

май – июнь
3 (89) 2019 год
Научный журнал

Вестник

МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА КУЛЬТУРЫ
И ИСКУССТВ

Содержание

- ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ**
- 10 РИМСКИЙ В. П., РИМСКАЯ О. Н.**
КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ СПЕЦИФИКА
РОССИИ: МОДЕЛИ ПОНИМАНИЯ И ПРОГНОЗЫ
- 23 АСТАПОВ С. Н.**
ОБРАЗ АРИСТОТЕЛЯ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ
- 30 МИРОНОВ А. С.**
АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В БЫЛИНОВЕДЕНИИ:
ЦЕННОСТНЫЙ АНАЛИЗ РУССКОГО ЭПОСА
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА.
ЧАСТЬ 3, 1980-е ГОДЫ
- 52 КОНЕВА А. В.**
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИЗМЕНЁННЫХ СОСТОЯНИЙ
СОЗНАНИЯ: ФИЛОСОФИЯ И ПРАКТИКА



62 ГЕРНЕР С. Л., КИТОВ Ю. В.

КОНЦЕПТ ДЕНЕГ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ
И ИНТЕРЕСОВ СОВРЕМЕННОЙ ЭЛИТЫ

**ИЗ ИСТОРИИ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ
КУЛЬТУРЫ**

72 МЕЖУЕВ В. М.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ:
РАЗЛИЧИЕ В ПОДХОДАХ

89 МАРЕЕВА Е. В., МАРЕЕВ С. Н.

В. М. МЕЖУЕВ И СОВЕТСКИЙ МАРКСИЗМ

99 КЛИМОВА С. М.

ОБРАЗ РУССКОГО ФИЛОСОФА В РАБОТАХ
В. М. МЕЖУЕВА

106 ШИБАЕВА М. М.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ
В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ В. М. МЕЖУЕВА

114 САРАФ М. Я.

СЛОВО О ВАДИМЕ МИХАЙЛОВИЧЕ МЕЖУЕВЕ

**РОССИЙСКИЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ
ФОРУМ**

118 САДОВСКАЯ В. С., РЕМИЗОВ В. А.

МИССИЯ УЧЁНЫХ-ГУМАНИТАРИЕВ
И СТРАТЕГИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ РОССИИ:
ТРЕТИЙ РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ФОРУМ



**ХУДОЖЕСТВЕННАЯ
КУЛЬТУРА:
ИСТОРИЯ
И СОВРЕМЕННОСТЬ**

126 КОЛЕСОВА И. С.

АУТЕНТИЧНЫЙ ФЛАМЕНКО:
ТРАНЗИСТИИ СУФИЗМА И ЦЫГАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

135 МЕЛОВАТСКАЯ А. Е.

ХОРЕОГРАФИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ
ОБУЧЕНИЯ СТУДЕНТОВ-ХОРЕОГРАФОВ

**СОЦИАЛЬНО-
КУЛЬТУРНАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ**

142 ИППОЛИТОВ С. С.

«ВКУС НАРОДА»: ПРОБЛЕМА ПОСЕЩАЕМОСТИ
УЧРЕЖДЕНИЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ
ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

153 ШАРКОВСКАЯ Н. В.

ЛИЧНОСТНЫЙ СМЫСЛ ОТНОШЕНИЯ
МОЛОДЁЖИ К АКТИВНОМУ ДОСУГУ
КАК ФАКТОРУ ТВОРЧЕСКОЙ САМОРЕАЛИЗАЦИИ

160 СУМИНОВА Т. Н.

ПРОЕКТНЫЙ МЕНЕДЖМЕНТ КАК ТЕХНОЛОГИЯ
РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ
В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА

167 АКУНИНА Ю. А., ВАНИНА О. В.

ПРОЕКТИРОВАНИЕ КРЕАТИВНЫХ
ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОСТРАНСТВ:
СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД



175 БАБАРЫКИНА Н. В.

КУЛЬТУРНЫЙ КЛАСТЕР КАК СРЕДСТВО
РАЗВИТИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ
СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЁЖИ

May – June
2 (88) 2019
Scientific
Academic Journal

The Bulletin

OF MOSCOW STATE UNIVERSITY
OF CULTURE AND ARTS

Content

THE THEORY OF CULTURE

10 RIMSKY VIKTOR P., RIMSKAYA OLGA N.

MODELS OF UNDERSTANDING CULTURAL-
CIVILIZATIONAL SPECIFICITY OF RUSSIA

23 ASTAPOV SERGEY N.

THE IMAGE OF ARISTOTLE IN THE OLD
RUSSIAN CULTURE

30 MIRONOV ARSENY S.

THE AXIOLOGICAL APPROACH AS IMPLEMENTED
IN EPIC STUDIES: VALUE ANALYSIS
OF RUSSIAN FOLK EPICS IN THE SECOND HALF
OF THE TWENTIETH CENTURY.
PART 3, THE 1980th

52 KONEVA ANNA V.

PHENOMENOLOGY OF ALTERED STATES
OF CONSCIOUSNESS: PHILOSOPHY AND PRACTICE



62 GERTNER SVETLANA L., KITOV YURI V.

THE CONCEPT OF MONEY IN THE SYSTEM
OF VALUES AND INTERESTS
OF THE MODERN ELITE

**FROM
THE HISTORY
OF RUSSIAN
PHILOSOPHY
OF CULTURE**

72 MEZHUEV VADIM M.

PHILOSOPHY OF CULTURE AND CULTURE SCIENCE:
DIFFERENCES IN APPROACHES

89 MAREEVA ELENA V., MAREEV SERGEY N.

V. M. MEZHUEV AND THE SOVIET MARXISM

99 KLIMOVA SVETLANA M.

THE IMAGE OF RUSSIAN PHILOSOPHER
IN THE WORKS OF V. M. MEZHUEV

106 SHIBAeva MIKHALINA M.

AXIOLOGICAL MOTIVES IN THE PHILOSOPHICAL
HERITAGE OF V. M. MEZHUEV

114 SARAF MIKHAIL YA.

A WORD ABOUT VADIM MIKHAILOVICH MEZHUEV

**THE RUSSIAN
HUMANITARIAN
FORUM**

**118 SADOVSKAYA VALENTINA S.,
REMIZOV VYACHESLAV A.**

THE MISSION OF HUMANITIES SCIENTISTS
AND THE STRATEGIC DEVELOPMENT OF RUSSIA:
THE THIRD RUSSIAN HUMANITARIAN FORUM



**ART CULTURE:
HISTORY AND
MODERNITY**

126 KOLESOVA IRINA S.

AUTHENTIC FLAMENCO: SPECIAL ASPECTS
OF CROSS-CULTURAL INTERACTIONS
OF SUFISM AND GYPSY CULTURE

135 MELOVATSKAYA ANNA E.

CHOREOGRAPHIC INTERPRETATION
OF LITERARY WORKS IN THE CONTEXT
OF TEACHING CHOREOGRAPHERS

**SOCIAL AND
CULTURAL
ACTIVITY**

142 IPPOLITOV SERGEY S.

“THE TASTE OF THE PEOPLE”: THE PROBLEM
OF ATTENDANCE OF CULTURAL INSTITUTIONS
THROUGH THE PRISM OF TRADITIONAL VALUES

153 SHARKOVSKAYA NATALIYA V.

PERSONAL MEANING OF YOUTH RELATIONS
TO ACTIVE LEISURE AS A CREATIVE
FACTOR SELF-REALIZATION

160 SUMINOVA TATYANA N.

PROJECT MANAGEMENT AS A TECHNOLOGY
OF IMPLEMENTATION OF THE STATE POLICY
IN THE SPHERE OF CULTURE AND ART

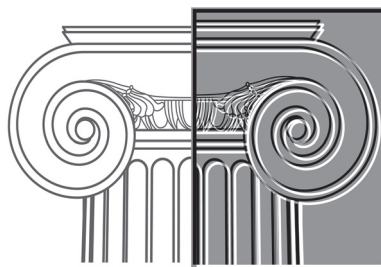
167 AKUNINA YULIYA A., VANINA OLGA V.

DESIGN OF CREATIVE PUBLIC SPACES:
SOCIAL AND CULTURAL APPROACH



175 BABARYKINA NATALYA V.

CULTURAL CLUSTER AS A MEANS
OF DEVELOPING ETHNOCULTURAL VALUES
OF STUDENT YOUTH



ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ



Культурно-цивилизационная специфика России: модели понимания и прогнозы

УДК 130.2

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10301

В. П. Римский^{1 2}, О. Н. Римская¹

¹Белгородский государственный институт искусств и культуры

²Белгородский государственный национальный исследовательский университет

В статье предложена методология сопряжения формационно-эволюционной, культурно-цивилизационной, этнологической и культурно-антропологической моделей в понимании динамики сложных социокультурных систем. Выделенные эпистемологические модели позволяют адекватно исследовать специфику культурно-цивилизационного развития России, актуальную в русле очередной волны модернизации страны. В статье уделено внимание имперской форме существования российской цивилизации. Авторы анализируют достоинства и недостатки указанных моделей в исследовании исторической динамики сложных социальных систем, раскрывают их возможности в выявлении необходимого и случайного, изменчивого и стабильного, универсального и специфического в культурно-цивилизационном бытии России. Особое место в предложенном анализе занимает полемика с либеральной концепцией этноса и нации академика В. А. Тишкова, характеристика достоинств теории пассионарности Л. Н. Гумилева и «этнической психологии» Г. Шпета.

Ключевые слова: формационно-эволюционная модель, культурно-цивилизационная и этнологические модели, империя, историцизм, культурно-антропологическая методология, живой человек.

Viktor P. Rimsky^{1 2}, Olga N. Rimskaya¹

¹Belgorod State Institute of Arts and Culture, Koroleva str., 7, 308033, Belgorod, Belgorod region, Russian Federation

²Belgorod State National Research University, The Ministry of Education and Science of the Russian Federation, Pobedy st., 85, 308015, Belgorod, Belgorod Region, Russian Federation

MODELS OF UNDERSTANDING CULTURAL-CIVILIZATIONAL SPECIFICITY OF RUSSIA

The article proposes a methodology for linking the formation-evolutionary, cultural-civilizational, ethnological, and cultural-anthropological models in understanding the changes of complicated social

РИМСКИЙ ВИКТОР ПАВЛОВИЧ – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета

RIMSKY VICTOR PAVLOVICH – Full Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of philosophy, Cultural Studies, Science, the Belgorod State Institute Of Arts And Culture, Professor of the Department of Philosophy and Theology, the Belgorod State National Research University

РИМСКАЯ ОЛЬГА НИКОЛАЕВНА – кандидат философских наук, профессор, доцент кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры

RIMSKAYA OLGA NIKOLAEVNA – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies, Science, the Belgorod State Institute Of Arts And Culture



and cultural systems. Ethnic being is the most powerful energy source of individual and collective mythogenesis. In today's difficult conditions, there is a need to involve cultural and anthropological epistemological model the socio-humanitarian study, in the centre of which there is a "living person" – a concrete historical individual. This approach opens the possibility of inadequate study of the specifics of the cultural and civilizational development of Russia at all stages of its socio-cultural changes. Dedicated epistemological models allow to adequately study the specifics of the cultural and civilizational development of Russia, updated in line with the next wave of modernization of the country. The article focuses on the Imperial form of existence of the Russian civilization. The authors analyze the advantages and disadvantages of these models in the study of historical dynamics of complex social systems, revealing their possibilities in identifying the necessary and the accidental, the changeable and the stable, the universal and the specific in the cultural and civilizational being of Russia. A special place in the article is occupied by the controversy with the liberal concept of ethnos and nation, developed by the academician V. A. Tishkov. Another issues are the characteristic of advantages of the passionarity theory by L. N. Gumilev and "ethnic psychology" by G. Shpet.

Keywords: formation-evolutionary model, cultural-civilizational and ethnological models, imperium, historicism, cultural-anthropological methodology, a living person, human being, philosophical-anthropological method, cultural archetype.

Для цитирования: Римский В. П., Римская О. Н. Культурно-цивилизационная специфика России: модели понимания и прогнозы // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 10–22. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10301

В современном социально-гуманитарном дискурсе уже стало банальным рассуждать о своеобразии каждой эпохи и цивилизации, включая культурно-цивилизационную специфику России. И в то же время мы вписаны во всемирно-исторический процесс глобализации. Как всеобщее и универсальное сочетается со своеобразным и уникальным в национальном бытии России? В поисках ответа нам не обойтись без анализа различных эпистемологических моделей социального исследования. Но как соотносятся сами эти модели? Возможны ли их сочетания в целях более адекватного понимания российского культурно-цивилизационного типа?

В предлагаемой статье авторы рассматривают способ сопряжения известных моделей понимания истории, через призму которого оказывается возможным освоить специфику нашего культурно-цивилизационного типа. Но осознание и освоение российской социокультурной динамики в теории должно стать выражением указанно-

го синтеза на практике и условием социокультурного прогноза. Именно сопряжение ряда эпистемологических моделей в культурно-антропологическом понимании исторического процесса, по мысли авторов, создаёт условия для отделения мифологического от конкретно-исторического в имперской идее как культурно-цивилизационной форме бытия России.

Формационно-цивилизационная и культурно-цивилизационная модели понимания истории

В области социально-гуманитарного знания формационно-эволюционную эпистемологическую модель, и соответствующую ей методологию исследования, всегда ассоциировали с именами классиков марксизма. Уже в «Манифесте коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса, одной из первых репрезентативных публикаций в марксизме, мы видим данную методологически выверенную *классовую схему* познания истории человечества [11, с. 424–



425]. При анализе формационно-эволюционной модели нельзя обойти стороной классическую характеристику её В. И. Лениным: «Как Дарвин положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные, “богом созданные” и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменяемость видов и преемственность между ними, – подчёркивает Ленин в одной из своих ранних работ “Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?”, – так и Маркс положил конец воззрению на общество, как на механический агрегат индивидов, допускающий всякие изменения по воле начальства (или, всё равно, по воле общества и правительства), возникающий и изменяющийся случайно, и впервые поставил социологию на научную почву, установив понятие общественно-экономической формации, как совокупности данных производственных отношений, установив, что развитие таких формаций есть естественно-исторический процесс» [10, с. 137, 139]. Мы опускаем предвзятое критическое отношение к формационно-эволюционной методологии, которое активно воспроизводится в российской социально-гуманитарной науке с 90-х годов XX века. И это притом, что сами ниспровергатели марксизма повторяют формационно-эволюционную модель истории в терминологической оболочке других, немарксистских теорий. Наиболее характерно это выражено у представителей теории информационного и постиндустриального общества.

Приведённое выше сравнение Лениным К. Маркса и Ч. Дарвина, а значит, марксизма и дарвинизма, не было лишено смысла в указанную эпоху: способ мышления в социальных науках XIX века во многом складывался под влиянием естествознания. Поня-

тия «формация» и «революция», «социальный организм» и «политический организм», «род», «вид» и «класс» у большинства социальных мыслителей стояли в одном ряду и были нагружены специфическим естественно-научным содержанием. Для характеристики этого методологического приёма его критики использовали понятие позитивизма.

Формирование формационно-эволюционной модели происходило в процессе поисков *устойчивых* взаимоотношений между историческими фактами. Речь шла о распространении принципов *детерминизма* на историю, когда она предстаёт в свете необходимой взаимосвязи причин и следствий, исследуя которую Маркс и Энгельс стремились дать знаниям об историческом процессе научное объяснение.

Акцент в формационно-эволюционной модели на сопоставлении общественных форм, воплотившихся в константных образованиях – производительных силах, институтах собственности, политических институтах, формообразованиях науки и всей духовной культуры, конечно, приближал социальную науку к идеалу научной строгости и точности. В рамках марксистской версии детерминизма уже стало возможным классифицировать экономические уклады и формы правления, исторические эпохи. И главное, к чему стремилась социальная наука, сделавшая ставку на методологическую парадигму детерминизма, – возможность с большим или меньшим успехом *предсказывать будущее*. Но именно в этом пункте не только в прошлом, но и в настоящем обнаруживается ограниченность той версии формационно-эволюционной модели, при которой не видят существенного отличия этого подхода от естественно-научного детерминизма. Именно в последние десятилетия «научно-футурологические предска-



зания» демонстрируют свою противоречивость, оказываются сомнительными. И как раз в этом пункте открывается перспектива для синтеза формационно-эволюционной модели с культурно-цивилизационной моделью, способной выражать не только устойчивое, но и уникальное в историческом процессе. В этой связи авторы уже неоднократно писали, что формационно-эволюционная парадигма вовсе не противоречит культурно-цивилизационным эпистемологическим схемам и моделям [см.: 17; 26]. Но и последняя страдает определённой ограниченностью, которая провоцирует необходимость указанного выше синтеза.

Как известно, классикой культурно-цивилизационной эпистемологии является уникальное произведение русского мыслителя Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» [6], а также прямо или косвенно связанные с этой книгой труды О. Шпенглера «Закат Европы» [24] и А. Тойнби «Исследование истории» [19]. Культурно-цивилизационная эпистемологическая модель, которой в последние двадцать лет стремятся вытеснить формационно-эволюционную модель, не ликвидирует её главного недостатка, каким является естественно-исторический *схематизм*. Многие российские учёные, рассуждая о культуре и цивилизации и используя эти концепты для объяснения исторических событий, убеждены, что отстаивают «культурно-историческую онтологию». При этом известный мыслитель XX века К. Поппер не без основания усматривал почти во всех теориях культурно-исторического процесса недостаток историцизма [12], так как в них может идти речь лишь об *идеальных типах* в их веберовской трактовке.

Такого рода идеальные типы, конечно, помогают выделять и анализировать культурно-цивилизационные типы. И всё же созданные таким образом концепты ока-

зываются продуктом *системных аналогий*, не имеющих отношения к содержательному своеобразию и конкретно-историческим характеристикам разных обществ и культур, анализ которых выпадает на долю специальных наук.

Характерным примером такого прямолинейного историцизма, если пользоваться понятийным аппаратом Поппера, являются построения тех российских исследователей, у которых «российский культурно-цивилизационный тип» адекватным образом объясняется через конфликт «догоняющей модернизации» в России с её якобы патриархально-общинным и авторитарно-этактистским наследием. Но в том-то и дело, что своеобразие культурно-цивилизационных процессов в России не «ухватывается», если мы исходим из традиционных оппозиций типа «традиционализм – модернизация». Это своеобразие не понять и через призму отечественного типа «маргинальной цивилизации». Нельзя объяснить наш культурно-цивилизационный тип и посредством элементарного суммирования общей парадигмы с «национальной спецификой».

Как же возможно гармонизировать формационно-эволюционную и культурно-цивилизационную парадигмы? Как совместить, с одной стороны, дискретность исторического процесса, а с другой – момент эволюционной преемственности? Как соединить плюралистичность, многообразие культур и принцип прогресса всего человечества? То же касается материального и духовного в истории. Являются ли «материальные факторы» – уровень развития техники, состояние экономики, формы собственности и т.д. – движущими силами и пружинами исторического процесса? Или в роли определяющих моментов выступают такие духовные факторы, как религия, мораль, искусство и т.п., которые способны в



исторической перспективе определить ход развития народа? Ведь мы знаем, как страны, преуспевшие в технико-экономическом и экономическом плане, вдруг упирались в мистические «стены» и «плотины», а затем сходили с арены истории.

Культурно-цивилизационная и этнологическая эпистемологические модели

Н. Я. Данилевскому принадлежит первая попытка дополнить культурно-цивилизационную методологию *этнологической моделью*. Но указал на дилемму, возникающую при противопоставлении двух эпистемологических моделей, именно Л. Н. Гумилёв [см.: 4; 5]. При этом формационно-эволюционную модель он именует «всемирно-исторической». В рамках *этнологической модели* Гумилёв предложил еще одну «переменную» – *этногенез* и этническую историю, что, с его точки зрения, не сопряжено с всемирно-историческим и культурно-цивилизационным развитием по причине того, что этнос есть нечто сугубо природное, реализованное в «социальном теле» культурно-бытия.

Л. Н. Гумилев выстраивал свою теорию этноса в противовес не только «истматовской» версии «теории наций и народов», но и либеральным концепциям этноса и наций, а потому в интеллектуальной атмосфере 1990-х годов оказался вполне уязвим для критики. Разобраться в этой ситуации важно ещё и потому, что при интерпретации и критике той или иной теории вряд ли возможно осуществлять указанные эпистемологические процедуры без выяснения их философско-мировоззренческих и политико-идеологических основ. Тем более, это касается теории этноса и наций, которая с самого начала не была безобидным «объективно-толерантными» научным постро-

ением. Здесь перед нами научное знание, уходящее корнями не только в практики повседневности, где формируется этнокультурная и личностная идентичность, но и в практики политического и идеологического управления, что, в свою очередь, является источником социальных и политических мифов.

В последние годы в профессиональной среде обострились споры как раз вокруг этнологической методологии в исследовании культурно-цивилизационной специфики. Главной фигурой в этих спорах стал академик В. А. Тишков, который от имени либеральной концепции этноса и наций подверг радикальной критике теорию пассионарности Л. Н. Гумилёва и марксистскую версию теории этноса в лице Ю. В. Бромлея, который до него занимал пост директора Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Не будем разворачивать в этой статье всю свою аргументацию против позиции В. А. Тишкова, которая представлена в ряде других публикаций [см.: 16; 17; 26], где, в частности, мы предлагаем собственное понимание концептов «этнос» и «этничность».

Обратим здесь внимание на то, что В. А. Тишков сориентирован на концепцию «гражданской нации». Но подвергая критике субстанционалистский и конструктивистский подходы за так называемый онтологизм, он сам двигается в сторону релятивизма. И тогда не совсем понятно, чем концепт российской нации, который Тишков рекомендует российским политическим элитам, отличается от понимания нации и национальной политики в марксизме, которое составляло основание новой исторической общности «советский народ».

Нет смысла спорить с тем, что *процессуальность* и мощный *социально-символический конструктивизм* характерен для



трансформации этносов. Но означает ли это, что у таких процессов нет онтологического основания? Констатация Тишковым культурной идентичности как основы этносов и этничности [18, с. 483] является таким же эссенциализмом, в каком Тишков обвиняет марксизм и теорию Л. Н. Гумилёва. Только в его варианте в роли субстанции выступает абстрактная «культура», в которой он растворяет этничность, причём в довольно тривиальном виде.

Ситуация во многом проясняется там, где мы обращаемся к истокам этнологической модели. На рубеже XIX–XX веков формирующиеся антропологии (философская, культурная, социальная и т.д.) использовали содержательно размытые концепты, близкие немецкому *völkisch* (*Völkerpsychologie* и т.п.), *Deutschtum* и онтологическому *Zeitgeist*, которые уходили своими корнями в немецкий философско-эстетический романтизм времён И.-В. Гёте и в поздний философский неоромантизм консервативного толка – от Ф. Ницше и Ф. Дильтея до М. Хайдеггера. В определённом смысле перед нами специфический *völkisch* дискурс [3, с. 25–79], который питал тоталитарные революции начала XX века (как большевистский проект «интернационализации наций», так и нацистское «возрождение рейха»).

Однако в ту же эпоху, в том числе и в советский период, мы встречаем серьёзные работы, в которых присутствуют не только концепты «нация», «народ», «народный дух», но и «этничность», о чём пишет Г. Г. Шпет [25, с. 486]. Характеризуя свою этнологическую психологию, которая вполне сопрягается с теперешними социальной антропологией и этнологией, Шпет говорит о концептуальных основах указанной научной дисциплины [25, с. 494] и намного раньше В. А. Тишкова и известных западных конструктивистов выступает с крити-

кой субстанционалистского (эссенциалистского) понимания феноменов этнического.

Выясняя природу философско-метафизических спекуляций с концептами «дух» и «коллективность» в изучении этнических феноменов, Г. Г. Шпет пишет о «региональных антропологиях» следующее: «Антропологические теории непосредственно примыкают к биологическим, последние же, под влиянием новых натурфилософских теорий витализма и новых объяснений наследственности (в особенности менделизма), заметно склоняются в сторону тенденций субстанционалистических» [25, с. 548]. Здесь же он отмежевывает собственные дескриптивные методы от генерализирующих схем антропологии, уточняя необходимость «противопоставить резче своё понимание этнической психологии как социальной, этнологической, описательной, аналитической, интерпретативной толкованию её как антропологической, генетической, объяснительной, субстанциональной» [25, с. 548]. Шпет критикует и варианты этнографического материализма как разновидности исторического материализма. Здесь следует сказать и о работах С. М. Широкогорова который был первопроходцем в развитии теории этноса, задолго до Ю. В. Бромлея и Л. Н. Гумилева [см.: 15; 23].

