протяжении двух-трёх поколений претерпевали существенные изменения, в результате которых произошла полная замена их этнической идентичности и утверждение новой национальной, культурной и этнической идентичности с китайским народом.

Большинство русских эмигрантов из первого поколения родились и выросли в России. В связи с различными историческими причинами они приехали в Харбин и остались там. Некоторые из них вступали в браки с местными жителями, в том числе образовывали семьи с ханьцами. Но в культурном отношении они продолжали сохранять многие русские традиции, такие как диета, в которой непременно присутствовал хлеб, колбаса, сыр и другие продукты. Русские эмигранты сохраняли русский язык в качестве родного, в основном придерживались православия. Таким образом, даже если в общественной жизни обнаруживалось большое влияние ханьской культуры и появлялась необходимость говорить на двух языках – на русском и китайском, несмотря на чувство признательности и благодарности к Китаю, они всё ещё счита-

ли себя принадлежащими к русскому народу. Поэтому в национальной идентичности они не отождествляли себя с Советским Союзом, даже если их было много. Но в своей культурной и этнической идентичности они по-прежнему склонялись к России.

Второе и третье поколение китайско-российских потомков родились и выросли в Китае. В их среде под долгосрочным китайским культурным влиянием, усиленным ещё и состоянием брака с местными ханьцами, стали усиливаться элементы китайской культуры.

Хотя некоторые из них унаследовали от своих родителей вместе с происхождением и традиционную русскую культуру, но после создания нового Китая, в 30-х гг. XX в., во время эвакуации правительства Советского Союза, многие из эмигрантов решили выбрать для себя китайское гражданство и причислить себя к ханьской национальности. Это показывает, что есть различия в национальной, этнической, культурной идентичности между родителями и их детьми.

Можно сказать, что «китаизация» в основном была завершена в третьем поколении.

Начиная с четвёртого поколения, китайско-российские потомки хотя и не полностью забыли своё историческое происхождение, глубоко врезавшееся им в память, в своей культуре продолжали сохранять часть русской традиции; но в идентичности личности было достигнуто национальное, этническое, культурное единство и окончательно завершён исторический процесс «китаизации».

С конца XIX века по настоящее время русская харбинская эмиграция и её потомки прошли через более чем столетний период взлётов и падений. Начиная со строительства КВЖД, на котором были заняты три-четыре тысячи работников, после Октябрьской революции эмиграция выросла до 150 тысяч. (Некоторые исследователи утверждают, что количество эмигрантов достигло более 200 тысяч человек). В последующие годы численность эмиграции постепенно снижалась, но всё же оставалась на высоком уровне, насчитывая десятки тысяч людей. В 1954 году, после эвакуации по требованию советского правительства, сокращение продолжалось до нескольких тысяч человек [9, с. 46].

Изменялось и лицо русской эмиграции: первоначальная царская эмиграция, которая пользовалась значительными привилегиями, изменилась до состояния беглецов, вынужденных переселенцев. К середине XX века оставшиеся эмигранты по своему социальному положению значительно отличались как от привилегированных эмигрантов царской России, так и от русских эмигрантов – беглецов времён революции, Гражданской войны, первых годов советской власти. После начала регистрации гражданства в Харбинском консульстве образовалось два типа личности: эмигранты Советского Союза и белые русские без гражданства. После 1954-го года вследствие отозвания эмигрантов советскими властями большинство из них возвратились на Родину, часть переехала на Запад, оставшиеся вступили в гражданство КНР и лишь единицы оставшихся в городе Харбине сохранили статус эмигранта.

С исторической точки зрения происхождение и изменение идентичности русской эмиграции тесно связано, с одной стороны, с внутренней ситуацией в России и социальными изменениями, а с другой стороны, определялось международной обстановкой, сложившейся в Северо-Восточной Азии и геополитикой.

Русская эмиграция, проживающая в Харбине, принесла русскую культуру в Китай, долгие годы сохраняла её и распространяла в ближайшем окружении. Одновременно происходил и прямо противоположный по направленности процесс – освоения китайской культуры. Со временем именно обратное влияние китайской культуры приобрело определяющий характер, так что китайско-российские потомки, появившиеся в результате смешанных браков, сломали расовые, национальные, этнические границы, окончательно завершили процесс «китаизации», стали равноправными членами китайского общества и гражданами китайского государства. Процесс, происходивший в среде русских эмигрантов, имеет важное эмпирическое и теоретическое значение и является отправным пунктом в понимании истории и практики культурных контактов различных рас, национальностей и различных этнических групп.

Список литературы

1. Ли Синган. Плывущий лотос в буре. Русские эмигранты в Китае. Пекин: Бюро перевода и редактирования ЦК КПК, 1997. 432 с.
2. Ли Шусяо. Харбинская историческая летопись. Харбин: Изд-во Харбина, 2000. 423 с.
3. Лю Цзинянь. Записки мирского шума. Харбин: Изд-во Синь Хуа Харбина, 1929. 292 с.
4. Ма Вэйюнь. КВЖД и Хэйлунцзянская культура. Харбин: Изд-во Хэйлунцзянского ун-та, 2010. 210 с.
5. Мелихов Г. В. Российская эмиграция в Китае (1917–1924 гг.). М.: Ин-т Истории РАН, 1997. 245 с.

6. Русские переехали в Харбин: обычаи, традиционные верования [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://bbs.news.163.com /bbs /guoji /116416844.Html) (дата обращения: 05.12.2012).

7. Составляющая краеведение Комиссия района Наньгана Харбина. Харбинские краеведения. Харбин: Изд-во Харбина, 1994. 238 с.

8. Фу Маолянь. Этническая идентичность, культурная идентичность и национальная идентичность // Сингапурская утренняя газета.1999. 12 апр.

9. Ху Боя, Лу Гань. Смесь Харбинской русской диаспоры и китайско-русской культуры // Вестник Хэйлунцзянского социалистического института. Серия: Общественные и гуманитарные науки. 2010. № 6. С. 45–46.

10. Цзян Сюе. Влияние русского архитектурного стиля на Харбинский городской архитектурный стиль: дис. ... магистра литер. наук / Харбинский политехн. ун-т. Харбин, 2011. 69 с.

11. Черкашина С. А. Культурная деятельность русской эмиграции в Китае (1917–1945 гг.): автореф. дис. … канд. культурологии. СПб., 2002. 18 с.

12. ЧжаоТянь. Краеведение Харбинского общественного услуго-питания. Харбин: Изд-во Хэйлунцзянского народного изд-ва, 1991. 455 с.

13. Чэнь Цюцзе. Влияние КАЖД на численность населения Харбина // Россия и АТР. 2011. №1. С. 83.

References

1. Li Singan. Plyvushchii lotos v bure. Russkie emigranty v Kitae. Pekin: Byuro perevoda i redaktirovaniya TsK KPK, 1997. 432 s.

2. Li Shusyao. Kharbinskaya istoricheskaya letopis'. Kharbin: Izd-vo Kharbina, 2000. 423 s.

3. Lyu Tszinyan'. Zapiski mirskogo shuma. Kharbin: Izd-vo Sin' Khua Kharbina, 1929. 292 s.

4. Ma Veiyun'. KVZhD i Kheiluntszyanskaya kul'tura. Kharbin: Izd-vo Kheiluntszyanskogo un-ta, 2010. 210 s.

5. Melikhov G. V. Rossiiskaya emigratsiya v Kitae (1917–1924 gg.). M.: In-t Istorii RAN, 1997. 245 s.

6. Russkie pereekhali v Kharbin: obychai, traditsionnye verovaniya [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://bbs.news.163.com /bbs /guoji /116416844.Html) (data obrashcheniya: 05.12.2012).

7. Sostavlyayushchaya kraevedenie Komissiya raiona Nan'gana Kharbina. Kharbinskie kraevedeniya. Kharbin: Izd-vo Kharbina, 1994. 238 s.

8. Fu Maolyan'. Etnicheskaya identichnost', kul'turnaya identichnost' i natsional'naya identichnost' // Singapurskaya utrennyaya gazeta.1999. 12 apr.

9. Khu Boya, Lu Gan'. Smes' Kharbinskoi russkoi diaspory i kitaisko-russkoi kul'tury // Vestnik Kheiluntszyanskogo sotsialisticheskogo instituta. Seriya: Obshchestvennye i gumanitarnye nauki. 2010. № 6. S.45–46.

10. Tszyan Syue. Vliyanie russkogo arkhitekturnogo stilya na Kharbinskii gorodskoi arkhitekturnyi stil': dis. ... magistra liter. nauk / Kharbinskii politekhn. un-t. Kharbin, 2011. 69 s.

11. Cherkashina S. A. Kul'turnaya deyatel'nost' russkoi emigratsii v Kitae (1917–1945 gg.): avtoref. dis. … kand. kul'turologii. SPb., 2002. 18 s.

12. ChzhaoTyan'. Kraevedenie Kharbinskogo obshchestvennogo uslugo-pitaniya. Kharbin: Izd-vo Kheiluntszyanskogo narodnogo izd-va, 1991. 455 s.

13. Chen' Tsyutsze. Vliyanie KAZhD na chislennost' naseleniya Kharbina // Rossiya i ATR. 2011. №1. S.83.

Статья поступила в редакцию 09.02.2015

УДК 82-94: 398 (=512.157)
ББК 84-4: 63.5 (=634.1)

Василий Васильевич Ушницкий,
кандидат исторических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
(677007, Россия, г. Якутск, ул. Петровского, 1)
e-mail: voma@mail.ru

Формирование исторического жанра в якутском фольклоре

Статья посвящена историческому фольклору якутов. Анализируется формирование исторического жанра в якутском фольклоре в исторической панораме от XVII до XX вв. Данный жанр тесно связан с повседневными и историко-культурными событиями якутов, что проявляется в использовании конкретных эпизодов и реальных персонажей истории Якутии в фольклорных историях. Однако до сих пор не существует систематического изучения жанра, что объясняет определенные пробелы в интерпретации этого фольклорного материала. По этой причине исторический жанр выступает важным источником реконструкции исторического прошлого. Связь этой формы литературного творчества с фольклором проявляется в устном характере трансляции. Темы исторического жанра отражают основные события истории Якутии: легенды о прародителях, освоение территории Северо-Востока Сибири, классовая борьба бедных против байского произвола, эпизоды гражданской войны посвящены важным вехам якутской истории. Исторические предания и легенды в большинстве случаев рассказывают о прошлом народа более или менее достоверно, поскольку при длительном изустном бытовании в них могли появиться отступления от первоначальной основы. Неясность ряда сюжетных линий, этногенетического родства персонажей с тюркскими или монголоязычными корнями, соотнесения с реальными историческими событиями требует привлечения дополнительного исторического материала и интенсификации междисциплинарного анализа.

Ключевые слова: фольклор, исторический жанр, история якутов, источниковедение, предания и легенды.

Vasily Vasilyevich Ushnitsky,
Candidate of History,
IHRISN SB RAS
(1 Petrovsky St., Yakutsk, Russia, 677007)
e-mail: voma@mail.ru

The Formation of Historical Genre in the Yakut Folklore

The article deals with the Yakut historical folklore. The article studies out the formation of historical genre in the Yakut folklore within the historical panorama from the 17th till the 20th century. The genre is closely concerned with everyday life, historical and cultural events of Yakutia that reflects in usage of concrete episodes and real personages of Yakut history in folklore stories. However this genre has not been studies systematically till present and there is some lacks of interpretations of the folklore materials. That is why historical genre is a very important source of reconstruction of history. The link between this form of literature work and folklore shows in oral nature of the translation. The most popular themes of historical genre are the following: the legends about ancestors, the development of north-eastern Siberia territory, the class struggle of the poor against the tyranny of the rich, the episodes of civil war are devoted to the important milestones in the Yakut history. The historical legends mostly tell about the history of people more or less in accurate way because being orally presented they could vary from the original version. Vagueness of some plotlines, ethnical genesis of personages with Turkic or Mongol roots, correlation of real historical events requires involment of supplementary historical materials and intensification of interdisciplinary analysis.

Keywords: folklore, historical genre, Yakuts' history, source study, folk tales and legends.

В широком комплексе источников по истории якутского народа нарративные повествования занимают важное место. Колоссальный объём сведений, содержащиеся в различных памятниках устного творчества якутов, незаменим при реконструкции исторического прошлого. К сожалению, указанный комплекс национальных источников по сей день, не стал объектом изучения со стороны специалистов по ранней этнической истории. Как особая форма литературного творчества и одновременно как суммарная историческая память эти знания в большей части передавались из поколения в поколение в устной форме.

В историческом фольклоре якутов выделяются по сюжетной линии легенды об Омогое и Эллэе, по этническому самосознанию народа саха являющихся их прародителями, первопредками. Г. В. Ксенофонтов считал их «мифическими героями», а Г. У. Эргис называл «легендарными». По В. М. Никифорову,

© Ушицкий В. В., 2015

образ Эллэя имеет черты и эпического первопредка или мифического родоначальника, и культурного героя [8].

Основная мысль преданий об Омогое, Эллэе и Улуу Хоро заключается в том, что представители всех якутских родов составляют единую народность, происходящую от общих прародителей [7, с. 245]. Эллэй с эпитетом «Эр Соготох» – «Одинокий Муж», в части фольклорных сюжетных линий представляется выходцем из народа «татаар». Возможно, тем самым сказители подчёркивали лингвистическое и культурное родство с тюркскими народами Южной и Западной Сибири, которых в Царской России обозначали под именем татар.

Можно проследить, что на становление фольклорных сюжетов легенд о прародителях Эллэе или Омогое сильное влияние оказывали церковные писания, информация, почерпнутая из рассказов ссыльных, особенно из числа татар и киргизов (казахов). Г. В. Ксенофонтов в своё время отметил потрясающее сходство между библейскими сюжетами и «Эллэйадой». Прежде всего: еврейский Иаков тоже имеет престарелого и слепого отца, как и Эллэй якутских сказаний; как и Эллэй, Иаков спасается бегством на чужбину. После этого Иаков, как и Эллэй, служит у богатого Лавана пастухом его стад. У Лавана, как у Омогоя, есть две дочери, из которых Рахиль красавица, а Лия некрасива и к тому же больна глазами, как одна из дочерей Омогоя [3].

Следует предполагать, что рассказы информаторов из числа чиновников и казаков могли прямо повлиять не только на появление версий авторов XVII–XVIII веков (И. Идеса, Ф. Страленберга и Г. Ф. Миллера), но и на географические познания сказителей. Но фольклорные сюжеты о прародителях, вероятно, не всегда являются результатом культурного влияния пришлого населения.

Так, у авторов конца XVII, начала XVIII века фигурирует сюжет о родственности или отделении предков саха от бурят, или джунгар (ойратов), доминировавших тогда в Центральной Азии. Также появляется сюжет об исходе саха с региона Байкала (в эпоху возвышения Чингисхана) [4].

В легендах приводится единая генеалогическая линия для представителей всех якутских родов и племён (улусов), выводящая их от сыновей и внуков Эллэя, лишь намцы и баягантайцы иногда считаются происходящими от Омогоя. От Омогоя и Эллэя, по якутским родословным, до ныне здравствующих людей насчитывается семнадцать-девятнадцать поколений. Причём имена людей ближайших восьми-десяти поколений подтверждаются письменными документами XVII, XVIII и XIX веков [7, с. 246].

Эллэй – прежде всего, культурный герой, которому приписываются почти все достижения саха в духовной и материальной культуре. Так, с Эллэем связывается возникновение кузнечного дела и плавка металлов. Он открывает способ выплавки железной руды, изобретает кузнечные инструменты и выковывает разные железные орудия. При этом Омогой Баай и его люди на все приготовления Эллэя смотрели, точно малые дети, не понимая, что это за вещи [2. с. 21]. Эллэй считается основателем скотоводческого хозяйства якутов, с ним связан целый ряд изобретений в области животноводства – строительства загонов, изгородей, дымокурен. Роль Эллэя как культурного героя ставит вопрос о распространении тюркского языка и культуры в иной этнической среде и образовании якутской народности в результате такого влияния. Так, праздник встречи лета Ысыах сходствует с национальным праздником татар – сабантуй.

Согласно одному фольклорному сюжету, Эллэй ранее жил в татарском городе. Оттуда он убегает от притеснений сумасшедшего царя. По другой версии, он бежал от притеснений монголов. Есть также версия, что Эллэй был обвинён братскими племенами в конокрадстве, отчего он убежал в Китай. Есть и чисто мифологический сюжет, обьясняющий появление Эллэя на Лене. Так, в давние времена, когда предки якутов не устраивали Ысыах, посвящённый божествам айыы, из Верхнего мира спустился Эллэй Айыы и стал работником одного богатого старика, жившего в местности, где теперь стоит Якутск [6, с. 295].

Повествуется также о том, что отцом Эллэя был татарский царь, по имени Джура-Хаан. Его сын Эллэй бежал в нашу страну, когда его отец воевал с русскими [2, с. 35]. Таким образом, этническая принадлежность и Омогоя и Эллэя не ясна: в одних преданиях они буряты, в других татары или киргизы. Но ясно одно: они вынуждены были искать спокойные для жизни места.

В долине Туймаада есть местности с теми же названиями, которые в фольклоре фигурируют как места проживания Эллэя и Омогоя, проведения праздника ысыах в честь верховных божеств – айыы. Интересно, что в самом центре этой сакральной территории располагалась территория проживания рода

Баатылы, входившего в состав Кангаласского улуса. Следовательно, под именами Омогоя и Эллэя и их потомков, хотя это и персонофицированные фигуры, могут фигурировать реальные вожди протоякутских родов, проживавших в данной местности.

Якутские антропонимы, относящиеся к именам жён, дочерей и сыновей Омогоя, выходят из монгольских языков. Так, имя единственного сына Омогоя Дайбаахы Хара, питавшегося охотой с помощью собаки, выводимо от монгольского слова дайвах «качаться, колебаться» [5, с. 204].

Следует выделить архаичность преданий из цикла Эллэйады среди саха улусов (районов) Вилюйского округа, в том числе Мархинского, Хочинского и Северо-Вилюйского улусов. Эти улусы впоследствии исчезли, будучи включёнными в состав Сунтарского, Нюрбинского и Верхне-Вилюйского улусов. Этот факт свидетельствует о доминировании в формировании ряда улусов Вилюйского округа мигрантов из Кангаласского улуса (волости) [2].

Эпоха освоения якутами обширных территорий северо-востока Сибири в фольклорных источниках также связывается с эпохой Тыгына. Легендарными прародителями жителей улусов бывшего Вилюйского округа считаются Түлүөн ойуун и старушка Дьаардаах, или Дьаархан. Түлүөн ойуун считается прародителем бордонских наслегов в Сунтарском и Нюрбинском улусах, имя старушки Дьаардаах, или Дьаархан, олицетворяет не менее известных дьаарханцев. В вилюйских легендах рассказывается о противостоянии между тунгусскими родами ньуурбачаан (в архивных док. «нюрмагат») и тумат. И когда враждебное племя, внезапно напав, истребляет всё племя, бабушка Дьаардаах, или Дьаархан, спасается одна, сев верхом на ветку дерева и уплывая вниз по реке. Прибывает к отцу Тыгына, становится его наложницей. Его сыновья Босхонг-Бэлгэтии и Тойук-Булгудах, не поладив с своим братом Тыгыном, боясь сурового наказания, бегут в далёкие края [2]. Сюжетная линия вилюйских легенд ничем не отличается от хосунного эпоса северных якутов, испытавших влияние фольклора тунгусских этносов.

Северные улусы также имели своих легендарных предков. Обычно это отважные боотуры – пионеры при освоении якутами новых территорий. Они бегут от войн и жестокого тирана Тыгына, перед ними в пути встают разные препятствия: воинственные роды аборигенов края – тунгусов и юкагиров; преследующие их по пятам отряды сборщиков ясака – казаков, и хищники – волки и медведи. Но храбрецы не останавливаются ни перед чем, переваливают через крутые горные хребты и переходят через глухую тайгу; с огромным трудом, но доходят до желанного места, где останавливаются и разбивают свой лагерь. Якутские предания при открытии Жиганского края отдают первенство Саапка-хосууну, бассейну реки Индигирки – хоһууну Өрөкө-Чөрөкө; Өймөкөөнө – Лэбэрэ-уус.