Мы не можем обойти стороной и вопросы научной этики в научной дискуссии, где недопустимы ироничные «похлопывания по плечу» своих предшественников, как это делает В. А. Тишков, когда пишет: «Последние “фишки” неофитов в сфере этнологии – это психологизация этноса и национализма, выросшие из уязвимой романтики С. М. Широкогорова, Г. Г. Шпета, А. Р. Лурия по поводу этнокультуры» [18, с. 33]. Надо сказать, что в науке, «уязвимы» не только романтика, но и научный прагматизм и утилитаризм. И для объективности в оценке



научных теорий и их истории следует ссылаться не на рукописи, якобы спрятанные в столе, а на публикации, имеющие своё время и место. И давать не только критику «метафизических оснований», но и соответствующих методологий как их «побочных продуктов» (К. Поппер).

Ещё раз подчеркнем, что мы не против того, чтобы философы учились у антропологов или этнографов. Тезаурусное (нормативное) закрепление понятий «этнос» и «этничность», к сожалению, отсутствует в «старой» «Философской энциклопедии» (1960–1970), а в «Философском энциклопедическом словаре» (1983) представлены только статьи «Этнометодология» и «Этноцентричность», которые построены на критике соответствующих западных концепций. Хотя в том же «Философском энциклопедическом словаре» (1983) в статьях «Народ», имеющей два варианта – философский и этнологический, и «Нация» понятия «этнос» и «этничность» используются. Всё это, конечно, не делает чести философам, задача которых и состоит в методологическом обобщении и концептуализации достижений специальных наук, так как понятия «этнос» и «этничность», как мы уже отмечали, появились в советской науке ещё задолго до дискуссии начала 70-х годов XX века, поднятой Л. Н. Гумилёвым [см.: 4; 5; 8; 9; 20; 21; 22]. Стоит отметить, что социально-антропологическая проблематика в самом широком междисциплинарном диапазоне, в том числе и употребление концепта «этничность» (!), присутствует и в работах Б. Ф. Поршнева, начиная с середины 1950-х годов XX века [см.: 7; 13; 14].

Здесь нет возможности углубляться в историю отечественной антропологии и формирования этнологического понимания мировой и российской истории. История науки – это призма для осмысления на-

стоящего, где *этнический модус* бытия и *культурного многообразия* всё настойчивее утверждает себя в социокультурной динамике постсовременности.

Культурно-антропологическая модель исследования и миф об «имперской России»

Этническое бытие – начало мифогенетического (как в прошлом, так и в настоящем), а кризис этнокультурной идентичности рождает превращённые формы мифа и в первую очередь политическую мифологию [подробнее см.: 9; 10; 11]. Такого рода мифы могут быть *продуктивными*, *проективными* и *выступать движущей силой* цивилизационных изменений, но они же могут быть *деструктивными*, рождая этнокультурные и социально-политические «химеры», заводящие в тупик субъектов истории. Можно разбираться с социально-экономическими предпосылками гибели СССР, но нельзя отрицать того, что политика М. Горбачева спровоцировала борьбу этнических элит, что и привело к подъёму национализма и *национальной (националистической) мифологии* как деструктивному фактору, во многом определившему крах *советской культурно-цивилизационной системы*.

Здесь мы и оказываемся перед необходимостью обратиться к *культурно-антропологической эпистемологической модели*, в которой центром соединения всех векторов и круговорота в социальном потоке оказывается конкретная личность. Речь идёт не об абстрактном «мыслящем субъекте» философов или «классовом индивиде» политиков, а о *живом человеке*, конкретной исторической личности, которой могут быть свойственны причуды и стереотипы, образ жизни, укоренённый в «структурах повседневности» (Ф. Бродель). Причём такого рода модель должна опираться на фи-



лософскую антропологию как собственное методологическое «ядро», где человек оказывается не только вписан в определённую политико-экономическую или культурную среду, но оказывается в «плазме» этносов как природно-исторических, «пограничных» образований.

Так у представленного выше методологического поиска обнаруживается конкретно-исторический смысл. Мы исходим из того, что эпистемологические модели в конечном счёте сопрягаются в осмыслении российской культурно-цивилизационной специфики. Только на этом пути можно преодолеть «грехи историцизма», в которых К. Поппер упрекал тех, кто пытался понять процессуальные характеристики истории [12]. Как формационно-цивилизационной, так и культурно-цивилизационной модели присущ универсализм, основанный на примате *целого и всеобщего* над *частным и единичным*, что оборачивается в итоге возвышением абстрактного общества *над живым человеком*, а в реальной жизни господством «закона» над «конкретной ситуацией». Социальная наука XIX–XX веков, ориентированная на постижение законов всемирной истории, с необходимостью пользовалась общими схемами и универсалистскими парадигмами, а они, в свою очередь, оборачивались шаблонами политико-публицистического дискурса и особого рода популистскими мифами.

Здесь нет возможности подробно разбирать механизм рождения популистского мифа в его конструктивном и деструктивном варианте, о чём мы уже подробно писали, анализируя миф о русской идее, миф о возрождении России (православия), а также мифы, связанные с этнокультурной и цивилизационной идентичностью России [см.: 1; 2]. В данном случае речь пойдёт об имперском мифе, который сопровождает

нашу историю, поскольку имеет непосредственное отношение к российскому культурно-цивилизационному типу. Каким образом через этот миф выражает себя наша культурно-цивилизационная специфика? Действительно, в наши дни только ленивый не критикует культурный архетип «Москва – третий Рим», как якобы имперский и тоталитарный, который служит религиозным оправданием «имперских амбиций России». Поэтому, по нашему убеждению, демифологизация русской истории и связана с проблемой *имперской специфики культурно-цивилизационной системы России*.

Имперриум (власть, контроль и сила власти) – закономерная политическая форма существования культурно-цивилизационных систем: от власти египетских фараонов и империи Александра Македонского до современной «глобалистской либеральной империи» США. Империя Александра Македонского и Юлия Цезаря, Ромейская (Византийская) православная империя и империя Чингисидов (Золотая Орда), католическая Священная империя германской нации и Арабские халифаты, Османская империя и Российская империя, Британская империя и Французские имперские республики, имперский Третий рейх и СССР и, наконец, либеральная империя США и социалистический Китай, имперские конфликты эпохи постмодернизма начала нашего столетия – *всё это не просто имперские культурно-исторические типы, но и культурно-идеологические проекты глобализации*.

Обычно глобализация ассоциируется с транснациональными компаниями, долларом и Голливудом, стандартами западного потребления, зримо представленными в наполнении супермаркетов. В западной и отечественной социальной науке утвердился постулат, а скорее, даже идеологема *об уникальности современной глобализации*, с ко-



торыми человечество столкнулось на рубеже XX–XXI веков. Но если дать *философское* определение данного феномена, выделяющее его специфическую черту, то глобализацию можно определить как *процесс универсализации жизни человека, отдельных государств и народов и всего человечества, целью которого является повышение степеней человеческой свободы и увеличение многообразия человеческого бытия*. При таком подходе глобализация как универсализация отвергает всяческую унификацию, господство целого над частью или части над целым, предполагает единство в многообразии и их гармонию. Осознавая провокативный характер предлагаемой трактовки российской культурно-цивилизационной специфики и её теоретического контекста, мы полагаем, что глобализация характеризует социокультурную динамику человечества как минимум в последние 2–2,5 тысячи лет. Столь же закономерной мыслится и *имперская форма существования культурно-цивилизационных систем*.

В этом культурно-историческом ряду российские имперские формы являются «включённым исключением», так как мы представляем в мире единственную тысячелетнюю цивилизацию, которая прошла через несколько типов имперских трансформаций: а) империя от князя Владимира – империя Древней Руси, преемница Византийско-Ромейской империи и части наследия империи Хазаров; б) существование Руси в формах Золотоордынской империи до начала XIV века; в) империя московских великих князей и кесарей XV – начала XVII веков, павшая от имперского натиска западно-католического имперского нашествия; г) романовская империя от Петра I до Николая II; д) советская империя; ж) новая национально-либеральная имперская трансформация русской цивилизации. Но как

рождался в этом контексте имперский миф? И чем отличаются его конструктивная и деструктивная версии?

Как известно, идея «Москва – третий Рим» восходит к игумену Филофею. И, действительно, там, где старец Филофей в своём послании апеллирует к Ветхому Завету, можно узреть типологическую близость рождающейся идеи к иудейскому мессианизму. На наш взгляд, именно этот поворот правящей верхушки Московского царства и части церковных иерархов к *политическому ветхозаветному мессианизму* на многие столетия породил *превратный образ русской цивилизации как имперско-авторитарной*. И от этого не уйти: идея «Москва – третий Рим» в культурно-историческом бытии России показала ту опасность, от которой в своё время предостерегал в «Слове о Законе и Благодати» митрополит Илларион, – опасности обращения от спасительной Благодати Христа к обманчивому мессианизму иудейского Закона.

Сложность имперского мифа связана с тем, что так называемая русская идея всегда содержала в себе концепцию «Москва – третий Рим» ещё и в другой, а именно – в *народно-религиозной ипостаси* – ипостаси *Святой Руси*, которую не смогли истребить ни царь Иоанн IV Грозный, ни император Петр I, который полагал возможным насильственное внедрение в России протестантизма по совету иноземцев.

Превратная версия имперского мифа основана на его односторонней политической трактовке, в отличие от той православной ипостаси концепции «Москва – третий Рим», суть которой в *универсальной, всечеловеческой открытости русской цивилизации* всем народам и национальным культурам перед вторым пришествием Христа – Спасителя человечества. Именно эта идея вызвала небывалый расцвет русской



национальной культуры в XIX столетии. Именно это имели в виду и Ф. М. Достоевский, и В. С. Соловьёв, когда утверждали грядущую всечеловеческую роль России и православия.

При таком рассмотрении становится очевидным, что и славянофилы, и западники оказались далеки от объективной оценки русской цивилизации, и прежде всего взаимосвязи российской государственности и русского православия, их глубинного единства. Россия всегда развивалась в культурно-цивилизационном диалоге с Европой, но до тех пор, пока не затрагивали её этнокультурную, цивилизационную и религиозную самобытность, пытаясь внедрить чуждую культурно-цивилизационную ориентацию. Вот тогда-то в ответ мы и сворачивали на «псевдосамобытную обочину».

Там и тогда, где и когда наше имперское вхождение в культурно-исторические типы глобализации несло простому человеку увеличение степеней свободы, а обществу – универсализацию, там империя-власть выполняла свою историческую, всечеловеческую миссию – демонстрировала примеры экономического успеха, политического народовластия, давала высочайшие образцы духовного творчества. А все трагедии и взлёты российской империи были связаны с трагедиями веры, с конфликтами «империи кесаря» и «империи Бога», когда кесарь на себя примерял Выс-

ший, Небесный Империиум. Тогда и появилась «тайна власти» (*arcana imperii*), когда власть в прямом смысле стремилась стать арканом и удавкой на живом теле российской культурно-цивилизационной системы. Кто следующий «заарканит» русскую цивилизацию?

Сопряжение формационно-эволюционной, культурно-цивилизационной, этнологической моделей на почве антропологического понимания позволяет оценить уникальность культурно-цивилизационного развития России и специфику её культурно-исторических имперских форм.

Указанное понимание позволяет последовательно развивать проект открытого, *многополюсного, полиэтнического человечества*, в противоположность «мультикультурализму» на основе «гражданской нации». Глобальные экономические, политические и иные связи не могут стереть не только этнокультурную и культурно-цивилизационную идентичность народов, но и очистить до «голой доски» самосознание простых людей. И развенчивая различные социально-политические мифы (в том числе имперские), важно учитывать, что имперские формы культурно-цивилизационного бытия стран, народов и государств играли конструктивную роль в их конкретной, не выдуманной учёными и идеологами истории.

Примечания

1. Бабинцев В. П., Римский В. П. Матрица русофобии и ментально-антропологические типы русской интеллигенции // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2013. № 16 (159). Вып. 25. С. 16–28.
2. Бабинцев В. П., Римский В. П. Матрица русофобии в самосознании русской интеллигенции // Проблемы российского самосознания: патриотизм, гражданственность и отечественная культура : к 200-летию со дня рождения Н. В. Станкевича : материалы 10-й Международной научной конференции, 3 октября 2013 г., Москва, 8-10 октября 2013 г., Белгород / РАН, Ин-т философии, НИУ БелГУ ; под общ. ред. С. А. Никольского. Москва ; Белгород : ИД Белгород, 2013. С. 31–45.



3. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / [пер. с фр. А. Т. Бикбова]. Москва : Праксис, 2003. 268, [1] с.
4. Гумилёв Л. Н. О термине «этнос» // Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Вып. 3. : Этнография. Ленинград, 1967.
5. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Ленинград, 1989.
6. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / [сост., послесл., коммент. С. А. Вайгачева]. Москва : Книга, 1991. 573, [1] с.
7. История и психология : учебник / под ред. Б. Ф. Поршнев, Л. И. Анцыферова. Москва : Наука, 1971.
8. Козлов В. И. О понятии этнической общности // Советская этнография. 1967. № 2.
9. Кушнер П. И. Этнические территории и этнические границы. Москва : Изд-во Акад. наук СССР, 1951. 280 с., 8 л. ил., карт. (Труды Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия / Академия наук СССР; Том 15).
10. Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // Полное собрание сочинений. 5-е издание. Москва : Издательство политической литературы, 1967–1981. Том 1. 1967. С. 125–346.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 30 томах. Издание второе. Москва : Госполитиздат, 1954-. Том 4. 1955. С. 419–459.
12. Поппер К. Ницета историцизма : [пер. с англ.]. Москва : Прогресс : VIA, 1993. 185, [1] с.
13. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). Москва, 1974.
14. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. Москва, 1966.
15. Ревуненкова Е. В., Решетов А. М. Сергей Михайлович Широкогоров // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 100–119.
16. Римский В. П. Отложенные кризисы этноидентичности в современной России: теоретические стереотипы и политические мифы // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. № 20 (115). Вып. 18. С. 359–367.
17. Римский В. П. Как понять культурно-цивилизационную специфику России? // Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года. Выпуск 3 / отв. редактор к. филос. наук, доц. Рагозина Т. Э. Донецк : ДНТУ, 2017. С. 7–17.
18. Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. Москва, 2003.
19. Тойнби А. Дж. Постижение истории : пер. с англ. Москва : Прогресс, 1991. 736 с.
20. Токарев С. А. Проблема типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии) // Вопросы философии. 1964. № 11.
21. Чебоксаров Н. Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских учёных // Советская этнография. 1967. № 4.
22. Шелепов Г. В. Общность происхождения – признак этнической общности // Советская этнография. 1968. № 4.
23. Широкогоров С. М. Этнос : исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Изд. 3-е. Москва : ЛИБРОКОМ, 2012. 134, [1] с. : ил.
24. Шпенглер О. Закат Европы : в 2 томах / пер. Н. Ф. Гарелина. Новосибирск : Наука, 1993-. Том 1.
25. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Сочинения. Москва : Правда, 1989.
26. Rimskiy Victor P., Kalinina Galina N., Lipich Tamara I., Nevleva Inna M., Noskov Vladimir A., Reznik Sergey V. Epistemological Models in Understanding Cultural and Civilizational Specificity. *Helix*. Vol. 8 (1): 2593-2596. Received: 21st October 2017 Accepted: 16th November 2017, Published: 31st December 2017. DOI 10.29042/2018-2593-2596.

References

1. Babintsev V. P., Rimskiy V. P. Matritsa rusofobii i mental'no-antropologicheskiye tipy russkoy intelligentsia [Matrix of Russophobia and mental-anthropological types of the Russian intelligentsia]. *Scientific Bulletin of BelSU. Series: Philosophy. Sociology. Right*. 2013, no. 16 (159), vol. 25, pp. 16–28. (In Russian)



2. Babintsev V. P., Rimsky V. P. Matritsa rusofobii v samosoznanii russkoy intelligentsii [Matrix of Russophobia in the self-consciousness of the Russian intelligentsia]. In: Nikolsky S. A., ed. *Problemy rossiyskogo samosoznaniya: patriotizm, grazhdanstvennost' i otechestvennaya kul'tura k 200-letiyu so dnya rozhdeniya N. V. Stankevicha. Materialy 10-y Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, 3 oktyabrya 2013 g., Moskva, 8–10 oktyabrya 2013 g., Belgorod* [Problems of Russian self-consciousness: patriotism, citizenship and Russian culture (to the 200th anniversary of the birth of N. V. Stankevich). Proceedings of the 10th International scientific conference, Moscow, October 3, 2013, Belgorod, October 8–10, 2013]. Moscow, Belgorod, 2013. Pp. 31–45. (In Russian)
3. Burdye P. [Bourdieu P.] *Politicheskaya ontologiya Martina Khaydeggera* [Political Ontology of Martin Heidegger]. Moscow, Publishing house “Praxis”, 2003. 268 p. (In Russian)
4. Gumilev L. N. O termine “ethnos” [On the term “ethnos”]. *Doklady otdeleniy i komissiy Geograficheskogo obshchestva SSSR. Vyp. 3. : Etnografiya* [Reports of departments and commissions of the Geographical society of the USSR. Issue 3: Ethnography]. Leningrad, 1967. (In Russian)
5. Gumilev L. N. *Etnogenez i biosfers Zemli* [Ethnogenesis and Biosphere of the Earth]. Leningrad, 1989. (In Russian)
6. Danilevsky N. Ya. *Russia and Europe*. Moscow, 1991. (In Russian)
7. Porshnev B. F., edited *Istoriya i psikhologiya* [History and psychology]. Moscow, 1972. (In Russian)
8. Kozlov V. I. O ponyatii etnicheskoy obshchnosti [On the concept of ethnic community]. *Soviet Ethnography*. 1967, no. 2. (In Russian)
9. Kushner P. I. *Etnicheskie territorii i etnicheskie granitsy* [Ethnic territories and ethnic borders]. Moscow, Akademizdatcenter “Nauka” RAS, 1951. 280 p. (In Russian)
10. Lenin V. I. Chto takoye “druz'ya naroda” i kak oni voyuyut protiv sotsial-demokratov? [Who are the “Friends of People” and How do they Fight the Social Democrats?] In: Lenin V. I. *Polnoe sobranie sochineniy, tom 1* [Complete Set of Works, vol. 1]. 5th edition. Moscow, 1967. Pp. 125–346. (In Russian)
11. Marx K., Engels F. Manifest kommunisticheskoy partii [Manifesto of the Communist Party]. In: Marx K., Engels F. *Sochineniya, v 30 tomakh, tom 4* [Compositions, in 30 vol., vol. 4]. 2nd edition. Moscow, 1955. Pp. 419–459. (In Russian)
12. Popper K. *Nishcheta istoritsizma* [Poverty of Historicism]. Moscow, Progress Publishers, 1993. 185 p. (In Russian)
13. Porshnev B. F. *O nachale chelovecheskoy istorii (problemy paleopsikhologii)* [About the beginning of human history (problems paleopsihologii)]. Moscow, 1974. (In Russian)
14. Porshnev B. F. *Sotsial'naya psikhologiya i istoriya* [Social psychology and history]. Moscow, 1966. (In Russian)
15. Revunenkov E. V., Reshetov A. M. Sergey Mikhaylovich Shirokogorov. *Ethnographic review*. 2003, no. 3, pp. 100–119. (In Russian)
16. Rimsky V. P. Otlozhennyye krizisy etnoidentichnosti v sovremennoy Rossii: teoreticheskie stereotipy i politicheskiye mify [Delayed crises of ethno-identity in modern Russia: theoretical stereotypes and political myths]. *Scientific Bulletin of BelSU. Series: Philosophy. Sociology. Right*. 2011, no. 20 (115), vol. 18, pp. 359–367. (In Russian)
17. Rimsky V. P. Kak ponyat' kul'turno-tsivilizatsionnyuyu spetsifiku Rossii? [How to understand the cultural and civilizational specifics of Russia?]. In: Ragozina T. E., ed. *Sub'yektivnoe i ob'yektivnoe v istoricheskom protsesse. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii 21 aprelya 2017 goda. Vypusk 3* [Subjective and objective in the historical process. Materials of the international scientific conference on April 21, 2017. Issue 3]. Donetsk, 2017. Pp. 7–17. (In Russian)
18. Tishkov V. A. *Rekviem po etnosu: issledovaniya po sotsial'no-kul'turnoy antropologii* [Requiem for Ethnicity: Research on Socio-Cultural Anthropology]. Moscow, 2003. (In Russian)
19. Toynbee A. J. *Postizhenie istorii* [History Comprehension]. Moscow, Progress Publishers, 1991. 736 p. (In Russian)
20. Tokarev S. A. Problema tipov etnicheskikh obshchnostey (k metodologicheskim problemam etnografii) [The problem of types of ethnic communities (methodological problems of Ethnography)]. *Problems of Philosophy*. 1964, no. 11. (In Russian)



21. Cheboksarov N. N. Problemy tipologii etnicheskikh obshchnostey v trudakh sovetskikh uchenykh [Problems of typology of ethnic communities in the works of Soviet scientists]. *Soviet Ethnography*. 1967, no. 4. (In Russian)
22. Shelepov G. V. Obshchnost' proiskhozhdeniya – priznak etnicheskoy obshchnosti [Community of origin-a sign of ethnic community]. *Soviet Ethnography*. 1968, no. 4. (In Russian)
23. Shirokogorov S. M. *Etnos: issledovaniye osnovnykh printsipov izmeneniya etnicheskikh i etnograficheskikh yavleniy* [Ethnos: Study of the Basic Principles of Changing Ethnic and Ethnographic Phenomena]. 3rd edition. Moscow, Publishing house "Librokom", 2012. 134 p. (In Russian)
24. Shpengler O. *Zakat Evropy, v 2 tomakh, tom 1* [The Decline of Europe, in 2 vol. vol. 1]. Novosibirsk, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1993. (In Russian)
25. Shpet G. G. Vvedenie v etnicheskuyu psikhologiyu [Introduction to the Ethnic Psychology]. In: Shpet G. G. *Sochineniya* [Compositions]. Moscow, 1989. (In Russian)
26. Rimskiy Victor P., Kalinina Galina N., Lipich Tamara I., Nevleva Inna M., Noskov Vladimir A., Reznik Sergey V. Epistemological Models in Understanding Cultural and Civilizational Specificity. *Helix*. Vol. 8 (1): 2593-2596. Received: 21st October 2017 Accepted: 16th November 2017, Published: 31st December 2017. DOI 10.29042/2018-2593-2596. (In English)

*



ОБРАЗ АРИСТОТЕЛЯ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

УДК 1(091)

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10302

С. Н. Астапов

Южного федерального университета

В статье на основе анализа древнерусских текстов реконструирован образ Аристотеля, созданный русскими книжниками XI–XVII веков. Определены две разновидности этого образа: 1) языческий философ, мудрость которого тщетна; 2) совершенный мудрец и учитель. Показана зависимость формирования указанных разновидностей образа от специфики той социальной среды, в которой создавались тексты, а также от ценностей, доминировавших в русской культуре на определённом этапе её исторического развития. Первая разновидность – носитель бесполезной мудрости – была сформирована в монашеской среде и служила для назидания совершенствоваться в аскетических, а не риторических упражнениях. Вторая – совершенный мудрец – имела место в основном в «отречённых», то есть еретических книгах, недопустимых, с точки зрения церкви, для чтения благочестивому человеку, но ставших популярными в русской культуре XVI века. В XVII веке в России происходит смена культурных доминант, и, в связи с организацией образования по опыту европейских коллегий и переводом европейских учебников, образ Аристотеля как мудреца сменяется образом великого учёного, основоположника всех наук.

Ключевые слова: Аристотель, древнерусская культура, книжность, мудрец, образ, философ.

Sergey N. Astapov

Southern Federal University, The Ministry of Education and Science of the Russian Federation,
Bolshaya Sadovaya str., 105/42, 344006, Rostov-on-Don, Russian Federation

THE IMAGE OF ARISTOTLE IN THE OLD RUSSIAN CULTURE

The article is devoted to reconstruction of the image of Aristotle created in the Old Russian culture. The reconstruction is based on analysis of the Old Russian texts (11th – 17th centuries). Two kinds of the image are distinguished in the article: 1) Aristotle as the pagan philosopher whose wisdom is vain; 2) Aristotle as a perfect wiseman and teacher. It is demonstrates dependence of these types from specific features of the environment where were created the texts and from the values which dominated in certain historical period of Russian culture. The first image was formed in the monastic environment and served edification to be perfect in asceticism and to do not waste time in rhetorical exercises. The second image takes place mainly in books the reading of which was prohibited by the church authorities. However these books got popularity in the Russian secular society in the 16th century. In the 17th

АСТАПОВ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета

ASTAPOV SERGEY NIKOLAYEVICH – Full Doctor of Philosophy, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, the Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University in Rostov-on-Don

e-mail: snastapov@sfedu.ru
© Астапов С. Н., 2019



century change of cultural dominants took place in Russia, education system formed after model of European colleges and European textbooks were translated in Russian. In this connection the new image of Aristotle was formed – as a great scientist and founder of scientific knowledge.

Keywords: Aristotle, bookness, image, Old Russian culture, philosopher, wiseman.

Для цитирования: Астапов С. Н. Образ Аристотеля в древнерусской культуре // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 23–29. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10302

Литературные памятники Древней Руси содержат много разнообразных сведений о древнегреческих философах. Это является свидетельством рецепции античной философии древнерусской культурой, а то, как осуществлялась эта рецепция, служит предметом интереса для разных исследователей. Но сосредоточенность исследований на рецепции философии оставляет в тени образы философов, сложившиеся из представлений об античных мыслителях не только как авторах тех или иных рассуждений, но и как о литературных персонажах, изречения и действия которых получали оценку древнерусских книжников. Это замечание относится, прежде всего, к образу Аристотеля, автора, чьих сочинений на Руси до середины XVII века не переводили и не читали даже в сколько-нибудь значительных фрагментах, но о нём самом знали как о великом философе – «редко (почти никогда) какой-либо сборник изречений или историческое сочинение обходилось без упоминания его имени» [12, с. 248].

Такая ситуация – отсутствие в древнерусской книжности рецепции философского учения Аристотеля при известности его имени – объясняется тем, что для средневековой культуры Аристотель – прежде всего автор «Органона», изучение которого вырабатывает умения правильно строить рассуждения, обосновывать свои идеи, доказывать, вести учёный спор. Эти умения были важны для западноевропейских мыслителей, так как в Западной Европе философия

была рациональным инструментом построения и обоснования теологической доктрины, – для них философия Аристотеля являлась своего рода канонem и основанием теоретического конструирования вероучительных положений. Но эти умения не были востребованы древнерусской мыслью, в которой доминировало нравственно-эстетическое отношение к знанию, а не дискурсивно-логическое. Нравственно-созерцательный характер православного богословия, соединившийся с мифопоэтическим мировосприятием славян, имевшим корни в вытесненной христианством их языческой культуре, дал тот тип мышления, где «рацио не исключается, но включается в систему всеохватывающего интуитивно-эмоционального познания мира как необходимая, но не высшая форма его постижения» [2, с. 59]. Для такого мышления нужен был не логический органон, а образ, который бы соединял благое и прекрасное, полезное и возвышенное, причём, в силу того, что основой культуры являлось христианство, этот образ должен был служить идеалу достижения Царства Небесного.

Образ Аристотеля такому идеалу не соответствовал – по крайней мере, в основной массе древнерусской литературы до середины XVI века. Подавляющее большинство произведений этого времени, упоминающих имя Аристотеля, – сочинения, написанные византийскими и переведённые русскими монахами для «душеполезного чтения». В этом массиве литературы Аристо-



тель представлен как языческий мудрец, чья мудрость совсем бесполезна для спасения души. С XI по XVI век, когда доминировал в сознании теоцентризм [11, с. 220–221], русские книжники внушают читателям мысль: языческая мудрость, образцом и вершиной которой была мудрость Аристотеля, губительна для христианской веры, потому что для признания истинным какого-либо положения она требует строгих логических доказательств, а недоказанное не считает истинным. Особенно ярко об этом пишет Максим Грек в «Слове обличительном, отчасти, против латинского зловерия» (XVI век): «Ибо всякое значение имеет у вас Аристотель, который завлѣк вас или, лучше сказать, потопил вас перипатетическими силлогизмами и хитрословиями, не дозволяя вам удобно соглашаться с тем, что сказали пророки и апостолы таинственно о Троице» [7, с. 279].

Заблуждающимся изображѣн Аристотель и в «Хронике Георгия Амартола», переводном произведении XII века: «Аристотель блудник, живу сущю и ещѣ Платону, яве и бестудно исполчишася и бестуднаго прият брань, ни учительства его почте, юже честно прѣя ... гордо и неустыдеся омрачѣн нань противоуста, не лучши оного, но болма хужьших приим предания, ибо ведати души оного изглаголати тридневным и бессмертныи же и богообразен, Аристотель ре умершю истле» [4, с. 75]. Автор осуждает Аристотеля за то, что тот выступил против своего учителя Платона с ложным учением о том, что после смерти и душа полегит тлению. Для византийского автора и для древнерусского переводчика ложна вся языческая философия, потому что она, по словам апостола Павла, – «по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8). В этом смысле для них и Платон ничем не

лучше Аристотеля. Яркое свидетельство тому можно обнаружить опять же у Максима Грека: «Напрасно ты, Людовик, приводишь в качестве достоверных свидетелей для доказательства счастья и рока Платона, Аристотеля, Плотина и некоторых других нечестивых эллинов, ничего истинного и угодного Богу не мудрствовавших и в большинстве случаев противоречащих друг другу» [5, с. 135].

Но с XII века, по книгам не религиозного содержания, известен и другой образ Аристотеля – мудрого учителя великого правителя. Так, в «Александрии» Аристотель представлен как наставник Александра Македонского, сформировавший своим преподавательским искусством лучшие качества великого царя, – «великий философ и учитель дивный» [1]. Преданность Александра Аристотелю и в этой книге, и в других древнерусских сочинениях осмысливалась ещѣ и как любовь «образцового» правителя к мудрости. Несмотря на то, что эта мудрость не христианская, а «внешняя», но она не уводит от спасения души, а потому полезна и наставительна и для управления государством, и для добропорядочной жизни.

Например, в «Пчеле», сборнике поучений, первые русские переводы которого относятся также к XII веку, Аристотель – автор ряда назидательных изречений. В тексте «Пчелы» по новгородскому списку XIV века (текст этого памятника в разных рукописях имеет вариативное содержание) Аристотелю приписываются следующие афоризмы: «Бог может сотворить, сколько захочет, человек же хорош тот, кто пользу принесѣт»; «Советы не что иное, как оскудение ума. Ибо не зная, что делать, а что – нет, оттого и просим совета; мнѣнье другого не даѣт нам решить, как следует»; «Твѣрже тот, кто побеждает желанія, а не вои-



нов. Лишь тот смел и храбр, кто сам себя одолеет»; «Богатство нужно приобретать ради друга, но не друзей ради богатства» [9, с. 489, 491, 493]. Заметно, что направленность этих афоризмов не религиозная, а нравственно-практическая.

С XV века на Руси становятся известными так называемые отречённые книги – тексты, связанные с ересью жидовствующих, в основном переводы средневековых еврейских и арабских текстов. Эти книги пришли на Русь из Польши и в скором времени стали здесь весьма популярными, о чём свидетельствуют и переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским, и письма царя Алексея Михайловича, и Соборное уложение 1649 года. Наиболее известными из «отречённых книг» являются «Тайная Тайных» (в другом названии «Врата Аристотелевы»), «Логика Авиасафа» (извлечения из Аль-Газали) и «Книга, глаголемая Логика, сиречь Словесница» (извлечения из Маймонида). В этих книгах Аристотель предстаёт как носитель истинной мудрости и некоего тайного знания. По причине популярности этих книг в древнерусской культуре происходит трансформация образа Аристотеля – теперь древнегреческий философ уже не автор тщетного мудрствования, а пророк, посланный Богом наставлять язычников истинной мудрости.

«Тайная Тайных», псевдоаристотелевский трактат, автором которого считают аль-Харизи, содержит (или сопровождается им – в зависимости от списка) «Сказание о еллинском философе, о Премудром Аристотеле, представляющее собой очень сокращённый перевод жизнеописания Аристотеля по Диогену Лаэртскому. В «Сказании» Аристотель представлен как истинный мудрец и по образу мысли, и по образу жизни: «Он говорил и писал в книгах своих так: “Бесконечно существо Божье, бытие

которого не имеет начала, а силой слова его все крепкое происходит”, и прочее. И другие многие умные вещи он написал и о недугах внутренних разъяснил» [10].

Здесь же, в «Сказании», встречается единственное для древнерусской литературы описание внешности Аристотеля: «Роста он был среднего, голова у него была небольшая, голос высокий, глаза маленькие, ноги худые; а носил он разноцветную и хорошую одежду. Любил он носить перстни и цепи золотые» [10].

И описанная внешность, и образ Аристотеля, как совершенного мудреца, пророка язычников, получили живописное воплощение на фреске Богоявленского собора Московского Кремля «Древо Иессеево» (середина XVI века). На ней Аристотель изображён в ряду не библейских пророков, человеком среднего роста с длинными волосами и бородой, в одеждах разного цвета и венце, символизирующем высочайший статус Аристотеля среди античных мудрецов. В руке он держит свиток со словами, утверждающими первенство Бога¹.

В. В. Мильков, анализируя названные «отречённые книги», по поводу сочинения

¹ Ю. Н. Звездина приводит музейное описание фигуры Аристотеля, составленное И. Я. Качаловой: «Аристотель написан слева от двери, в рост, в трёхчетвертном повороте вправо, он протянул вперед руку с развёрнутым свитком, на вставке, занимающей нижнюю половину свитка, текст отсутствует. Сохранность авторской живописи достаточно полная. На лице по всей поверхности прослеживается зелёный санкирь, коричневые описи на глазах, носу, бороде. Кисти рук написаны на вставке. Корона окристая. Платье светлое, почти вся поверхность лессировочно разбелена, складки выполнены широкими тёмно-вишневыми линиями. Такая же линия очерчивает контур спины. Плащ травянисто-зелёный, разделка почти полностью утрачена. Обувь вишнёвая. Фон на этом участке интенсивного синего цвета. Поzem зелёный. Надписи, подписи: на свитке “ПЕРВОЕ БГ./ ПОТО {М} СЛОВО / И ДУХ СТЫ/Й”. XIX век по остаткам подлинных букв» [3, с. 469].



«Книга, глаголемая Логика, сиречь Словесница» пишет: «Весьма необычным для древнерусской традиции является отношение автора трактата к философам и философии. Это видно по тому, что Аристотель, как высоко почитаемая фигура в арабо-еврейском мире, ставится в “Логике” в один ряд с мудрецами израилевыми. Он – “голова всем философам, первым и последним, подлуг смыслу мудрецов израилевых”. По сути, античный философ приравнивается к пророку, а его знания отождествляются с пророческими: “равен в пророческих фундаментах, занеже невозможно есть, абы пророк не полон был в семи мудростях”» [8, с. 285]. Но фреска «Древо Иессеево» свидетельствует об уже произошедшей трансформации традиции в XVI веке – эта фреска живописными средствами передаёт отношение к Аристотелю, словесно выраженное в «Логике», демонстрируя, что к середине XVI века отмеченное В. В. Мильковым отношение становится обычным, поскольку на смену теоцентризму приходит антропоцентризм [11, с. 221]. На произошедшую трансформацию указывает и Ю. Н. Звездина, отводя ключевую роль в ней другому тексту – «Пророчествам еллинских мудрецов» [3]. В этом тексте Аристотель отвергает божественность Аполлона и предсказывает Боговоплощение.

Сложившийся позитивный образ Аристотеля использует в полемике с «звёздоблюстителями» Максим Грек. Несмотря на то, что он считал мирскую мудрость суетной, распространявшемся на Руси увлечению астрологией он счёл возможным противопоставить среди прочих аргументов и авторитет языческих философов: «Ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель, эти наиболее уважаемые и истиннолюбивейшие из числа еллинских философов, никогда не склонялись к согласию с обманчивым га-

данием по движению звёзд, как это ясно видно из их сочинений. Аристотель, уразумевав, что это обман, и что понапрасну гадание это пользуется у них наименованием науки, осудил оное, признав презренным и ложным, сказав негде в своих сочинениях относительно предсказаний о будущих событиях, что это не есть окончательная истина, и что об этом нет ни видения, ни науки» [6, с. 251].

С 40-х годов XVII века начинается секуляризация в русской книжности [11, с. 193], а в русской культуре происходит смена культурных доминант. Европейская культура Нового времени в это время активно проникает на Русь. В этой культуре преимущество имело знание о мире, а не о спасении души. Более важным был образ учёного-исследователя, а не созерцательного мудреца. Традиционный для древнерусской книжности образ Аристотеля как мудреца с отрицательной («лукаво мудрствующий») или положительной («превзошедший премудростью») коннотацией сменяется образом великого учёного, основоположника всех наук.

Во многом такой смене способствовало пришедшее на Русь европейское образование. Так, в Киевской коллегии (Киево-Могилянской академии) образование, по образцу иезуитских коллегий, велось по комментированному, точнее интерпретированному схоластической традицией, сочинениям Аристотеля: и натурфилософским, и этическим, и политическим. Но основными в этой системе образования были логические и риторические трактаты Аристотеля. Безотносительно к тому, сколько в учебниках было текста самого Аристотеля, а сколько псевдоаристотелевских фрагментов и текста интерпретаторов, все они были освящены авторитетом самого Аристотеля, и у обучавшихся формировали образ Аристо-



теля именно как основателя научного знания. Схожий образ Аристотеля формировали и книги, по которым стали вести обучение в московской Славяно-греко-латинской

академии. Это уже был образ не мудреца, а автора трактатов по различным отраслям «естественного» (в отличие от богословского «сверхъестественного») знания.

Примечания

1. Александрия [Электронный ресурс] / подг. текста, пер. и комм. Е. И. Ванеевой // Институт русской литературы (Пушкинский Дом) : [веб-сайт]. Электрон. дан. UR: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5126>
2. Громов М. Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 54–61.
3. Звездина Ю. Н. Образ Аристотеля в России середины XVI и второй половины XVII века // Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности : московская международная конференция, 17–19 октября 2016 года, Институт философии РАН : материалы к докладам / Институт философии РАН [и др. ; отв. ред. В. В. Петров]. Москва : Аквилон, 2016. С. 467–476.
4. Истрин В. М. «Книги временныя и образныя Георгия Мниха». Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Том 1. Текст. Петроград : Российская государственная академическая типография, 1920. 634 с.
5. Максим Грек. Возражения против Иоанна Людовика, толкователя священной книги блаженного Августина, епископа Иппонского // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе : в 3 частях. [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1910–1911. Часть 3. С. 135–149.
6. Максим Грек. Против тех, которые усиливаются посредством рассматривания звёзд предсказывать будущее, и о свободной воле человека // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе : в 3 частях. [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1910–1911. Часть 2. С. 239–262.
7. Максим Грек. Слово обличительное, отчасти против латинского зловерия, здесь же и против «Альманаха», который возвелеречил, что будет всемирный потоп более губительный, чем упоминаемый когда-либо // Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе : в 3 частях. [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1910–1911. Часть 2. С. 276–293.
8. Мильков В. В. Переводные философские сочинения в русской книжности конца XV – середины XVI веков: еврейские и арабские влияния // Историко-философский ежегодник. 2016. С. 269–295.
9. Пчела / подг. текста, пер. и комм. В. В. Колесова // Памятники литературы Древней Руси : XIII век / вступительная статья Д. С. Лихачева ; составление и общая редакция: Лев Александрович Дмитриев, Дмитрий Сергеевич Лихачев; оформление художника В. Вагина. Москва : Художественная литература, 1981. С. 486–519.
10. Сказание об Аристотеле [Электронный ресурс] / подг. текста, пер. и комм. Д. М. Буланина // Институт русской литературы (Пушкинский Дом) : [веб-сайт]. Электрон. дан. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5114>
11. Ужанков А. Н. Стадиальное развитие русской литературы XI – первой трети XVIII века. Теория литературных формаций : монография. Москва : Издательство Литературного института имени А. М. Горького. 2008. 528 с.
12. Чумакова Т. В. К вопросу о рецепции Аристотеля в древнерусской культуре // Вече. Альманах русской философии и культуры. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004. Вып. 16. С. 243–256.

References

1. *Aleksandriya [Alexandria]*. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5126> (In Russian)
2. Громов М. Н. Gromov M. N. Vechnye tsennosti russkoy culture: k interpretatsii otechestvennoy filosofii [Eternal values of the Russian culture: on interpretation of native philosophy]. *Voprosy Filosofii [Problems of philosophy]*. 1994, no. 1, pp. 54–61. (In Russian)



3. Zvezdina Yu. N. *Obraz Aristotelya v Rossii serediny XVI i vtoroy poloviny XVII veka* [The image of Aristotle in Russia in the middle of the 16th century and the second half of the 17th century]. In: Petrov V. V. *Aristotelevskoe naslediyе kak konstituiruyushchiy element evropeyskoy ratsional'nosti: moskovskaya mezhdunarodnaya konferentsiya, 17–19 oktyabrya 2016 goda, Institut filosofii RAN. Materialy k dokladam [Aristotelian heritage as a constitutive element of European rationality: Moscow International Conference, October 17–19, 2016, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Reports]*. Moscow, Publishing house “Akvilon”, 2017. Pp. 467–476. (In Russian)
4. Istrin V. M. “*Knigy vremennyya i obraznyya Georgiya Mniha*”. *Khronika Georgiya Amartola v drevnem slavyanorusskom perevode. Tekst, issledovanie i slovar'. Tom 1. Tekst [Chronicle of George Hamartolos in the old Slavonic-Russian translation. Text, research, vocabulary. Vol. 1. Text]*. Petrograd, 1920. 634 p. (In Russian)
5. Maksim Grek. *Vozrazheniya protiv Ioanna Lyudovika, tolkovatelya svyashchennoy knigi blazhennogo Avgustina, episkopa Ipponskogo* [The objections against Juan Lluís, interpreter of sacred book of St. Augustine, bishop of Hippo]. *Sochineniya prepodobnogo Maksima Greka v russkom perevode, v 3 chastyakh, chast' 3 [St. Maximus the Greek's works in Russian, in 3 parts, part 3]*. The Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 1911. Pp. 135–149. (In Russian)
6. Maksim Grek. *Protiv tekh, kotorye usilivayutsya posredstvom rassmatrivaniya zvyozd predskazyvat' budushcheye, i o svobodnoy vole chelovyeka* [Against who have effort to foretell future through examination of stars and on free will of a human]. *Sochineniya prepodobnogo Maksima Greka v russkom perevode, v 3 chastyakh, chast' 2 [St. Maximus the Greek's works in Russian, in 3 parts, part 2]*. The Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 1911. Pp. 239–262. (In Russian)
7. Maksim Grek. *Slovo oblichitel'noe, otchasti protiv latinskogo zloveriya, zdes' zhe i protiv “Al'manakha”, kotoryy vozvelerechil, chto budet vseмирnyy potop bolee gibel'ny, chem upominayemyy kogda-libo* [The antithetic word in part against the Latin bad faith and here against “Almanac”, which proclaimed that the Flood will be and it will be more disastrous than mentioned ever]. *Sochineniya prepodobnogo Maksima Greka v russkom perevode, v 3 chastyakh, chast' 2 [St. Maximus the Greek's works in Russian, in 3 parts, part 2]*. The Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 1911. Pp. 276–293. (In Russian)
8. Milkov V. V. *Perevodnye filosofskie sochineniya v russkoy knizhnosti kontsa XV – serediny XVI vekov: evreyskie i arabskiye vliyaniya* [Translated philosophical works in Russian literature (end of 15th – mid 16th century): the Jewish and Arabic influence]. In: Dmitriev L. A., Likhachev D. S., eds. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik [History of philosophy yearbook]*. 2016. Pp. 269–295. (In Russian)
9. Pchela [The bee]. *Pamyatniki literatury Drevney Rusi: XIII vek [Old Russian literature: 13 century]*. Moscow, Publishing house “Hudozestvennaya literatura”, 1981. Pp. 486–519. (In Russian)
10. *Skazanie ob Aristotele [The legend of Aristotle]*. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5114> (In Russian)
11. Uzhan'kov A. N. *Stadial'noe razvitie russkoy literatury XI – pervoy treti XVIII veka. Teoriya literaturnykh formatsiy [The gradual development of Russian literature of the 9th – the first third of the 13th century. Theory of literary formations]*. Moscow, Publishing house of the of the A. Gorky Literary Institute, 2008. 528 p. (In Russian)
12. Chumakova T. V. *K voprosu o retseptsii Aristotelya v drevnerusskoy culture* [On the question of reception of Aristotle in the Russian culture]. *Veche. Almanakh russkoy filosofii i kultury [Veche. An Almanac of Russian philosophy and culture]*. St. Petersburg, Publishing house of the St. Petersburg University, 2004. Issue 16. Pp. 243–256. (In Russian)

*



АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В БЫЛИНОВЕДЕНИИ: ЦЕННОСТНЫЙ АНАЛИЗ РУССКОГО ЭПОСА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА. ЧАСТЬ 3. 1980-е ГОДЫ

УДК 82-131(091)

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10303

А. С. Миронов

Московский государственный институт культуры

Статья завершает цикл публикаций, посвящённых ценностному анализу русского эпоса во второй половине XX века¹. Рассматриваются работы отечественных былиноведов, опубликованные в 1980-е годы. Отмечается, что в исследованиях Б. Н. Путилова, Б. А. Успенского, Д. В. Мачинского, И. Я. Фроянова, Ю. И. Юдина, Н. Г. Черняевой и других преобладал структуральный подход, в котором сюжеты былин дробились на сюжетные схемы, освобождались от ценностных координат и сближались с реконструируемыми первобытными ритуалами славян. Утверждалось, что фольклорное (и в частности, эпическое) мировоззрение оперирует некой виртуальной, анахроничной моделью мира, в которой не действуют ценностные координаты, сопоставимые с действительным мировоззрением русских в период научной фиксации живого бытования былин.

Попытки развенчать эту теорию имеются в работах В. П. Аникина, представляющего историческую школу былиноведения, который указывал на важность ценностного содержания эпоса и необходимость исследования ценностно-нормативного измерения сюжета. Выводы В. П. Аникина были предопределены необходимостью приписать эпическому мировоззрению идеологически «правильные» ценности (патриотизм, верность национальным интересам, борьба за единство Русской земли и т.д.), он последовательно принижает значимость христианских ценностей в эпической картине мира. Другие представители исторической школы былиноведения (С. Н. Азбелев и другие) недооценивали аксиологический подход, что привело к появлению ошибочных утверждений в ряде научных и учебных изданий по устному народному творчеству, увидевших свет в 1980-х годах (А. И. Кретов, В. П. Аникин и Ю. Г. Круглов и другие). Представители инициационной (неомифологической) школы былиноведения (Б. Н. Путилов, Ю. И. Юдин, И. Я. Фроянов и другие) также лишали русский эпос ценностного смысла и превращали былины в «плоские иллюстрации» к древним, а точнее, реконструируемым, ритуалам.

¹ См.: *Миронов А. С.* Аксиологический подход в былиноведении: ценностный анализ русского эпоса во второй половине XX века. Часть 1, 1950–1960-е годы // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 1 (87). С. 54–73; *Миронов А. С.* Аксиологический подход в былиноведении: ценностный анализ русского эпоса во второй половине XX века. Часть 2, 1970-е годы – начало 1980-х годов // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 2 (88). С. 48–70. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10205

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

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

e-mail: arsenymir@yandex.ru
© Миронов А. С., 2019



В представлении инициационной школы герой – это актер, исполняющий ритуальную роль, его характер и динамика внутреннего мира не важны для обряда.

Впервые в 1980-е годы в полной мере приёмы предметного аксиологического анализа русских былин были реализованы Ф. М. Селивановым (концепты власти, славы, дарения), что стало импульсом для современной разработки ценностного содержания русского эпоса.

Ключевые слова: русский эпос, былина, былиноведение, русский эпический герой, ценности русского эпоса, аксиология русской былины, аксиологический подход, В. П. Аникин, Б. Н. Путилов, Ф. М. Селиванов, В. Н. Топоров, Н. Г. Чернышева. Б. А. Успенский, Д. В. Мачинский, И. Я. Фроянов, Ю. И. Юдин.