Фольклор XVII в. имеет своего любимого разбойника – это батурусский Боруку Омоллоон. Его преследуют целые разъезды казаков; встретившись в тайге, он расправляется со сборщиками ясака и тунгусскими богатырями. Удальство, своеволие, открытие новых земель, единоборство с богатырями чужих родов и земель – вот что отличает его как силача. Бурный XVII век нуждался именно в таком герое, способном расширить и защитить свои охотничьи угодья.

Фольклор XIX в. уже имеет героя другого типа. Это лихой разбойник Манчаары – защитник бедноты, гроза угнетателей народа – богатых скотоводов. Власти его заковывают цепями в тюрьме и отправляют в Нерчинскую каторгу и тюрьму в Охотске, но он убегает оттуда благодаря своим друзьям и их изобретательности, его гонят и преследуют конные жандармы с собаками, но любовь к родной земле заставляет возвращаться Манчаары на родину. Весть о возвращении Манчаары мгновенно распространяется по улусам, тойоны назначают вооружённую охрану и строят для обороны амбары с бойницами для стрельбы. Но разбойник на белом коне делает визиты к именитым богачам, известным своим жестоким обращением с крестьянами, наказывает их ударами плетей и заставляет открыть чуланы с набитыми монетами, всё это раздаёт беднякам с руки, не слезая с лошади.

XX век уже имеет своих героев. Это физически сильные люди, не боящиеся тяжёлого труда и утомительной дороги, не имеющие равных в состязаниях по борьбе. Так, предания И. Александрова (Күүстээх Уйбаан – Сильный Иван), уроженца Дюпсинского улуса, о богатырских переделках знали и любили рассказывать в многих улусах. Как ни странно, в советское время пользовались популярностью рассказы об Э. Рахматуллине по прозвищу Боссоойко (Большойко), боровшегося с Советской властью и убитого чекистами в 1930 году. Боссоойко был одним из руководителей Тунгусского восстания в Охотском крае 1924–25 гг. и выступления якутских

конфедералистов в 1927 году. Анализ интересных мотивов якутского фольклора о Боссоойко позволил бы ощутить эпоху 20–30-х годов XIX века и настроения якутских колхозников в советское время.

Исторические предания и легенды в большинстве случаев рассказывают о прошлом народа более или менее достоверно. Однако необходимо учитывать, что при длительном изустном бытовании в них могли появиться отступления от первоначальной основы. Изменения в якутском фольклоре происходили в результате развития сознания и языка народа [7, с. 183]. Рассмотренный исторический фольклор якутов является частью богатого устного творчества народа. У человечества в прошлом немало не только «ослепших», но и «мёртвых» языков, от которых остались рукописи, а живой народ-носитель исчез. Чтобы этого не случилось с якутским народом, нужно сохранять и развивать историческую память народа в виде устной истории.

Список литературы

1. Боло С. И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). Якутск: Бичик,1994. 320 с.

2. Ксенофонтов Г. В. Эллэйада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Новосибирск: Наука, 1977. 245 с.

3. Ксенофонтов Г. В. «Первобытная пастушеская Библия у якутов» // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1, д. 80.

4. Иванов В. Н. Русские учёные о народах северо-востока Азии (XVII – начало XX в.). Якутск: Кн. изд-во, 1978. 320 с.

5. Иванов М. С. Тюгэх ёбюгэлэр (Древние предки). Якутск: Бичик, 2011. 256 с.

6. Предания, легенды и мифы саха (якутов) / сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 1995. 400 с.

7. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. Якутск: Бичик, 2008. 400 с.

8. Ушницкий В. В. Эллэй, Омогой // Якуты: легендарные и исторические личности. 2005.

References

1. Bolo S. I. Proshloe yakutov do prikhoda russkikh na Lenu (Po predaniyam yakutov byvshego Yakutskogo okruga). Yakutsk: Bichik,1994. 320 s.

2. Ksenofontov G. V. Elleiada: materialy po mifologii i legendarnoi istorii yakutov. Novosibirsk: Nauka, 1977. 245 s.

3. Ksenofontov G. V. «Pervobytnaya pastusheskaya Bibliya u yakutov» // Arkhiv YaNTs SO RAN. F. 4. Op. 1, d. 80.

4. Ivanov V. N. Russkie uchenye o narodakh severo-vostoka Azii (XVII – nachalo XX v.). Yakutsk: Kn. izd-vo, 1978. 320 s.

5. Ivanov M. S. Tyugekh ebyugeler (Drevnie predki). Yakutsk: Bichik, 2011. 256 s.

6. Predaniya, legendy i mify sakha (yakutov) / sost. N. A. Alekseev, N. V. Emel'yanov, V. T. Petrov. Novosibirsk: Nauka. Sib. izd. firma RAN, 1995. 400 s.

7. Ergis G. U. Ocherki po yakutskomu fol'kloru. Yakutsk: Bichik, 2008. 400 s.

8. Ushnitskii V. V. Ellei, Omogoi // Yakuty: legendarnye i istoricheskie lichnosti. 2005.

Статья поступила в редакцию 09.03.2015

УДК 008(075.8)
ББК 71
Ю 85

Татьяна Владимировна Юрьева,
доктор культурологии, профессор,
Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского
(150000, Россия, г. Ярославль, ул. Республиканская, 108)
e-mail: tjurjeva@mail.ru

Канонизация святых русской церкви как культурологическая проблема

Статья предлагает к рассмотрению поставленную в названии публикации проблему канонизации в культурологическом аспекте. Канонизация рассматривается автором работы как процесс культуротворчества, в результате которого создаётся целостный феномен, связанный с почитанием святого как в собственно церковных, так и художественных формах. Предлагается также рассматривать канонизацию не как единовременный акт, закрепляющий за святым право его существования в религиозной культуре, а как растянутый в исторической жизни общества процесс, испытывающий трансформации в соответствии с историко-культурной парадигмой. В своём исследовании автор также исходит из известного, но мало и фрагментарно разработанного представления о том, что в истории канонизации и почитания святых отражается как местная, так и общерусская социокультурная специфика, раскрывающая многие стороны русского менталитета. Поэтому образ святого соответствует скорее реалиям, представлениям и ценностным установкам, существующим в обществе в момент его создания, чем реалиям, связанным с жизнью исторического лица, канонизированного в образе святого.

Таким образом, процесс канонизации может быть идентифицирован как художественная деятельность по созданию произведений искусства, совершаемая на основе канона, который, в свою очередь, объединяет закономерности различных сфер духовной деятельности, являясь как религиозным, так и художественным нормативом. Рассмотрение исторических источников и истинных параметров личности будущего святого показывает, что канон облекает в образ святости реального человека в соответствии с религиозными и политическими реалиями уже иной, чем время его жизни, эпохи; облик святого подвергся значительной идеализации; жизнеописание святого во главу угла ставит как сакральные ценности – молитвенность, преданность вере, пост, милостыню, так в отдельных случаях и его светские (мирские) черты. Это может быть и местный патриотизм, и забота о городе и его жителях, воинские доблести. Канонизированное изображение (иконографический образ) подвергается дальнейшей трансформации в сторону более полной и подробной характеристики его добродетелей – того набора качеств, которые были наиболее актуальными для своего времени и связывались с народными представлениями о святости.

Ключевые слова: русская культура, религия, церковь, православие, канон, канонизация, святость, святой, ценности.

Tatiana Vladimirovna Yurieva,
Doctor of Culturology, Professor,
Yaroslavl State Pedagogical University named after K. D. Ushinsky
(108 Respublikanskaya St., Yaroslavl, 150000)
e-mail: icona-yar@mail.ru

Canonization of the Russian Church Saints as a Cultural Problem

The problem to be considered in this article can be understood from its title, namely the problem of canonization in the cultural aspect. The author is concerned with canonization as a process of cultural creation, the result of which is a coherent phenomenon, connected with worshiping a saint both in church and artistic forms. It is also suggested that canonization should be understood as not just once-for-all action, which secures a saint's right to exist in religious culture, but as a long-lasting process in the historical life of the society, changeable depending on historic-cultural paradigm. In this study the author proceeds from a well known but little-studied assumption that both the local and all-Russian socio-cultural specifics revealing many sides of Russian mentality are reflected in the history of canonization and worshiping of saints. That's why the image of a saint corresponds with the actual, notions and value orientation of the society at the moment of its creation rather than with the actual, connected with life of a historical person, who has been canonized. So the process of canonization can be identified as an artistic activity creating work of arts accomplished according to the canon. The latter can be seen as both a religious and artistic standard, uniting the regularities of different spheres of spiritual activity. The study of historical sources and the personal characteristics of a saint to be shows that the canon gives a real person a shape of a saint according to the religious and political actually different from ones in the saint's lifetime. The image of a saint is considerably idealized. Such sacral values as prayerfulness, devotion to faith, fasting, alms and sometimes a saint's secular characteristics are important for hagiography. The secular characteristic include local patriotism, concern for the hometown and its people, military valour. The canonized image of a saint (iconographical image) continues its transformation to the complete and detailed characteristics of a saint's virtues, which were the most actual and topical for their time and were connected with people's notion of sanctity.

***Keywords*:** Russian culture, religion, orthodoxy, church, canon, canonization, holiness, holy, saints, values.

© Юрьева Т. В., 2015

Современный процесс осмысления человечеством главных ценностей своего существования очередной раз обращается к религиозному сознанию, основанному на непреходящем значении христианских, а для нашей страны – православных ценностей. В поиске существенных социокультурных ориентиров невозможно не обратиться к христианским образцам, воплощённым в святости. От века к веку через образы святых христиане высказывали свои представления о долге, нравственности, чести. И, несмотря на то, что канонизация святого восходит к общим каноническим правилам, в каждом отдельном случае канонизированные святые позволяют выявить конкретные образцы праведности, свойственные тому региону, приходу или монастырю, где они были прославлены. На протяжении последних полутора десятков лет мы исследуем феномен святости, его актуализации в процессе канонизации, что позволяет выработать общие подходы к изучению этого феномена, которые в целом можно характеризовать как культурологические.

Существенным является сегодня стремление понять и оценить те факты культуры прошлого, в которых соединились усилия церкви, идеалы и надежды светской культуры, народные чаяния и традиции. К такого рода явлениям относятся и поставленные в центр нашего исследования канон и канонизация, как феномены русской культуры. Их изучение помогает увидеть взаимосвязь разнородных тенденций и традиций русской культуры, а также их включённость как в мировой, общерусский, так и региональный культурный процесс.

Прежде всего, хотелось бы обозначить некоторые основополагающие позиции.

Канонизация понимается русской православной церковью как признание церковью какого-либо своего члена святым с соответствующим его почитанием. Анализируя состояние научной мысли по данному вопросу, можно прийти к выводу, что в большей степени обсуждается вопрос феномена святости и гораздо в меньшей – проблема канонизации святых, которую часто рассматривают как формальный акт признания святого с точки зрения канонического права.

Изучая конкретные феномены, в частности ярославские канонизационные прецеденты [45; 46; 47], мы уже не раз приходили к выводу, что этот процесс имеет историческую протяжённость и некий «культурный шлейф», связанный с созданием ряда явлений, начиная от молитвенной и литургической практики и заканчивая художественным воплощением образа святого в литературе (исторические предания, агиография, народная поэзия) и живописи (фреска, икона), т. е. мы рассматриваем канонизацию святых как процесс культуротворчества.

Здесь имеет значение ряд обозначенных нами моментов.

Во-первых, мы исходили из известного, но мало и фрагментарно разработанного представления о том, что в истории канонизации и почитания святых отражается как местная, так и общерусская социокультурная специфика, раскрывающая многие стороны русского менталитета. Православное общество избирает своего культурного героя, начиная его местное почитание, в соответствии со своими ментальными потребностями. Так, например, два рядом стоящих древнерусских города – Ярославль и Ростов – сформировали, в итоге, два разных, даже в каком-то роде противоположных пантеона святых.

Во-вторых, изучение указанной проблемы одновременно помогает обнаружить целостность завещанного нам духовного мира, единство усилий различных слоёв общества в утверждении высоких духовных ценностей. Именно при культурологическом подходе к данной проблеме снимается дихотомия религии и художественной культуры, которые обычно рассматривались в изолированном и противопоставленном качестве. В данном случае предлагается исследование, которое комплексно, с различных точек зрения освещает такое явление в русской средневековой культуре, как процедура канонизации и дальнейшее прославление святых в различных формах канона.

Таким образом, осуществляется попытка не только суммировать в избранном ракурсе научные разработки, осуществляемые историками, филологами, религиоведами в различных областях, но предлагается собственно культурологическая концепция, учитывающая достижения предшественников, но ни в коей мере не дублирующая ни один из использовавшихся ранее подходов.

Кратко характеризуя состояние научных исследований по обозначенной нами проблематике, можем отметить, что наши общие подходы к теме опираются на исследования, посвящённые истории средневековой европейской и древнерусской философии и культуры таких учёных, как С. С. Аверинцев [1], П. М. Бицилли [8], А. Я. Гуревич [14], Д. С. Лихачёв [27], А. М. Панченко [33] и др. Локальные подходы к изучению отдельных

аспектов исследуемой проблемы найдены в работах Н. И. Барсова [4], С. Н. Булгакова [9], В. В. Васильева [11], Е. Е. Голубинского [12], И. П. Кологривова [22], И. М. Концевича [23], В. А. Никитина [31], митрополита Ювеналия [43] (церковно-религиозная проблематика); В. О. Ключевского [20], Г. Ленхофф [25], Н. М. Никольского [32], А. С. Хорошева [41] (историко-политическая проблематика).

Тенденция рассмотрения взаимодействия канонизации и канона не только в границах религиозно-церковных и социально-политических интересов, но и в аспекте художественных значений и смыслов просматривается в работах Б. М. Бернштейна [7], А. Ф. Лосева [28], Ю. М. Лотмана [29] (эстетический аспект); В. П. Адриановой-Перетц [2], В. В. Кускова [24], Д. С. Лихачёва [26] (историко-литературоведческий аспект); М. В. Алпатова [3], Г. К. Вагнера [10], П. А. Флоренского [40] (искусствоведческий аспект).

Взаимосвязи литературной и иконографической традиций в рамках рассмотрения художественного аспекта канона и канонизации стали характерными для работ М. В. Алпатова [3], А. И. Кирпичникова [18], Д. С. Лихачёва [27]. Тем не менее, собственно целостный анализ канона и канонизации как факта культуры с учётом многоаспектности проблемы был предпринят в очень ограниченном круге публикаций, из которых особо отметим работу Б. И. Бермана «Читатель жития» [6].

Проблема целостности канона и канонизации как культурно-исторического явления рассматривалась в научной литературе и в связи с изучением феномена святости. Здесь можно выделить исследование Г. П. Федотова «Святые древней Руси» [39]. В определённой степени затрагивают интересующую нас проблему работы В. В. Колесова [21], С. И. Смирнова [37] и ряда других авторов, а также словарь агиографических терминов, составленный В. М. Живовым [16].

Среди работ 80–90-х годов следует отметить исследования А. И. Клибанова «Духовная культура Древней Руси» [19] и В. Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре» [38], а также работы М. М. Громыко [13], М. В. Мальцева [30], Т. В. Петровой [34].

В последнее десятилетие стала популярной тема канонизации святых в XX–XXI веков (игумен Дамаскин [15], Е. В. Завьялова [17], И. В. Семененко-Басин [36]).

В целом приходится констатировать, что исследования, которые бы комплексно, с различных точек зрения осветили такое явление русской средневековой культуры, как канонизация и дальнейшее прославление святого в различных формах канона, отсутствует. Ни одна из вышеперечисленных работ не решает задач исследования канонизации как процесса культуры, не даёт ответов на целый комплекс вопросов, вскрывающих сущность этого процесса. Представленный нами выше обзор источников свидетельствует о том, что проблема, как она сформулирована в заглавии статьи, была поставлена нами впервые, в силу чего собственно исследовательская парадигма строится на максимальной интеграции материала, структурируемого нами в соответствии с целью исследования.

Интегративность исследования также определяется представлением о том, что одной из специфических черт средневековой культуры является нерасчленённость различных сторон человеческого сознания, неотделимость какой-либо сферы духовной деятельности от более широкого культурно-исторического контекста. В древнерусской, как и в любой другой средневековой культуре, весь комплекс неутилитарных отношений человека с миром органически вплетается в поток утилитарно-практической деятельности и только с определённой мерой условности может быть вычленен из неё, и наоборот. Поэтому изучать каждое явление средневековой культуры необходимо во всей его целостности.

Итак, канонизация святых являлась важным социально-культурным актом в Древней Руси. Этот акт, осуществлявшийся на основе утвердившегося соотношения представлений о святости (религиозная парадигма) и количественных и качественных характеристиках канона (эстетическая парадигма), может быть исследован адекватно и объективно только при использовании культурологической методологии, на которую опирается анализ конкретной региональной фактуры. В качестве предмета исследования мы выдвинули процесс формирования церковного и эстетического канона, в котором закрепилось почитание святого, а также дальнейшее развитие канонизированного образа на протяжении нескольких последующих веков.

Процесс канонизации носит ярко выраженную интегрированность действий. В связи с этим, прежде всего, необходимо рассмотреть разнообразные толкования собственно категории канона и соотношение представлений о святости с процедурой канонизации, установившейся в Древней Руси.

При выявлении содержания и специфики канона как историко-культурного явления и закономерностей канонизации как процесса

культуры возникают теоретические вопросы, которые могут быть сформулированы следующим образом:

Во-первых, как возникает социокультурная потребность в появлении святых (или конкретно какого-либо святого), как происходит выбор канонизируемого, т. е. как объективно внутри общества возникает и реализуется в системе культуры потребность в канонизации?

Во-вторых, есть ли какая-либо доля фактических элементов жизни реального человека в образе канонизированного святого? Как, в связи с какими причинами и по какому пути происходит трансформация облика святого?

И, в-третьих, какова дальнейшая судьба созданного в процессе канонизации феномена, каково его место в культуре?

Для ответа на эти вопросы, поставленные в культурологической плоскости, была избрана следующая стратегия исследования: определены теоретические параметры соотношения канона и канонизации, установлены принципы канонизации как культуротворчества; показано проявление содержания, специфики и границ канона и канонизации как историко-культурного явления, а также выявлена специфика проявления различных типов святости в культуре Древней Руси. Избрав конкретный пример – канонизацию ярославских святых, мы рассмотрели конкретные исторические источники и выяснили истинные параметры личности будущего святого, а также формальные основания для его канонизации. На следующем этапе был прослежен путь создания агиографического и иконографического облика святого на основе канонических требований, предъявляемых к его образу, выявлен дальнейший путь трансформации канонического облика святого в народном религиозном сознании, отраженного в народных религиозных стихах.

Таким образом, первая необходимость, возникающая в ходе исследования – определение основных необходимых категорий. Осмысляя категории канона и канонизации как явления культуры важно рассмотреть категорию канона в связи с феноменом святости, как результат конкретного закрепления в положениях канона основных признаков и функций этого явления.

В истории России святость не просто богословское понятие, а отражение нравственного идеала народа. Святой должен был выполнять три функции: 1) образца-идеала христианского подвижничества, 2) посредничества между Богом и человеком, 3) покровителя и заступника. Именно такой образ святого и создаётся во время канонизации, которая предполагает создание жития, иконографии и службы святому.

Моделирование образа святого происходит зачастую гораздо позже существования его исторического прототипа. Создаётся своеобразная «вторая реальность», которая зарождается на основе некоей аберрации и является новым фактом духовной жизни, её развития. Именно она, когда речь идёт об изучении святости, и должна быть, по нашему мнению, предметом исследования.

Говоря об осуществлении выбора тех, кого в конечном итоге признают святым, мы должны иметь в виду целый комплекс причин, коренящихся в земной жизни человека. Это могут быть религиозно-воспитательные, иногда национально-политические и даже, как указывает В. Н. Топоров [38, с.11], психологические мотивы – наивное, но понятное желание людей иметь на своей земле, в своём храме нечто великое. И, наверное, нельзя в каждом конкретном случае однозначно отдавать предпочтение какому-либо из них.