Arseny S. Mironov

Moscow State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkul'tury),
Bibliotechnaya str., 7, 141406, Khimki citi, Moscow region, Russian Federation

THE AXIOLOGICAL APPROACH AS IMPLEMENTED IN EPIC STUDIES: VALUE ANALYSIS OF RUSSIAN FOLK EPICS IN THE SECOND HALF OF THE TWENTIETH CENTURY. PART 3, THE 1980th

The article concludes a cycle of publications dedicated to «value» analysis of Russian folk epics as implemented in the second half of the twentieth century¹. Consequently, the works of Russian bylina scholars published during the 1980th are examined in the present paper. It is noted that the scholarly books and articles written by B. N. Putilov, B. A. Uspensky, D. V. Machinsky, I. Ya. Froyanov, Yu. I. Yudin, N. G. Chernyaeva, etc. bear the numerous marks of the structural approach, according to which bylina literary plots should be reduced to the mere plot schemes, being thus divested of their spiritual values and brought into correlation with reconstructed primordial rites of the Slavs. It was argued by the mentioned authors that the folkloric (and particularly the epic) worldview presupposed a certain fictitious, anachronistic world model – the one devoid of any spiritual values, comparable with that worldview of the Russian people which had been quite real and actual at the times the still current byliny had been recorded by scholars.

The attempts to disprove this theory were made by V. P. Anikin in his works representing the historical school of bylina studies. According to the scholar, much attention should be paid to the moral values of Russian folk epics—as well as to the analysis of value-normative plot dimension. However, the conclusions made by V. P. Anikin were predetermined by the need to attribute to the epic worldview certain ideologically “correct” values (for example, patriotism, loyalty to the national interests, and the struggle for the unity of the Russian lands), which resulted in his constant inattention to the Christian values as rendered in the epic view of the world. Other representatives of the mentioned historical school (S. N. Azbelev, etc.) underestimated the axiological approach, which caused certain erroneous assertions in a number of scholarly and educational editions on folk literature published during the 1980th (A. I. Kretov, V. P. Anikin and Yu. G. Kruglov, etc.).

The representatives of the initiation (or the neomythological) school of bylina studies (B. N. Putilov, Yu. I. Yudin, I. Ya. Froyanov, etc.) also divested Russian folk epics of their spiritual meaning, thus transforming byliny into “trivial illustrations” of ancient—or, more correctly, just reconstructed – Slavonic rites. According to the initiation school, the hero should be treated as a certain actor, a performer of a ritual role, whose personality and dynamic psychology are irrelevant to the rite.

¹ Mironov A. S. Axiological approach in epic studies: value analysis of the Russian epic in the second half of the XX century. Part 1, 1950–1960th. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts]*. 2019. № 1 (87). Pp. 54–73; Mironov A. S. Axiological approach in epic studies: value analysis of the Russian epic in the second half of the XX century. Part 2, the 1970th – early the 1980th. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts]*. 2019. № 2 (88). Pp. 48–70. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10205



For the first time in the 1980th, the methods of bylina substantive axiological analysis were fully implemented by F. M. Selivanov (the concepts of power, glory, and donation), which provided the impetus for contemporary studies on spiritual values as mirrored in Russian folk epics.

Keywords: Russian folk epics, bylina, bylina studies, Russian epic hero, values of Russian folk epics, axiology of Russian byliny, axiological approach, V. P. Anikin, B. N. Putilov, F. M. Selivanov, V. N. Toporov, N. G. Chernyaeva, B. A. Uspensky, D. V. Machinsky, I. Ya. Froyanov, Yu. I. Yudin.

Для цитирования: Миронов А. С. Аксиологический подход в былиноведении: ценностный анализ русского эпоса во второй половине XX века. Часть 3, 1980-е годы // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 30–51. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10303

Авторы ряда исследований в области аксиологии античной и средневековой христианской культуры (С. С. Аверинцев [1], М. А. Лифшиц [12] и другие), эстетики словесного творчества (М. М. Бахтин [6]), опубликованных в 1970-х годах, наглядно продемонстрировали преимущества и перспективы ценностного анализа. Тем не менее в этот период не появилось работ, посвящённых аксиологическому исследованию былин. Всё большую популярность набирал метод инициационной школы, последователи которой не были заинтересованы в аксиологическом анализе эпоса [подробнее см.: 17]. В начале 1980-х годов увидели свет многочисленные исследования (Б. Н. Путилова [23; 24], Б. А. Успенского [32], Д. В. Мачинского [13], И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина [35], Н. Г. Черняевой [38]), в которых сюжеты былин дробились на сюжетные схемы, освобождались от ценностных координат и сближались со смело реконструируемыми первобытными ритуалами славян.

В. Н. Топоров, Б. Н. Путилов и другие сторонники этой теории утверждали, что традиционная фольклорная модель мира хранит «сумму представлений о мире внутри данной традиции» [31, с. 161], то есть защищена от восприятия «внешних» по отношению к традиционному знанию впечатлений, вызванных позднейшими исто-

рическими событиями, а также верований и взглядов христианской эпохи. По сути, утверждалось, что фольклорное (и в частности, эпическое) мировоззрение оперирует некоей виртуальной, анахроничной моделью мира, в которой не действуют ценностные координаты, сопоставимые с действительным мировоззрением русских в период научной фиксации живого бытования былин.

Пытаясь развенчать эту теорию, представитель советской исторической школы В. П. Аникин в своём труде «Теория фольклорной традиции и её значение для исторического исследования былин» указывал на важность ценностного содержания эпоса. Учёный подчёркивал, что в традиции выражаются «нормы, понятия, представления, нравственно-эстетические убеждения народа» [3, с. 21] – и не только давно забытые архаичные (эпохи неолита, матриархата и т.п.), но и более поздние, вплоть до XIX–XX веков.

Полемизируя со сторонниками структурального анализа былин, В. П. Аникин подчёркивал, что их метод не учитывает ценностно-нормативного измерения сюжета. Учёный полагал, что структуралисты для своих исследовательских целей «перевели конкретные живые картины действительности, воссозданные эпосом, из области полнокровной жизни в область



абстракций, даже математических формул», в результате утратив «характеристики персонажей» и «конкретное идейное освещение» изображённой в эпосе действительности [3, с. 21]. По В. П. Аникину, выявление содержания эпоса в контексте исторически-конкретного мировоззрения имеет первостепенное значение, потому что позволяет определить «время сложения былин» [3, с. 30].

Как можно видеть, представители исторической школы осознали важность ценностного анализа. Одним из первых достижений на этом поприще стало наблюдение В. П. Аникина о том, что в изображении былинного княжеского пира «проглядывает мирская психология и мирские представления русского крестьянина» [3, с. 33]. Однако учёный приходит к выводу о «слоистости» былинных ценностей: наряду с крестьянской психологией эпос хранит остатки языческого мировоззрения. При этом он полагает, что эпический певец продолжает оценивать поступки героев так же, как они оценивались в древности.

Например, по В. П. Аникину, в былине о Волхе «воспроизводится идеал – предел возможного», в частности, «завоевание чужих земель и захват чужих богатств в эпоху, когда такие действия признавались нормой» [3, с. 234]. По мнению учёного, былина транслирует эти древние ценности, связанные с образом Волха как «идеального типа воинской этики» [3, с. 236] варварских времён.

Но если в варварской древности захват земель и искоренение населения могли быть этической нормой, то возможно ли считать это нормой и тем более «идеалом» для системы ценностей русских крестьян второй половины XIX века, когда было открыто живое бытование былин? Разве мог Вольга (герой, отказавшийся от богатыр-

ского предназначения в пользу оборотничества) быть «идеалом» для традиционной эпической аудитории?

Пытаясь доказать это, В. П. Аникин приводит в качестве доказательства слова эпического певца, что на Руси нет никого «опричь» Волха, способного разведать планы Салтыка [3, с. 237]. Учёный считает это «открытым восхвалением» героя. Исследователя не смущает, что больше никто из богатырей (ни в одной былине!) не опускается до подслушивания и подглядывания, это – «не честь-хвала» богатырская.

В своей работе В. П. Аникин провёл ценностный анализ многих старин – к сожалению, зачастую результаты его были предопределены необходимостью приписать эпическому мировоззрению идеологически «правильные» ценности (патриотизм, верность национальным интересам, борьба за единство Русской земли т.д.).

Например, исследователь полагал, что мезенско-поморская версия былины о бое Добрыни с Дунаем «отмечена ясностью героико-патриотической мысли» (в казни Дуная В. П. Аникин видел утверждение ценности верного служения Руси, а Дунай, по его мнению, осуждается певцом за службу литовскому королю). Напротив, «печорская» версия, в которой Дунай прощён, представляется учёному испорченной, потому что «привносит в идейный замысел мотивы отвлечённой этики, даже какое-то проповедничество мира» [3, с. 55]. Аникину виделось здесь «наносное» христианское «миролюбие». Между тем непредвзятый ценностный анализ былин показывает, что в этой песне утверждается важная для эпического певца ценность богатырского рода. Казнить Дуная не за что: с точки зрения Ильи Муромца, «хранителя» богатырского этоса, оба героя поступили правильно:



«Те спасибо нонь,
Дунай да сын Ивановиць,
Не оставляшь свой шатёр
без угроз ты молодецких,
Те спасибо, Добрынюшка Микитич
млад,
Не боишься ты угроз
да молодецких» [7, с. 573–576].

И в других былинах Илья Муромец как «старой» (старший, начальствующий) богатырь беспокоится о том, чтобы род богатырский «не перевёлся»: он запрещает Добрыне убивать Алёшу, Дюку велит выручить Чурилу Пленковича. Эта ценность – базовая для эпического сознания (вспомним фразу былинного князя Владимира о том, что богатырские «семена» «дороже злата и серебра»). В связи с этим следует признать, что меньшей идейно-художественной ценностью обладает версия с казнью Дуная (ещё и потому, что Дунаю нельзя умереть дважды, ведь ему предстоит ещё покончить с собой после убийства жены в старине о сватовстве князя Владимира).

В. П. Аникин последовательно принижает значимость христианских ценностей в эпической картине мира, острие анализа он направляет против якобы позднейшего «пласта религиозно-христианской интерпретации» древних смыслов. В. П. Аникин полагал, что «наносные» христианские мотивы могут быть «устранены» из старин «без ущерба для художественного целого». Сложно представить себе, как можно «устранить» важнейшие в содержательном плане сюжеты (и ценные в плане художественном), такие как: исцеление Ильи странниками и родительское благословение «не помыслить зла на татарина»; молитву Алёши о дожде; вмешательство Николы в судьбу Садка; плач Богородицы, закапывающей Святое Евангелие в землю у город-

ской стены перед нашествием Калина; дерзкое напоминание Ильи, адресованное Богу, о том, что за Илью молятся спасённые им вдовицы; гордые помыслы русских богатырей перед битвой с «силой незнаемой» и их покаяние и т.д.

Вместо христианских концептов жалости, сострадания («неутерпчивое сердце богатырское»), нравственной стойкости («неупадчивости») и бескорыстного служения-дарения В. П. Аникин пытается обнаружить в русском эпосе ценности западного рыцарства и азиатского удалства. Так, учёный полагает, что мотивацией Ильи Муромца является желание доказать князю Владимиру своё право считаться «самым сильным защитником Руси» [3, с. 169]. Ценность первенства при дворе в русском эпическом сознании близка к нулю, в былинном мире отсутствуют почести, титулы и турниры (последние нельзя смешивать со спорами «о велик заклад»). «Чемпионские» притязания Муромца сомнительны, если учесть, например, что в большинстве вариантов былин о ссоре богатыря с князем Владимиром говорится, что даже после примирения Илья отказывается сесть на «место верхнее», но занимает положенное всем богатырям «место среднее».

Объявляя христианские идеи в былинах «наносными», излишними с композиционной точки зрения, В. П. Аникин вынужденно приходит к выводу о том, что старины лишены цельного смысла. Присутствие Николы в былине о Садке учёный считает одним из излишеств позднейшей христианской идеологии: если в исконных, по его мнению, вариантах былины корабль остановил сам Морской царь, которому Садко не принёс жертвы, то «теперь», то есть в «христианизированном варианте» виной бедствия стало нарушение героем-христианином своего религиозного обета» [3, с. 274–



275]. «Получается, – недоумевал В. П. Аникин, – что святой Николай стал пособником Морского царя – языческого владыки водяной стихии» [3, с. 276].

Как можно видеть, исследователь не знаком с христианским представлением о «праве», которое возникает у диавола на душу человека, согрешившего, заключившего договор с лукавым духом и отказавшегося от заступничества святых. Морской царь не случайно не принял в качестве жертвы никого из спутников Садка, ему нужна не человеческая жертва вообще, но душа героя, на которую он предъявляет права. Далее, эпической аудитории (и вообще любому христианину) было очевидно, что Садко попадает в беду не потому, что Никола сделался пособником Морского царя, но из-за того, что утратил покровительство святого, так ярко проявившееся в финале спора с Великим Новгородом. Отбрасывая христианскую «логику» былин, учёный утрачивает духовное зрение, свойственное традиционной аудитории, – и приходит к выводам о смысловых противоречиях старин.

Поиск (а точнее – конструирование) «противоречий» сделался методологическим приёмом, потому что давал учёному возможность исторического приурочивания былин. Эти самые «противоречия» В. П. Аникин объяснял в ряде случаев влиянием духовных стихов, в других былинах видел чуждое привнесение психологии создателей скоморошин или причитаний. Чтобы выявить кажущееся противоречие, учёный выделял в смыслах былин то, что нельзя было привести к идеям, имевшим политическую актуальность, – и противопоставлял это «наносное» содержание «правильному». А по характеру «наносного» судил о времени предполагаемой порчи. Правда, при этом якобы исходные смыслы эпоса, «очищенные» от духовной мотивации героев, оказы-

вались низведены до уровня примитивной фавулы лубка: поехал – убил – «славу поют».

Опыт аксиологического анализа былин, предпринятый В. П. Аникиным, был направлен не на выявление общих для русского эпоса концептов, но на демонстрацию «хронологически приуроченных» противоречий «внутри идейно-художественного состава былины» [3, с. 317]. Парадоксальным образом этот опыт стал блестящим доказательством «от противного» – доказательством того, что именно христианские ценностные концепты придают смысл былинам.

Примечательно, что именно исследование ценностей эпоса позволило В. П. Аникину предпринять впечатляющее наступление на позиции неомифологов. Другие последователи советской исторической школы былиноведения по-прежнему недооценивали возможности аксиологического анализа. Например, С. Н. Азбелев в своей работе «Историзм былин и специфика фольклора» [2] утверждал, что былина призвана сохранить «жизненный пример, актуальный своей этической значимостью», в этом состоит «общественное предназначение» эпоса [2, с. 265]. Однако учёный подразумевал, что силой «этически значимого» жизненного примера обладают только воспоминания о «сущности» исторических событий. Исходя из этого, он пытается сблизить многие былинные сюжеты с историческими событиями – к сожалению, эти сближения были предприняты без учёта разности ценностных координат.

Так, С. Н. Азбелев производит былинного Самсона Колывановича от новгородского воеводы Самсона – несмотря на то, что образ этого эпического героя связан не просто с концептом силы и старшинства, но – с антиценностью уклонения от богатырской миссии, обидчивостью и неумением



прощать, с нежеланием «стоять за веру, за Отечество». В летописной биографии новгородского Самсона ничего подобного не встречаем. Таким образом, основанием для сближения является тождество имён, а во все не совпадение ценностной «нагрузки» эпического образа с идейной «сутью» исторического факта.

В прототипы былинного Василия-пьяницы учёный записывает другого новгородского воеводу – Василия Казимира, который принимал участие в стоянии на Угре. В этом случае не учитывается духовный смысл былины о Василии-пьянице, в которой утверждается ценность смелости, проявляющейся в «разгоревшемся» страдающем сердце любого человека, пусть даже слабейшего и униженного. Чудесную силу и право на победу над врагом получает от Бога тот, кто заложил кабатчикам свой доспех и оружие, но не утратил способность сострадать. Ничего подобного о летописном Василии Казимире нам не известно (собственно, о нём не известно ничего, что могло бы обладать «этической значимостью»); вновь единственным поводом для сближения былинного сюжета и летописи является совпадение имён.

Зато С. Н. Азбелев опровергает очевидное, казалось бы, сближение былинного Ермака и «победившего войска Кучума Ермака Тимофеевича» – на том основании, что последний «прославился в зрелом возрасте как опытный военачальник», а былина «изображает Ермака неосмотрительно ввязавшимся в бой и погибшим от своей военной неопытности юношей» [2, с. 139]. Здесь фактологическая педантичность мешает историку уловить тождество ценностных координат поведения эпического героя и исторического деятеля. Независимо от физиологического возраста этот герой всегда будет «младшим» для киевских богаты-

рей – во-первых, в силу особой запальчивости «богатырского сердца неутерпчивого». Учитывая, что старшие богатыри пытаются сдержать безрассудно смелого Ермака, можно признать, что это его качество близко эпической «глупости». В былинах глупость весьма часто связывается с молодостью (например, Добрынюшка назван «молодёшеньким», «глупёшеньким»), а разумность – с «возрастом» [см., например: 37, с. 24–25]. Безудержный напор (даже вопреки сдерживанию со стороны начальства) эпический певец связывал с ценностным центром Ермака – и безошибочно ощущал его в духе русского казачества, дошедшего до берегов Аляски. Во-вторых, казачество всегда будет наследником киевского богатырства, его духа и ценностей – что и отразилось в удивительно живом образе эпического Ермака, появляющегося в былинном Киеве в тот момент, когда Илья, Добрыня и другие богатыри состарились. Таким образом, тождество ценностных координат эпического образа и народного представления об историческом Ермаке невозможно игнорировать, ссылаясь на физиологический возраст исторического деятеля.

Любопытное наблюдение аксиологического плана находим в работе Д. Н. Медриша: учёный обратил внимание на то, что нравственный суд является характерной особенностью русского эпоса (в отличие от эпосов других народов; например, он показал, что чешская баллада «нередко прибегает в финалах к помощи правосудия в тех случаях, когда в её русских параллелях фабульную развязку заменяет нравственное осуждение виновных» [14, с. 20–21]). Таким образом, учёный выявил более высокую ценность нравственных понятий для русского эпического мировоззрения, что было существенным шагом вперёд по сравнению с привычными рассуждениями со-



ветских былиноведов о классовых интересах богатырей, об их «активной жизненной позиции» и т.п.

Исследование конкретного ценностного концепта – эпической «славы» – предпринял в 1983 году Ф. М. Селиванов. Учёный пришел к выводу, что это слово употребляется в былинах либо в значении «добрая молва», либо как синоним слова «старина» (песнь), либо как «указание на посмертный обряд исполнения ритуального песнопения» [28, с. 47–50], причём в этом случае выражение «славу поют» может «нести оттенок худой, постыдной, осуждающей славы» [28, с. 47–50]. Как можно видеть, первое значение слова, выявленное учёным, включает эпический концепт славы как молвы о подвигах богатырей, нацеленной на предостережение иноземных властителей от агрессии. Что же касается третьего значения, то результаты ценностного анализа не позволяют предположить, будто в древности существовал некий обряд исполнения хулительного песнопения, который именовался «славой», – в былинах это слово используется в ироническом ключе (в отношении убитых противников).

Находясь, видимо, под влиянием инициационной школы, Ф. М. Селиванов утверждает, что сами былины произошли от «слав» – «величальных, хвалебных песен общественных ритуалов» [28, с. 55], и отмечает, что «величальные песни не ограничены в возможностях возвышения, идеализации человека» [28, с. 55]. Такое понимание жанровой функции старин не позволяет допустить саму мысль о возможности динамики ценностного центра героя: герой величальной славы идеален, его ценностный центр «выше» ценностных центров певца и аудитории. Но в былинах – не так: певец (а за ним следом – и слушатели) отдают себе отчёт в слабостях и грехах богатыря, страда-

ют ему. В былине отнюдь не исключён трагический конец – гибель героя или его превращение в антигероя (Волх, Дунай, Василий Буслаев, Сухман, Сокольник), на грани добра и зла часто находятся Алёша Попович (сватовство к жене Добрыни, блуд с сестрой Петровицей-Сбродовицей), не единойжды – Садко (превозношение, спор с Новгородом, попытка жульничать при бросании жребиев), Илья Муромец (блуд с женой Святогора, сшибание крестов, хвастовство и гнев на Сокольника), Добрыня (уклонение от миссии, мир со Змейей, похвальба верной женою) и другие.

Ф. М. Селиванов полагал, что ритуальные величания, «становясь стариной, сохраняли высокие социально-патриотические и нравственные идеалы» [28, с. 57]. К сожалению, список этих идеалов, выявленный учёным, невелик: «идея единства» Русской земли, защита Родины. Переходя к предметному анализу ценностного центра эпических героев, исследователь порой повторяет привычные (в том числе ставшие привычными в связи с рецепцией эпоса в культуре образованного общества) оценки, не подтверждаемые былинной фактурой: например, образ Ильи Муромца он связывает с ценностями «мудрости», «уравновешенности», «предусмотрительности» [28, с. 45].

Эпический Илья, безусловно, проявляет мудрость, когда беспокоится о сохранении «рода богатырского» или даёт побратимам советы, как правильно обходиться с колдуньями (Лебедь Белая) и богатырями (Латыгорка). Но основные качества его, проявляемые в каждой песне, это нравственная стойкость и главное – жалость, сострадание, которые эпический певец описывает словами «богатырское сердце разгорелось». Нравственную стойкость часто можно трактовать как мудрость (например, когда герой отказывается первым ложить-



ся на кровать-ловушку в спальне прекрасной королевы или когда он воздерживается от гнева на Алёшу, метнувшего в него нож во время княжьего пира). Что же касается жалости, то это – не мудрость, но, скорее, героическое безумие, когда доводы рассудка преодолеваются в акте духа, работой «неутерпчивого» сердца. Можно ли назвать предусмотрительным и уравновешенным человека, который из жалости к царю, царице и православным жителям Царьграда отправляется в одиночку и безоружным в захваченный вражеским войском город – чтобы покончить с Идолищем? Можно ли сказать, что герой проявляет именно мудрость, выбирая на росрани перспективу «убиты быть» (и отвергая богатство и женитьбу)?

Пытаясь описать характер Микулы Селяниновича, учёный вновь недооценивает эпический ценностный концепт жалости: для него Микула – «степенный, гордый своим крестьянским трудом», однако эти качества не объясняют мотивации героя – помочь молодому, «глупому» Вольге избежать гибели от рук строптивых «мужичков». Ценностный центр Добрыни описывается исследователем поверхностно: отмечены дипломатичность, умение играть на гуслях и в шахматы и ничего не сказано о нравственной стойкости (отказ от блуда с Маринкой), верности данному слову (обручение с Настасьей), чрезмерном миролюбии и чёрствости (мир со Змеёй, приведший к отказу избавлять «полоны российские»). Михайлу Потыка Ф. М. Селиванов описывает как человека «простодушного», по-детски доверчивого [28, с. 45], однако не замечает других черт этого характера: страстности, склонности к вину и плотским утехам, упорства и своеволия.

Пренебрежение аксиологическим анализом привело к появлению ошибочных утверждений в ряде учебников по устно-

му народному творчеству, увидевших свет в 1980-х годах. Так, А. И. Кретов связывает с образом Ильи концепт бессмертия, который призван продемонстрировать близость эпического героя мифологическим персонажам (и прежде всего языческому богу-громовержцу, как требовал того «основной миф», который был реконструирован В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым). «Народ наделяет Илью Муромца бессмертием ... Нет и былин, в которых рассказывалось бы о его смерти» [11, с. 100], – утверждает А. И. Кретов, забывая об окаменении Ильи после битвы с «силой неизвестной», а также о том, что Илья чудом избежал гибели от руки собственного сына (собственной силы герою не достало, его спасла только молитва).

Авторы другого учебника справедливо замечали, что былины «имели цель возвеличить народные идеалы» [5, с. 303–304], однако уточняли, что речь идёт о «преимущественно общемировоззренческих представлениях докиевского времени» [5, с. 312]. В. П. Аникин и Ю. Г. Круглов были убеждены, что «приуроченность былины» о Потыке «к древнему периоду подтверждается упоминанием обычая хоронить главу семьи с женой» [5]. При этом не уточнялось, что русское эпическое сознание расценивает обычай хоронить оставшегося в живых супруга вместе с умершим как иноземный, «поганый» и дикий. Всеми остальными богатырями (кроме зачарованного Потыка), самим певцом и его аудиторией такая «заповедь» воспринимается как чуждая, а следовательно, едва ли она отражает русские обычаи, пусть даже древние. Негативные ценностные координаты этого обычая в былине выражены однозначно, и невозможно предположить, будто когда-то очень давно «неиспорченная» эпическая песнь древних славян-язычников утверждала такую «запо-



ведь» как положительную обрядовую практику – это разрушило бы смысл былины, её основной конфликт.

В. П. Аникин и Ю. Г. Круглов утверждали также, что песня «Добрыня и Настасья» и былина о Дунае и Настасье Королевичне – это один и тот же сюжет, трансформировавшийся потому, что в начальный период его бытования общество не одобряло женитьбу на иноземках (что отразилось в сюжете о Дунае), а потом брак с иноземками стал прогрессивным явлением (и это выразилось в счастливом супружестве Добрыни) [5, с. 315]. Не касаясь даже весьма сомнительного отнесения жены Добрыни к иноземкам (она русская богатырка, дочь Миккулы Селяниновича), можно усомниться в возможности такого перерождения сюжета.

История Дуная и Настасьи имеет негативные ценностные координаты: блуд, хвастовство героя на пиру, неспособность его спастись без помощи королевны (см. былинку «Молодец и королевна»); затем – повторное хвастовство Дуная или (в ином варианте) «ответное» самопревозношение Настасьи за счёт унижения мужа, убийство женщины и детей; самоубийство. И напротив, про Добрыню эпический певец замечает, что тот удачлив в браке, крепость этого союза обеспечена предварительным периодом обручения, в течение которого герой хранил верность невесте.

Перед нами два принципиально различных сюжета, и предполагаемые изменения социальных норм не могут превратить опозоренного самоубийцу в счастливого семьянина. У этих двух былин есть только одно общее: сюжетная схема «битва героя с богатыркой с последующей женитьбой», не учитывающая разности ценностных координат содержательного «наполнения» этой схемы. Представляется парадоксальным использование излюбленного метода после-

дователей инициационной школы, которых сам В. П. Аникин справедливо критиковал за «неразличение ими формы воплощения содержания» и «самого содержания» былин [4]. Впрочем, это не единственный случай, когда исследователи утрачивали непосредственное, «человеческое» восприятие смысла былины (имманентное сознанию традиционной былинной аудитории) – и столпотворили весьма сложное толкование с единственной целью: подчеркнуть якобы отразившиеся в эпосе впечатления от исторических событий.

Авторам учебника хотелось показать, что русский эпос создавался в древнем Новгороде и потому отразил конкретно-исторические ценности и чаяния жителей этого города, а также его уроженцев, колонизировавших Русский Север. Так, например, В. П. Аникин и Ю. Г. Круглов утверждали, что в споре Садка с Великим Новгородом «выражена мысль о торговой мощи» города [5, с. 339]. Что касается главной идеи старины о пребывании Садка на дне морском, то она якобы состоит в том, что Садко выбирает именно новгородскую реку в силу «предпочтения, которое оказывает Садко Новгороду перед всеми завидными судьбами и богатствами» [5, с. 340].

Очевидные, интуитивно доступные любому крестьянину XIX века смыслы этой былины (история возгордившегося человека, заключившего ради первенства и богатства сговор с дьяволом; выбор наименее красивой из дочерей Морского царя с единственной целью избежать соблазна) были отброшены учёными ради толкования в духе советской исторической школы. При этом традиционную оценку «свадьбы» героя на дне морском (негативную) им пришлось игнорировать.

Б. Н. Путилов верно подметил слабость метода В. П. Аникина и Ю. Г. Круглова, ука-



зав на их толкование образа Ставера, которого авторы учебника объявили «торговцем-ростовщиком» [5, с. 232]: «уввы, это ... рядовое выражение методологии, в свете которой прекрасные произведения народной фантазии, исполненные глубокого смысла, обладающие сложным подтекстом, оказываются плоскими иллюстрациями» [25]. К сожалению, собственные трактовки Б. Н. Путилова и других последователей инициационной школы также лишали русский эпос «глубоко смысла» и, будучи зачастую нагружены надуманным подтекстом («иной мир», «поиск невесты», «мужские дома», жертвоприношения и проч.), превращали былины в «плоские иллюстрации» к древним (а точнее, реконструируемым) ритуалам.

В представлении инициационной школы герой – это актер, исполняющий ритуальную роль, его характер и динамика внутреннего мира не важны для обряда. Например, Ю. И. Юдин отрицал наличие внутреннего мира эпических героев в песнях о первом бое Добрыни со Змеем, о первой поездке Ильи Муромца и т.п. Так, по его мнению, «психологически образ (Добрыни в былинах о первом бое. – А. М.) не разработан, и эта неразработанность заключена в самом художественном задании былины» [41]. «Из поведения Добрыни невозможно узнать, что чувствует и переживает он в продолжении описываемых событий» [41, с. 36], – полагал Ю. И. Юдин. Ту же «неразработанность» психики исследователь находит в образе Ильи: «перед нами монументальный образ богатыря, чей внутренний мир почти не раскрывается в тех приключениях, которые переживает он по пути в Киев (бой под Черниговом и встреча с черниговцами, бой с Соловьём и столкновение с его родней)» [41].

Сторонники инициационной школы были склонны отрицать характеры и пси-

хологизм былинных героев потому, что первобытному мировоззрению не важен характер героя. Напротив, с их точки зрения, характера и быть не должно, чтобы в ритуальную роль мог «вписаться» любой участник инициации. Илья-громовержец, Добрыня-змееборец, по мнению последователей этой теории, суть воспоминания о древних ритуальных ролях. Поэтому не важно, что чувствует герой, каковы его мотивации – его поступки не являются продолжением духовных и психических процессов внутреннего мира, но predeterminedены сценарием ритуала. Т. А. Новичкова – ещё один последователь В. Я. Проппа – писала об этом так: индивидуализация «богатырских типов русских былин» «носит наивно-реалистический характер, так как predeterminedена типом поступка, спецификой действия, совершаемого героем» [20, с. 131]. Не поступок обусловлен характером героя, но характер «задан» поступком по ритуальному сценарию – так это виделось неомифологам.

Теория заставляла обезличивать былинных героев, что было непростым делом: например, в былине о первой поездке Ильи Муромца внутренний мир героя раскрывается в эпизодах, где герой помогает страннику, воспитывает «паршивого жеребчика», нарушает заповедь не кровавить сабли, отвергает предложение стать воеводой, отказывается верить в дурное предзнаменование («спотыкание» коня), не принимает выкуп за Соловья-разбойника. В результате эпическая аудитория получает исчерпывающее представление о структуре ценностного центра героя, наблюдая за его действиями и сопоставляя их с системой ценностных координат, общей для героя, певца и слушателей.

Традиционная аудитория отнюдь не нуждается ни в морализаторстве, ни в бук-



вальном описании переживаний героя в духе сентиментализма: о его чувствах говорят его дела. Традиционному слушателю не нужно пояснять, почему Илья отказался от воеводства в освобождённом городе (это означало бы изменить богатырскому предназначению ради сытной жизни, власти и почёта). Между тем отсутствие таких пояснений Ю. И. Юдин считал доказательством того, что в действиях героя нет смысла, нет мотивации [41, с. 36] – есть лишь внешняя заданность протоколом забытого ритуала. Действительно, в отличие от традиционной аудитории, советскому учёному, далёкому от православного мировоззрения, было нелегко «считывать» ценностные координаты эпических событий без специальных пояснений.

Группируя былинные мотивы для иллюстрации их близости древним ритуалам, учёные нередко сталкивались с тем, что былинная фактура не вписывалась в формуляры инициационной школы. В таких случаях на «неудобные» факты приходилось закрывать глаза. Например, И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин, развивая мысль об исключительном значении водных ритуалов в эпосе, утверждали, что Илья Муромец «после исцеления водою» «наделён личным бессмертием». Казалось бы, напрашивается сближение Муромца с мифическим божеством – однако аналогия разваливается, если вспомнить, что Илье Муромцу «смерть не писана» только «на бою», в поле; ни о каком «личном бессмертии» героя не может идти речь, как мы знаем, Илья Муромец, состарившись, окаменеет после Камского побоища.

Далее учёные пишут, что не только в этой, но в других былинах «в связи с купанием и водой герой в былинах приобретает или завоевывает какие-то необычные свойства: могущество, силу, бессмертие» [34]. Однако – возможно, вспомнив, про траги-

ческое купание Василия Буслаева нагим телом в Ердань-реке – соавторы вынуждены были добавить: «Или он (герой. – А. М.) гибнет» [34, с. 43]. Как можно видеть, оба варианта – бессмертие и гибель – равно приемлемы для инициационной школы как результат действия водной стихии (на помощь приходил закон, открытый В. Я. Проппом, – закон «инверсии» и «отрицания» ритуала на позднейшей фазе развития эпоса). Между тем отсутствие единого предсказуемого исхода при контактах героя с водной средой можно было объяснить просто: стихия не играет собственной ритуальной роли в былинах, она не обеспечивает никакого «перерождения» героя или другого эффекта. Внутреннее состояние героя – вот что влияет на исход дела: для буйного, кощунствующего Василия он один, для совестливого Добрыни, способного поревновать о добром имени «святых отцов», чья репутация страдает в связи с несбывшимся предсказанием о Змее и русских пленниках, – иной.

Ярким примером переосмысления былинных смыслов в соответствии с инициационной теорией является предположение Ю. И. Юдина о том, что победа над Змеей и её убийство вызывают «недовольство» былинного князя Владимира. Подтягивая эпический сюжет к предполагаемой схеме ритуала, учёный хотел показать, что, согласно этому ритуалу, герою надлежало быть проглоченным драконом, а вовсе не убивать его. В качестве доказательства исследователь приводит цитату из былины («Ай за туюто за выслугу великую / Князь его нечим не жаловал»).

Традиционному слушателю, думается, было очевидно, что князь не жаловал Добрыню за освобождение Запавы потому только, что Добрыня был виноват в похищении Запавы (он не прикончил Змею в первом бою и заключил с ней мир). Таким об-



разом, Добрыня должен был искупить свою вину и «жалованье» в такой ситуации невозможно. Однако Ю. И. Юдин пытался доказать, что в былинном мире у княжеского рода имелись «матримониальные дела» со Змеем, в которые оказался замешан Добрыня. Учёный ссылается на сибирский вариант былины, где поётся, что у пленной княгини «на правой руке лежит змеинчишко, / И на левой руке змеинчишко». Это «красноречиво говорит», по мнению Ю. И. Юдина, «об эротических вожделениях Змея» [40; впервые: 35]. При всём уважении к автору гипотезы приходится заметить, что соблазнительная для неомифолога трактовка княжеского рода как состоящего в родстве с змеями не подтверждается данными аксиологического анализа. В былинах, действительно, упоминается о том, что змеёныши сосут груди пленной Запавы. Однако в абсолютном большинстве вариантов песни фигурирует не Змей, но – Змея, которая при случае превращается в «красну девицу» и предлагает себя Добрыне в жены. Учитывая распространённое народное представление о том, что по ночам змеи любят сосать молоко, этот образ следует трактовать как указание на то, что Змея добыла русскую кормилицу для своего потомства. В ценностном плане былинную роль Запавы как рабыни-кормилицы при змеиной «королеве», в отличие от роли пленной любовницы Змея-«самца», невозможно трактовать как рудимент древнего образа полноценной возлюбленной и супруги.

Ни в одной былине русский эпический певец никогда не любит змеями, не восхищается их мудростью или мощью. Откровенная насмешка и омерзение читаются в голосе сказителя, когда он описывает позорное бегство Змея из терема Маринки. Можно по-разному относиться к творчеству Марфы Крюковой, однако её «автор-

ское» описание чувств матери Волха после того, как она поневоле зачала от Змея, нужно учитывать как указание на ценностные координаты этого события в эпическом сознании русских:

Тут ведь и матушка родима ужахнуласе,
(...)
Ето како будёт да чудовишшо-то,
Чародей ли будёт да окоянной-от,
Погублять народ будет он,
пожирать его? [9, с. 30–38]

Несмотря на очевидные натяжки, перспективы увидеть в былинах «отголоски обряда инициации», останки культурного героя, воспоминаний о сватовстве в ином мире и т.п. вызывали восторженную реакцию неомифологов.

Например, Т. А. Новичкова была готова усмотреть в описанной выше гипотезе И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина указание на специфическую славянскую форму инициации, которая была «связана с периодом летнего солнцестояния» [20, с. 132].

Е. М. Мелетинский – основоположник теории о том, что «субстратом эпических идеалов» являются «воспоминания о первобытно-общинных обычаях» [15, с. 63], ранее полагавший, что в русских былинах черты архаичного мифа почти не сохранились, в 1986 году обнаружил в старинах про Илью Муромца ценностный концепт единого «политического космоса». Создателем и хранителем единого культурного пространства исследователь объявлял Илью Муромца (а Соловья-разбойника – «врагом политического космоса» [15, с. 100]). Это наблюдение помогало учёному сблизить с образом культурного героя древнейших мифов даже святорусского богатыря, который, как мы знаем, был движим простым желанием успеть в Киев к пасхальной обед-



не, а также жалостью к страдающим от Соловья путешественникам и их «отцам-матерям», которых в течение тридцати лет «слезил» разбойник.

Жалостью к родителям объясняется готовность Ильи помогать батюшке и матушке на «работушке хлебопашеской» – а вовсе не стремлением подарить соплеменникам технологию выкорчёвывания пней и огораживания пожни. Всё той же жалостью мы склонны объяснить и терпеливую заботу героя о болезненном жеребёнке – а вовсе не желанием обучить восточных славян азам скотоводства. По крайней мере, можно быть уверенным, что именно так представляли себе мотивации богатыря эпический певец и его традиционная аудитория в конце XIX века. Наконец, сближению образа Муромца с архетипом культурного героя древних мифов затруднено ещё и тем, что подлинным «врагом политического космоса» былинной Руси является богатырь Самсон, не желающий служить князю Владимиру, – однако, как мы знаем, Илья не только не уничтожает Самсона, но сохраняет с ним самые тёплые отношения.

В работах последователей инициационной школы 1980-х годов инверсия смыслов русского эпоса становится излюбленным приёмом. Например, отчаявшись найти в былинах «иной мир», куда, по версии неомифологов, обязан путешествовать герой архаичного эпоса, Ю. И. Юдин утверждает, что такой потусторонней реальностью, «миром мёртвых», является Святая земля [39, с. 151]. В ценностном плане для эпического певца и его православной аудитории Иерусалим и его окрестности – это «своя», «родная» земля, где любая перспектива, каждый пейзаж, здание, дерево, река или пустынное место не только известны по евангельскому чтению, псалтири и другим ветхозаветным книгам и оживлены ярки-

ми образами церковного предания, но хорошо знакомы по рассказам нередких русских паломников.

Позднее тот же Ю. И. Юдин в соавторстве с И. Я. Фрояновым выпустил учебник [36], в котором утверждалось, что черты «инога мира» присущи также «Индии богатой», родине Дюка Степановича, – такое сближение делалось вопреки тому, что в этой стране, как известно из былины, живут люди «русской» веры и ходят к церковной службе, пекут пироги и т.п. Как можно видеть, ради сближения былины с реконструируемым ритуалом учёные не обращали внимания на то, что в ценностном плане сближаемые образы и мотивы оказывались полярно противоположными.

Идею Ю. И. Юдина о том, что Святая земля является для русского эпического сознания «потусторонним миром», поддержала Т. А. Новичкова. Исследовательница утверждала, будто «в народном мнении» Иерусалим отождествляется с «тем светом», то есть с миром, населённым мёртвыми и предками, миром, столь же святым, сколь и нечистым, колдовским [19, с. 5]. Драгоценная для русского эпического сознания Палестина, в которой даже царь Соломон исповедает «веру русскую», превращена автором в «потусторонний мир», а собравшийся на покаяние Васька Буслаев – в язычника, явившегося на Святую землю во главе грабительского набега и сознательно подвергающего унижению чужие ему святыни. По мнению исследовательницы, «в былинном путешествии Буслаева в Иерусалим ещё не совсем паломничество: во многом оно напоминает воинский поход» [19, с. 5].

Более того, стремление навязать русскому эпосу магическую функцию побудило Т. А. Новичкову объявить всю былинную вселенную потусторонним миром: «типологически эпический мир ... сопоставим



с миром предков народных причитаний и с собственно обрядовой формой общения с предками через пир» [19], в результате пение былин представлялось как своего рода спиритический сеанс общения с духами предков. Анализ мировоззрения эпического певца помог бы учёным избавиться от подобных иллюзий: невозможно предположить, чтобы носители эпического сознания, заклеймившие колдовство в образах Маринки и Лебеди Белой, могли позволить себе какие-либо магические практики. От эпических сказителей не записано заговоров; именно ценностный анализ эпоса позволил бы сделать вывод о его несовместимости с колдовством в традиционной народной культуре.

В то же время на фоне смелых гипотез инициационной школы почти не замеченным осталось важное наблюдение, сделанное А. М. Панченко в отношении того, как русские воспринимали (и воспринимают) события собственной военной истории. По убеждению исследователя, «нация запомнила и сделала символами» не всякие сражения, пусть даже успешные, но – «победы на грани поражений, победы с громадными потерями», причём «вынужденные», когда «Россия защищалась, следовательно, была безусловно права» [22, с. 201].

На то, что именно ценности являются критерием отбора и систематизации фактов для их сохранения в памяти культуры, указывал ещё Генрих Риккерт [26].

А. М. Панченко впервые, насколько нам известно, описал механизм формирования эпического образа: соотнесение исторического события с характерной для русской ментальности категорией духовного плана (нравственная «правота» – «неправота»). Именно это, как показал учёный, является необходимым условием меморализации в качестве символа: «для нации эти битвы

были нравственной заслугой; без неё символ невозможен» [22, с. 201–202].

Моральное право на победу – один из важнейших концептов русского эпического сознания. Например, несмотря на богатырскую силу ни Илья, ни, тем более, Добрыня не имеют морального права на победу над Сокольников. Добрыня не имеет права (в былине это называется «смелостью») на то, чтобы ударить будущую жену. Даже дочь Соловья-разбойника, пытаясь защитить отца, имеет некоторые моральные права на победу, поэтому её удар оказывается весьма чувствительным для Ильи Муромца («мало Ильюшенке можется»). Моральное право на победу над Суханом получают «три татарчонка» после того, как Сухан начинает хвастать.

Выявленный А. М. Панченко механизм «аккумуляции» черт исторических событий, имеющих сходный нравственный статус (и потому дополняющих своими чертами символический образ коллективной памяти), мог бы стать действенным инструментом исследования структуры эпического сознания русских и её ценностных концептов [18]. К сожалению, этого не происходило в силу недостаточной изученности этих концептов советскими эпосоведами. Так, Л. И. Емельянов тоже пришёл к выводу, что «не исторический факт определяет структуру былинного сюжета, а наоборот, законы, которые лежат в её основе, определяют особое, сугубо избирательное отношение былины к факту» [10, с. 16]. При этом исследователь соглашался с Ф. И. Буславевым в том, что эти законы продиктованы системой «нравственно-художественных идеалов былины» [8, с. 2], которая отбирала исторические факты для поэтизации. Однако описания нравственных идеалов былины в работе Л. И. Емельянова не находим. Фокус внимания учёного был смещён в область



законов формальной организации былин. По его мнению, народные воспоминания об исторических событиях обобщаются в эпосе «по типу факта, по общему событийному контуру» [10, с. 18]. Как полагал учёный, не сходство ценностных координат события, но типологическое совпадение сюжетных схем «отбирает» черты разных исторических фактов в обобщённый эпический образ.

С критикой подобных подходов, характерных для последователей структуралистского метода в эпосоведении, выступил Ф. М. Селиванов. Он обратил внимание на то, что выявляемые последователями инициационной школы «структуры предметных и событийных отношений» эпоса «освобождены» структуралистами от идейно-художественного своеобразия и поэтому их можно с лёгкостью «возвести к древнейшим обрядовым или сказочно-мифологическим истокам, что с успехом и делается» [29, с. 156]. При этом учёный указывал на «глубинное, духовно-нравственное, внутреннее единство русского эпоса», которое структуралисты вынуждены игнорировать для решения своих задач.

По мнению Ф. М. Селиванова, духовно-нравственное единство эпоса утверждается через «личность и деятельность Ильи Муромца» [27 с. 24–25]. В связи с этим исследователь подчёркивал значимость открытия, сделанного Орестом Миллером, в работах которого «впервые в русской фольклористике с такой основательностью при исследовании эпоса внимание было сосредоточено на образе человека» [27, с. 24]. Ф. М. Селиванов заметил, что предпринятый О. Миллером «многосторонний анализ образа Ильи Муромца позднейшие исследователи почти не обогатили» [27, с. 25], и призывал к углубленному изучению «нравственных критериев поведения эпических

персонажей», которые в своё время открыл О. Миллер [27, с. 26].

На основании наблюдений, сделанных О. Миллером в 1870-х годах, Селиванов сделал важный вывод: «эпическое чутьё» характеров свойственно не только каждому певцу (это установил ещё А. Ф. Гильфердинг [21, с. 24–25]), но и – самим былинным героям.

Ф. М. Селиванов писал, что «в эпическом сознании, в эпической памяти ... предполагается, что каждому из главных богатырей известны деятельность и характер других персонажей» [27, с. 21]. Учёный подчёркивал, что анализ нравственного облика Чурилы позволил О. Миллеру раскрыть смысл загадочного наказа, который Илья Муромец даёт напуганным разбойникам (поведать о «старом казаке» Чуриле Пленковичу [16, с. 572]). Выявив близость ценностей эпического певца и былинных героев, Ф. М. Селиванов подошёл к выводу о том, что смыслы эпоса вполне доступны его носителям. Следовательно, «нелепицы» и противоречия, на которые в разное время указывали многие учёные, объясняются отнюдь не разрушением архаичных смыслов за время бытования в крестьянской среде, но слабым знакомством исследователей былин с самобытными ценностными концептами русского эпического сознания.

На основании аксиологического анализа старин о Вольге и Микуле Ф. М. Селиванов сформулировал ценностный концепт дарения – ключевой для русского эпического сознания. Учёный обратил внимание на противопоставление подарков, которые получают от Волха его дружинники («награбленное»), и даров, которые приносит мужикам Микула: «щедрость первого проявляется за счёт захваченного и разграбленного города, второй делится плодами собственного труда» [30, с. 44]. Это проти-



вопоставление показалось Ф. М. Селиванову достаточным для того, чтобы сделать вывод о том, что Волх Всеславьевич и Вольга – это одно лицо. В первой былине, по его мнению, раскрывается система ценностей героя – наильника и завоевателя, а во второй – создаётся «социально-нравственный, психологический конфликт» [30, с. 81], завершающийся торжеством Микулы Селяниновича.

Полемизуя со сторонниками инициационной теории, Ф. М. Селиванов в ряде случаев использовал аксиологический анализ былин для того, чтобы подтвердить догадки исторической школы. В частности, он полагал, что главной ценностью былин является исполнение героем княжьей воли – подобно тому, как в западноевропейском эпосе утверждается идея вассальной верности сюзеру. Например, смыслом былины о Вольге и Микуле является, по мнению учёного, не желание Микулы предотвратить кровавое столкновение Вольги с непокорными «мужичками» (вызванное жалостью не только к Вольге, но и к незадачливым «мужичкам»), но – политическая задача возвращения бунтующих «городков» в сферу контроля киевского князя [30, с. 69].

Ф. М. Селиванов утверждал также, что главная идея былины о споре Дюка с Чурилой состоит в отрицании образа Чурилы как человека, недостойно облагодетельствованного властью и допущенного к управлению страной: «творящий зло на своей зем-

ле, не может ... хотя бы сносно служить киевскому князю» [29, с. 124]. Политизированная трактовка былины (вполне в традициях исторической школы эпосоведения) приводила, на наш взгляд, к недооценке образа Дюка Степановича, во внутреннем мире которого вызревает и разрешается главный конфликт этой песни – выбор между богатством («Индеея богатая») и богатырством (Киев, который «славен богатырями»). Впрочем, стремясь представить служение княжеской власти в качестве главной ценности русского эпоса, Ф. М. Селиванов сделал ряд весьма тонких наблюдений в отношении русского ценностного концепта власти. В частности, он указывает на то, что «деятельность князя» в былинах «исчерпывается силой слова»: одного только слова достаточно, чтобы отправить богатыря в дальнюю поездку или в «погребя глубокие». Исследователь отмечает также «заботу князя о непрерывности богатырских поколений на Руси» [30, с. 56].

Наряду с выявлением уникального ценностного концепта дарения, свойственного русскому эпическому сознанию, эти наблюдения Ф. М. Селиванова представляются весьма ценными. В трудах учёного впервые за сотню с лишним лет были использованы приёмы предметного аксиологического анализа, которыми отечественное эпосоведение пренебрегало со времён С. П. Шевырева, К. С. Аксакова и О. Ф. Миллера.