Когда вслед за признанием святого наступает момент создания его образа в житийной литературе и иконографии, зачастую эти образы не совпадают с жизненными реалиями, их создание подчиняется совершенно другой логике, продиктованной своими специфическими принципами. Как известно, всякая иконографическая разновидность строится по определённому стереотипу, всякая ситуация – в определённых формулах. При этом эстетическое содержание канона питалось его внеэстетической сферой. Все процессы, происходившие в православной культуре, оказывали на него своё действие.

Анализируя связь канона и канонизации на основе их выявления в художественной культуре, канонизацию святых можно рассматривать как тип культуротворчества, где художественное и эстетическое занимает далеко не последнее место [44]. Изученная история канонизации показывает, что почитание святых существует как культурно-религиозный феномен и возникает вне прямой связи с официальными постановлениями. Канонизация – это не только акт церковно-юридического права. Это процесс формирования ряда религиозных традиций, закреплённых в культе или почитании святых. Следствием этого культа является создание литургической службы святому, обращение к нему со специальными молитвами, создание агиографического и иконографического образа свя-

того. Иными словами, канонизацию можно рассматривать и как эстетическую деятельность по созданию новых произведений искусства в различных его видах.

Термин «канонизация», с одной стороны, можно переводить как занесение в список, каталог, с другой – как узаконивание (поскольку канон – это закон), но, как мы уже отмечали, не только в смысле церковно-юридическом, поскольку есть и другой закон, гораздо более высокого порядка, связанный с пониманием святости и истины. Святые, повторяющие вслед за Христом путь святости, в свою очередь становятся примером, «правилом веры». Святой – это образец, то есть норма, а значит канон. Этот канон, в силу специфики христианского мировосприятия, не может быть внеэстетичен или антиэстетичен. Как святость – правило веры, так и воплощение этого правила в художественных образах (именно там это и происходит) должно быть благочестиво, пристойно с точки зрения религии и эстетично одновременно.

Канонизация – процесс создания образа святого, и это художественный образ, поскольку создаётся он в произведениях искусства: в литургии, житии и иконографии. Именно канон и лишь канон обладает чертами рационального понимания, познания объекта, иррационального религиозного образа. И здесь мы прослеживаем логику совершенно специфичную, т. к. образ святого носит только имя и воплощает частичную фактологию исторического персонажа. Логика эта подчинена логике создания канона, т. е. примера, правила христианского подвига, который признаётся за норму, образец. И произведение искусства, рассказывающее об этом, само становится квинтэссенцией правила, а искусство – каноничным. Таким образом, можно констатировать глубокую связь между каноном и канонизацией.

Канонизация – это культурный акт, в котором отражается важнейший момент миропонимания средневекового человека-христианина, связанный с понятием святости и истины. Это сложное, разноплановое явление можно назвать своеобразным театром, где есть и авторы и исполнители. И здесь на сцену «театра канонизации» выходит новый герой – собирательный образ живых людей, создающих святого и общающихся с ним. О том, каков он, рассказывает литургическое действо, агиографическая литература, иконография; а позднее отражение всего перечисленного находим в народных сказаниях и стихах. Именно он осуществляет свой выбор как персоналии для канонизации, так и тех средств, с помощью которых эта «вторая реальность» моделируется.

Таким образом, канонизация святых является сложным, многосторонним процессом, который включает в себя и религиозную традицию, и конкретные политические мотивы, связанные с историей государства в целом и с местной историей, и обстоятельства, сопутствующие моменту канонизации. Она может рассматриваться гораздо шире, чем единственный формальный момент официального признания святости какого-либо подвижника. Канонизацию святых можно рассматривать также как деятельность по созданию различных форм почитания святого, которая требует комплексного подхода в изучении.

В связи с вышесказанным можно полагать, что, выбирая путь конкретного анализа одной судьбы, одного образа, можно представить и понять пути его трансформаций, пути обретения новой судьбы образа после физической смерти реального человека, угасания его тела и обретения новой жизни его духа в памяти людей и традициях церкви и веры.

Культ святого формируется во многом благодаря церковному искусству, и канонизация святого в широком смысле осуществляется не только официальным церковным установлением, но и посредством создания целого пласта художественной культуры. Важнейшее место здесь принадлежит текстам. Создаются молитвы, акафисты и – самое главное – жития, посвящённые святым. Именно в них формируется образ святого, который далее влияет на иконографию, и всё это в свою очередь создаёт образ данного святого в сознании людей.

Приведём справедливое замечание А. И. Плигузова и В. Л. Янина в послесловии к работе В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник»: жития являются «свидетельством особого средневекового мироощущения, вне которого не постигаем феномен средневековой культуры» [35, с. 2]. На наш взгляд, для культурологического исследования интересен такой аспект изучения агиографии, который предполагает нахождение новых соотношений её с реальностью, приметы которой «свой подлинный смысл обретают лишь в идеальной парадигме жития» [35, с. 13]. Так называемые общие места агиографии, описанные ещё Ключевским, указывают верный путь для изучения средневекового сознания.

Этот принцип анализа агиографии был использован русскими учёными-эмигран-

тами, группировавшимися вокруг русского православного богословского института в Париже. В частности, Г. П. Федотов делает попытку описания русского религиозного сознания на житийном материале. Значимой с этой точки зрения является статья «Читатель жития» (Б. И. Берман) [6], где исследуются традиции восприятия средневековым читателем агиографического канона. Именно человек, создатель жития – с одной стороны и читатель жития – с другой, в конечном итоге и интересуют нас как исследователей.

Мы исходим из убеждения, что агиография не столько искусство в традиционном смысле, сколько «искусство спасения», стремящееся обрисовать образец спасительной, то есть святой жизни, и предполагающее подражание. Как пишет В. О. Ключевский, «житие было неразлучно с представлениями о святой жизни» [20, с. 366].

Опираясь на такую научную позицию, можно выделить одну из главных черт житийного жанра – идеализацию, которая и являлась ведущим способом художественного обобщения в средние века. Но совершенно очевидно, что, несмотря на устойчивость канонической схемы и её направленность на идеализацию образа, агиография имеет тенденцию к изменению, поскольку сами эти идеалы могут меняться. Понятно, что главный христианский идеал – крестный путь к спасению – остаётся неизменным. Меняется герой, тот, кого идеализируют, важнейший персонаж эпохи.

Поэтому необходимо проанализировать не то, что на первый взгляд кажется отличным, оригинальным, и не характерные общие места, а то, что происходит в истории культуры с этими общими местами, – динамику канона (как ни кажется это парадоксальным). «Общим местом» является схема идеального героя, накладывающаяся на исторический прототип. С одной стороны, можно установить те черты, которые выбираются для создания образа святого, с другой же стороны – это не происходит раз и навсегда, этому процессу свойственна определённая динамика, поступательное развитие образа и смещение акцентов.

Дальнейшую трансформацию образа святого может продемонстрировать ещё один вид литературного творчества – народные духовные стихи, без привлечения которых изучение проявлений древнерусской святости в культуре было бы неполным. Почитание святых – это проявление народного благочестия, и цельную картину религиозного сознания помогает создать не только официальное религиозное искусство, но и различные жанры фольклора, дающие материал для определения судьбы канона, в данном случае – православного. Как уже было отмечено выше, и фольклор, и христианскую культуру сближает помимо всего прочего именно такая черта, как каноничность. Канон, вырабатывающийся в процессе истории православного искусства, как бы фокусируется в народно-религиозных произведениях и оставляет самое главное и самое значимое. Именно поэтому продуктивным может оказаться путь сравнительного изучения всех литературных произведений, как агиографических, так и народных, посвящённых какому-либо святому, если таковые есть.

Таким образом, агиографическая литература может рассматриваться как один из главных результатов канонизационного процесса и отражение всех его социокультурных сторон. На этом основании можно сделать вывод о том, что в моделировании образа святого, который может достаточно далеко отстоять от реального прототипа в плане идеализации, прослеживаются в первую очередь церковно-воспитательные и нравственно-религиозные тенденции.

Как уже было отмечено выше, параллельно или сразу вслед за житием создаётся и иконографический образ святого. Складывается не только его агиографический, но и иконографический канон, процесс формирования которого также является предметом нашего исследования. К изучению иконографического канона мы применяем те же подходы, что и к изучению канона житийной литературы. Здесь также во главу угла ставится вопрос о формировании канона, теперь уже в иконографическом искусстве, как основной доминанты, определяющейся целой совокупностью социокультурных и исторических причин. Следует сказать, что проблема канона по отношению к иконе в таком ракурсе так же не ставилась в научной литературе. Ближе всех к рассмотрению проблемы канона в древнерусском искусстве подошёл Г. К. Вагнер. Но надо отметить следующее: несмотря на то, что автор признаёт, что иконографическая канонизация никоим образом не означает омертвление творчества, всё динамическое развитие иконографии он выводит за рамки канона, считая динамику чертой стиля. В частности, он утверждает: «Стилистическое выражение жанра начинается там, где жанровый признак (элемент) помимо своей «канонической» функции несёт дополнительную зрительную функцию, не связанную с тради-

ционным содержанием, а продиктованную личным отношением художника. Обычно это начинается с деталей, с их разнообразия, в чём, оказывается, заложен великий стимул творчества» [10, с. 55–56].

Далее исследователь переходит к проблеме стиля в древнерусской живописи, канон перестает его интересовать. Нас же интересует как раз то, что становится традицией, что выбирается как устойчивый элемент иконографии и что с этим элементом происходит (иначе говоря, нас интересует трансформация устойчивого). Таким образом, в исследовании иконографии мы ставим перед собой два основных вопроса: формирование канонического образа святых и последующие трансформации иконографического сюжета. Кроме того, одной из задач исследования может быть дальнейший сопоставительный анализ иконографических памятников с агиографическим и другим литературным материалом.

Выводы, к которым мы пришли в ходе представленных размышлений, следующие:

– канонизация – сложное, многостороннее явление, которое является не только актом церковно-политического права, но и культуротворческим процессом;

– процесс канонизации может быть идентифицирован как художественная деятельность по созданию произведений искусства, совершаемая на основе канона, который в свою очередь объединяет закономерности различных сфер духовной деятельности, являясь как религиозным, так и художественным нормативом;

– рассмотрение исторических источников и истинных параметров личности будущего святого показывает, что канон облекает в образ святости реального человека в соответствии с религиозными и политическими реалиями уже иной, чем время его жизни, эпохи; облик князя подвергся значительной идеализации;

– жизнеописание святого во главу угла ставит как сакральные ценности – молитвенность, преданность вере, пост, милостыню, так и его светские черты. Это может быть и местный патриотизм, и забота о городе и его жителях, воинские доблести;

– канонизированное изображение (иконографический образ) подвергается дальнейшей трансформации в сторону более полной и подробной характеристики его добродетелей; того набора качеств, которые были наиболее актуальными и связывались с народными представлениями о святости.

Все перечисленные черты такого явления, как канонизация святых русской церкви, свидетельствуют о его социокультурной и культурно-художественной составляющей, что может быть интегративно осмыслено в рамках культурологии и её основополагающих методов.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с.
2. Адрианова-Перетц В. П. Задачи изучения агиографического стиля Древней Руси // ТОДРЛ. Т. XX. М.-Л., 1964. С. 47–71.
3. Алпатов М. В. Гибель Святополка в легенде и в иконописи // ТОДРЛ. Т. XXII. М.-Л., 1966. С.18–23.
4. Барсов Н. И. Канонизация // Христианство: энц. словарь в 3 т. Т. 1. М.: Большая российская энциклопедия, 1994. С. 673.
5. Бердяев Н. А. Судьба России. М.: Сов. Писатель, 1990. 247 с.
6. Берман Б. И. Читатель жития // Художественный язык средневековья. М., 1982. С.165–168.
7. Бернштейн Б. М. Традиция и канон // Советское искусствознание' 80. Вып. 2. М., 1981. С. 112–153.
8. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. 231 с.
9. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции. М.: Русская книга, 1992. 582 с.
10. Вагнер Г. К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. М.: Искусство, 1987. 286 с.
11. Васильев В. В. История канонизации русских святых. М.: Московский университет, 1893. 176 с.
12. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2-е. М.: Б. и.,1903. 185 с.
13. Громыко М. М. Православие в жизни русского крестьянина // Живая старина. 1994. № 3. С. 3–5.
14. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. 178 с.
15. Дамаскин игумен. Церковно-государственные отношения и вопросы канонизации святых русской православной церкви в постсоветский период российской истории // Вестник архивиста. №4. 2011. С. 122–129.
16. Живов В. М. Святость: краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994. 112 с.
17. Завьялова Е. В. История православной канонизации россиян в начале XX столетия: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Курск, 2005. 239 с.
18. Кирпичников А. И. Взаимодействие иконописи и словесности народной и книжной // Труды Восьмого съезда археологов в Москве. 1890. М., 1895. Т. 2. С. 213.

19. Клибанов А. И. Духовная культура Древней Руси. М.: Аспект Пресс, 1996. 368 с.
20. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Наука, 1871 (Репринт. М., 1988). 509 с.
21. Колесов В. В. Древнерусский святой // ТОДРЛ. Вып. XLVIII. СПб/, 1993. С. 96–99.
22. Кологривов И. Д. Очерки по истории русской святости. Сиракузы: «ISTINA», 1989. 429 с.
23. Концевич И. М. Стяжание духа святого в путях Древней Руси. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 864 с.
24. Кусков В. В. Эстетика идеальной жизни. Избр. труды. М.: МГУ, 2000. 320 с.
25. Ленхофф Г. Канонизация и княжеская власть в Северо-Восточной Руси: культ Леонтия Ростовского // Ярославская старина. 1996. Вып. 3. С. 13–22.
26. Лихачёв Д. С. Изображение людей в житийной литературе конца XIV–XV в. // ТОДРЛ. Т. XII. М.-Л., 1956. С.105–115.
27. Лихачёв Д. С. Сравнительное изучение литературы и искусства Древней Руси // ТОДРЛ. Т. XXII. М.-Л., 1966. С. 3–10.
28. Лосев А. Ф. О понятии художественного канона // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве. М., 1973. С. 6–15.
29. Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве. М., 1973. С. 16–22.
30. Мальцев М. В. Почитание Св. Архистратига Михаила в русской православной традиции // Православие и русская народная культура. Кн. 2. М., 1993. С. 6–43.
31. Никитин В. А. Русское благочестие и святость // Богословские труды. Т. 27. М., 1986. С.257–266.
32. Никольский Н. М. История русской церкви. М.: Политиздат, 1988. 448 с.
33. Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. 464 с.
34. Петрова Т. В. О почитании святого апостола Андрея в России // Живая старина. 1994. № 3. С. 22–25.
35. Плигузов А. И., Янин В. Л. Послесловие // Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 (репринт М., 1988). С. 1–19.
36. Семененко-Басин И. В. Канонизация святых в Русской православной церкви в контексте эволюции советской и постсоветской культуры (1917–2000 гг.): дис. … канд. ист. наук: 24.00.01. М., 2002. 188 с.
37. Смирнов С. И. Штрих к нравственному портрету святых русской православной церкви // Культура. Искусство. Религия: Проблемы взаимодействия. Л., 1990. С. 45.
38. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М.: Гнозис, 1995. 875 с.
39. Федотов Г. П. Святые Древней Руси (X – XVII столетий). М.: Московский рабочий, 1990. 269 с.
40. Флоренский П. Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил, Русская книга,1993. 366 с.
41. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI). М.: Изд-во МГУ,1986. 206 с.
42. Ювеналий митрополит. О канонизации святых в Русской Православной Церкви. Доклад на юбилейном Поместном соборе Русской Православной Церкви, посвящённом 1000-летию Крещения Руси. М.: Издание Московского Патриархата,1988. 174 с.
43. Юрьева Т. В. «Сгущенный разум человечества» (Эстетические и внеэстетические характеристики канона) // Ярославский педагогический вестник. № 3 (6). Ярославль: ЯГПУ. 1996. С. 43–46.
44. Юрьева Т. В. Канонизация святых как культуротворчество // Славянский альманах’1998. М., Индрик, 1999. С. 165–181.
45. Юрьева Т. В. Канонизация ярославских святых в культурно-типологическом аспекте (Федор Ростиславич Черный): автореф. дис. ... канд. культурологии: 24.00.04. Саранск, 1998. 20 с.
46. Юрьева Т. В. Канонизация ярославских святых в культурно-типологическом аспекте: (Федор Ростиславич Черный): дис. … канд. культурологии: 24.00.04. Саранск, 1998. 202 с.
47. Юрьева Т. В. Федор Черный – человек и икона: Канонизация ярославских святых в культурно-типологическом аспекте: монография. Изд. 2-е, доп. Ярославль: РИО ЯГПУ, 2014. 211 с.

References

1. Averintsev S. S. Poetika rannevizantiiskoi literatury. M.: Nauka, 1977. 320 s.
2. Adrianova-Peretts V. P. Zadachi izucheniya agiograficheskogo stilya Drevnei Rusi // TODRL. T. XX. M.-L., 1964. S. 47–71.
3. Alpatov M. V. Gibel’ Svyatopolka v legende i v ikonopisi // TODRL. T. XXII. M.-L., 1966. S.18–23.
4. Barsov N. I. Kanonizatsiya // Khristianstvo: ents. slovar’ v 3 t. T. 1. M.: Bol’shaya rossiiskaya entsiklopediya, 1994. S. 673.
5. Berdyaev N. A. Sud’ba Rossii. M.: Sov. Pisatel’, 1990. 247 s.
6. Berman B. I. Chitatel’ zhitiya // Khudozhestvennyi yazyk srednevekov’ya. M., 1982. S.165–168.
7. Bernshtein B. M. Traditsiya i kanon // Sovetskoe iskusstvoznanie’ 80. Vyp. 2. M., 1981. S. 112–153.
8. Bitsilli P. M. Elementy srednevekovoi kul’tury. SPb.: Mifril, 1995. 231 s.
9. Bulgakov S. N. Geroizm i podvizhnichestvo. Iz razmyshlenii o religioznykh idealakh russkoi intelligentsii. M.: Russkaya kniga, 1992. 582 s.
10. Vagner G. K. Kanon i stil’ v drevnerusskom iskusstve. M.: Iskusstvo, 1987. 286 s.
11. Vasil’ev V. V. Istoriya kanonizatsii russkikh svyatykh. M.: Moskovskii universitet, 1893. 176 s.