Примечания

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва : Coda, 1997. 343 с.
2. Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Ленинград : Наука : Ленингр. отд-ние, 1982. 327 с.
3. Аникин В. П. Теория фольклорной традиции и её значение для исторического исследования былин. Москва : Изд-во Московского университета, 1980. 332 с.
4. Аникин В. П. Кафедра русского устного народного творчества: история и сотрудники [Электронный ресурс] // Сайт филологического факультета МГУ : [веб-сайт]. Электрон. дан. URL: <http://www.philol.msu.ru/~folk/old/hist&sotr/f1.htm>
5. Аникин В. П., Круглов Ю. Г. Русское народное поэтическое творчество : учебное пособие. Ленинград : Просвещение : Ленингр. отд-ние, 1983. 416 с.



6. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / примечания С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова. Москва : Искусство, 1979. 423 с.
7. Бой Добрыни с Дунаем : [Былина] № 132 // Былины. Свод русского фольклора : в 25 томах / [Российская академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский дом)] ; [редкол. Свода русского фольклора А. А. Горелов (гл. ред.) и др.] ; [редкол. сер. «Былины» Б. Н. Путилов (гл. ред.) и др.]. Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Классика, 2001-. Том 1 : Север Европейской России. Былины Печоры / [подгот.: В. И. Еремина и др.]. 2001. С. 573–576.
8. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства : Том 2 / Соч. Ф. Буслаева. Санкт-Петербург : Д. Е. Кожанчиков, 1861. 668 с.
9. Былины М. С. Крюковой. Тома 1–2 / записали и комментировали Э. Бородина и Р. Липец ; ввод. статья Р. Липец ; ред. и предисл. акад. Ю. Соколова. Москва : Государственный литературный музей, 1939–1941. 2 тома. (Летописи Государственного литературного музея ; Книги 6, 8).
10. Емельянов Л. И. Поэзия факта и поэтика обобщения // Русский фольклор : Материалы и исследования / Академия наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; редкол.: М. О. Скрипиль (отв. ред.). Москва ; Ленинград : Академия наук СССР. 1956-. Том 28 : Эпические традиции / [редкол.: Т. А. Новичкова (отв. ред.) и др.]. Санкт-Петербург : Наука, 1995. С. 15–19.
11. Кретов А. И. Русское устное народное творчество : учебное пособие для студентов-иностранцев. Воронеж : Изд-во Воронежского университета, 1983. 328 с.
12. Лифшиц М. А. Мифология древняя и современная. Античный мир. Мифология и эстетическое воспитание // Собрание сочинений : в 3 томах. Москва : Изобразительное искусство, 1984-. Том I. 1984. С. 61–91.
13. Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север : Проблемы этнографии и фольклора : [сборник статей] / АН СССР, Институт этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая ; [отв. ред. К. В. Чистов, Т. А. Бернштам]. Ленинград : Наука : Ленинградское отд-ние, 1981. С. 156.
14. Медриш Д. Н. Литература и фольклорная традиция. Вопросы поэтики / под ред. проф. В. Ф. Егорова. Саратов : Изд-во Саратовского университета, 1980. 296 с.
15. Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа / АН СССР, Институт мировой литературы имени А. М. Горького. Москва : Наука, 1986. 318 с.
16. Миллер О. Ф. Илья Муромец и богатырство киевское : Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Санкт-Петербург : тип. Н. Н. Михайлова, 1869. 895 с.
17. Миронов А. С. Аксиологический подход в былиноведении: ценностный анализ русского эпоса во второй половине XX века. Часть 2, 1970-е годы – начало 1980-х годов // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 2 (88). С. 48–70. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10205
18. Николаев О. Р. Об одной особенности русского богатырства (из наблюдений над стихотворением М. Ю. Лермонтова «Бородино») // Детские чтения. 2014. № 1 (5). С. 53–71.
19. Новичкова Т. А. Путешествие Василия Буслаева в Иерусалим. (Историко-культурные реминисценции в былине) // Русский фольклор : Материалы и исследования / Академия наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; редкол.: М. О. Скрипиль (отв. ред.). Москва ; Ленинград : Академия наук СССР. 1956-. Том 25. / [редкол.: А. Ф. Некрылова (отв. ред.) и др.]. Ленинград : Наука : Ленингр. отд-ние, 1989. Том 25. С. 3–13.
20. Новичкова Т. А. Функциональное своеобразие былин и проблема их историзма // Русская литература. 1983. № 3. С. 129–142.
21. Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. Том 1–3. 2-е издание. Санкт-Петербург : тип. Академии наук, 1894–1900. Том 1.
22. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ / отв. ред. Д. С. Лихачев. Ленинград : Наука : Ленингр. отд-ние, 1984. 205 с.
23. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Академия наук СССР, Институт этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. Ленинград : Наука : Ленинградское отд-ние, 1976. 242 с.



24. Путилов Б. Н. О некоторых структурных особенностях славянского эпоса // Acta ethnografica Academiae Scientiarum Hungaricae. 1970, vol. 19, pp. 325–334.
25. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура / Российская академия наук, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера). Санкт-Петербург : Наука : Санкт-Петербургская издательская фирма, 1994. 235 с.
26. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре : пер. с нем. Москва : Республика, 1998. 410 с.
27. Селиванов Ф. М. О. Ф. Миллер – исследователь эпоса // Русский фольклор : материалы и исследования / Академия наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом). Ленинград : Наука, 1956-. Том 28 : Эпические традиции / [редкол.: Т. А. Новичкова (отв. ред.) и др.]. Санкт-Петербург : Наука, 1995. С. 20–31.
28. Селиванов Ф. М. Общественно-эстетическая функция былин // Полифункциональность фольклора : сборник научных трудов / Новосибирский государственный педагогический институт ; [редкол. : М. Н. Мельников (отв. ред.) и др.]. Новосибирск : НГПИ, 1983. С. 45–57.
29. Селиванов Ф. М. Поэтика былин в историко-филологическом освещении : (композиция, художественный мир, особенности языка). Москва : Кругъ, 2009. 310 с.
30. Селиванов Ф. М. Русский эпос : учебное пособие для педагогических институтов по специальности «Русский язык и литература». Москва : Высшая школа, 1988. 205 с.
31. Топоров В. Н. Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира : энциклопедия : в двух томах / гл. ред. С. А. Токарев. Москва : Советская энциклопедия, 1980–1982. Том 2. С. 161–166.
32. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей : (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва : Изд-во МГУ, 1982. 245 с.
33. Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Былинная история : (Работы разных лет) / под ред. К. В. Чистова ; [Санкт-Петербургский государственный университет]. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1997. 592 с.
34. Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Исторические реальности и былинная фантазия // Духовная культура славянских народов : Литература. Фольклор. История : сборник статей к IX Международному съезду славистов / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; [редкол.: М. П. Алексеев и др.]. Ленинград : Наука : Ленингр. отд-ние, 1983. С. 39–58.
35. Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Об исторических основах русского былевого эпоса // Русская литература. 1983. № 2. С. 90–103.
36. Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Русский былинный эпос : учебное пособие. Курск : Изд-во Курского педагогического ун-та, 1995. 94 с.
37. Хлыбова Т. В. Понятия «ум», «разум», «мудрость» в русском фольклоре // Проблемы филологии: язык и литература. 2010. № 1. С. 24–25.
38. Черняева Н. Г. Комментарии к эпическим сюжетам // Русские эпические песни Карелии : сборник / Карельский филиал АН СССР, Институт языка, литературы и истории ; науч. ред. Б. Н. Путилов. Петрозаводск : Карелия, 1981. С. 271–282.
39. Юдин Ю. И. Интерпретация былинного сюжета : (к методике обнаружения эпического подтекста) // Методы изучения фольклора : сборник научных трудов / Ленинградский государственный институт театра, музыки и кинематографии ; [редкол.: В. Е. Гусев (отв. ред.) и др.]. Ленинград : ЛГИТМИК, 1983. С. 146–153.
40. Юдин Ю. И. Об исторических основах русского былевого эпоса // Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Былинная история : (Работы разных лет) / под ред. К. В. Чистова ; [Санкт-Петербургский государственный университет]. Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1997.
41. Юдин Ю. И. Типы героев в героических русских былинах // Русский фольклор : Материалы и исследования / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ; редкол.: М. О. Скрипиль (отв. ред.). Москва ; Ленинград : Академия наук СССР. 1956-. Том 14 : Проблемы художественной формы / отв. ред. А. А. Горелов. Ленинград : Наука, 1974. С. 34–45.



References

1. Averintsev S. S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of the early Byzantine literature]. Moscow, Publishing house "Coda", 1997. 343 p. (In Russian)
2. Azbelev S. N. *Istorizm bylin i spetsifika fol'klora* [Historical epics and specificity of folklore]. Leningrad, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1982. 327 p. (In Russian)
3. Anikin V. P. *Teoriya fol'klornoy traditsii i ee znachenie dlya istoricheskogo issledovaniya bylin* [The theory of folk tradition and its significance for the historical study of epics]. Moscow, Publishing house of the Lomonosov Moscow State University, 1980. 332 p. (In Russian)
4. Anikin V. P. *Kafedra russkogo ustnogo narodnogo tvorchestva: istoriya i sotrudniki. Publikatsiya na sayte filologicheskogo fakul'teta MGU* [Department of Russian folklore: history and staff. Publication on the website of the Philological Faculty of Moscow State University]. Available at: <http://www.philol.msu.ru/~folk/old/hist&sotr/fl1.htm> (In Russian)
5. Anikin V. P. *Russkoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo* [Russian folk poetry]. Leningrad, Publishing House "Prosveshchenie", 1983. 416 p. (In Russian)
6. Bakhtin M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow, Art Publishing House, 1979. 423 p. (In Russian)
7. Dobryni fight with the Danube. Bylina № 132. In: Gorelov A. A., chief editor *Byliny. Svod russkogo fol'klora. V 25 tomakh. Tom 1: Sever Evropeyskoy Rossii. Byliny Pechory. Podgotovlen V. I. Ereminoy i drugimi* [Russian epic. Code of Russian folklore. In 25 volumes. Vol. 1. North European Russia. Russian epic of the Pechora. Ed. by V. I. Eremina, etc.]. St. Petersburg, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, Moscow, Publishing House "Classica 21", 2001. Pp. 573–576. (In Russian)
8. Buslaev F. I. *Istoricheskie ocherki russkoy narodnoy slovesnosti i iskusstva. Tom 2* [Historical sketches of Russian folk literature and art. Vol. 2]. St. Petersburg, 1861. 668 p. (In Russian)
9. *Byliny M. S. Kryukovoy. Toma 1–2. Zapisali i kommentirovali E. Borodina i R. Lipets. Vvod. stat'ya R. Lipets. Red. i predisl. akad. Yu. Sokolova* [The epics of M. S. Kryukova. Volumes 1–2. Recorded and commented E. Borodina and R. Lipets. Input article by R. Lipets. Ed. and foreword Acad. Yu. Sokolov]. Moscow, Publishing house of the State Literary Museum, 1939–1941. 2 volumes. (In Russian)
10. Emelyanov L. I. Poeziya fakta i poetika obobshcheniya [Poetry of fact and poetics of generalization]. In: Skipil M. O., executive editor *Russkiy fol'klor: Materialy i issledovaniya. Tom 28. Epicheskie traditsii. Red. T. A. Novichkova i drugie* [Russian folklore: Materials and studies. Vol. 28. Epic traditions. Ed. by T. A. Novichkova, etc.]. St. Petersburg, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1995. Pp. 15–19. (In Russian)
11. Kretov A. I. *Russkoe ustnoe narodnoe tvorchestvo* [Russian oral folk art]. Voronezh, Publishing house of the Voronezh State University, 1983. 328 p. (In Russian)
12. Lifshits M. A. Mifologiya drevnyaya i sovremennaya. Antichnyy mir. Mifologiya i esteticheskoe vospitanie [Mythology is ancient and modern. Antique world. Mythology and aesthetic education]. *Sobranie sochineniy, v3 tomakh, tom 1* [Collection works, in 3 vol., vol. 1]. Moscow, Fine Art Publishing House, 1984. Pp. 61–91. (In Russian)
13. Machinsky D. A. "Dunay" russkogo fol'klora na fone vostochnoslavianskoy istorii i mifologii ["Danube" of Russian folklore against the background of Eastern Slavic history and mythology]. In: Chistov K. V., Bernshtam T. A., eds. *Russkiy Sever: Problemy etnografii i fol'klora. Sbornik statey* [Russian North: Problems of Ethnography and Folklore. A collection of articles]. Leningrad, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1981. P. 156. (In Russian)
14. Medrish D. N. *Literatura i fol'klornaya traditsiya. Voprosy poetiki* [Literature and folk tradition. Questions of poetics]. Saratov, Publishing house of the Saratov State University, 1980. 296 p. (In Russian)
15. Meletinsky E. M. *Vvedenie v istoricheskuyu poetiku eposa i romana* [Introduction to the historical poetics of the epic and novel]. Moscow, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1986. 318 p. (In Russian)
16. Miller O. F. *Ilya Muromets i bogatyrstvo kiyevskoe: Sravnitel'no-kriticheskie nablyudeniya nad sloevym sostavom narodnogo russkogo eposa* [Ilya Muromets and the Kiev Bogatyrdom: Comparative Critical Observations on the Layered Composition of the Popular Russian Epos]. St. Petersburg, 1869. 895 p. (In Russian)



17. Mironov A. S. Axiological approach in epic studies: value analysis of the Russian epic in the second half of the XX century. Part 2, the 1970th – early the 1980th. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts]*. 2019. № 2 (88). Pp. 48–70. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10205 (In Russian)
18. Nikolaev O. R. Ob odnoy osobennosti russkogo bogatyrstva (iz nablyudeniy nad stikhotvoreniyem M. Yu. Lermontova “Borodino”) [On one feature of Russian heroism (From observations of M. Yu. Lermontov’s poem “Borodino”). *Detskie chteniya [Child’ reading]*. 2014, no. 1 (5), pp. 53–71. (In Russian)
19. Novichkova T. A. Puteshestvie Vasiliya Buslayeva v Iyerusalim. (Istoriko-kul'turnyye reministsentsii v byline) [Vasily Buslaev’s journey to Jerusalem. (Historical and cultural reminiscences in the epic)]. In: Skipil M. O., executive editor *Russkiy fol'klor: Materialy i issledovaniya. Tom 25. Red. A. F. Nekrylova i drugie [Russian folklore: Materials and studies. Vol. 25. Ed. by A. F. Nekrylova, etc.]*. Leningrad, Akademizdatcenter “Nauka” RAS, 1989. Pp. 3–13. (In Russian)
20. Novichkova T. A. Funktsional'noe svoeobrazie bylin i problema ikh istorizma [The functional identity of epics and the problem of their historicism]. *Russkaya literatura [Russian Literature]*. 1983, no. 3, pp. 129–142. (In Russian)
21. *Onezhskie byliny, zapisannye Aleksandrom Fedorovichem Gil'ferdingom letom 1871 goda. Tom 1–3, tom 1 [Onega Russian epics, recorded by Alexander Fedorovich Hilferding in the summer of 1871, Volumes 1–3, vol. 1]*. 2nd edition. St. Petersburg, 1894–1900. (In Russian)
22. Panchenko A. M. *Russkaya kul'tura v kanun petrovskikh reform [Russian culture on the eve of Peter’s reforms]*. Leningrad, Akademizdatcenter “Nauka” RAS, 1984. 205 p. (In Russian)
23. Putilov B. N. *Metodologiya sravnitel'no-istoricheskogo izucheniya fol'klora [Methodology of comparative historical study of folklore]*. Leningrad, Akademizdatcenter “Nauka” RAS, 1976. 242 p. (In Russian)
24. Putilov B. N. O nekotorykh strukturnykh osobennostyakh slavyanskogo eposa [On some structural features of the Slavic epos]. *Acta ethnografica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1970, vol. 19, pp. 325–334. (In Russian)
25. Putilov B. N. *Fol'klor i narodnaya kul'tura [Folklore and folk culture]*. St. Petersburg, Akademizdatcenter “Nauka” RAS, 1994. 235 p. (In Russian)
26. Rikkert G. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture [Natural and Cultural Sciences]*. Moscow, Publishing house “Republik”, 1998. 410 p. (In Russian)
27. Selivanov F. M. O. F. Miller – issledovatel' eposa [O. F. Miller – explorer of the epos]. In: *Russkiy fol'klor: materialy i issledovaniya. Tom 28. Epicheskie traditsii. Red. T. A. Novichkova i drugie [Russian folklore: materials and studies. Vol. 28. Epic traditions. Ed. by T. A. Novichkova, etc.]*. St. Petersburg, Akademizdatcenter “Nauka” RAS, 1995. Pp. 20–31. (In Russian)
28. Selivanov F. M. Obshchestvenno-esteticheskaya funktsiya bylin [Socio-aesthetic function of epics]. In: Melnikov M. N., etc., ed. *Polifunksional'nost' fol'klora [Polyfunctionality of folklore]*. Novosibirsk, Publishing house of the Novosibirsk State Pedagogical Institute, 1983. Pp. 45–57. (In Russian)
29. Selivanov F. M. *Poetika bylin v istoriko-filologicheskom osveshchenii (kompozitsiya, khudozhestvennyy mir, osobennosti yazyka) [Poetics of epics in historical and philological coverage (composition, artistic world, language features)]*. Moscow, Publishing house “Krug”, 2009. 310 p. (In Russian)
30. Selivanov F. M. *Russkiy epos [Russian epic]*. Moscow, Vysshaya Shkola Publishers, 1988. 205 p. (In Russian)
31. Toporov V. N. Model' mira (mifopoeticheskaya) [Model of the world (mythopoetic)]. In: Tokarev S. A., ed. *Mify narodov mira. V 2 tomakh, tom 2 [Myths of the peoples of the world. In 2 volumes, vol. 2]*. Moscow, State Scientific Publishing House “The Soviet Encyclopedia”, 1980–1982. Pp. 161–166. (In Russian)
32. Uspensky B. A. *Filologicheskie razyskaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey (Relikty yazychestva v vostochnoslavyanskom kul'te Nikolaya Mirlikiyskogo) [Philological investigations in the field of Slavic antiquities (Relics of paganism in the East Slavic cult of St. Nicholas the Wonderworker)]*. Moscow, Publishing house of Lomonosov Moscow State University, 1982. 245 p. (In Russian)
33. Froyanov I. Ya., Yudin Yu. I. Bylinnaya istoriya (Raboty raznykh let). Red. K. V. Chistov [*Epic story (Works of different years)*]. Ed. by K. V. Chistov]. St. Petersburg, Publishing house of the St. Petersburg State University, 1997. 592 p. (In Russian)



34. Froyanov I. Ya., Yudin Yu. I. Istoricheskie real'nosti i bylinnaya fantaziya [Historical realities and epic fantasy]. In: Alekseev M. P., etc., eds. *Dukhovnaya kul'tura slavyanskikh narodov: Literatura. Fol'klor. Istoriya. Sbornik statey k IX Mezhdunarodnomu s'yezdu slavistov [The spiritual culture of the Slavic peoples: Literature. Folklore. History. A collection of articles for the IX International Congress of Slavists]*. Leningrad, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1983. Pp. 39–58. (In Russian)
35. Froyanov I. Ya., Yudin Yu. I. Ob istoricheskikh osnovakh russkogo bylevogo eposa [On the historical basis of the Russian epic epos]. *Russkaya literatura [Russian Literature]*. 1983, no. 2, pp. 90–103. (In Russian)
36. Froyanov I. Ya., Yudin Yu. I. *Russkiy bylinnyy epos [Russian epic epic]*. Kursk, Publishing house of the Kursk State Pedagogical University, 1995. 94 p. (In Russian)
37. Khlybova T. V. Ponyatiya "um", "razum", "mudrost'" v russkom fol'klore [The concepts of "mind", "mind", "wisdom" in Russian folklore]. *Problems of philology: language and literature*. 2010, no. 1, pp. 24–25. (In Russian)
38. Chtrnyaeva N. G. Kommentarii k epicheskim syuzhetam [Comments to epic stories]. In: Putilov B. N., ed. *Russkie epicheskie pesni Karelii [Russian epic songs of Karelia]*. Petrozavodsk, Publishing house "Karelia", 1981. Pp. 271–282. (In Russian)
39. Yudin Yu. I. Interpretatsiya bylinnogo syuzheta (k metodike obnaruzheniya epicheskogo podteksta) [Interpretation of the epic story (to the method of detecting epic subtext)]. In: Gusiev V. E., etc., eds. *Metody izucheniya fol'klora. Sbornik nauchnykh trudov [Methods of studying folklore. A collection of scientific papers]*. Leningrad, Publishing house of the Leningrad State Institute of Theater, Music and Cinematography, 1983. Pp. 146–153. (In Russian)
40. Yudin Yu. I. Ob istoricheskikh osnovakh russkogo bylevogo eposa [On the historical basis of the Russian epic epos]. In: Froyanov I. Ya., Yudin Yu. I. *Bylinnaya istoriya (Raboty raznykh let). Red. K. V. Chistov [Epic story (Works of different years). Ed. by K. V. Chistov]*. St. Petersburg, Publishing house of the St. Petersburg State University, 1997. (In Russian)
41. Yudin Yu. I. Tipy geroev v geroicheskikh russkikh bylinakh [Types of heroes in heroic Russian epics]. In: Skipil M. O., executive editor *Russkiy fol'klor: Materialy i issledovaniya. Tom 14. Problemy khudozhestvennoy formy. Red. A. A. Gorelov [Russian folklore: Materials and studies. Vol. 14. Art form problems. Ed. by A. A. Gorelov]*. Leningrad, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1974. Pp. 34–45. (In Russian)

*



ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИЗМЕНЁННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ: ФИЛОСОФИЯ И ПРАКТИКА

Статья подготовлена при поддержке гранта РФН № 19-18-00237
«Человек в культуре просьюмеризма:
новые практики конструирования идентичности»

УДК 130.2

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10304

А. В. Конева

Санкт-Петербургский институт культуры

Концепт изменённых состояний сознания исследован с позиций феноменологической философии, феноменологического подхода в психологии, сопоставлен с восточными техниками и представлениями. Задачей статьи было показать связь между философской теорией и практикой в исследовании изменённых состояний сознания. Ставится вопрос о том, как понимается сознание в различных философских концепциях, как в связи с этим ставится вопрос об изменённом состоянии сознания, для чего могут использоваться практики изменённых состояний сознания. В статье использованы примеры различных психотерапевтических техник, в которых расширяется взгляд на нормальное состояние сознания и преодолены ригидные представления о норме и границе.

Ключевые слова: сознание, феноменология, системно-феноменологический подход, практики изменённых состояний сознания.

Anna V. Koneva

St. Petersburg State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Dvortsovaya naberezhnaya, 2, 91186, St. Petersburg, Russian Federation

PHENOMENOLOGY OF ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS: PHILOSOPHY AND PRACTICE

The concept of altered states of consciousness was studied from the standpoint of phenomenological philosophy, a phenomenological approach in psychology, and it was compared with Eastern techniques and concepts. The goal of the article was to show the connection between philosophical theory and practice in the study of altered states of consciousness. The question is raised of how the consciousness is understood in different philosophical theories, how the problem of altered states of consciousness is raised in connection with them, for which practices of altered states of consciousness that theories could be used. The article expects examples of various psychotherapeutic techniques, in which the view of the normal state of consciousness is expanded and rigid ideas about the norm and border are overcome.

Keywords: consciousness, phenomenology, system-phenomenological approach, practice of altered states of consciousness.

КОНЕВА АННА ВЛАДИМИРОВНА – доктор культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского института культуры

KONEVA ANNA VLADIMIROVNA – Full Doctor of Cultural Studies, Associate Professor of the Department of Theory and History of Culture, St. Petersburg State Institute of Culture



Для цитирования: Конева А. В. Феноменология измененных состояний сознания: философия и практика // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 52–61. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10304

Термин «изменённые состояния сознания» (далее в тексте ИСС) трактуется по-разному, но дискуссии о его содержании не влияют на его «научную жизнь». Тем не менее, чтобы говорить о чём бы то ни было, полагается это чему бы то ни было очертить некие границы. Поэтому волей-неволей приходится задуматься о том, что входит в концепт ИСС. Представляется верным употреблять слово концепт, чтобы подчеркнуть, что используемый нами термин «отягощён» облаком смыслов, образов, тегов. Концепт – термин лингвокультурологии, где он понимается как «слово обыденного языка, взятое вместе с сопровождающими его значениями и представлениями, ассоциациями, образами и метафорами» [7, с. 6]. В таком ключе ИСС подразумевают стоящие за ними (или рядом с ними) представления о неизменённом, или нормальном, состоянии сознания – и этот сюжет неоднократно обсуждался коллегами как вполне бесперспективный для прояснения самого концепта.

Но также концепт – это термин, используемый Делёзом и Гваттари [3, с. 12–18]. Французские философы определяют концепт как становящуюся событийную множественность. Концепт для них не вещь, не явление и не сущность. Это также и не понятие / термин как таковое. Концепт – это слово, но слово, выражающее понимание внутренней целостности проблемы, где слово-понятие становится для этой проблемы решением. То есть концепт – это центр научных теорий, слово, которое заключает в себе постановку проблемы, *уже имеющей теоретическое решение.*

Таким образом, объявляя ИСС концептом, предполагается, что называя слово, мы

входим в поле имеющихся решений. Каким образом это поле существует и что его, это поле, конституирует? Другими словами, что поставило проблему состояний сознания и что границы этой проблемной зоны определяет? Это неизбежно ведёт нас к вопросу о том, что есть сознание.

В философии и психологии существует два принципиальных подхода к пониманию сознания. Первый, условно говоря, статичный – попытка зафиксировать сознание как некую структуру, как правило трёхчастную, будь то фрейдовское «Оно», «Я», «Сверх Я» или феноменологическое «модусное» сознание Тожествование-Можеествование-Долженствование (эту элегантную структуру описала Н. А. Чуракова в работе «От сознания к языку» [13], имея в виду разные «модусы» работы интенционального сознания – мифологическое воспроизведение одного и того же, экзистенциальный модус «я могу» и социально детерминированный модус «я должен»). Постановка проблемы об изменённом состоянии сознания неизбежно заставляет представить искажение структуры. Представление искажения столь же неизбежно ставит вопрос о норме и нормальности, и вот уже мы входим в область диагнозов и подозрений.

Второй подход к пониманию сознания я бы назвала условно «активистским», заимствовав термин из сферы художественной культуры, или векторным. Основная идея тут в том, что структура хотя и есть, она не бывает статична, сознание не находится в покое, оно всегда активно, и эта активность мешает уловить его самое. Такой подход чётко артикулировала феноменология, прежде всего Э. Гуссерля. И хотя феномено-



логия также даёт основания для построения структуры сознания, поскольку философия не существует без структурирования понятий и смыслов, она настаивает на принципиальных вещах, позволивших сознание помыслить иначе – во-первых, на интенциональности сознания, то есть направленности его на его объект, без которой (направленности) самого сознания не существует, и, во-вторых, на бытийственности сознания самого по себе. Идея о «модусах», предложенная Н. А. Чураковой, выглядит как попытка примирить структурный подход с векторным. Сознание состоит из ... но в каждом из своих состояний оно действует. Одновременно. И непрерывно. В этом – второй подход к сознанию как активному и активно-непрерывному. В европейском постмодернизме это понимание сознания зафиксировано красивым словом «поток», теоретическим же истоком потока является та же феноменологическая интенция сознания.

Здесь стоит отступить от устойчивого европейского контекста, пытающегося, в силу традиции, вместить сознание в рамки категорий тождества и различия. Однако в философии существует, как известно, и другая традиция осмысления сознания-бытия, которую, возможно, было бы верно назвать осмыслением сознания-небытия. Традиция восточная.

Принципиальное метафизическое и методологическое различие восточной и западной философии заключается в исходном постулате, или в исходном интенциональном объекте сознания. Для европейской философии это было бытие. Парменидовское «бытие есть, небытия нет» определило проблемное поле европейской, шире, западной философии. Фокус внимания на концепт бытия потребовал осмысления того, что есть, убрав из поля сознания то, чего нет. Смена парадигм европейской филосо-

фии – от парадигмы «*on he on*», где бытие выступает единственно достойным внимания «объектом», в том числе в Средневековье, бытие как подлинное Божественное; через парадигму «*cogito*», в которой целью было увидеть такое сознание, которое может осмыслить и понять истинное бытие; к парадигме «*existenz*», где лишь в XX столетии философия, наконец, обратила взор к бытию как жизни и дала смысл её основаниям [5], и к современности, которую мы можем определить как парадигму «*difference*», где различие оказывается центром внимания, а индивидуальное – ценностью [6]. Эта смена парадигм философствования определила развитие европейской культуры и цивилизации, привела в конечном счёте к ускорению культурных и цивилизационных процессов, к новому типу мышления и даже новому типу сознания, сознанию цифровой эпохи.

Сознание в его потоке для европейской философии всегда было зоной риска. Любая теоретическая работа с сознанием неизбежно его объективирует, упуская его как феномен жизни, как спонтанную активность. Как писали М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский в своей культовой работе «Символ и сознание»: «Жизнь и сознание – вещи совершенно разные» [8, с. 26]. Что абсолютно справедливо, ибо, во-первых, чтобы рассматривать сознание, необходимо его рассматривать в отношении к тому, что сознанием не является. Например, «засекать», то есть фиксировать, или осознавать (как бы тавтологично это ни звучало), сознание в материале психических механизмов или в материале языка. А во-вторых, надо иметь в виду не только сознание в его отношении к чему-то, но и само это отношение – то есть нашу работу с сознанием. По большому счёту, все наши упражнения с сознанием есть не что иное, как насилие



по отношению к сознанию же. Это – борьба с сознанием, в чём сходятся и западные исследователи: «борьба с сознанием происходит от стремления человека к тому, чтобы сознание перестало быть чем-то спонтанным и самодействующим» [8, с. 28], и восточные: «двойственный ум – это такой способ бытия, при котором ум держится за объект и за субъект и связывает себя в этом процессе» [13, с. 152].

Для восточной философской мысли концепт бытия не был не только центральным, но даже первостепенно значимым. Если проводить параллель, мы можем говорить о фокусе внимания на концепте небытия, которое полагалось тем, что есть, и достойно внимания. Этот же фокус теоретического внимания определил и специфику понимания сознания как потока, которое осмыслялось иначе, чем тот же поток в XX столетии в европейской философии.

Поток сознания для буддистской и индуистской философских традиций – это обыденное состояние «шумного или беспокойного ума»: «он принимает на себя роль субъекта в мире объектов. Он хватается за одни аспекты опыта и отвергает другие ... всегда реагирует ...» [11, с. 223]. Ум нуждается в остановке, в сознательном (через остановку) направлении, в успокоении и гармонии, таким образом возможно достижение «недвойственного осознания ригпа». Сознание, таким образом, понимается как двойное, обыденное и изменённое, то есть остановленное и перенаправленное на само себя. То есть ИСС понимается как состояние, к которому необходимо стремиться, и техники его достижения – это правильные техники работы с собой. И, что немаловажно, это техники телесные. Европейская философия тоже дошла до понимания важности телесных практик, но лишь в XX веке, хотя телесные техники в рамках религиоз-

ной культуры, бесспорно, использовались и раньше.

Целью техник ИСС на Востоке (в различных культурах) является достижение недвойственного осознания. Этот опыт описывается как состояние ясности, свободы от беспокойных метаний ума, пробуждённости и света, в буддизме дзогчен – это состояние ригпа [13, с. 202]. В работах учителей специально указывается, что это состояние не имеет ничего общего с состоянием транса, экстаза или проявлением высшего опыта. Вот как описывает состояние ригпа Тендзин Вангьял Ринпоче: «это то, что у нас уже есть; то, чем мы уже являемся. Ригпа невозможно обрести, если есть какие-то ожидания по отношению к нему» [11, с. 227]. Аналогия для объяснения этого недвойственного состояния – пространство: «Переживание пустоты напоминает переживание пространства ...» [11, с. 228]. Аналогия с пространством удачна, в пространстве как таковом нет точек отсчёта, оно есть ничто, но оно имеет ценность как потенциальноеместилище чего-то. И главное – оно соотносено с нашим телом.

Через осознанную телесность приходят к гармонии сознания и йогины. Одно из объяснений потрясающей популярности йоги в наши дни на Западе – в том, что йога не отказывается от пути индивидуализации. При этом, как пишет ученик Свами Дхирендра Брахмачари Р. Гамментхаллер, «йога ведёт речь о распознавании единого в многообразии и, благодаря индивидуализации, йогин развивает сознание, совершенно тождественное всякому существованию» [2, с. 18].

Точка индивидуализации – тело, его границы и его возможности, осознание границ и осознание состояний. Тело оказывается пространством, где единственно возможна борьба с сознанием, о которой шла



речь выше. Сознание мы можем «засечь» в отношении с телом и через тело, само отношение в этом случае также становится явным. Используя телесные техники, мы можем достичь ИСС, причём как трансовых, подобных путешествию между мирами, которые захватывали умы «детей цветов» в середине прошлого века, так и присутствующих здесь и сейчас состояний осознанности или ясности.

Тело, как и сознание, стало одним из предметов осмысления феноменологии. Понимание телесности в феноменологическом контексте отличается от понимания того, что есть тело как объект, и даже от понимания тела в контексте антропологическом. Морис Мерло-Понти, строя свою феноменологию восприятия, отталкивается от наблюдений классической психологии. «Если тело – объект, то это объект, который меня никогда не покидает. По сути, это объект, недоступный моему наблюдению как другие объекты вовне, более того, выясняется, что собственное тело я сам не наблюдаю», – отмечает Мерло-Понти [9, с. 105–106]. Таким образом, появляется понятие феноменального тела, по сути, это тело в единстве с сознанием, как раз то самое отношение, о котором писали Мамардашвили и Пятигорский. У Мерло-Понти это «тело для меня», место, из которого «я подаю знак сквозь мир» [9, с. 131; 165–166], – так Мерло-Понти понимает интенцию. Это не психологическое понимание тела, поскольку психология рассматривает тело хоть и не как объект, но как психический факт – можно сказать, как место, из которого я наблюдаю, в том числе и за собственными психическими процессами. Ловушка западной рефлексии в том, что телесный опыт не улавливается и превращается в представление о теле. Далее, как говорится везде, это и комплекс антропологических структур, которые дают

этому представлению распространиться на мир символического, и психические процессы, телом детерминированные или через тело опознающиеся, и т.д. Выясняется, что телесный опыт, так же как и опыт сознания, от нас ускользает – и мы вновь оказываемся перед необходимостью найти точку соединения тела и сознания, чтобы суметь пережить телесный опыт и ИСС как опыт остановки или осознания потока, опыт преодоления того, что Мерло-Понти называет интенциональной дугой [9, с. 183].

Такова вкратце философия, на которую мы можем опереться в отношении постановки проблемы феноменологии ИСС. Что же мы имеем на сегодняшний день в практиках, которые к нему апеллируют?

Во-первых, это так называемый системно-феноменологический подход, родившийся, как ясно из названия, из феноменологической и системной методологий. Феноменология, которая поставила ряд проблем и позволила по-новому осмыслить сознание и тело, выработала и внятный инструментарий для работы с этими феноменами. Она стала основанием целого ряда практик или практико-теорий.

Феноменологический подход в психологии и психотерапии раскрылся спектром различных методик: от гештальт-терапии и психодрамы до психосинтеза и гуманистической психологии К. Роджерса. Тот же Мерло-Понти неоднократно обращается к понятию и методу гештальт-терапии. Феноменологическая программа Гуссерля оказалась очень привлекательной для психологов, поскольку декларировала методологию исследования психического опыта «из самого источника». Гуссерль усматривал сущность психического в интенциональности, именно эта идея повлияла на современную психологию более, чем любая другая философская концепция. Феноменологическая



редукция и идеация стали приоритетными рефлексивными актами в феноменологической психологии, они же породили массу проблем, которые можно определить как проблемы дорефлексивного опыта (он, следуя Гуссерлю, выпадает за рамки интенционального), и проблема «чистого Я» (или первичного сознания), которое вступает в противоречие с принципом интенциональности, ибо содержит в себе дорефлексивный опыт как свою часть. Тем не менее феноменологическая психология породила множество успешно существующих практик.

Феноменологию дополняет системный подход, родившийся во многом под влиянием философских идей структуралистов и теоретических наработок социальной философии. Ярким примером стала семейная скульптура Вирджинии Сатир, основанная на идее рассмотрения семьи как единой системы, имеющей свою структуру и векторы отношений внутри нее [10]. Шире – системная терапия всегда рассматривает человека в его социальных отношениях, помещая его в значимые для него контексты.

Ни феноменология, ни системная терапия при этом не работают даже с гипотезой ИСС. Однако родившееся на их основе направление системно-феноменологического подхода использует если не состояние ИСС, то, по крайней мере, представление об этих состояниях. Речь идет о некоторых психотерапевтических практиках, например, о такой практике, как расстановки.

Расстановки связывают с именем Берта Хеллингера, который впервые применил новый терапевтический метод примерно 30 лет назад. Сам Хеллингер никогда не разрабатывал методологию расстановок, однако уже сложилось несколько школ его последователей, которые, так или иначе, работают с основными позициями, им выделенными. Эти позиции – поле, заместительское вос-

приятие, порядки системы. И из них первые две – поле и заместительское восприятие – напрямую связаны с концепцией ИСС и феноменологической методологией. Действительно, концепт и концепцию феноменального поля как редукции идеи «мира» мы встречаем и у Мерло-Понти [9, с. 86], при этом концепция поля соотносится с метафизикой единого пространства, что заставляет нас вспомнить учителей дзюгчен.

Вкратце процесс расстановочной терапии можно описать следующим образом: это групповая терапия, напоминающая системную терапию Сатир, однако работа идет с энергиями поля, а не с представлениями клиента о том, что есть и что должно быть. В теоретических статьях и книгах авторы отмечают: «Самое таинственное явление в расстановках состоит в том, что заместители, поставленные на место членов семьи клиента, начинают чувствовать (в общих чертах) взаимосвязи и отношения, в которые вовлечены их прототипы – реальные члены семьи клиента. Слово “реальные” тут даже не совсем уместно, так как заместители могут чувствовать также и то, что чувствовали члены семьи, ныне умершие. Эту способность чувствовать других, незнакомых людей мы называем заместительским восприятием. А то, откуда заместители получают информацию об этих чувствах, называют полем (знающим полем, морфическим, или морфогенетическим, полем)» [1]. Кроме того, ИСС присутствует в состоянии терапевта-расстановщика – он «чувствует то, что приходит из поля», а работая с клиентом, приходит в состояние «пустой середины» – состояние, которое описывается как готовность к восприятию. Идея расстановок, выдвинутая Хеллингером, «никто не исключён», подразумевает, что поле хранит все чувства, энергии всех людей, которые были и являются членами всех си-



стем. Существуют некие научные обоснования феномену заместительского восприятия и так называемого полевого резонанса, эти теории основаны на изучении зеркальных нейронов и других современных нейрофизиологических концепциях. Однако для нас интереснее другое – как работает феномен полевого резонанса и заместительского восприятия с точки зрения феноменологической теории? Можем ли мы увидеть здесь феномен ИСС и как с ним работать в конкретной терапевтической практике?

Вполне внятный ответ даёт нам Мерло-Понти. Что резонирует? Тело. То самое феноменальное тело, которое есть тело для меня, принимает в себя некую информацию из пространства, в котором это тело находится в определённой позиции. Пространство же, как мы помним из тибетской йоги, есть эквивалент пустоты, то есть вместилище ясности. Мерло-Понти вводит понятие «поля присутствия – перцептивной области» [9, с. 88]. Тело, например тело заместителя в расстановке, помещаясь в поле, определённым образом изменяет само это поле, делая его «полем присутствия». Важным моментом метода расстановок является то, что заместители не интерпретируют происходящее. Их задача – почувствовать движение и передать его. Таким образом, заместители находятся в состоянии имманентного телесного опыта, их восприятие и движение образуют систему, которая изменяется как целое.

Расстановка позволяет решить одну из важных методологических проблем самой феноменологии – она превращает феноменальное тело в объективное, поскольку имеет Наблюдателя – «того, кто видит и соглашается с увиденным» (так эта фигура называется в расстановочном нарративе), а по большому счёту, того, кто считает те «знаки сквозь мир», которые подаёт тело за-

местителя. В таком случае само «поле присутствия» может быть трактовано как своего рода «фон движения» (у Мерло-Понти фоном движения выступает конкретный мир, что делает затруднительным анализ самого движения и слишком размывает границы восприятия). Фон движения фигуры заместителя определяет то, что фигура видит / не видит, воспринимает / не воспринимает. Заместитель приходит в ИСС спонтанно, не используя никаких специфических техник. Его задача – чувствовать своё тело и через призму тела воспринимать происходящее вокруг него, в поле. Эта «операция», или «вход в ИСС», есть опыт телесного присутствия, очищенного от интерпретации, очищенного от Я. Можно сказать, что это есть пример успешной «борьбы с сознанием» – выход в отношения с телом вне системы значений. Заместитель говорит о том, что чувствует, только когда и если его спросят, двигается в зависимости от метода, используемого расстановщиком, либо по разрешению расстановщика, либо спонтанно. Е. Веселаго пишет о «настройке» на восприятие: «Такая настройка помогает также “поймать” в область восприятия фигуры, о которых нет информации, в том числе и у самого клиента. Например, можно “увидеть” рано умершего брата матери, о котором никто никогда в семье не говорил и клиент о нём не знал» [1].

Фигура расстановщика «видит всё» и должна воспринимать всё – все оттенки движения, телесных изменений, эмоциональных проявлений и т.д. Расстановщик, находясь в ИСС, входит в него, используя свои навыки. Разные практики работают по-разному, сегодня метод развивается довольно активно и использует всё больше способов, в том числе и опирающихся на методы восточные или шаманские, позволяющие усилить энергию поля, яснее читать



её, точнее интерпретировать. Если фигуры заместителей направляют своё внимание на телесный опыт, то все вместе они образуют специфическое «сплетение интенций» в поле, это сплетение интенций открыто и расстановщику, и наблюдателям в группе. Для терапевта-расстановщика становится важным осознанно направлять своё внимание, удерживая разные векторы движения в поле. Это достаточно сложная, энергетически затратная деятельность сознания. Работает здесь и феноменологическая редукция, поскольку благодаря редукции расстановка приобретает движение энергии.

Интересно, что сами расстановщики, как правило, не вникают в философские тонкости описания деятельности своего сознания. Большинство из них понимает феноменологию как «наблюдение» и не осознают ни роли телесного опыта и его передачи, ни роли интенции, ни роли редукции. Однако они осознают существенное отличие расстановок от других психодраматических методов – это отличие в обращении к внешнему источнику, называемому полем, за информацией, которая распознаётся в виде телесных чувств и интерпретируется в ряду событий и эмоциональных состояний. Вот это «обращение к внешнему источнику», на самом деле, и есть феноменологический вход в ИСС, потому что в данной операции фиксируется интенция сознания, направленная на тело. Подобные операции имеются в других практиках, использующих ИСС в терапевтических целях. Например, в практиках «городского шаманизма», теоретически (и практически) обоснованного М. Харнером [12], Д. ван Кампенхаутом [4] и другими. Шаманские практики тоже имеют дело с полем как внешним источником, используют интенцию как способ входа и специфическое телесное состояние в качестве фасилитирующего этот вход.

Как известно, некоторые восточные практики, имеющие богатый инструментальный достижения и пребывания в ИСС, сегодня становятся востребованными. Такова, например, кундалини-йога, которая сегодня рассматривается как одна из форм телесно-ориентированной терапии. Кундалини-йога получила популярность в Европе и в Америке как средство терапевтической работы с различного рода зависимостями. Сегодня это также оздоровительная практика, её терапевтический эффект признан. Кундалини-йога работает с состоянием тела и использует эффект распределённого внимания. Во время выполнения крийи (комплекса упражнений) практикующий удерживает одновременное активное внимание на позе (асана), дыхании (пранаяма), положении взгляда, языка и пальцев (мудра) и повторении слов (мантра) [2]. В занятиях в группе присутствует также полевой телесный резонанс, в йоге он именуется поднятием уровня энергии, что позволяет значительно дальше продвигаться в индивидуальной практике. С феноменологической точки зрения практика кундалини-йоги выглядит как вход в ИСС через резонанс тела и освобождение сознания. Выделенная Мерло-Понти интенциональная дуга связывает здесь ум, занятый распределением и контролем внимания, и тело, находящееся в свободном переживании того, что с ним происходит. Ум направлен на то, чтобы «позволить быть тому, что происходит», – очень похоже, что ум занимает позицию расстановщика – того, кто может на это смотреть. Эффектом данного типа ИСС становится расширение сознания, сфера осознанного внимания становится больше, соответственно, изменяется представление о Я и смещаются привычные паттерны поведения (терапевтический эффект).



Мы специально рассмотрели столь различные практики, в которых ИСС является «правильным» и «желаемым» состоянием, ведущим к некоторым целительным процессам в отношении сознания и тела. В каждом из этих случаев мы видим, что методики открываются нам как феноменологические.

Феноменологическая позиция также даёт нам возможность отразить процессы изменения состояния сознания – она позволяет выявить новые нарративы, как словесные, так и визуальные, и сделать их объектом изучения. Так, уже сложился специфический нарратив расстановок, в котором мож-

но проследить влияние других терапевтических практик, таких как нарративный подход и гештальт-терапия, но который имеет и собственные отличия. В целом можно говорить о том, что феноменология как метод открыла новый подход к исследованию сознания как состояния и, соответственно, к пониманию процессов его изменения. Этот же философский «подход» позволил нам, западным по типу мышления и восприятия людям, понять и принять многие наработки восточной культуры, увидеть не только различия метафизического плана, но и сходства плана феноменологического.

Примечания

1. *Веселаго Е. В.* Системные расстановки по Берту Хеллингеру: история, философия, технология [Электронный ресурс] // Психотерапия. 2010. № 7. 2011. № 1. URL: <https://www.constellations.ru/paper.html>
2. *Гамментхаллер Р.* Кундалини-йога парампара. Живая традиция кундалини-йоги / пер. Г. Соболева, А. Штыков. Москва, 2012. 584 с.
3. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / пер. с фр. и послес. С. Н. Зенкина. Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 288 с.
4. *Кампенхаут Д. ван* Слезы предков : жертвы и преследователи в коллективной душе / [пер. с англ. Татьяна Варвинская]. Москва : Институт консультирования и системных решений, 2012. 235 с. : ил.
5. *Конева В. А.* Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. 1991. № 6. С. 16–30.
6. *Конева А. В.* Парадигма современности и феномен гуманитарных технологий // *Universum* : Вестник Герценовского университета. 2009. № 1 (63). С. 9–13.
7. *Конева А. В., Никифорова Л. В.* Введение. Концепт и концептосфера // *Концепты культуры и концептосфера культурологии : коллективная монография* / [Асоян Юлий Арамович и др. ; науч. ред. Л. В. Никифорова, А. В. Конева] ; Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена. Санкт-Петербург : Астерион, 2011. С. 5–8.
8. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / под об. ред. Ю. П. Сенокосова. Москва : Школа «Языки русской культуры», 1997.
9. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. Санкт-Петербург : Ювента ; Наука, 1999. 606 с.
10. *Сатур В.* Вы и ваша семья. Руководство по личностному росту / пер. с англ. Е. Дониной, Н. Дмитриевой. Москва : Апрель-пресс ; Эксмо, 2000. 320 с.
11. *Тендзин Вангьял Ринпоче.* Тибетская йога сна и сновидений / пер. с англ. Москва : София, 2014. 256 с.
12. *Харнер М.* Путь шамана : пер. с англ. Москва : Сфинкс, 1999. 350 с.
13. *Цокньи Ринпоче.* Бесстрашие простоты. Путь дзогчен : как жить свободно в этом сложном мире / пер. с англ. Ламы Сонама Джордже (О. Поздняков). Москва : Ганга, 2013. 368 с.
14. *Чуракова Н. А.* От сознания – к языку: онтологические основания религиозной картины мира / Самарский муниципальный университет Наяновой. Самара : Корпорация «Федоров», 1998. 87 с. : ил.