12. Golubinskii E. E. Istoriya kanonizatsii svyatykh v russkoi tserkvi. Izd. 2-e. M.: B. i.,1903. 185 s.
13. Gromyko M. M. Pravoslavie v zhizni russkogo krest'yanina // Zhivaya starina. 1994. № 3. S. 3–5.
14. Gurevich A.Ya. Kategorii srednevekovoi kul'tury. M., 1972. 178 s.
15. Damaskin igumen. Tserkovno-gosudarstvennye otnosheniya i voprosy kanonizatsii svyatykh russkoi pravoslavnoi tserkvi v postsovetskii period rossiiskoi istorii // Vestnik arkhivista. №4. 2011. S. 122–129.
16. Zhivov V. M. Svyatost': kratkii slovar' agiograficheskikh terminov. M.: Gnozis, 1994. 112 s.
17. Zav'yalova E. V. Istoriya pravoslavnoi kanonizatsii rossiyan v nachale KhKh stoletiya: dis. … kand. ist. nauk: 07.00.02. Kursk, 2005. 239 s.
18. Kirpichnikov A. I. Vzaimodeistvie ikonopisi i slovesnosti narodnoi i knizhnoi // Trudy Vos'mogo s"ezda arkheologov v Moskve. 1890. M., 1895. T. 2. S. 213.
19. Klibanov A. I. Dukhovnaya kul'tura Drevnei Rusi. M.: Aspekt Press, 1996. 368 s.
20. Klyuchevskii V. O. Drevnerusskie zhitiya svyatykh kak istoricheskii istochnik. M.: Nauka, 1871 (Reprint. M., 1988). 509 s.
21. Kolesov V. V. Drevnerusskii svyatoi // TODRL. Vyp. XLVIII. SPb/, 1993. S. 96–99.
22. Kologrivov I. D. Ocherki po istorii russkoi svyatosti. Sirakuzy: "ISTINA", 1989. 429 s.
23. Kontsevich I. M. Styazhanie dukha svyatogo v putyakh Drevnei Rusi. M.: Institut russkoi tsivilizatsii, 2009. 864 s.
24. Kuskov V. V. Estetika ideal'noi zhizni. Izbr. trudy. M.: MGU, 2000. 320 s.
25. Lenkhoff G. Kanonizatsiya i knyazheskaya vlast' v Severo-Vostochnoi Rusi: kul't Leontiya Ro-stovskogo // Yaroslavskaya starina. 1996. Vyp. 3. S. 13–22.
26. Likhachev D. S. Izobrazhenie lyudei v zhitiinoi literature kontsa XIV–XV v. // TODRL. T. XII. M.-L., 1956. S.105–115.
27. Likhachev D. S. Sravnitel'noe izuchenie literatury i iskusstva Drevnei Rusi // TODRL. T. XXII. M.-L., 1966. S. 3–10.
28. Losev A. F. O ponyatii khudozhestvennogo kanona // Problemy kanona v drevnem i srednevekovom iskusstve. M., 1973. S. 6–15.
29. Lotman Yu. M. Kanonicheskoe iskusstvo kak informatsionnyi paradoks // Problemy kanona v drevnem i srednevekovom iskusstve. M., 1973. S. 16–22.
30. Mal'tsev M. V. Pochitanie Sv. Arkhistratiga Mikhaila v russkoi pravoslavnoi traditsii // Pravoslavie i russkaya narodnaya kul'tura. Kn. 2. M., 1993. S. 6–43.
31. Nikitin V. A. Russkoe blagochestie i svyatost' // Bogoslovskie trudy. T. 27. M., 1986. S. 257–266.
32. Nikol'skii N. M. Istoriya russkoi tserkvi. M.: Politizdat, 1988. 448 s.
33. Panchenko A. M. O russkoi istorii i kul'ture. SPb.: Azbuka, 2000. 464 s.
34. Petrova T. V. O pochitanii svyatogo apostola Andreya v Rossii // Zhivaya starina. 1994. № 3. S. 22–25.
35. Pliguzov A. I., Yanin V. L. Posleslovie // Klyuchevskii V. O. Drevnerusskie zhitiya svyatykh kak istoricheskii istochnik. M., 1871 (reprint M., 1988). S. 1–19.
36. Semenenko-Basin I. V. Kanonizatsiya svyatykh v Russkoi pravoslavnoi tserkvi v kontekste evolyutsii sovetskoi i postsovetskoi kul'tury (1917–2000 gg.): dis. … kand. ist. nauk: 24.00.01. M., 2002. 188 s.
37. Smirnov S. I. Shtrikh k nravstvennomu portretu svyatykh russkoi pravoslavnoi tserkvi // Kul'tura. Iskusstvo. Religiya: Problemy vzaimodeistviya. L., 1990. S. 45.
38. Toporov V. N. Svyatost' i svyatye v russkoi dukhovnoi kul'ture. T. 1. M.: Gnozis, 1995. 875 s.
39. Fedotov G. P. Svyatye Drevnei Rusi (X–XVII stoletii). M.: Moskovskii rabochii, 1990. 269 c.
40. Florenskii P. Ikonostas: Izbrannye trudy po iskusstvu. SPb.: Mifril, Russkaya kniga,1993. 366 s.
41. Khoroshev A. S. Politicheskaya istoriya russkoi kanonizatsii (XI–XVI). M.: Izd-vo MGU,1986. 206 s.
42. Yuvenalii mitropolit. O kanonizatsii svyatykh v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Doklad na yubileinom Pomestnom sobore Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, posvyashchennom 1000-letiyu Kreshcheniya Rusi. M.: Izdanie Moskovskogo Patriarkhata,1988. 174 s.
43. Yur'eva T. V. «Sgushchennyi razum chelovechestva» (Esteticheskie i vneesteticheskie kharakteristiki kanona) // Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik. № 3 (6). Yaroslavl': YaGPU. 1996. S. 43–46.
44. Yur'eva T. V. Kanonizatsiya svyatykh kak kul'turotvorchestvo // Slavyanskii al'manakh'1998. M., Indrik, 1999. S. 165–181.
45. Yur'eva T. V. Kanonizatsiya yaroslavskikh svyatykh v kul'turno-tipologicheskom aspekte (Fedor Rostislavich Chernyi): avtoref. dis. ... kand. kul'turologii: 24.00.04. Saransk, 1998. 20 s.
46. Yur'eva T. V. Kanonizatsiya yaroslavskikh svyatykh v kul'turno-tipologicheskom aspekte: (Fedor Rostislavich Chernyi): dis. … kand. kul'turologii: 24.00.04. Saransk, 1998. 202 c.
47. Yur'eva T. V. Fedor Chernyi – chelovek i ikona: Kanonizatsiya yaroslavskikh svyatykh v kul'turno-tipologicheskom aspekte: monografiya. Izd. 2-e, dop. Yaroslavl': RIO YaGPU, 2014. 211 s.

Статья поступила в редакцию 10.03.2015

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE QUALITY OF LIFE

УДК 882
ББК Ч1

Виктория Николаевна Засухина,
доктор философских наук, доцент,
Забайкальский государственный университет
(672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: zasuha_72@mail.ru

Медицина как сфера безопасности детства: раскрытие темы на примере русской литературы

Актуальность проблем, составляющих предмет исследования автора данной статьи, обусловлена в первую очередь тем, что они являются индикаторами соответствия современной культуры принципам гуманизма. Автор пишет об уязвимости детской жизни и здоровья, о необходимости защиты детства в условиях рисков, порождаемых болезнями, материальным неблагополучием, невежеством и жестокостью взрослых; указывает на медицину как на сферу, в которой ребёнок должен быть максимально ограждён от всего, что может нанести ущерб его жизни, здоровью и благополучию. Анализ представленной в статье проблематики осуществлён на примере ряда произведений русской литературы, в которых соединяются темы медицины и детства. Использование автором метода анализа литературного текста объясняется тем, что выбранные литературные произведения шире и глубже своей материальной оболочки, то есть собственно литературного текста: они репрезентируют социокультурную действительность, вызывают культурно-исторические ассоциации и являются своего рода моделью культурного пространства. Благодаря эстетико-художественным средствам и писательскому мастерству авторов, представленная в их текстовой ткани проблематика, ставшая предметом анализа в статье, актуализируется. Она воспринимается читателями не как литературно отвлечённая, а как в полной мере отражающая реальные ситуации, обстоятельства и отношения. Русская литература рассматривается в статье как источник формирования чётко сформулированной и юридически закреплённой только в XX веке идеи о том, что медицина должна быть гарантом детской безопасности.

Ключевые слова*:* безопасность детства, медицина, охрана детства, уязвимость детской жизни, риск, гуманизация культуры.

Victoriya Nikolaevna Zasukhina,
Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: zasuha_72@mail.ru

Medicine as a Sphere of Childhood Safety: Disclosure of a Subject on the Example of the Russian Literature

Topicality of the problems making an object of author's research is caused first of all by that they are indicators of compliance modern culture to the principles of humanity. The author writes about vulnerability of child's life and health, about need of childhood protection in the conditions of the risks generated by diseases, poverty, ignorance and cruelty of adults; points that the medicine is the sphere in which the child has to be most protected from everything that can cause damage to his life, health and wellbeing.

The analysis of the problems presented in article is carried out on the example of a number of the Russian literature works in which the medicine subject and the childhood subject ara connected. Using by by the author of the analysis method of the literary text is explained by that the chosen literary works are wider and deeper than their material shell that is actually literary text: chosen literary works represent socio-cultural reality, cause cultural and historical associations and are some kind of model of cultural space. The problems that appear in their text are

© Засухина В. Н., 2015

staticized – it is due to aesthetics means and literary craftsmanship of authors. These problems are perceived by readers not as literary abstract, and as fully reflecting real situations, circumstances and the relations.

The Russian literature is considered in paper as a origin of formation of idea that the medicine has to be the guarantor of child safety - it is the idea which is accurately formulated and legally secured in the XX century.

***Keywords*:** childhood safety, medicine, childhood protection, vulnerability of child life, risk, culture humanization.

В Москве на Болотной площади в 2001 году была установлена скульптурная композиция Михаила Шемякина «Дети – жертвы пороков взрослых». Она состоит из 15 фигур: два красивых ребёнка и 13 уродливых монстров, изображающих страшные грехи взрослых, разрушающих детство и уродующих детские судьбы. Фигурки девочки и мальчика изящны и легки, художник подчёркивает их младенческую чистоту и беззащитность. У них завязаны глаза, как у играющих в «жмурки». Но в «жмурках» водит только один. Таким образом, скульптор как бы говорит нам о том, что дети уязвимы для разного рода опасностей и нуждаются в защите.

Среди тринадцати пороков, изображённых Шемякиным, есть фигура, напоминающая монаха: его лицо закрыто колпаком, у ног стоят алхимические сосуды и двухголовый уродец – не то собака, не то человек. Подписей на этой скульптуре две: на английском языке – irresponsible science (безответственная наука) и на русском – лжеучёность. Источником этого сюжета, по свидетельству самого автора,стали реально происходившие в 1950–1960-е годы события, когда в Европе и Соединённых штатах Америки в результате применения беременными женщинами успокоительного препарата «Талидомид», прописанного врачами, стали рождаться дети с врождёнными физическими уродствами. После этих происшествий в историю медицины вошли такие термины, как «талидомидные дети» и «талидомидная катастрофа».

Скульптурная композиция Шемякина эстетико-художественными средствами выражает одну из культивируемых современной цивилизацией идей: врач, чьи неосведомлённость и безответственность стали источником опасности для человека, а тем более ребёнка – преступник. В XX веке человечество приходит к осознанию того, что медицина должна выполнять не только лечебные, но и социальные функции – одной из таких функций, предписанных медицине обществом, становится охрана детства. Мысль о том, что медицина должна стать одним из главных гарантов счастливого детства, была чётко сформулирована и юридически закреплена ещё в середине XX века. Одним из главных документов международного уровня, содержащих это положение, является Устав (Конституция) Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ), принятый Международной конференцией здравоохранения в июне 1946 г. (Нью-Йорк) и вступивший в силу в апреле 1948 г. (URL: http://www.who.int /governance /eb / constitution /ru /).

Характерное для XX века расширение социальных функций медицины, являющееся атрибутивным проявлением процесса гуманизации современной культуры, осуществляется, в том числе и благодаря реализации следующих поставленных перед медиками задач: минимизация детских страданий посредством грамотного лечения; устранение сопутствующих лечению обстоятельств, условий и состояний, которые представляют для ребёнка дополнительные риски (унижение, одиночество, страх, дискомфорт, невежество окружающих его взрослых, материальное неблагополучие и др.). Риск в данном случае мы понимаем как «угрозу, опасность возникновения ущерба в самом широком смысле этого слова» [10, с. 89].

В России первая попытка осмысления медицины как сферы безопасности детства была сделана русскими писателями XIX – начала XX вв.века. Интересно заметить, что почти все из тех писателей, которые обращались к этой проблеме, были врачами по профессии. В творчестве некоторых из них тема детства, и медицины соединяются лишь на мгновение (В. В. Вересаев, эпизод из повести «Записки врача», когда из-за неправильного лечения, назначенного молодым врачом, погибает единственный ребёнок прачки-вдовы [2]); для некоторых это становится основой сюжета целого произведения (А. П. Чехов, А. И. Куприн, Ф. К. Сологуб, М. А. Булгаков).

Для А. П. Чехова писательское творчество – это возможность выразить художественно-эстетическими средствами те гуманистические идеалы, которые понятны и близки представителям русской гуманистической медицины XIX века. «Особенно ярко это проявляется в его удивительных рассказах, коротких, но в полной мере отражающих всю гамму чувств и эмоций, свойственных тому уровню взаимоотношений людей, на котором раскрывается смысл и назначение человеческого существования, бытийственная значимость и ценность каждого “маленького человечка”. …Особенность Чехова как писа-

теля состоит в том, что он никогда не указывает на конкретные недостатки общества, а очень живо изображает его в конкретных образах, каждый из которых очень реалистичен и в то же время представляет собой социальный типаж. Чехов описывает симптоматику социального недуга и предлагает читателям самим поставить диагноз и сделать выводы» [3, с. 184–185].

Тема детства, уязвимости ребёнка, его незащищённости от жестокости, равнодушия или невежества взрослых достаточно часто встречается в рассказах Чехова. Нередко социокультурным фоном для раскрытия этой проблематики в его произведениях используется медицина. Врач – это человек, который по роду занятий призван транслировать в общество гуманистические ценности: милосердие, бескорыстие, любовь.

Врач как гарант безопасности ребёнка – один из главных персонажей в чеховском рассказе «Беглец». В центре этого произведения больной деревенский мальчик Пашка, оставленный матерью на лечение в больнице. Больничная «роскошь» подчёркнуто противопоставляется автором серой и убогой деревенской жизни, видимым знаком которой является запущенная болячка на локте у Пашки. Этот контраст двух миров – больничного и деревенского передается в рассказе посредством применения антонимических эпитетов. Больничное благополучие в восприятии ребёнка предстаёт как нечто яркое, светлое, вкусно пахнущее, сытое и богатое: «Шёл он и, разинув рот, глядел по сторонам. Лестница, полы и косяки – всё громадное, прямое и яркое – были выкрашены в великолепную жёлтую краску и издавали вкусный запах постного масла. Всюду висели лампы, тянулись половики, торчали в стенах медные краны. Но больше всего Пашке понравилась кровать, на которую его посадили, и серое шершавое одеяло. Он потрогал руками подушки и одеяло, оглядел палату и решил, что доктору живётся очень недурно» [8]. Деревенская жизнь ребёнка – это ветер, дождь, сырость, потёмки, холод, прилипающие к ногам вместе с грязью листья, пахнущие солёной рыбой тулупы – в этой жизни даже больничный халатик может стать предметом зависти, как нечто экзотическое и роскошное: «Надевши рубаху, штаны и серый халатик, он самодовольно оглядел себя и подумал, что в таком костюме недурно бы пройтись по деревне. Его воображение нарисовало, как мать посылает его на огород к реке нарвать для поросёнка капустных листьев; он идёт, а мальчишки и девчонки окружили его и с завистью глядят на его халатик» [8].

Доктор, несмотря на пугающую обстановку во время первого медицинского осмотра («таз с кровяными помоями»), не вызывает у мальчика опасений, напротив, внушает доверие: шутит, обещает лисицу, леденцы и ярмарку. Страшная ночь в больнице, вселившая в Пашкину душу ужас, описана Чеховым посредством пугающих сюрреалистических образов: «Тут свет лампадки и ночника еле-еле прояснял потёмки; больные, потревоженные смертью Михайлы, сидели на своих кроватях; мешаясь с тенями, всклоченные, они представлялись шире, выше ростом и, казалось, становились всё больше и больше… лежали и сидели на кроватях чудовища с длинными волосами и со старушечьими лицами» [8]. Страх выгоняет мальчика в ещё более страшную ночь к тёмным кустам и белым могильным крестам. В этой ситуации врача он воспринимает как защитника, который обязательно спасёт от всего страшного, что таит в себе ночная тьма и неизвестность: «Пашка взбежал на ступени, взглянул в окно, и острая, захватывающая радость вдруг овладела им. В окно он увидел весёлого, покладистого доктора, который сидел за столом и читал книгу. Смеясь от счастья, Пашка протянул к знакомому лицу руки…» [8]. Пашка бросается к доктору, ища покровительства – этот порыв детской души бессознателен, а потому лишён внешних навязанных оценок. Это детское мировосприятие, в котором доброе и злое, тёмное и светлое, страшное и весёлое располагаются в однозначном дихотомическом противопоставлении. Врач в этом противостоянии представляется ребёнку на той стороне, где светло, чисто, весело и спокойно – одним словом безопасно.

В другом рассказе Чехова «Враги» детская тема является не главной, а вспомогательной. Тем не менее сюжету об умершем от дифтерита мальчике Чехов уделяет много внимания и совершенно не случайно наполняет этот сюжет содержательно насыщенными деталями и подробностями: он тщательно описывает обстановку в комнате со всеми разбросанными в процессе борьбы врача со смертью предметами, позу и лицо мёртвого мальчика, его мать.

Описывая гибель ребёнка, Чехов избегает пугающих и отталкивающих деталей: «Тот отталкивающий ужас, о котором думают, когда говорят о смерти, отсутствовал в спальне. Во всеобщем столбняке, в позе матери, в равнодушии докторского лица лежало что-то

притягивающее, трогающее сердце, именно та тонкая, едва уловимая красота человеческого горя, которую не скоро ещё научатся понимать и описывать и которую умеет передавать, кажется, одна только музыка. Красота чувствовалась и в угрюмой тишине; Кириллов и его жена молчали, не плакали, как будто кроме тяжести потери сознавали также и весь лиризм своего положения» [8] – как будто даже в смерти какая-то невидимая сила охраняет детскую чистоту от низменного и уродливого.

Писатель подчёркивает уязвимость детской жизни – даже отец врач со всеми своими знаниями и опытом не смог справиться со смертью, похитившейю единственного сына. Это обстоятельство не то удивляет писателя, не то воспринимается им как что-то плохо сообразующееся с логикой повседневного бытия.

В хорошо известном всем с детства рассказе А. И. Куприна «Чудесный доктор», напротив, всё заканчивается благополучно. Вообще творчество этого писателя очень оптимистично, хотя и приходится на тот этап в русской истории, когда для общества были характерны пессимизм и упадничество.

Главный герой рассказа – собирательный образ русского врача. Писатель назвал его «чудесным доктором», подчёркивая тем самым присутствие какого-то чуда, мистического откровения, сопровождающего этот персонаж, главным прототипом которого был великий русский врач Николай Иванович Пирогов. В этом светлом и добром произведении автором используется пришедший из Европы жанр рождественского (святочного) рассказа, который был очень популярен во второй половине XIX века. На первый взгляд кажется, что чудесные перемены в жизни семьи Мерцаловых обусловлены законом жанра, который делает счастливый финал неизбежным, так как в рождественскую ночь победа добра над злом предопределена. Но «хэппи энд» в рассказе Куприна не выглядит сказочным и благодушно назидательным. Творцом чуда, источником христианского милосердия и преображающей энергии, делающей мир лучше, становится доктор, чей реалистический образ, исторический прототип которого хорошо угадывается, заставляет читателя воспринимать сюжет как вполне правдоподобный.

В анализируемом произведении представлен образ врача-гуманиста, способного не только оказывать помощь в рамках своей профессиональной компетенции, но и изменять окружающую его социальную действительность. В нём, как уже отмечалось, используются жанровые средства святочного рассказа, главными героями которого часто становятся дети, попадающие под покровительство Иисуса Христа, Богородицы или какого-либо святого. Куприн переносит рождественское чудо из фантастической плоскости в современную ему социальную реальность, а на место Спасителя или святого ставит врача. Как святого воспринимает доктора Пирогова спасённый им мальчик Гриша Мерцалов: «С этих пор точно благодетельный ангел снизошёл в нашу семью. Всё переменилось. В начале января отец отыскал место, Машутка встала на ноги, меня с братом удалось пристроить в гимназию на казённый счёт. Просто чудо совершил этот святой человек. А мы нашего чудесного доктора только раз видели с тех пор – это когда его перевозили мёртвого в его собственное имение Вишню. Да и то не его видели, потому что то великое, мощное и святое, что жило и горело в чудесном докторе при его жизни, угасло невозвратимо» [6].

Куприн как бы говорит читателям: всегда есть способ победить детское несчастье. Сила, устраняющая опасности и беду из сферы детства, может явиться в образе чудесного доктора, появившегося в рождественский сочельник, или прекрасного, большого, как детская мечта, животного – как это происходит в рассказе «Слон».

Детская болезнь в рассказе «Слон» приобретает масштабы почти вселенской тоски, мировой скорби о несбывшемся. Средство от неё только одно – неравнодушие взрослых. Желание, которое кажется, на первый взгляд, капризом избалованной девочки, оказывается жизненно значимым. Детское несчастье становится точкой приложения творческих сил взрослых, самая благодарная сфера реализации взрослыми своей творческой энергии.

В этом произведении присутствует интересная с точки зрения гуманистической медицины и педагогики мысль, имеющая несомненную актуальность для современной культуры: нельзя пренебрегать детьми, их страданием и желаниями – пренебрежение взрослых делает детей уязвимыми для разного рода несчастий, болезней.

В рассказе Ф. К. Сологуба «Червяк», так же как и в рассказе «Слон», медицины как таковой нет, но есть детская болезнь, порождённая равнодушием и злобой взрослых. Только в отличие от «Слона» в рассказе Сологуба ребёнка спасти некому: нет рядом ни заботливых родителей, ни мудрого доктора.

Главная героиня Ванда остаётся один на один со смертельным недугом. Исследователь творчества Сологуба Л. Клейман пишет, что смерть девочки может быть истолкована двойственно: реально она умирает от чахотки, но «возможно дать и метафизическое объяснение …метафизической причиной смерти можно считать в “Червяке” мнимого червяка, грызущего сердце Ванды; червяк этот – символическое выражение зла жизни, её окружающего» [4, с. 13].

В самом начале рассказа мы видим полную жизни девочку с большими выразительными глазами, своею весёлостью заражавшую всех вокруг. Она живёт в городе у чужих людей и втайне тоскует о родных местах. В её воспоминаниях всплывают образы счастья: «Таинственно-тихие, оснеженные леса, где, бывало, несли её с отцом лёгкие санки, где наклонялись над нею толстые от снега ветви сумрачно-молчаливых елей, где бодрый морозный воздух вливался в грудь такими весёлыми, такими острыми струями… Мать, ласковая, весёлая. Её светло-синие глаза, её звенящий голос, напевающий тихую, мирную песенку» [7]. Там, в родных краях остались покой, красота, ласка и любовь. Рядом с родителями Ванде было уютно и безопасно.

В чужом городском доме, в котором Ванда оказалась, ей одиноко, она никому не нужна: «Она видела, что никто её не жалеет и никто не хочет понять… Тишина и сумрак враждебно отвечали её молитве. Ванде казалось, что кто-то тихий проходит близко, что-то движется и тайно веет, – но всё это идёт мимо неё с чарами и властью, и до неё никому нет дела. Одна, потерянная в чужом краю, никому она не нужна. Кроткий ангел пролетает над ней к счастливым и кротким – и не приникнет к ней» [7]. В этом доме девочке тесно и тоскливо, ей не хватает воздуха: «Хмурые тени в углах… Стены покрыты некрасивыми тёмными обоями… потолок низок и сумрачен. Ванде кажется, что он опускается, сжимает собою воздух и теснит ей грудь. Железные кровати тоже, кажется Ванде, пахнут чем-то неприятным и печальным, острогом или больницей» [7].

Девочку убивает враждебная среда, страх и насилие. Рубоносов – хозяин дома, где живёт Ванда и ещё несколько девочек неотёсан и груб, наказывает детей физически: «Он свирепо замахал плетью и пронзительно засвистел. Испуганная Ванда попятилась назад, к дверям, – он ухватил её за плечо и потащил, нервно подёргивая, на середину комнаты. С громким плачем Ванда упала на колени. Рубоносов взмахнул плетью… Владимир Иваныч повторял свои странные, злобные угрозы, и Ванде из её душного угла он казался похожим на чародея, напускающего на неё таинственные наваждения, неотразимые и ужасные» [7]. Рубоносов в наказание за разбитую чашку пугает девочку страшным червяком, который якобы ночью вползёт к ней “в глотку”, будет сосать её изнутри и “всё чрево расколупает”».

Как отмечает в своём исследовании Л. Клейман, «герои Сологуба – это не характеры, а душевные состояния» [4, с. 96]. Таким образом, Ванда – это персонализированные ощущения ребёнка, попавшего во враждебную, если можно так сказать, несовместимую с детской психикой обстановку.

Сологуб – писатель-символист, поэтому все образы у него являются знаками, выражающими какую-либо идею или мысль. Червяк символизирует внешнее зло, которое губит ребёнка, и зло это исходит от взрослых. Червяк – это угроза, исходящая от взрослого человека, им придуманная, вербализованная и материализовавшаяся в страшную болезнь.

Сама действительность представляется Ванде похоронами: мёртвая улица, дома в саванах из снега, блеск снега как «серебряная парча нарядного гроба», запах ладана в душной и тёмной комнате.

В рассказе М. А. Булгакова «Стальное горло» детской смерти нет. Врачу удаётся героическими усилиями спасти умирающую от дифтерийного крупа трёхлетнюю девочку вопреки тому, что её болезнь безнадежно запущена из-за невежества матери и бабки. Источником опасности для ребёнка в этом рассказе является не столько болезнь, сколько малограмотность и суеверия окружающих взрослых. Медиков (молодого, только что закончившего медицинский факультет доктора, фельдшера и двух акушерок) автор изображает ангелами-хранителями, которые спасают девочку, практически вырывая её из рук матери, сопротивляющейся воле врача из суеверного страха. Спасение ребёнка воспринимается в деревне как чудо: «Старшая акушерка-фельдшерица сказала мне: …Вы знаете, что в деревнях говорят? Будто вы больной Лидке вместо её горла вставили стальное и зашили. Специально ездят в эту деревню глядеть на неё» [1].

Сюжет рассказа «Стальное горло», так же как и весь цикл «Записки юного врача», является отчасти автобиографическим, так как воспроизводит некоторые из эпизодов реальной врачебной практики Булгакова. Понимание Булгаковым происходящего в больнич-

ной палате, операционной не отвлечённое, а максимально приближенное к действительности – в культурологии и культурной антропологии это называется интерпретацией первого порядка: сам автор является носителем того жизненного опыта, о котором повествует. Эта максимальная правдоподобность булгаковских произведений о медицине не даёт усомниться в авторских трактовках описываемых в его произведениях событий.

Проблема уязвимости детской жизни и здоровья; указание на медицину как на сферу, в которой ребёнок должен быть максимально ограждён от всего, что может нанести ущерб его жизни, здоровью и благополучию – присутствие этой проблематики в творчестве Булгакова и других упомянутых в статье авторов является отражением идеи о необходимости защиты детства в условиях рисков, порождаемых болезнями, материальным неблагополучием, невежеством и жестокостью взрослых. Эта идея является неотъемлемой составляющей процесса гуманизации современной культуры.

Список литературы

1. Булгаков М. А. Записки юного врача (цикл) // М. А. Булгаков. Повести и рассказы. М.: Дрофа, 2003. С. 278–354.
2. Вересаев В. В. Записки врача. На японской войне. М.: Правда, 1986. 560 с.
3. Засухина В. Н. Аксиология жизни как основа биоэтики в России: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11. Чита: Забайкал. гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского, 2012. 471 с.
4. Клейман Л. Ранняя проза Федора Сологуба. США: Эрмитаж, 1983. 192 с.
5. Куприн А. И. Слон // А. И. Куприн. Рассказы. М.: Стрекоза, 2010. С. 25–39.
6. Куприн А. И. Чудесный доктор // А. И. Куприн. Сочинения в 2 т. Т. 1. Повести и рассказы. М.: Художественная литература, 1981. С. 289–296.
7. Сологуб Ф. К. Червяк // Мелкий бес. М.: Правда, 1989. С. 281–302.
8. Чехов А. П. Беглец // А. П. Чехов. Рассказы. М.: Зебра Е, 2009. С. 37–47.
9. Чехов А. П. Враги // А. П. Чехов. Избранное. М.: Правда, 1988. С. 157–169.
10. Щебланова В. В. Угрозы и безопасность: повседневные практики противостояния // Социология и социальная антропология, 2006. Т. 9. № 2 (35). С. 88–100.

References

1. Bulgakov M. A. Zapiski yunogo vracha (tsikl) // M. A. Bulgakov. Povesti i rasskazy. M.: Drofa, 2003. S. 278–354.
2. Veresaev V. V. Zapiski vracha. Na yaponskoi voine. M.: Pravda, 1986. 560 s.
3. Zasukhina V. N. Aksiologiya zhizni kak osnova bioetiki v Rossii: dis. … d-ra filos. nauk: 09.00.11. Chita: Zabaikal. gos. un-t im. N. G. Chernyshevskogo, 2012. 471 s.
4. Kleiman L. Rannyaya proza Fedora Sologuba. SShA: Ermitazh, 1983. 192 s.
5. Kuprin A. I. Slon // A. I. Kuprin. Rasskazy. M.: Strekoza, 2010. S. 25–39.
6. Kuprin A. I. Chudesnyi doktor // A. I. Kuprin. Sochineniya v 2 t. T. 1. Povesti i rasskazy. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1981. S. 289–296.
7. Sologub F. K. Chervyak // Melkii bes. M.: Pravda, 1989. S. 281–302.
8. Chekhov A. P. Beglets // A. P. Chekhov. Rasskazy. M.: Zebra E, 2009. S. 37–47.
9. Chekhov A. P. Vragi // A. P. Chekhov. Izbrannoe. M.: Pravda, 1988. S. 157–169.
10. Shcheblanova V. V. Ugrozy i bezopasnost': povsednevnye praktiki protivostoyaniya // Sotsiologiya i sotsial'naya antropologiya, 2006. T. 9. № 2 (35). S. 88–100.

Статья поступила в редакцию 21.03.2015

УДК 304.3
ББК Ю6 87.6

Александр Владимирович Исаков,
соискатель учёной степени кандидата наук,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: isakovaleksv@yandex.ru

Формирование образа жизни ребёнка как главная цель родительства с точки зрения деятельностного подхода

Основными задачами исследования, поставленными автором, являются: анализ сформировавшегося на стыке философии и социологии понятия «образ жизни ребёнка» и проблемы формирования образа жизни ребёнка в семье; обоснование ключевого для данной статьи тезиса о том, что формирование образа жизни ребёнка является главной целью родительства. Решение указанных задач обеспечивается посредством применения деятельностного подхода – именно этот методологический приём составляет главную новизну исследования и позволяет вывести педагогическую, психологическую, социологическую проблематику из узкодисциплинарного контекста в трансдисциплинарное исследовательское поле философии. Трансдисциплинарный взгляд на анализируемые проблемы усиливает социальную и научную злободневность статьи. Деятельностный подход трактуется в статье как совокупность способов и методов исследования, скрепляющей основой которой является категория «деятельность», рассматриваемая автором как ключевая в научно-философском анализе осуществляемого родителями процесса формирования образа жизни ребёнка. Под деятельностью в статье понимается специфическая форма отношения людей к окружающей их действительности, к другим людям и самим себе, направленная на целесообразное преобразование мира, общественного и индивидуального сознания. Не менее важным для понимания проблемы формирования образа жизни ребёнка родителями, как отмечается в статье, является исследование понятия «условия жизни», а также близкородственных понятий «уровень жизни», «качество жизни» и «стиль жизни».

Ключевые слова: родительство, образ жизни, деятельностный подход, деятельность, условия жизни, уровень жизни, качество жизни, стиль жизни.

Aleksandr Vladimirovich Isakov,
Competitor,
Transbaikal State University
(30 Aleksandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: isakovaleksv@yandex.ru

Formation of Child's Life Way as a Main Goal of the Parenthood according to the Activity Approach

The author of the article refers to the actual theme for modern society. The main objectives of his research are: analysis of the concept of "child's life way", which was formed at the intersection of philosophy and sociology; analysis of the problem of child's life way forming in family; justification of the key thesis for this paper, that formation of a way of child's life is a main goal of the parenthood. Solving these objectives is provided by the use of the activity approach – this is the methodological technique is the main novelty of the research; it allows bringing of pedagogical, psychological, sociological problems out of narrow-disciplinary context in a trans-disciplinary research field of philosophy. The trans-disciplinary view of the analyzed problems increases social and scientific topical character of the paper.

Activity approach is treated in article as set of ways and methods of research; the category "activity" is the fastening basis here. This category is considered by the author as key in the scientific and philosophical analysis of the formation of child's life way which is carried out by parents. The article noted, the concept "living conditions", and also the concepts "standard of living", "quality of life" and "lifestyle" is not less important for understanding of the aforesaid problem.

For confirmation of the conclusions the author of article addresses to authority of modern Russian philosophers, sociologists, political scientists which have the subject of research: life way, activity, personal formation of the child, family education, parenthood phenomenon, quality of life.

Keywords: parenthood, way of life (life way), activity approach, activity, standard of living, quality of life, lifestyle.

В науке и философии интерес к категории «образ жизни» появляется уже в XVIII–XIX вв. (Р. Дэвис, Дж. Синклер и М. Бут – Англия;, Ф. Лепле и О. Лоран-Дюшатле – Франция; О. Лонгарде и К. Маркс – Германия). В отечественной науке в советское время данную категорию исследовали Г. С. Батыгина, И. В. Бестужев-Лада, А. П. Бутенко, Г. Е. Глезерман, И. Т. Левыкин, М. Н. Руткевич, Р. В. Рывкина, В. И. Толстых, А. С. Цип-

© Исаков А. В., 2015

ко, Ю. Ц. Тыхеева и др. Для многих из работ этих авторов характерно идеологическое наполнение рассматриваемого нами понятия. В них оно часто используется в словосочетании «социалистический образ жизни». Как отмечается «"важно было противопоставить идеологическую альтернативу концепциям качества жизни" западной социологии» [6, с. 651]. Этот термин употреблялся в пропагандистских целях «прежде всего, как антипод "всего буржуазного"» [4, с. 651].

Из более поздних отечественных работ, касающихся образа жизни, можно назвать: К. А. Абульханова-Славская «Стратегия жизни» (2000); А. А. Возьмитель «Образ жизни: Концепция, сущность, динамика (2000); В. Д. Патрушев «Время, связанное с питанием, и его динамика. Образ жизни горожан в объективных и субъективных показателях» (2002). Можно с уверенностью сказать, что на современном этапе развития отечественной науки рассматриваемое нами понятие не относится к числу популярных объектов социогуманитарного исследования. Нам же подобные исследования представляются чрезвычайно важными, особенно применительно к образу жизни отдельных социальных групп (образ жизни военнослужащих, образ жизни мигрантов, образ жизни пенсионеров и т. д.). Мы обратимся к понятию «образ жизни ребёнка», проанализируем проблему формирования образа жизни ребёнка в семье и обоснуем ключевой для нашей статьи тезис о том, что формирование образа жизни ребёнка является главной целью родительства – в этом заключается основная задача нашего исследования, решение которой мы обеспечиваем посредством применения деятельностного подхода.

Определить «образ жизни» можно как категорию, сформировавшуюся на стыке философии и социологии. Философский энциклопедический словарь определяет её так: «философско-социологическая категория, охватывающая совокупность типичных видов жизнедеятельности индивида, социальных групп, общества в целом, которая берётся в единстве с условиями жизни» [8, с. 432]. Определение данного понятия в социологии принципиально не отличается от философского. Так, социолог и политолог А. Н. Данилов пишет: «Образ жизни, совокупный показатель жизнедеятельности индивида, социальной группы, общества в целом, который берётся в единстве с условиями жизни, на определённом этапе исторического развития» [7, с. 229]. По его мнению, исследование образа жизни предполагает обращение к анализу трудовой, общественно-политической и культурной сфер жизнедеятельности, стиля жизни человека (мотивы и особенности поведения), условий жизни (материальное благосостояние, социальное обеспечение и здравоохранение, охрана окружающей среды и т. д.). Другой учёный, белорусский социолог и социальный философ В. Л. Абушенко, определяет образ жизни как «понятие отечественной социологии, характеризующее конкретные социокультурные интерьеры (типичные формы, способы и механизмы) жизнедеятельности социальных субъектов… отражает повседневную жизнь социальных групп и индивидов в её интегративности с точки зрения проявления и порождения в ней социально-типического» [6, с. 651]. Как мы можем видеть, все приведённые выше трактовки образа жизни опираются на два ключевых момента: жизнедеятельность индивида и условия, в которых эта жизнедеятельность протекает. Таким образом, применение нами деятельностного подхода в рамках нашего исследования вполне обосновано.

Вообще деятельностный подход первоначально был применён в советской психологии А. Н. Леонтьевым и С. Л. Рубинштейном. В соответствии с ним деятельность является главным объектом научного анализа в психологии, поскольку она опосредует все психические процессы. В философии деятельностный подход можно рассматривать как совокупность способов и методов исследования, скрепляющей основой которой является категория «деятельность».

Исследователь Г. Н. Соколова определяет «деятельность» как «одно из базовых понятий классической философской традиции, отражающее акт взаимодействия целеполагающей свободной воли субъекта, с одной стороны, и имманентных, объективных параметров бытия – с другой» [6, с. 272]. Деятельностью можно назвать специфическую форму отношения людей к окружающей их действительности, к другим людям и самим себе, направленную на целесообразное изменение и преобразование мира, общественного и индивидуального сознания. Характер, интенсивность и результативность деятельности отдельного человека или группы лиц всегда обусловлена условиями, в которых эта деятельность осуществляется, с другой стороны, она всегда направлена на изменение условий жизни человека, какой-либо социальной группы (семьи, например), общества.

Несмотря на то, что в настоящее время, как мы уже отмечали выше, серьёзных работ по исследованию образа жизни не много, тем не менее, данная категория очень часто используется исследователями и специалистами самых разных дисциплин, затрагивающих общественную жизнь: философии, социологии, социальной психологии, экономики, истории культурологии и т. п. Это понятие относится к числу общепринятых и часто употребляемых.

Актуальность научного исследования образа жизни современного человека, прежде всего, связана с теми социокультурными изменениями, которые происходят в настоящее время. Общество – это сложная система, находящаяся в постоянном движении и претерпевающая постоянные трансформации, связанные с накоплением и формированием соответствующих элементов экономической, политической, культурной жизни людей. Изменения образа жизни: привычного порядка и уклада повседневности, поведенческих установок, вкусов и т. п. – напрямую обусловлены происходящими в обществе трансформациями, создающими новые условия жизнедеятельности членов этого общества. Наиболее чутко воспринимают любые изменения в окружающей их социокультурной действительности дети, они не способны противостоять травмирующему воздействию кризисных общественных ситуаций. Отсутствие стабильности жизненного уклада негативно отражается на личностном становлении ребёнка. В этой ситуации помочь ему может только ближайшее социальное окружение, ключевыми фигурами которого являются отец и мать. Таким образом, определяющим началом социализации и социальной адаптации ребёнка является родительство.

Понятие «родительство» в большей степени характерно для таких наук как психология и педагогика. Тем не менее, его осмысление с позиций социальной философии представляется не менее важным. Современный психолог Р. В. Овчарова определяет это понятие так: «Родительство – интегральное психологическое образование личности (отца и/ли матери), включающее совокупность ценностных ориентаций родителя, установок и ожиданий, родительских чувств, отношений и позиций, родительской ответственности и стиля семейного воспитания [4, с. 22]. Все указанные Овчаровой составляющие родительства являются важными факторами формирования образа жизни ребёнка.

Образ жизни любого человека, в том числе и ребёнка, определяется как объективными, так и субъективными факторами. К объективным мы отнесём естественные (климат, экологическое благополучие/неблагополучие региона, демографическая ситуация, здоровье и т. д.) и социальные (условия труда/учебы, расслоение общества, объём информации, уровень культуры и приоритет ценностей социального окружения и т. д.). Субъективные факторы – это, с одной стороны, восприятие и оценка человеком объективных условий своего социального бытия; а с другой стороны, то, что человек желает и может взять от общества: потребности, интересы, идеалы и цели, реализацию которых он ожидает увидеть или осуществить и т. д. Взаимодействие объективных и субъективных факторов определяет различия в образе жизни разных людей. Создание родителями благоприятных внешних условий для развития ребёнка (объективные факторы), духовно-нравственное воспитание (субъективные факторы) следует рассматривать как две генеральные линии выстраивания образа жизни ребёнка.

Содержание образа жизни ребёнка обусловливается тем, как и чем живёт его семья, чем заняты его родители, братья и сёстры, если таковые имеются, он сам, какие виды деятельности и взаимодействия наполняют каждодневно его жизнь. Роль семьи в становлении человека всегда была огромной, не стала она менее значимой и в настоящее время. Сошлёмся на мнение современного исследователя С. И. Голода: «Трудно согласиться с негативной оценкой современного статуса семьи… Институт семьи – о чём свидетельствует его многовековая история (подтвержденная изысканиями от Л. Моргана, Б. Малиновского, Ф. Энгельса и Ф. Ле Пле до У. Гуда, Р. Хилла, Л. Русселя и А. Харчева) – оказался наиболее стабильной общностью» [2, с. 43]. Конечно же, кризис семьи как социального института имеет место быть, и пути выхода из него должны быть всесторонне рассмотрены – эта проблема обсуждается в исследовательской литературе [1], но этот кризис не разрушает семью как важнейший социализирующий и личностноформирующий институт, а скорее меняет её, заставляя приспосабливаться к постоянно возникающим новым обстоятельствам и реалиям современной цивилизации.

Форма образа жизни ребёнка определяется теми способами, которые взрослые применяют для организации содержания его жизнедеятельности, т. е. организации его по-

ведения, общения с окружающими людьми, учёбы, отдыха. Иными словами, образ жизни ребёнка – это динамический социокультурный портрет его семьи, родителей.

Возможности проявления своей жизнедеятельности, жизненной активности, которые предоставляют ребёнку родители, на каждом этапе возрастного развития и взросления имеют разную качественную определённость. Они представляют собой социально значимые сферы приложения усилий как самих родителей, так и ребёнка: спорт, искусство, техническое творчество, рукоделие, ораторское мастерство и т. д.

Уровни, формы и способы организации жизнедеятельности ребёнка можно типологизировать на основе функций, обеспечивающих и организующих его повседневную жизнь:

1) создание материальных и социальных условий для успешной учёбы, саморазвития, дополнительного образования, развивающего труда – здесь усилия родителей в первую очередь связаны с приобретением товаров и услуг;

2) организация успешной социализации: получение общего образования, воспитание социальной активности, занятия спортом, посещение творческих мероприятий, хобби и т. д.;

3) обеспечение социальной коммуникации: формальное взаимодействие (школа, медучреждения), неформальное общение (родственники, друзья), путешествия, прогулки, доступность средств массовой коммуникации как источника полезной информации и т. д.;

4) восстановление жизненных сил: употребление качественной пищи, пассивный отдых, полноценный сон, личная гигиена и т. д.

Структура образа жизни ребёнка, выстраиваемая, прежде всего, родителями, рассматривается нами как совокупность устойчивых связей между разнообразными пространствами его существования и видами его деятельности. Пространства существования и виды деятельности, являющиеся структурными элементами образа жизни, служат ребёнку основой переживаемого и осознаваемого им жизненного опыта в конкретной ситуации; помогают ему двигаться от одной ситуации к другой, приобретать свою социальную репутацию, определять своё место среди других людей. Участвуя в них, ребёнок усваивает социальные и культурные нормы, образцы поведения, социальные знания, ценности, изучает своё предметное окружение.

Как уже отмечалось выше, образ жизни определяется не только через категорию деятельности – не менее важным является и обращение к анализу условий жизни: «образ жизни выступает как совокупность возможных и желательных разновидностей реализации людьми имеющихся условий в конкретных ситуациях жизнедеятельности» [6, с. 653].

Культурные, социальные, природные условия имеют значительное влияние на организацию человеком своих жизненных проявлений. С одной стороны, они ограничивают, с другой – обеспечивают возможности выбора форм самореализации. Условия организации жизнедеятельности ребёнка зависят напрямую от родителей. Таким образом, одной из главных задач родительства является создание максимально благоприятных условий для успешного развития детей, обеспечение высокого уровня и качества жизни. Нельзя анализировать понятие «условия жизни» вне его соотнесения с такими близкородственными понятиями, как «уровень жизни», «качество жизни», «стиль жизни».

Уровень жизни ребёнка – это комплексная характеристика возможностей и объёма его материального и духовного потребления. Эта категория в большей степени экономическая, чем социально-философская. Тем не менее, уровень жизни всегда является важным показателем образа жизни. Если у семьи нет необходимых материальных средств, жилищно-бытовых условий, достаточного количества свободного времени, то удовлетворение основных материальных, духовных, нравственных, эстетических, физических потребностей детей становится невозможным и ни о каком их полноценном образе жизни говорить не приходится. В этом смысле образ жизни ребёнка напрямую зависит от достигнутого родителями уровня благосостояния.

В то же самое время не стоит преувеличивать связь между полноценным развитием ребёнка и уровнем жизни его родителей. Во-первых, не всё в жизни зависит от материального благополучия: многообразие, полнота и насыщенность образа жизни не всегда определяется высоким уровнем достатка (богатые люди могут вести достаточно ущербный в духовном смысле образ жизни); во-вторых, богатство родителей само по себе не делает их заботливыми и мудрыми воспитателями и ребёнок в очень состоятельной семье может быть несчастным или предоставленными самому себе. Правильнее будет утверждать, что высокий уровень жизни семьи создаёт предпосылки для обеспечения полноценно-

го образа жизни каждого из её членов, но не обеспечивает его в полной мере.

Уровень жизни указывает на количественные характеристики образа жизни, другое дело качество жизни – его исследование даёт нам сведения о сущностно-содержательной стороне образа жизни человека.

Учёные выделяют множество показателей качества жизни. Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) предлагает методику оценки качества жизни как «жизнеспособности народов» [3, с. 21]. Эта методика включает в себя следующие критерии: «установленная возможность сохранения генофонда, физиологический и интеллектуальный потенциал развития нации, характер и результаты социально-экономического развития, экологическая обстановка» [3, с. 21].

Качество жизни той или иной семьи следует рассматривать как фактор формирования детского благополучия. Высокое качество жизни создаёт благоприятные условия для здорового образа жизни ребёнка: хорошее питание, возможность полноценного отдыха, профилактика заболеваний, занятия спортом, высокий уровень гигиенической культуры, доступность качественного образования и медицины, широкие возможности для саморазвития и самореализации и т. п. Отметим также, что качество жизни во многом зависит от того, как государство относится к образу и уровню жизни своих граждан.

Понятие «качество жизни» характеризует не только ситуацию внутри отдельно взятой семьи, но и состояние общества в целом – уровень его экономического, политического, экологического, правового развития, способного или неспособного удовлетворить основные потребности людей.

Ещё одной важной теоретической проблемой, связанной с обсуждением образа жизни, является проблема стиля жизни.

Стиль жизни «характеризует внешние аспекты поведения индивидов, его объёмы, формы, направленность в соотнесении с конкретными индивидами и социальными группами» [6, с. 653]. Данное понятие используется для характеристики поведения человека в конкретных ситуациях повседневной жизни. Оно включает в себя регулярно воспроизводящиеся склонности, привычки, вкусы, манеру поведения. Стиль жизни подчёркивает социально-психологические стороны поведения индивида.

О стиле жизни часто судят по внешним признакам: как человек одевается, как устроен его быт, как он организует своё рабочее время и время отдыха, какие развлечения предпочитает, как и на что тратит деньги, каков круг его общения и т. д. Одним словом, стиль жизни представляет собой конкретизацию образа жизни на уровне индивидуального поведения человека. Но, несмотря на то, что стиль жизни проявляется внешним образом, он свидетельствует о том, как выстроено внутреннее «Я» личности.

Взрослый, состоявшийся человек вырабатывает стиль своей жизни целенаправленно, то есть вполне сознательно. Когда же речь идёт о ещё только становящейся личности – ребёнке, стиль жизни является результатом многих и многих усилий со стороны окружающих его взрослых, в первую очередь родителей.

Какой стиль жизни ребёнка будет сформирован усилиями родителей: активно-деятельностный, творческий или же потребительский? На это может повлиять многое: поступки и поведение, знания и опыт, способности и убеждения, ценностные ориентации отца и матери и др. В то же самое время в стиле жизни, характерном для конкретной семьи, отражаются специфические черты социальной группы, к которой эта семья принадлежит. В этом смысле родители для своего ребёнка являются трансляторами тех идеалов и ценностей, мировоззренческих установок и культурных норм, которые присущи их социальному окружению. Воспитание ребёнка – это задача не только семейная: воспитывает детский коллектив, школа, СМИ, общество, наконец весь совокупный социокультурный опыт человечества. Национальная идея «не только для России, но и для всего человечества – воспитание людей облагороженного образа» [5, с. 166]. Но главную роль в этом процессе играют, конечно же, родители.

Список литературы

1. Антонов А. И., Борисов А. Л. Кризис семьи и пути его преодоления. М.: Ин-т социол. АН СССР, 1990. 36 с.

2. Голод С. И. Семья, прокреация. Плюрастичность эротического ландшафта // Человек. № 4. 2010. С. 43–54.

3. Лига М. Б. Социологический анализ основных направлений эволюции концептуального осмысления понятий и оценки качества жизни во второй половине XX–XXI веков: автореф. … д-ра социол. наук: 22.00.01 / Алтайский гос. ун-т. Барнаул, 2006. 32 с.

4. Овчарова Р. В. Родительство как психологический феномен: учеб. пособие. М.: Моск. психол.-соц. ин-т, 2006. 496 с.
5. Штеренберг М. И. Кризисы и проблемы воспитания // Вопросы философии. № 4. 2010. С.158–168.

Источники

6. Новейший социологический словарь. Минск: Книжный дом, 2010. 1312 с.
7. Социологическая энциклопедия / под общ. ред. А. Н. Данилова. Минск: БелЭн, 2003. 384 с.
8. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989. 815 с.

References

1. Antonov A. I., Borisov A. L. Krizis sem'i i puti ego preodoleniya. M.: In-t sotsiol. AN SSSR, 1990. 36 s.
2. Golod S. I. Sem'ya, prokreatsiya. Plyurastichnost' eroticheskogo landshafta // Chelovek. № 4. 2010. S. 43–54.
3. Liga M. B. Sotsiologicheskii analiz osnovnykh napravlenii evolyutsii kontseptual'nogo osmysleniya ponyatii i otsenki kachestva zhizni vo vtoroi polovine XX–XXI vekov: avtoref. … d-ra sotsiol. nauk: 22.00.01 / Altaiskii gos. un-t. Barnauk, 2006. 32 s.
4. Ovcharova R. V. Roditel'stvo kak psikhologicheskii fenomen: ucheb. posobie. M.: Mosk. psikhol.-sots. in-t, 2006. 496 s.
5. Shterenberg M. I. Krizisy i problemy vospitaniya // Voprosy filosofii. № 4. 2010. S.158–168.

Istochniki

6. Noveishii sotsiologicheskii slovar'. Minsk: Knizhnyi dom, 2010. 1312 s.
7. Sotsiologicheskaya entsiklopediya / pod obshch. red. A. N. Danilova. Minsk: BelEn, 2003. 384 s.
8. Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'. M.: Sovetskaya entsiklopediya, 1989. 815 s.

Статья поступила в редакцию 20.02.2015

УДК364.2
ББКС 55.47я73

Марина Аюшиевна Мурашова,
аспирант,
Забайкальский государственный университет
(672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: Murashova.ma@yandex.ru

Концептуальные подходы к исследованию человеческого потенциала в истории научного знания

В статье излагаются основные концептуальные подходы к исследованию человеческого потенциала в истории науки. Даны определения понятий «человеческий капитал», «человеческий потенциал» различных учёных-исследователей; выведены свои определения. Отмечено, что в современных условиях человеческий потенциал выступает одним из главных ресурсов социально-экономического развития общества. Так как в настоящее время политика развитых государств ориентирована на развитие образования, культуры, здравоохранения, т. е. на сферы жизни, которые в большей степени оказывают влияние на развитие человека, раскрытие его потенциала, подчёркивается важность оценки уровня человеческого потенциала и степени его развития. Выделены структурные компоненты человеческого потенциала, сделан вывод о том, что оценить человеческий потенциал можно путём оценки его структурных компонентов. Рассмотрены методики оценки человеческого потенциала через оценку качества жизни: оценка качества жизни с использованием ВВП и ВНП, системы национальных счётов, индекса развития человеческого потенциала. Приведено место России в рейтинге стран, формируемом по итогам индекса человеческого развития, предложенного Программой развития ООН. Перечислены критерии оценки качества жизни в исследованиях отечественных учёных. Указаны недостатки и преимущества приведённых методик оценки качества жизни.

Ключевые слова: человеческий капитал, человеческий потенциал, структура человеческого потенциала, оценка человеческого потенциала, качество жизни.

Marina Ayushievna Murashova,
Postgraduate Student,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St.,Chita, Russia, 672039)
e-mail: Murashova.ma@yandex.ru

Conceptual Approaches to the Human Development Study in Science History

The article outlines the main conceptual approaches to the human development study in the science history. The definitions of the concepts “human capital”, “human resources” by various research scientists are provided. It is noted that in the present conditions the human potential is one of the main resources of socio-economic development of society. As the current policy of developed countries is focused on the development of education, culture, health, etc., in the areas of life which are more influenced by human development, disclosure of its potential, importance of assessing the level of human development and the degree of development is highlighted. The structural components of human development are identified, and it is concluded that human potential assessment can be achieved by assessing its structural components. The following techniques of human potential evaluation through the evaluation of quality of life are considered: assessment of life quality using the GDP and GNP, system of national accounts, human development index. Russia’s place in the ranking of countries, being formed on the basis of the Human Development Index, proposed by United Nations Development Program, is defined. The criteria of evaluation of the life quality of Russian researchers are considered. Advantages and disadvantages of the above techniques of life quality are given.

Keywords: human capital, human potential, human potential structure, human potential evaluation, life quality.

С середины XX века, после индустриальной революции и формирования постиндустриального общества, всё больше возрастает значимость человека в обществе. От общества потребления, ориентации на человека экономического человечество постепенно переходит к развитию человека образованного, культурного, удовлетворённого как в материальном плане, так и в духовном. Современная политика развитых государств ориентирована на улучшение образования, культуры, здравоохранения, а именно – тех сфер, которые в большей степени оказывают влияние на развитие человека, раскрытие его потенциала. В то же время пока не разработана методика, позволяющая в полной мере оценить уровень человеческого потенциала и степень его развития. Такая методика может быть положена в основу государственных программ по развитию человеческого

© Мурашова М. А., 2014

потенциала, а также, что существенно, в дальнейшем послужить для оценки результатов реализации государственных программ и выявления дальнейшего вектора действий государства по поддержке и развитию человеческого потенциала.

Проблема человеческого потенциала находилась в центре внимания учёных, начиная с античности, в середине XIX века к ней обратились К. Маркс, В. Парето, Ф. Кене, У. Петти, А. Смит и другие.

В современном мире потенциал человека исследуется в фокусе таких наук, как экономика, философия, социология, психология, биология, медицина, культурология, политология, и ряде других. Всё это способствовало расширению знания о человеке, его возможностях и потенциалах.

Впервые термин «человеческий капитал» начал использовать американский экономист, доктор философии университета Висконсина Т. Шульц. Он писал: «Все человеческие ресурсы и способности являются или врождёнными, или приобретёнными. Каждый человек рождается с индивидуальным комплексом генов, определяющим его врождённый человеческий потенциал. Приобретённые человеком ценные качества, которые могут быть усилены соответствующими вложениями, мы называем человеческим капиталом» [15]. Шульц считал, что послевоенные ФРГ и Япония смогли быстро восстановиться после войны благодаря своему здоровому и образованному населению. Исследователь подчёркивал важность инвестиций в образование человека. В 1979 году «за новаторские исследования экономического развития в приложении к проблемам развивающихся стран» Т. Шульц совместно с вест-индским экономистом А. Льюисом получил Нобелевскую премию [19].

Основные положения теории человеческого капитала были разработаны последователем Т. Шульца Г. Беккером в труде «Человеческий капитал». Теория человеческого капитала по Беккеру поддерживает предположение Шульца о важности инвестиций в человеческий фактор и указывает на их экономическую целесообразность [14]. Благодаря данной теории затраты на образование и другие услуги социальной сферы стали рассматриваться политиками как один из важнейших источников экономического роста. Г. Беккер является лауреатом Нобелевской премии 1992 г. «за распространение сферы микроэкономического анализа на целый ряд аспектов человеческого поведения и взаимодействия, включая нерыночное поведение» [19].

Существует много подходов к определению человеческого капитала. Известный американский экономист Л. Туроу понимал человеческий капитал как способность производить предметы и услуги, при этом он выделял экономическую способность, которая влияет на производительность всех других вложений [16]. Э. Долан и Дж. Линдсей полагали человеческим капиталом капитал в виде умственных способностей, полученных через формальное обучение или образование, либо через практический опыт [2]. Наш современник американский экономист и публицист Т. Стюарт называет человеческим капиталом место, откуда берут начало все пути, а самих людей он считает стимулятором роста в силу их способности думать и изобретать [13].

С экономической точки зрения капитал – это средства производства, дающие возможность получения дохода и его частного присвоения [5, с. 376]. Человеческий капитал можно рассматривать как капитал в форме интеллектуальных способностей, приобретённых благодаря формальному обучению, образованию или на основе практического опыта [17]. Социологи дают определение человеческому капиталу как совокупности приобретённых знаний, навыков, умений, опыта, жизненной мудрости, ценностей и норм, повышающей шансы индивида на рынке труда в терминах размера совокупной заработной платы и условий труда [11].

Наиболее общим, на наш взгляд, является определение человеческого капитала как запаса знаний, умений и навыков, культуры и нравственности, способностей, здоровья, приносящего доход, размер которого определяется конкретными сложившимися производственными условиями, заданными географическими факторами, социальным, экономическим и политическим развитием, а также личными параметрами индивида [4, с. 77]. И. В. Ильинский выделяет следующие составляющие человеческого капитала: капитал образования, капитал здоровья и капитал культуры [4].

Термин «человеческий потенциал» появился значительно позже. Если человеческий капитал – это результат вложений, затрат, приносящий впоследствии прибыль, и связан в основном с ролью индивида в рыночных отношениях, то человеческий потенциал, в отличие от последнего, рассматривается не в отношении отдельного человека, а с точки зрения общественного богатства [20].

Основателем современного подхода к проблеме человеческого потенциала считается американский психолог А. Маслоу, автор концепции «пиковых переживаний», собравший информацию о примерах такой активности и изучивший условия, благоприятствующие её проявлению. А. Маслоу признаёт наличие значительных потенций, которые существуют в каждом человеке, но их трудно измерить. Важным аспектом выдвинутой исследователем теории человеческой мотивации является убеждение в том, что человек обладает большим нереализованным потенциалом [7]. Индийский экономист А. Сен в своих исследованиях понимал человеческий потенциал как процесс развития через расширение компетенций. Он считал, что у каждой личности должна быть возможность выбирать из большого числа вариантов ту цель и тот образ жизни, которые для неё наиболее предпочтительны [8]. П. Сорокин, оценивая потери человечества во время первой мировой войны и революции, сформулировал идею качества человеческого потенциала как главной характеристики состояния народа. Ему принадлежат слова о том, что судьба любого общества зависит, прежде всего, от свойств его членов [10].

Отечественные учёные (В. А. Луков, Б. Г. Юдин, С. А. Айвазян, Е. В. Давыдов, А. А. Давыдова, С. И. Григорьев, Т. И. Заславская, Н. М. Римашевская, И. В. Соболева и др.) по-разному подходят к определению человеческого потенциала. В частности, И. В. Соболева понимает человеческий потенциал, как запас физического и нравственного здоровья, как совокупность различных видов активности личности, реализуемой в разнообразных сферах деятельности, а также в уровне и структуре потребностей [9, с. 35]. Т. А. Василенко трактует человеческий потенциал как индикатор, определяющий все возможности человека, общества в целом, его предельную продуктивность [1, с. 81].

Нам представляется, что человеческий потенциал есть совокупность различных способностей личности, которые уже сформированы, но ещё не реализованы.

В современных условиях человеческий потенциал выступает одним из главных ресурсов социально-экономического развития общества. Благосостояние населения во многом зависит от умения государства использовать человеческий потенциал, эффективно им управлять. В этой связи становится важным правильно оценить человеческий потенциал и его развитие. Считаем целесообразным выделить структурные компоненты человеческого потенциала. По мнению Л. О. Евдокимовой, структура человеческого потенциала есть совокупность различных компонентов (демографического, образовательного, культурного, духовно-нравственного, трудового и др.) и взаимоотношений между ними [3, с. 36]. По нашему мнению, можно выделить интеллектуальный, образовательный, социокультурный, медицинский (здоровье) компоненты человеческого потенциала.

Оценка человеческого потенциала актуальна как для теории, так и социальной практики. Одним из механизмов такой оценки может стать качество жизни. Давая оценку качеству жизни, можно говорить об эффективности или неэффективности деятельности государства в плане развития человеческого потенциала.

В научной литературе выделяются различные методики оценки качества жизни. В частности, одним из показателей является внутренний валовой продукт. По мнению М. Б. Лига и И. А. Щеткиной, этот метод не является универсальным, так как не учитывает главные индикаторы – потребности личности и уровень развития социальной сферы [6, с. 199].

Метод чистого национального богатства (ЧНБ) и его модификация – система национальных счетов (СНЧ), включающая такие показатели, как «внерыночная деятельность домашних хозяйств; свободное время; государственные и личные расходы (здравоохранение, социальное обеспечение, образование); охрана окружающей среды), был использован с целью преодоления недостатков метода ВНП [6, с. 199].

В конце прошлого века в рамках программы развития ООН (ПРООН) были рассмотрены методические подходы и аналитические соотношения, предложенные экспертами разных стран для определения и расчёта индекса развития человеческого потенциала (ИРЧП). В результате была принята методика, рекомендованная А. Сеном, согласованы соответствующие аналитические соотношения и процедура расчётов ИРЧП. Индекс публикуется в рамках Программы развития ООН в отчётах о развитии человеческого потенциала. В состав индекса развития человеческого потенциала первоначально вошли три основные компонента: долголетие, образование и доход, однако способы их оценки постоянно корректируются.

«Индекс развития человеческого потенциала», или (с 2013 года) «Индекс человеческого развития», – это совокупный пока-

затель уровня развития человека в той или иной стране, измеряющий достижения страны с точки зрения состояния здоровья, получения образования и фактического дохода её граждан, по трём основным направлениям, для которых оцениваются свои индексы:

1) индекс ожидаемой продолжительности жизни: здоровье и долголетие, измеряемые показателем средней ожидаемой продолжительности жизни при рождении;

2) индекс образования: доступ к образованию, измеряемый средней ожидаемой продолжительностью обучения детей школьного возраста и средней продолжительностью обучения взрослого населения;

3) индекс валового национального дохода: достойный уровень жизни, измеряемый величиной валового национального дохода (ВНД) на душу населения в долларах США по паритету покупательной способности (ППС).

Эти три измерения стандартизируются в виде числовых значений от 0 до 1, среднее геометрическое которых представляет собой совокупный показатель Индекса человеческого развития в диапазоне 0–1. Затем участвующие в расчёте ИРЧП государства ранжируются на основе этого показателя. В итоговом рейтинге все государства ранжируются на основе ИЧР и классифицируются четырьмя категориями:

1. Страны с очень высоким уровнем ИЧР.
2. Страны с высоким уровнем ИЧР.
3. Страны со средним уровнем ИЧР.
4. Страны с низким уровнем ИЧР.

В связи с тем, что отчёты, сданные ООН о развитии человека, требуют международного сопоставления после публикации данных национальными статистическими службами, как правило, они запаздывают на два года. Данный метод оценки качества жизни не учитывает субъективные показатели качества жизни, экологическую ситуацию, а социальный аспект представлен только уровнем образования. Для многих стран, в частности и для России, ИРЧП не отражает действительного качества жизни. Согласно отчёту ПРООН за 2014, Россия заняла 57 место в рейтинге с ИЧР (0,778) и относится к верхней трети стран с высоким уровнем человеческого развития. Средняя ожидаемая продолжительность жизни при рождении в 2014 году в России составила 69,1 лет; средняя продолжительность получения образования – 11,7 лет; валовой национальный доход на душу населения – $12 700 в год [18]. Отметим, что достаточно сложно рассчитать индекс ожидаемой продолжительности жизни в условиях социальной нестабильности в стране. Индекс образования, на наш взгляд, не отражает реального положения дел, т. к. в России велика доля населения, получившего образование во время СССР, когда образование было доступным практически каждому. Также нельзя не учитывать «национальной особенности», проявляющейся в том, что наиболее образованная категория населения (учителя, врачи, инженеры) не имеет соответствующего квалификации уровня дохода, а их субъективная оценка качества жизни, как правило, чрезвычайно низкая. Показатель ВВП на душу населения в России не является объективным показателем, т. к. большая его часть инвестируется в экономику других стран, а разрыв между беднейшим и богатейшим слоями населения очень велик.

Преимущества использования ИРЧП заключается в его относительной простоте и доступности, возможности проведения сравнительного анализа по странам.

Отечественные учёные также уделяли большое внимание методологическим подходам в определении социальных показателей качества жизни. Свои методики оценки разработали С. А. Айвазян, Т. В. Гаврилова, Н. М. Римашевская, А. А. Саградов, Е. В. Давыдов и А. А. Давыдова. В. Ф. Безъязычный и Е. В. Шилков в проведённом исследовании выделили следующие критерии оценки качества жизни: благосостояние, состояние здоровья, образование, жилищные условия, качество продукции и услуг, состояние конституционных прав человека [12, с. 215]. Т. В. Гаврилова предлагает ряд индикаторов для объективной оценки качества жизни, среди которых такие индикаторы, как уровень жизни, уровень развития социальной инфраструктуры, экологическое состояние, состояние здоровья, уровень образования и личная безопасность, занятость и качество трудовой жизни, качество досуга и отдыха, социальная уверенность, социальные связи, семья, демографическая ситуация, финансово-экономическое состояние территории, природно-климатические условия [12, с. 216–217].

На современном этапе исследований оценка качества жизни проводится множеством различных методов, большинство которых имеет экономическую основу. Количество индикаторов варьируется в зависимости от целей и задач исследования от трёх-четырёх до тысячи. Полученные по результатам оценки данные формируют представление об объ-

ективном уровне оценки качества жизни. Нам представляется необходимым дополнить объективные данные субъективной оценкой качества жизни, степенью удовлетворённости своих потребностей, по оценке самого респондента. Однако универсальной методики, позволяющей в полной мере оценить качество жизни, а через него уровень человеческого потенциала, его развитие, пока не существует. Имеющиеся методики оценки опираются на объективные данные статистики, количественные показатели, оценки экспертов; показатели субъективной оценки разработаны недостаточно.

Список литературы

1. Василенко Т. А. Современные проблемы развития человеческого потенциала в России // Вестн. Моск. гос. гуманит. ун-та им. М. А. Шолохова. Серия: История и политология. 2011. № 3. С. 81–87.
2. Долан Э., Линдсей Дж. Рынок. Микроэкономическая модель. СПб.: Копирайт, 1992. 496 с.
3. Евдокимова Л. О. Человеческий потенциал в методологии развития сферы услуг // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2012. № 1. С. 34–37.
4. Ильинский И. В. Инвестиции в будущее: образование в инновационном воспроизводстве. СПб.: Изд. СПбУЭФ, 2006. 163 с.
5. Котырло Е. С. Человеческий потенциал и человеческий капитал как научные категории // Аудит и финансовый анализ. 2011. № 6. С. 376–381.
6. Лига М. Б., Щеткина И. А. Качество жизни: организационно-управленческий аспект. Новосибирск: Наука, 2011. 227 с.
7. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб.: Питер, 2008. 352 с.
8. Сен А. Развитие как свобода. М.: Новое изд-во, 2004. 432 с.
9. Соболева И. В. Человеческий потенциал российской экономики: проблемы сохранения и развития. М.: Наука, 2007. 202 с.
10. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
11. Социология: Энциклопедия / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. Мн.: Книжный дом, 2003. 1312 с.
12. Спиридонов С. П. Индикаторы качества жизни и методологии их формирования // Вопросы современной науки и практики. Ун-т им. В. И. Вернадского. 2010. № 10–12 (31). С. 208–223.
13. Стюарт Томас А. Интеллектуальный капитал. Новый источник богатства организаций / пер. с англ. В. Ноздриной. М.: Поколение, 2007. 368 с.
14. Becker G. Human Capital: Theoretical and Empirical Analysis. N. Y.: Columbia University Press, 1964.187 s.
15. Shultz T. Human Capital in the International Encyclopedia of the Social Sciences. N. Y., 1968, vol. 6.
16. Thurow L. Investment in Human Capital. Belmont: Academia, 1970. 86 p.

Источники

17. Глобальная экономика: энцикл. / под ред. И. М. Куликова, Т. Ф. Рябовой. М.: Финансы и статистика, 2011. 920 с.
18. Доклад о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации – 2014 [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.docme.ru /doc /1053652 /doklad-o-chelovecheskom-razvitii-v-rf-2014 (дата обращения: 27.02.2015).
19. Список Нобелевских лауреатов [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://pandia.org / text /78 /018 /92618.php (дата обращения: 21.02.2015).
20. Экономико-социологический словарь / сост. Г. Н. Соколова, О. В. Кобяк. Минск: Беларская навука, 2013. 615 с.
21. UN Human development reports 1999–2014 [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.un.org /ru / development /hdr / (дата обращения: 21.02.2015).

References

1. Vasilenko T. A. Sovremennye problemy razvitiya chelovecheskogo potentsiala v Rossii // Vestn. Mosk. gos. gumanit. un-ta im. M. A. Sholokhova. Seriya: Istoriya i politologiya. 2011. № 3. S. 81–87.
2. Dolan E., Lindsei Dzh. Rynok. Mikroekonomicheskaya model'. SPb.: Kopirait, 1992. 496 s.
3. Evdokimova L. O. Chelovecheskii potentsial v metodologii razvitiya sfery uslug // Obshchestvo. Sreda. Razvitie (Terra Humana). 2012. № 1. S. 34–37.
4. Il'inskii I. V. Investitsii v budushchee: obrazovanie v innovatsionnom vosproizvodstve. SPb.: Izd. SPbUEF, 2006. 163 s.
5. Kotyrlo E. S. Chelovecheskii potentsial i chelovecheskii kapital kak nauchnye kategorii // Audit i finansovyi analiz. 2011. № 6. S. 376–381.
6. Liga M. B., Shchetkina I. A. Kachestvo zhizni: organizatsionno-upravlencheskii aspekt. Novosibirsk: Nauka, 2011. 227 s.
7. Maslou A. Motivatsiya i lichnost'. SPb.: Piter, 2008. 352 s.
8. Sen A. Razvitie kak svoboda. M.: Novoe izd-vo, 2004. 432 s.

9. Soboleva I. V. Chelovecheskii potentsial rossiiskoi ekonomiki: problemy sokhraneniya i razvitiya. M.: Nauka, 2007. 202 s.
10. Sorokin P. Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo. M.: Politizdat, 1992. 543 s.
11. Sotsiologiya: Entsiklopediya / sost. A. A. Gritsanov, V. L. Abushenko, G. M. Evel'kin, G. N. Sokolova, O. V. Tereshchenko. Mn.: Knizhnyi dom, 2003. 1312 s.
12. Spiridonov S. P. Indikatory kachestva zhizni i metodologii ikh formirovaniya // Voprosy sovremennoi nauki i praktiki. Un-t im. V. I. Vernadskogo. 2010. № 10–12 (31). S. 208–223.
13. Styuart Tomas A. Intellektual'nyi kapital. Novyi istochnik bogatstva organizatsii / per. s angl. V. Nozdrinoi. M.: Pokolenie, 2007. 368 s.
14. Becker G. Human Capital: Theoretical and Empirical Analysis. N. Y.: Columbia University Press, 1964.187 s.
15. Shultz T. Human Capital in the International Encyclopedia of the Social Sciences. N. Y., 1968, vol. 6.
16. Thurow L. Investment in Human Capital. Belmont: Academia, 1970. 86 p.

Istochniki

17. Global'naya ekonomika: entsikl. / pod red. I. M. Kulikova, T. F. Ryabovoi. M.: Finansy i statistika, 2011. 920 s.
18. Doklad o razvitii chelovecheskogo potentsiala v Rossiiskoi Federatsii – 2014 [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://www.docme.ru /doc /1053652 /doklad-o-chelovecheskom-razvitii-v-rf-2014 (data obrashcheniya: 27.02.2015).
19. Spisok Nobelevskikh laureatov [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://pandia.org /text /78 /018 /92618. php (data obrashcheniya: 21.02.2015).
20. Ekonomiko-sotsiologicheskii slovar' / sost. G. N. Sokolova, O. V. Kobyak. Minsk: Belarskaya navuka, 2013. 615 c.
21. UN Human development reports 1999–2014 [Elektronnyi resurs]: [sait]. URL: http://www.un.org /ru / development /hdr / (data obrashcheniya: 21.02.2015).

Статья поступила в редакцию 24.03.2015

УДК 330.342(063)
ББК 65.013.

Мария Сергеевна Томских,
аспирант,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул.Александро-Заводская, 30)
e-mail: zloy_udav@mail.ru

Концепция качества жизни в трудах представителей постиндустриализма

Одной из популярных концепций, описывающих будущее развитие цивилизации, является постиндустриализм. Большое значение создатели различных вариантов концепции уделяли качеству жизни. Решение вопросов качества жизни было объективно обусловлено социально-экономическим развитием США, заказом на разработку данного понятия президентами США. Это было время, когда был осуществлён переход от качества товара, качества человека к качеству жизни. Достижение достойного качества жизни возможно, по мнению авторов концепции, только в постиндустриальном обществе. Научная разработка проблемы качества жизни впервые в истории научного знания была начата в теориях постиндустриализма (Дж. Гэлбрейт, Д. Белл, Э. Тоффлер, У. Ростоу и др.). Дж. Гэлбрейт в развитии общества выделяет стадию качества жизни, которая характеризуется повышением роли интеллектуальных технологий, образования. В его статье описываются основные направления исследования качества жизни в творчестве учёных: определение качества жизни, роль экономического развития, становление новой социальной структуры, формирование новой социальной группы – группы интеллектуалов, развитие сферы услуг, появление новых секторов производства. Особое внимание авторы концепции уделяли индикаторам оценки качества жизни. Впервые индикаторы для оценки результатов развития социальной сферы были разработаны Д. Беллом в «Системе социальных счётов». Анализируются определения качества жизни в концепции постиндустриализма.

Ключевые слова: качество жизни, образование, постиндустриализм, услуги, индикаторы качества жизни.

Maria Sergeevna Tomskih,
Postgraduate Student,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: zloy_udav@mail.ru

The Concept of Life Quality in the Works of Post-Industrialism Representatives

One of the most popular concepts, describing the future of civilization, is post-industrialism. The creators of the various concepts consider the life quality as of great importance. The issues of life quality were objectively defined with social and economic development of the United States, the United States presidents' orders to develop the concept. It was the time where the transition from the goods quality, the quality of person to the life quality was made. Achieving of proper life quality is possible, according to the authors of the concept, only in the post-industrial society. Scientific development of the life quality firstly was launched in the theories of post-industrialism (J. Galbraith, D. Bell, E. Toffler, U. Rostow and others). In the development of society, J. Galbraith highlights the stage of life quality, which is characterized by increasing role of intelligent technologies, education. The article describes the main lines of research of life quality in the scientists' work: the definition of life quality, the role of economic development, the emergence of new social structure, the formation of new social group – group of intellectuals, the development of services, the emergence of new sectors of production. Special attention is paid to the indicators for assessing the life quality. The indicators for the estimation of the social sphere were developed by D. Bell in "The system of social accounts". The definitions of the life quality in the concept of post-industrialism are analyzed.

Keywords: life quality, education, post-industrialism, services, life quality indicators

В современных условиях одним из индикаторов социально-экономического развития общества становится качество жизни. История знает множество примеров, когда именно ориентация экономики на качество жизни как критерий её эффективности позволила странам не только преодолеть кризисное состояние, но и стать лидерами мирового развития. Примером могут служить Япония, Южная Корея, страны, которые, не имея природных богатств, вкладывая финансовые ресурсы в образование, в человека сумели обеспечить достойное качество жизни своим гражданам. Основой формирования мотивации к труду в Японии стала парадигма, разработанная Рюносукэ Мацусита и примененная на практике в концерне электротехнической электронной промышленности страны. Главными принципами этой парадигмы были «сотрудничество, взаимосвязь, радость совместного творчества, оптимизм созидания, социальные гарантии для каждого работни-

© Томских М. С., 2015

ка фирмы, сопричастность к производству общественного богатства». Все работники – это единая семья. Производственная и социальная инфраструктура (жилые здания для персонала, школы, детские сады, больницы, дворцы бракосочетаний) составляют единый комплекс. Существует система пожизненного найма [11, с. 136]. Сегодня эти государства по ИРЧП, который включает такие показатели как продолжительность жизни, уровень образования, величину ВВП на душу населения в долларах США, входят в группу стран с очень высоким ИРЧП. ИРЧП Южной Кореи – 0,891, а Японии – 0,890 [4].

А. Пигу впервые в научном знании использовал термин качество жизни в работе «Экономическая теория благосостояния». Качество жизни учёный связывал с видом трудовой деятельности. Именно вид трудовой деятельности и сфера приложения труда определяют качество жизни, уровень удовлетворённости личностью социальными, политическими и духовными аспектами своей жизни [5]. По мнению А. Пигу, качество жизни включает в себя характер работы, условия окружающей среды, взаимоотношения с другими людьми, положение в обществе, жилищные условия и безопасность. Кроме того, А. Пигу выделяет индикаторы, детерминирующие качество жизни, среди которых он называет экологическую обстановку.

В 1963 году Дж. Кеннеди в «Докладе о положении нации» высказал идею о том, что «качество американской жизни должно идти в ногу с количеством американских товаров». В 1964 году выражение «качество жизни» употребил президент США Л. Джонсон, заявивший, что цели американского общества «не могут быть измерены размером наших банковских депозитов. Они могут быть измерены качеством жизни наших людей» [7]. Это был политический заказ учёным на разработку проблематики качества жизни. Анализ основных научных подходов к исследованию качества жизни проведён М. Б. Лига и И. А. Щеткиной [3].

Большой вклад в разработку проблемы качества жизни внесли представители постиндустриализма (Дж. Гэлбрейт, Д. Белл, Э. Тоффлер, У. Ростоу и др.), каждый из которых создал свою оригинальную концепцию. По мнению Д. Белла, в постиндустриальном обществе происходит изменение в экономике, главной целью становится не производство товаров, а производство информации и услуг, возникает новый социальный класс – класс меритократии, которому принадлежит ведущая роль в жизнедеятельности общества, значимой силой социально-экономического развития становятся знания, интеллект, творчество [1].

Разрабатывая концепцию стадий экономического роста, У. Ростоу опирался на идеи П. Друкера, Р. Арона, Дж. Гэлбрейта. Р. Арон под качеством жизни понимал «возрастание индивидуального дохода и пропорциональное его расходование на предметы потребления, роскоши (или близкие к роскоши) и в конце концов даже на такие нематериальные вещи, как бытовые услуги, культура, проведение свободного времени» [8].

Дж. Гэлбрейт считал, что качество жизни – это совокупность получения различного рода общественных благ, направленных на удовлетворение интеллектуальных потребностей личности. Основой качества жизни учёный считал экономическое развитие, связанное с технологическими инновациями. Одним из механизмов достижения достойного качества жизни, по мнению Дж. Гэлбрейта, должно стать образование. Учёный разрабатывает проект борьбы с бедностью, в котором главная роль отводится образованию.

В своей концепции П. Друкер связывает прогресс с этапами изменения роли и значимости знания в обществе:

– первый этап связан с применением знаний для разработки орудий труда, технологий и организации промышленного производства;

– второй этап – это применение знаний к процессам организованной трудовой деятельности;

– третий (современный) этап характеризуется тем, что знание становится основным условием производства и «знание теперь используется для производства знания» [2].

У. Ростоу выделил пять основных стадий развития общества, при этом утверждая, что каждая страна должна пройти все стадии, внося свои особенности. Основными критериями выделения этих стадий являются технический прогресс, экономический рост, изменения в структуре производства, которые, по мнению У. Ростоу, определяют развитие страны. В зависимости от данных критериев учёный выделяет следующие стадии экономического развития:

– «традиционное общество» (основной сферой экономики является примитивное сельское хозяйство с использованием ручной техники, низким уровнем развития науки, иерархической социальной структурой);

– «переходное общество» (применение в промышленности новых технологий, уве-

личение капиталовложений, возникновение централизованного государства);

– «взлёт» (время промышленного переворота результатом, перехода от доиндустриального к индустриальному обществу);

– «зрелость» (быстрое развитие промышленности, внедрение в производство достижений науки, увеличение доли квалифицированного труда);

– эра «высокого массового потребления» (изменяются ориентиры развития общества, ведущую роль в экономики начинают играть сфера услуг и производство товаров массового потребления, возникают новый средний класс и «государство всеобщего благосостояния») [9].

В более поздней работе «Политика и стадии роста» (1971) Ростоу выделяет шестую стадию в экономическом развитии общества – стадию «качества жизни». Критикуя стадию «высокого массового потребления», которая ознаменовалась ростом цен, массовой безработицей, обострением экологических проблем, ростом преступности, учёный поднимает вопрос о становлении стадии «качества жизни». Качество жизни У. Ростоу рассматривает и как цель социально-экономического развития, и как закономерную стадию общественного развития. По мнению учёного, стадия качества жизни характеризуется переходом от массового потребления к индивидуальному, ведущую роль играют образование, политика, здравоохранение, организация отдыха, религия. Ростоу считал, что стадия качества жизни наступила в США в 50-х годах [9]. Эта стадия для США характеризуется «целым комплексом требований политического характера по повышению показателей в области образования и здравоохранения, отдыха, уменьшения загрязнения окружающей среды, городских превратностей жизни автомобильного века, борьбой против бедности и неравенства» [5, с. 88].

Главная цель стадии качества жизни – духовное развитие личности, которое смогут обеспечить такие сферы жизнедеятельности общества, как образование, культура, здравоохранение. Стадия качества жизни – закономерная ступень в развитии общества, основой которого является наука и техника. На стадии качества жизни общество не считает своей главной целью развитие технологий, производства, для него главное – проблемы качества жизни [6].

К проблеме качества жизни обращается в своих работах один из видных теоретиков постиндустриализма Д. Белл. В своей концепции он выделяет три этапа в развитии общества: аграрный, индустриальный и постиндустриальный (см. табл. 1).

Таблица 1

Сравнительная характеристика этапов развития общества по Д. Беллу [1]

Характеристика	*Аграрное общество*	*Индустриальное общество*	*Постиндустриальное общество*
Основа экономики	Сельское хозяйство	Обрабатывающее общество	Информационное общество
Главный ресурс	Земля	Капитал	Информация, интеллектуальные технологии
Главная фигура	Земледелец	Предприниматель, капиталист	Творческая личность, человек знания
Тип взаимодействия	Взаимодействие человека с окружающей его природой	Взаимодействие человека с преобразованной им природой	Взаимодействие между людьми
Цель экономической деятельности	Производство продуктов питания	Производство товаров	Производство информации
Фактор ограничения	Наличие обрабатываемой земли	Капитал	Использование информации

Д. Белл рассматривает постиндустриальное общество как общество, целью которого является достижение достойного качества жизни. Постиндустриальное общество, как новый этап общественного развития, характеризуется ростом теоретических знаний, созданием новой интеллектуальной экономики, появлением нового типа личности – «человека знания», переходом от производства товаров к производству услуг, становлением сектора услуг и информации. «Я стою на том, – пишет Белл, – что информация и теоретическое знание суть стратегические ресурсы постиндустриального общества. Кроме того, в своей новой роли они представляют поворотные пункты современной истории. Первый поворотный пункт – изменение самого характера науки. Наука как «всеобщее знание» стала основной производительной силой современного общества. Второй поворотный пункт – освобождение технологии от её «императивного» характера, почти полное превращение её в послушный инструмент» [6, с. 297].

В экономике «общества знания» идёт процесс сокращение сектора промышленности и сельского хозяйства, зато увеличивается доля сектора услуг, информации и форми-

рования мотиваций, смыслов жизни, личных, профессиональных, деловых услуг и услуг государственного управления. По мнению американского экономиста Дж. Стиглица, в США реальный сектор экономики, который действительно что-то производит, это только 15–18% экономики. Более 80% в структуре валового продукта в США составляют услуги [11, с. 97].

Использование интеллектуальных технологий способствует повышению уровня и качества жизни.

Изменяется и социальная структура общества. Основным критерием социальной принадлежности становится не отношение к собственности, а уровень образования, уровень обладания интеллектуальными технологиями. Социальная структура постиндустриального общества представлена тремя социальными общностями, которые так же неоднородны: статусные группы, ситусные группы и группы контроля (см. табл. 2). Статусная группа, по Д. Беллу, включает профессионалов, класс инженеров и полупрофессионалов, сословие конторских и торговых работников, а также класс работников ремесленного и неквалифицированного труда. Основным критерием классификация выступает уровень квалификации. Вторую социальную общность образуют представители разных профессий. Основным критерием классификации является принадлежность человека к профессиональной структуре общества. Третью социальную общность образует группа контроля. Возникает новая социальная группа – группа интеллектуалов, которой принадлежит ведущая роль во всех сферах общественной жизни. Этот класс, согласно Беллу, образует основу политической власти. Белл, следуя за М. Янгом, автором известной повести «Возвышение меритократии», называет эту группу меритократией. Меритократия – это лица, социальное положение которых детерминировано не правом рождения или имущественным положением, а интеллектуальным потенциалом, умением продуцировать новые знания. Д. Белл, считал, что в постиндустриальном обществе «различия в занимаемом положении и получаемых доходах обусловлены различиями в технических знаниях и образовательном уровне; без этих атрибутов нельзя соответствовать требованиям нового социального разделения труда, которое представляет собой характерную черту этого общества» [1]. Класс меритократии включает в себя представителей научного, технологического, административного и культурного сословий.

Таблица 2

Социальная структура постиндустриального общества по Д. Беллу

Критерии классификации	***Социальная общность***
Уровень классификации	Статусная группа
Вид профессиональной сферы деятельности	Ситусная группа
Знания, интеллект	Группа контроля

Д. Белл выделяет индикаторы оценки качества жизни. Такими индикаторами, по мнению учёного, в постиндустриальном обществе могут и должны стать услуги, предоставляемые населению образованием, здравоохранением, досугом.

Возглавляя в конце 1960 – начале 1970-х годов комиссию американской Академии точных и гуманитарных наук, Д. Белл разработал новую систему оценки качества жизни «Систему социальных счётов». В основу данной системы был положен принцип оценки эффективности социальных мероприятий через оценку разницы между выгодами и издержками, между вложениями и полученным результатом.

Среди индикаторов оценки качества жизни им были выделены безопасность, справедливость, духовное благополучие личности, качество культурной жизни, включая образование, качество окружающей среды.

Д. Беллом были выявлены сферы, для оценки которых необходима система социальных счётов:

– социальные издержки и полученные доходы, на основе внедрения технологических инноваций;

– издержки, которые испытывает общество от «социальных болезней», оказывающих отрицательное воздействие на человеческий потенциал и потенциал экономический;

– на основе экономического роста создание бюджета для решения социальных проблем.

В контексте выделения индикаторов качество жизни определяется как разница между социальными выгодами и социальными издержками [1].

Основным индикатором оценки уровня качества жизни Д. Белл считает услуги. В постиндустриальном обществе идёт процесс формирования новых ценностей. На смену таким ценностям, как земля, капитал, приходят новые ценности, к числу которых социолог относит знание и информацию.

Таким образом, качество жизни в концепции Д. Белла рассматривается как основная характеристика постиндустриального обще-

ства, а достижение высокого качества жизни возможно только через развитие знания, интеллектуальных технологий. Д. Белл стоял на позициях оптимизма, считая, что только экономический рост будет способствовать повышению качества жизни населения.

Большой вклад в разработку проблем качества жизни в контексте анализа новой стадии развития общества внёс Э. Тоффлер. По мнению учёного, качество жизни возникает в условиях перехода общества от этапа удовлетворения материальных потребностей к этапу удовлетворения духовных потребностей [9]. Тоффлер понимал развитие общества как процесс смены трёх волн (см. табл. 3).

Таблица 3

Развитие общества в концепции Э. Тоффлера

Волны	***Символ***	***Главная ценность***
Аграрная	Мотыга	Земля
Индустриальная	Конвейер	Капитал, рабочая сила и средства производства
Постиндустриальная	Компьютер	Знания, высокоразвитый интеллект

Э. Тоффлер считает, что третья волна – это время, когда техническое развитие, технический прогресс соединяются с гуманизмом реального человека и его потребностями. Учёный называет цивилизацию третьей волны «истинно первой человеческой цивилизацией» и доказывает, что этот период в истории основан на принципах диверсификации, демассификации, деконцентрации, децентрализации, сегментации, разнообразия. Именно эти принципы позволяют обществу третьей волны быть самым гуманным, по мнению учёного, обществом в истории человечества. Цивилизация третьей волны «несёт с собой присущий ей новый строй жизни, основанный на разнообразных возобновляемых источниках энергии; на методах производства, делающих ненужными большинство фабричных сборочных конвейеров …на новой структуре, которую можно назвать ”электронным коттеджем”… Возникающая цивилизация ”пишет” для нас новые правила поведения и ведёт нас за пределы стандартизации, синхронизации и централизации, за пределы стремлений к накоплению энергии, денег или власти» [9, с. 33–34].

Так же как Д. Белл и другие представители постиндустриализма, Э. Тоффлер считал, что формирование общества качества жизни возможно на основе экономического роста, достигаемого за счёт научно-технического прогресса.

В работе «Футурошок» (или «Шок будущего») Э. Тоффлер определяет, что качество жизни представляет собой совокупность трёх компонентов: экологического, экономического и социального. Экологический компонент общество должно обеспечить путём «борьбы против загрязнения атмосферы, неэстетического нарушения настроения, борьбы с плотностью населения, шумом, грязью… т. е. путём восстановления физической жизненной среды и улучшения того, что должно быть названо качеством жизни» [11]. Экономический аспект качества жизни отражает процесс удовлетворения нематериальных потребностей личности, таких как стремление к красоте, изысканности, положительные эмоции. Источником экономического развития становятся не капитал, не земля, а информация и знания. Социальную составляющую качества жизни Э. Тоффлер связывает с социальной субкультурой, становлением новых постэкономических, постматериалистических ценностей, носителем которых становится новое поколение. Это «нация в нации», как писал Э. Тоффлер.

К технологиям достижения достойного качества жизни Э. Тоффлер относит восстановление физической жизненной среды, достижение существующего в обществе стандарта жизни, удовлетворение индивидуальных потребностей личности через производство индивидуальных продуктов и услуг. К индикаторам оценки качества жизни учёный относит психологические критерии. Именно в этот период начинают формироваться и получают право на существование два направления исследования качества жизни:

– глобальное моделирование (исследование качества жизни общества);

– «субъективное качество жизни» (исследование «качества жизни личности»). Субъективное качество жизни есть уровень и полнота реализации потребностей личности, детерминированных различными видами деятельности. Важное место в достижении достойного качества жизни Э. Тоффлер отводил образованию. Именно уровень образования детерминирует ценности, нормы, стили поведения, а стало быть, и качество жизни. Учёный выделяет три уровня образования: формальное обучение, профессиональное обучение, культурное образование. Целью культурного образования является научение человека жить в его социальном и культурном пространстве.

Э. Тоффлер доказывает, что достижение достойного качества жизни возможно только в условиях постиндустриального общества, которое, опираясь на достижения науки и научно-технический прогресс, создаёт условия для формирования новых потребностей, ценностей личности, отражающих тенденции современного этапа развития.

Таким образом, представители постиндустриализма достижение достойного качества жизни связывали с образованием, научно-техническим прогрессом, информацией и знанием. Знание выполняет различные в постиндустриальном обществе функции: ресурс экономического развития, источник стоимости, источник нового знания. В постиндустриальном обществе, или обществе качества жизни, формируется новая модель – модель «человека знания», которая и будет определять будущее развитие общества.

Список литературы

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования: пер. с англ. М.: Academia, 1999. 640 с.

2. Друкер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. М.: Academia, 1999. С. 52–125.

3. Лига М. Б., Щеткина И. А. Качество жизни: организационно-управленческий аспект. Новосибирск: Наука, 2011. 227 с.

4. ООН: Индекс человеческого развития в странах мира в 2014 году. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. 2014.07.24. URL: http://gtmarket.ru /news /2014 /07 /24 /6843 (дата обращения: 20.03.2015).

5. Пигу А. С. Экономическая теория благосостояния. М.: Прогресс, 1985. 454 с.

6. Полякова Н. Л. XX век в социологических теориях общества. М.: Логос, 2004. 384 с.

7. Попов С. И. Проблема качества жизни в современной идеологической борьбе. М.: Политиздат, 1977. 280 с.

8. Тодоров А. Ст. Качество жизни: критический анализ буржуазных концепций. М.: Прогресс, 1960. 224 с.

9. Ростоу У. Политика и стадии роста. М.: Прогресс, 1973. 150 с.

10. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 1999. 784 с.

11. Якунин В. И., Сулакшин С. С., Багдасарян В. Э. [и др.]. Постиндустриализм. Опыт критического анализа. М.: Научный эксперт, 2012. 287 с.

References

1. Bell D. Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo. Opyt sotsial'nogo prognozirovaniya: per. s angl. M.: Academia, 1999. 640 s.

2. Druker P. Postkapitalisticheskoe obshchestvo // Novaya postindustrial'naya volna na Zapade: antologiya. M.: Academia, 1999. S. 52–125.

3. Liga M. B., Shchetkina I. A. Kachestvo zhizni: organizatsionno-upravlencheskii aspekt. Novosibirsk: Nauka, 2011. 227 s.

4. OON: Indeks chelovecheskogo razvitiya v stranakh mira v 2014 godu. [Elektronnyi resurs] // Tsentr gumanitarnykh tekhnologii. 2014.07.24. URL: http://gtmarket.ru /news /2014 /07 /24 /6843 (data obrashcheniya: 20.03.2015).

5. Pigu A. S. Ekonomicheskaya teoriya blagosostoyaniya. M.: Progress, 1985. 454 s.

6. Polyakova N. L. KhKh vek v sotsiologicheskikh teoriyakh obshchestva. M.: Logos, 2004. 384 s.

7. Popov S. I. Problema kachestva zhizni v sovremennoi ideologicheskoi bor'be. M.: Poli-tizdat, 1977. 280 s.

8. Todorov A. St. Kachestvo zhizni: kriticheskii analiz burzhuaznykh kontseptsii. M.: Progress, 1960. 224 s.

9. Rostou U. Politika i stadii rosta. M.: Progress, 1973. 150 s.

10. Toffler E. Tret'ya volna. M.: AST, 1999. 784 s.

11. Yakunin V. I., Sulakshin S. S., Bagdasaryan V. E. [i dr.]. Postindustrializm. Opyt kriticheskogo analiza. M.: Nauchnyi ekspert, 2012. 287 s.

Статья поступила в редакцию 16.04.2015

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПУБЛИКУЕМЫМ В НАУЧНОМ ЖУРНАЛЕ «ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕКТОР»

Редакция принимает **не опубликованные ранее** материалы объёмом до 1 п.л. (40 000 знаков с пробелами), выполненные в жанрах:

Жанр	Минимальный объём
статья (*теоретического и эмпирического характера, содержащая основные научные результаты, полученные автором*)	0, 5 п. л. *(20 000 знаков)*
научные сообщения, доклады	0, 3 п. л. *(12 000 знаков)*
научные обзоры, рецензии	0,2 п. л. *(8 000 знаков)*

В редакцию НЕОБХОДИМО ПРЕДСТАВИТЬ:

Печатный и электронный вариант статьи на CD и других носителях. В имени файла и на электронном носителе указывается фамилия автора и название статьи. Печатный вариант статьи обязателен (белая бумага, формат А 4). Распечатка рукописи должна быть полностью идентична электронному варианту.

Договор на оказание услуг – в 2 экземплярах.

Рецензия на статью – внешний отзыв, заверенный печатью.

Отзыв научного руководителя с указанием новизны и достоверности исследования, ***если автор статьи – аспирант, соискатель учёной степени кандидата наук.***

Личная карточка автора – сведения об авторе /авторах.

Структура статьи, представляемой в редколлегию журнала

Отрасль науки (рубрика журнала)

Код: УДК и ББК

Инициалы, фамилия автора приводятся на русском и английском языках. Количество соавторов в статье может быть не более 4.

Город

Страна

Название статьи приводится на русском и английском языках строчными буквами (не заглавными).

Аннотация (150–200 слов) на русском и английском языках. Текст аннотации должен включать основные результаты статьи. Аннотация не должна содержать каких-либо ссылок.

Ключевые слова или словосочетания (5–7) отделяются друг от друга запятой. Приводятся на русском и английском языках.

Основной текст статьи с внутритекстовыми ссылками на цитируемые источники.

Список литературы даётся в алфавитном порядке, со сквозной нумерацией. Если в список входит литература на иностранных языках, она следует за литературой на русском языке.

Правила оформления статьи

Общие требования: формат А 4, ориентация книжная.

Параметры страницы: верхнее и нижнее – 2; левое и правое – 2,5. Шрифт Times New Roman, кегль 14, интервал полуторный. Отступ первой строки 1,25. Текст без переносов, выравнивание по ширине.

При использовании дополнительных шрифтов при наборе статьи представить их в редакцию.

Статья должна быть со сквозной нумерацией. На последней странице указывается, что «статья публикуется впервые», ставится дата и подпись.

Рабочие языки: русский и английский.

Список литературы оформляется согласно ГОСТ Р. 7.0.5–2008. Для каждого источника обязательно указывается место и год издания, общее количество страниц или номера страниц интересующего материала источника.

В тексте **ссылки** приводятся в квадратных скобках с указанием порядкового номера и страницы: [1, с. 25]. Несколько источников отделяются друг о друга точкой с запятой [1; 3; 4].

Архивные источники и законодательные материалы, комментарии и пояснения даются в виде подстрочных ссылок (сноски внизу страницы). Маркер сноски – арабская цифра, нумерация постраничная.

Особенности набора слов, цифр, формул, единиц измерения

Слова на латинице набираются курсивом.

Единицы измерения отбиваются от символов и цифр, к которым они относятся.

Делать чёткое различие О (буквы) и 0 (ноль), 1 (единицы) и I (римской единицы или буквы «и») и т. д. Необходимо различать дефис (-) и тире (–).

Не следует заменять букву «ё» на «е».

Таблицы оформляются в формате Word, должны быть озаглавлены и иметь сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращённо (табл. 1). Содержание таблиц не должно дублировать текст. Слова в таблицах должны быть написаны полностью. В ячейке таблицы в конце предложения точка не ставится.

Чёрно-белые рисунки (графики, диаграммы – формат Excell, схемы, карты, фотографии) со сквозной нумерацией (арабскими цифрами) и везде обозначаются сокращённо (например: рис. 1). Представляются в формате jpg (разрешение не менее 300 т/д) отдельными файлами с указанием его порядкового номера, фамилии автора/ авторов и названия статьи. Размер рисунка 170х240 мм. Все детали рисунка при его уменьшении должны хорошо различаться. Все подрисуночные подписи прилагаются отдельным списком в конце статьи.

Объём рисунков не должен превышать ¼ объёма статьи.

Материалы, не соответствующие предъявленным требованиям, к рассмотрению не принимаются.

Материалы публикуются в авторской редакции. За точность содержания цитат и ссылок ответственность несут авторы.

Пакет документов, необходимый для опубликования материалов, **отсылается по адресу**:

672007, г. Чита, ул. Бабушкина, 129.

Забайкальский государственный университет, для «Редакции научных журналов ЗабГУ».

Редактор Т. Р. Шевчук
Редактор перевода А. С. Атрощенко
Дизайн обложки: В. В. Михалев
Вёрстка: Г. А. Зенкова

Формат 60x84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура «Arial». Сдано в печать 15.06.15.
Усл. печ. 20,3.
Усл. изд. л. 14,6.
Тираж 1000 экз.
Заказ № 09415.

Забайкальский государственный университет
672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30

Managing editor T. R. Shevchuk
Editor of the English Translation
A. S. Atroshchenko
Cover design: V. V. Mikhalev
Make-up: G. A. Zenkova

Format 60×84 1/8. Offset paper
Headset «Arial». Signed to print 15.06.15.
Con. quires 20,3.
Con. pub. quires 14.6.
Circulation 1000 copies.
Order № 09415.

Transbaikal State University,
672039, Chita, 30 Aleksandro-Zavodskaya St.