References

1. Veselago E. V. Sistemnye rasstanovki po Bertu Khellingeru: istoriya, filosofiya, tekhnologiya [Bert Hellinger systemic constellations: history, philosophy, technology]. *Psikhterapyya [Psychotherapy]*. 2010, no. 7, 2011, no. 1. Available at: <https://www.constellations.ru/paper.html> (In Russian)
2. Gammentkhaller R. [Gammenthaler Reinhard] *Kundalini-yoga parampara. Zhivaya traditsiya kundalini-yogi [Kundalini Yoga Parampara. Living tradition of Kundalini Yoga]*. Moscow, 2012. 584 p. (In Russian)
3. Delez Zh., Gvattari F. [Deleuze Gilles, Guattari Pierre-Félix] *Chto takoe filosofiya? [What is a philosophy?]*. Moscow, Publishing house of the Institute of Experimental Sociology, St. Petersburg, Aletheia Publishing House, 1998. 288 p. (In Russian)
4. Kampenkhaout D. van [Kampenhout Daan van] *Slezy predkov: zhertvy i presledovateli v kollektivnoy dushe [Tears of ancestors: victims and persecutors in the collective soul]*. Moscow, Publishing house of the Institute of Consulting and System Solutions, 2012. 235 p. (In Russian)
5. Konev V. A. Filosofiya kul'tury i paradigmy filosofskogo myshleniya [Philosophy of culture and the paradigm of philosophical thinking]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*. 1991, no. 6, pp. 16–30. (In Russian)
6. Koneva A. V. Paradigma sovremennosti i fenomen gumanitarnykh tekhnologiy [The paradigm of modernity and the phenomenon of humanitarian technology]. *Universum*. 2009, no. 1 (63), pp. 9–13. (In Russian)
7. Koneva A. V., Nikiforova L. V. Vvedenie. Kontsept i kontseptosfera [Introduction concept and concept sphere]. In: Asoyan Yu. A., etc., Koneva A. V., Nikiforova L. V., eds. *Kontsepty kul'tury i kontseptosfera kul'turologii [Concepts of culture and the conceptosphere of cultural studies]*. St. Petersburg, Publishing house "Asterion", 2011. Pp. 5–8. (In Russian)
8. Mamardashvili M. K., Pyatigovsky A. M. *Simvol i soznanie. Metafizicheskie rassuzhdeniya o soznanii, simbolike i yazyke [Symbol and consciousness. Metaphysical reasoning about consciousness, symbolism and language]*. Moscow, LRC Publishing House, 1997. (In Russian)
9. Merlo-Ponti V. [Merleau-Ponty Maurice] *Fenomenologiya vospriyatiya [Phenomenology of Perception]*. St. Petersburg, Publishing house "Uwenta", Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1999. 606 p. (In Russian)
10. Satir V. *Vy i vasha sem'ya. Rukovodstvo po lichnostnomu rostu [You and your family. Personal growth guide]*. Moscow, Publishing House "Eksmo", 2000. 320 p. (In Russian)
11. Tenzin Wangyal Rinpoche *Tibetskaya yoga sna i snovideniy [Tibetan yoga sleep and dreaming]*. Moscow, Publishing house "Sofia", 2014. 256 p. (In Russian)
12. Kharner M. *Put' shamana [The way of the shaman]*. Moscow, Publishing house "Sfinks", 1999. 350 p. (In Russian)
13. Tsoknyi Rinpoche *Besstrashie prostoty. Put' dzogchen: kak zhit' svobodno v etom sloznom mire [The fearlessness of simplicity. The dzogchen way: how to live freely in this complex world]*. Moscow, Publishing house "Ganga", 2013. 368 p. (In Russian)
14. Churakova N. A. *Ot soznaniya – k yazyku: ontologicheskie osnovaniya religioznoy kartiny mira [From consciousness to language: ontological foundations of a religious picture of the world]*. Samara, 1998. 87 p. (In Russian)

*



КОНЦЕПТ ДЕНЕГ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ И ИНТЕРЕСОВ СОВРЕМЕННОЙ ЭЛИТЫ

УДК 130.2

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10305

С. Л. Гернер, Ю. В. Китов

Московский государственный институт культуры

Авторы уточняют характеристики современной элиты, которая в глазах большинства по-прежнему ассоциируется с исключительными способностями, выдающимися талантами и нравственными качествами, и при этом всё более связана с финансовым капиталом. Время, когда элиту можно было определять через отнесение к лучшим в своём виде деятельности или избранным в силу социального происхождения, если не утрачено вовсе, то стремится к нулю, тогда как время, когда принадлежность к элите определяется объёмом финансовых средств в распоряжении соискателя элитного места, стремится к бесконечности. В статье показано, что знание и обладание элитными нормами и правилами стали инвестироваться в рынок, а рассмотренная в связи с рынком элитизация какого-либо из его субъектов оказывается одновременно и страховкой от разорения и условием получения прибыли. При этом в современных условиях получение прибыли стало зависимым не столько от рыночных законов, сколько от законов культуры. В контексте современной культурной мотивации правила, традиции, обычаи как устойчивые формы организации совместной деятельности стали показателем ещё одного качества элиты – качества социального института. Таким образом, деньги играют исключительную роль в жизни современной элиты в качестве условия вхождения и пребывания в ней. Они обеспечивают возможность принятия решений и их осуществления, определяя тем самым культурную мотивацию современных элит разного типа. Деньги, не являясь в собственном смысле новой религией, продолжают наделять субъекта качествами, превосходящими естественные.

Ключевые слова: элита, интересы элиты, деньги, экономический фактор, культура элиты, ценности.

Svetlana L. Gertner, Yuri V. Kitov

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

THE CONCEPT OF MONEY IN THE SYSTEM OF VALUES AND INTERESTS OF THE MODERN ELITE

The authors specify the characteristics of the modern elite, which in the eyes of the majority is still associated with exceptional abilities, outstanding talents and moral qualities, though in recent times

¹ГЕРТНЕР СВЕТЛАНА ЛЕОНИДОВНА – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

GERNTNER SVETLANA LEONIDOVNA – Full Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Culturology, the Faculty of State Cultural Policy, the Moscow State Institute of Culture

²КИТОВ ЮРИЙ ВАЛЕНТИНОВИЧ – доктор философских наук, заведующий кафедрой культурологии факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

KITOV YURI VALENTINOVICH – Full Doctor of Philosophy, Professor and Chair of the Department of Culturology, the Faculty of State Cultural Policy, the Moscow State Institute of Culture

e-mail: gertnerlana@gmail.com¹, ykitov@gmail.com²

© Гертнер С. Л., Китов Ю. В., 2019



elite characteristics mostly arise out of connections to financial capital. Time when elite have been determined by referring to the best in their type of activity, or chosen due to social origin, if not completely lost, then tends to zero, while the time when membership in the elite is determined by the amount of financial resources at its disposal aiming at infinity. The article shows that knowledge and possession of elite norms and rules began to be invested in the market, and the elitization of any of the subjects deriving from success in connection with the market turns out to be both insurance against ruin and a condition for making a profit. More over, in modern market circumstances, making a profit has become dependent not so much on laws of the market as on cultural laws. The knowledge and inaction of specific cultural rules, traditions, customs as stable forms of organizing joint activities have become an indicator of another quality of the elite – the quality of a social institution. Within this institution culture of making money plays an exceptional role and serves as a condition for entering and staying in it. Money provide an opportunity for decision-making and their implementation, thereby determining the cultural motivation of modern elites of various types. Money as not of yet have constituted a new religion but rapidly fledging as entity endowing possessing them subjects with qualities exceeding natural ones.

Keywords: elite, elite interests, money, economic factors, elite culture, values.

Для цитирования: Гертнер С. Л., Китов Ю. В. Концепт денег в системе ценностей и интересов современной элиты // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 62–70. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10305

В современном мире власть имущие всё больше ассоциируются не с исключительными способностями, выдающимися талантами или высокими нравственными качествами, а с деньгами. Это становится настолько очевидным, что люди, представляющие власть, не могут обойти тему денег, когда сталкиваются с ответами на вопросы общего характера. Нельзя сказать, что они философствуют, однако то, что они пытаются определить в связи с деньгами какие-то общие закономерности, совершенно очевидно.

Время, когда элиту можно было определять посредством отнесения к ней людей, лучших в своём виде деятельности, или избранных, например, в виду своего социального происхождения, если и не утрачено во все, то стремится к нулю, тогда как время, когда принадлежность к элите определяется объёмом финансовых средств, находящихся в распоряжении соискателя элитного места, стремится к бесконечности. Рассуждения о том, кто богаче, являются сегодня характеристикой того, кто принадлежит к элите, а кто нет [12]. Всё это верно, разумеется, в том

случае, если рыночную экономику и либеральную демократию понимать по Ф. Фукуяме, как конец истории и венец качественного развития человечества, а достигнутый в результате капитализм – как непреходящую ценность, которая будет сопровождать человечество во времени.

Однако, если с определением того, как долго просуществует человечество во времени, вопрос остаётся открытым, в особенности после того как такие страны, как США, вышли из Киотского соглашения об ограничении выброса диоксида карбона, то время доминирования объёма денег над другими способами вхождения в элиту, имеет чёткие исторические границы. На Западе условия для измерения элиты капиталом были созданы Великой Французской революцией. В России капиталу как элитной характеристике повезло меньше, особенно в XX веке, который от своего начала до 1990-х годов неистово сопротивлялся капиталу и предлагал иные, иногда прямо противоположные элитные основания. Следует вспомнить только рабоче-крестьянское происхождение как условие занятия выс-



ших должностей в Коммунистической партии и советском правительстве.

Вторая российская капиталистическая революция 1990-х расставила всё на свои места, и в элиту без денег уже никого не пускают. Не менее горькая судьба сложилась и для основного лозунга Французской революции: «Свобода. Равенство и Братство». Лозунг сейчас не только плохо применим для характеристики сложившегося после революции человечества, но и по-разному характеризует элиту и массу. Для массы более естественной характеристикой, заимствованной из французской триады, является «равенство», для элиты – «свобода». «Братство» оказалось не востребованным ни элитой, ни массой. Сегодня стало совершенно очевидным, что равенство в мире капитала выступает как «равенство в бедности» [7].

Данное обстоятельство является особенно важным, так как было использовано в качестве негативного стереотипа, характеризующего социально-экономическое состояние Советского Союза. В то же время представители элиты всегда выигрывали от принимаемых ими решений. Поэтому и определение элиты как группы людей, принимающих решения и способных добиваться их реализации, оказалось наиболее адекватным и востребованным в российской элитологии [2]. Элиты, принимающие решения, естественно, старались дистанцироваться от тех, кого их решения разоряли. Поэтому элитизации вначале подверглось пространство: покупались элитные участки, на них строились элитные дома и т.п. (стоит только вспомнить московскую Рублёвку). Наконец, стали вырабатываться элитные нормы, правила, традиции, обычаи, то есть сформировалась элитная культура.

Знание и обладание элитными нормами и правилами стали инвестироваться в ры-

нок, а рассмотренная в связи с рынком элитизация какого-либо из его субъектов оказывалась одновременно и страховкой от разорения, и условием получения прибыли. Получение прибыли стало зависимым не столько от рыночных законов, сколько от законов культуры. Вместе с тем правила, традиции, обычаи как устойчивые формы организации совместной деятельности стали показателем ещё одного качества элиты – качества социального института: «Социальные институты – исторически сложившиеся, устойчивые формы организации совместной деятельности, регулируемые нормами, традициями, обычаями и направленные на удовлетворение фундаментальных потребностей общества» [6, с. 113].

Отсюда если вход в элиту оказывался институциональным, то и получение прибыли носило институциональный характер. Счастливые обладатели элитных традиций скрепляли ими свои институциональные отношения. Те же, кто пренебрегал тем или другим, оказывались в проигрыше. Вот как о формировании элитных групп в современной России пишут американские экономисты: «В то время как когорты оказались вполне сравнимы в терминах человеческого капитала – они были элитными молодыми русскими менеджерами, хорошо подготовленными в плане новых менеджерских качеств – они не были эквивалентными группами в связи с разными возможностями доступа к социальному капиталу. Например, те выпускники, кто инвестировал время в АВА (ассоциация бизнесменов. – С. Г., Ю. К.), получили выход к социальным ресурсам, другие – нет. Это обстоятельство создало реальные, эмпирически различимые, неравные группы» [10].

Вхождение России в глобальный мир после распада СССР не могло не повлиять на интерес российской элиты к деньгам.



Возможности, открывающиеся перед российской элитой: от создания транснациональных корпораций до доступа к кредитам в западных банках как способам реализации интереса к капиталу, не могли не отразиться на её культуре. Устоявшиеся нормы, традиции и обычаи вначале релятивизировались, а затем оказались наполненными содержанием, свойственным глобальным элитам. В качестве пространства, ограждающего элиту от массы, элитные районы в России сменились элитными районами за её пределами. Если до глобализации нормы и традиции российской элиты, наряду с советскими, ещё испытывали национальное влияние предреволюционного периода, то с глобальной революцией национальное в них стало отходить на задний план. Причиной тому явилось открытие офисов российских транснациональных корпораций за рубежом, запустившее процесс экстратерриториальной мобильности и диссоциации с российской территорией. Следует отметить, что мобильность, получение образования за рубежом и даже зарубежное гражданство не являются достаточными для вхождения в современную российскую элиту. Пропуском в неё является капитал: финансовый и социальный, причём в тесном сочетании.

Следует заметить, что проблеме финансового капитала в современном российском обществе посвящён ряд исследований, однако они не касаются вопроса денег элиты [9]. Для россиян деньги в большей степени имеют негативную, нежели позитивную коннотацию, которая задаётся отношением к деньгам в российской культуре. Деньги мифологизируются, и в мифе им придаётся функция зла, порока и преступления как условия их обретения. Причём негативная коннотация денег не имеет классового деления и объединяет в российской истории правящий и управляемый классы. Так,

Н. Зарубина, изучая мифологему денег, пишет: «Мифологема денег как знака зла, а значит, преступления, порока прослеживается в нелюбви и подозрительности к “нажитым” деньгам, независимо от реальных способов, которыми они были заработаны. Именно этим мифом питалось презрение русских родовых аристократов и служилых дворян к купцам-предпринимателям, недоверие и ненависть крестьян к “кулакам” – разбогатевшим односельчанам, а также и враждебность к “кооператорам”, “челнокам”, фермерам в период перестройки и т.д. Этот миф превращает деньги в символ несправедливости и хаоса, нарушения гармонии и порядка в мире» [4, с. 41]. Интерес к деньгам у элиты и массы имеет свою специфику, которая состоит в том, что нельзя быть представителем элиты, не имея больших денег. Естественно, что функционирование данной нормы влияет на интерес элиты к деньгам не только в позитивном плане.

Позитивный результат владения деньгами выражается в том, что, принимая решение, представитель элиты в состоянии нести за него финансовую ответственность. Вторым позитивным моментом обладания деньгами является составляющая имиджа элиты. Поскольку все люди, входящие в элиту, обладают деньгами, то, тот, кто ими не обладает, – не представитель элиты. Негативным результатом нормы больших денег является следование ей, создающее полузаконные пути их обретения. Такие ситуации становятся известными общественности.

Вплоть до сегодняшнего дня идентичность человека, социальной группы, нации рассматривается преимущественно как культурная категория. Однако современный этап межгосударственных отношений формирует культуру, в которой не культура, а деньги являются чертой, характеризующей идентичность. Причём объём денеж-



ных средств способствует формированию различных идентичностей. Большие деньги идентифицируют человека с элитой. Элитные группы создавались вокруг главного фактора, определяющего сущность общественного развития. При коммунизме – это были идеи, отсюда принадлежность к партии являлась условием денег, при капитализме – это капитал, являющийся условием принадлежности к партии. Однако и при коммунизме, и при капитализме правящая партия является элитным объединением.

Культурную обусловленность интереса к деньгам у элиты в сфере налогообложения также можно обнаружить, однако специфика такой обусловленности в большей степени определяется культурой большинства населения, а не элиты. Именно составляющие культуры большинства элита и использует в своих интересах к деньгам. Первый элемент в культуре большинства, позволяющий элите беспрепятственно реализовывать свой интерес к деньгам, заключается в устоявшемся мнении о том, что элита, в случае увеличения налогов, в состоянии скрыть свои деньги на не облагаемых налогом территориях за рубежом. Второй элемент основывается на экономической логике, стремлении элиты к деньгам, которое, в случае препятствия ему в виде возрастающих налогов, будет препятствовать увеличению богатства как такового, а значит, в итоге все окажутся беднее. Беднее окажутся все потому, что элита является основным инвестором в многообразные экономические проекты, поэтому ограничение имеющихся у элиты денег путём изымания их через налоги, приведёт к сокращению инвестиций.

О том, что мы имеем дело и в первом, и во втором случае именно с культурной мотивацией, свидетельствует история и логика, поэтому есть возможность доказатель-

ства культурной обусловленности интереса элиты к деньгам в единстве исторического и логического оснований.

Сокращение налогообложения для самых богатых имеет не столь давнюю историю. Это произошло в 80-х годах прошлого века в двух экономически благоприятных странах – Англии и США – с приходом Маргарет Тэтчер и Рональда Рейгана соответственно: «В то время как с 1979 года верхний уровень налога с дохода подвергся снижению во всех экономически развитых странах, именно Объединённое Королевство и Соединенные Штаты были первыми и теми, кто ушёл значительно дальше по этому пути. В 1979 М. Тэтчер снизила верхний уровень налога с 83% до 60%, а в дальнейшем налог был снижен до 40% в 1988-м. При Р. Рейгане налог для богатых сократился с 70% в 1981 году до 28% в 1986 году. Несмотря на то, что верхний уровень налога с дохода сегодня немного выше: 37% в США и 45% в Объединённом Королевстве соответственно, числа оказываются заслуживающими внимания, так как они значительно ниже утвердившихся чисел, регулирующих налог, действующего после Второй мировой войны, когда налог для богатых составлял 75% в США, а в Объединённом Королевстве был ещё выше» [11, с. 3].

Нельзя утверждать, что самими лидерами управляли интересы элиты к деньгам, однако экономическая логика адаптированных ими программ развития для возглавляемых ими же стран способствовала обогащению именно элит. В начале 1980-х Central Executive Officer (американский аналог должности, соответствующей уровню руководителя российского «Газпрома») получал денежное вознаграждение, в 20 раз превышающее среднюю заработную плату своего наёмного рабочего. Сегодня эта разница составляет 354 раза. Данная логика



способствовала тому, что с 80-х годов прошлого столетия до настоящего времени 1% населения смог удвоить количество своих денег, в то время как денежное вознаграждение остальных 99% почти не возросло. Для того чтобы понять, как такое оказалось возможным, одних экономических расчётов оказывается недостаточно, экономическая логика нуждается в подкреплении со стороны культурфилософской логики. Р. Рейганом в основу своей налоговой политики была положена теория профессора экономики Артура Лэффера, которую, однако, трудно охарактеризовать только в экономических терминах. Теория А. Лэффера явилась ответом на вопрос философского характера о том: почему люди платят налоги и в каких случаях они могут перестать это делать? Будучи экономистом и работая с цифрами, А. Лэффер стал искать ответ на вопрос в количестве процентов налогообложения и пришёл к следующему выводу. Люди платят налог, потому что он составляет какую-то цифру между нулём и ста процентами, так как при налоге в 0% – налог не платится, а при налоге в 100% – люди перестают платить налог, вследствие того, что работа теряет смысл. Если абстрагироваться от, казалось бы, безупречного математического расчёта, то можно увидеть, что экономическая логика А. Лэффера строится на культурфилософских основаниях капитализма.

Именно капитализм создаёт культуру, в которой человек волен обменивать свой труд на деньги и, следовательно, волен платить налоги (если он принял решение работать) или не платить их (если он отказался от работы). Не будем задаваться здесь вопросом о том, как человек, отказавшийся от работы, сегодня планирует свою жизнь – будет ли он получать пособие по безработице и как долго, обратится ли за помощью к родственникам или как-то ещё. От-

метим, что такая возможность появляется у человека только в условиях капитализма. Ни рабовладельческое общество, ни феодальное ему бы не позволило самостоятельно решать, работать или нет. И поскольку в рабовладельческом обществе труд раба принадлежал рабовладельцу, а в феодальном – феодалу безусловно, то вопрос о налоговых процентах, как условии вовлечения в труд, возникает только при капитализме.

Однако если в рабовладельческом обществе и феодальном обществе о размере налога в большей степени решение принимает система, то при капитализме такое решение в состоянии быть принятым личностью. То, что это является отличительной характеристикой именно капитализма, свидетельствует борьба за президентское или премьерское кресло, которая разворачивается претендентами из различных партий не столько с призывами, сколько с цифрами в руках. Большой процент заработной платы, меньшие налоги имеют большее значение, нежели призывы работать на благо суверена или абстрактной идеи. А когда победа достигнута, то мнение президента, как личности, в состоянии перевесить аргументы логики не только сторонников иной партии, но и учёных – сторонников иной теории. Вместе с тем даже президент должен принадлежать к группе лиц, наделённых властью. Только находясь в такой группе, ориентируясь на её интересы, он в состоянии принимать решения, которые исполняются. То, что в основе адаптации Р. Рейганом теории А. Лэффера для экономического развития Америки лежало решение, принятое элитой, свидетельствует факт проникновения его теории в элитные слои через элитные знакомства. Теорию профессора экономики Чикагского университета Артура Лэффера до команды президента Рональда Рейгана донесли Дональд Рамсфельд и Дик Чейни. Принадлеж-



ность этих двух фигур к американской элите не вызывает сомнений.

Свидетельством тому является успешно сложившаяся карьера обоих сторонников Артура Лэффера. Дональд Рамсфельд стал министром обороны в правительстве Джорджа Буша-младшего (2000–2008), а Дик Чейни, у того же Буша, стал вице-президентом. Во время встречи с Лэффером в 1974 году Д. Рамсфельд был главой президентской администрации у Герольда Форда, а Дик Чейни – заместителем главы администрации президента. По свидетельству экономиста Джонатана Альфреда: «Ключевой смысл лэфферовской теории, оказавшей влияние на Рамсфельда и Чейни, состоял в том, что подобно тому, как ставка ниже 100% обеспечивает сбор налога, больший процент налоговых сборов будет обеспечиваться сокращением налоговой ставки. Другими словами, если произойдет сокращение налоговой ставки, то могут выиграть все, а проигравших не будет. Однако “могут” не означает “выиграют”. Логическая возможность, положенная в основу лэфферовской теории, не имела эмпирического подтверждения, и даже экономисты, приглашённые на работу в администрацию Рейгана через 6 лет после адаптации теории, испытывали трудности в поисках свидетельств для её доказательства» [9].

Когда экономическая теория, положенная в основу политических решений, стала приносить сверхприбыль для элиты, эмпирические подтверждения для неё оказались ненужными. Её экономическая логика была переведена элитой в логику культуры, которая затем транслировалась в массы. Современный англичанин или американец сегодня верит в то, что бедные люди просто лентяи и что увеличение пособия по безработице приведёт к тому, что люди в принципе перестанут работать, в то время как баснос-

ловные денежные доходы представителей элиты являются свидетельством их таланта.

Однако вера является феноменом культуры, а не экономики, а потому своим происхождением имеет не экономическую, а культурфилософскую логику. И эту логику в отрыве от экономической реальности конструируют для масс элиты: «Психологи показали, что люди имеют мотивированные верования. Люди приобретают верования в связи с тем, что они отвечают их психологическим потребностям. Быть бедным в США сейчас невероятно тяжело, потому что пособие по безработице мизерно, а посленалоговый остаток денежных средств несоизмеримо мал. Поэтому американцы в значительно большей степени, чем европейцы, нуждаются в вере в то, что они заслуживают то, что имеют и что они заслужили только то, что имеют. Эти верования создают сильную мотивацию работать как можно больше, чтобы вырваться из бедности. Эти же верования компенсируют вину, возникающую у тех, кто обходит стороной бедных, просящих милостыню на улице» [11, с. 2].

Результатом реализации элитой своего интереса к деньгам в виде значительно большей их части, остающейся после уплаты сниженных налогов, ведёт к экспонентному возрастанию неравенства и снижению экономической и социальной мобильности. Вместе с тем в общественном сознании большинства циркулирует культурный паттерн того, что неравенство справедливо и является результатом недостаточной усердности того или иного человека. Особенно это проявляется в таком культурном мифе, как «американская мечта».

В общество внедряется идея, что в американском обществе открыты все возможности для достижения успеха и невозможность его достижения – вина индивида. Вместе с тем культурный паттерн всеобщей воз-



возможности наталкивается не на единичный факт негативной действительности, а на общую для всех закономерность, когда дети остаются на том же уровне шкалы заработной платы, что и их родители. Однако если психология родителей, «застрявших» на определённой отметке шкалы экономической мобильности, компенсируется культурным мифом собственной вины, то их дети, напряжённо работая, воспринимают невозможность движения вверх как несправедливость. То есть в их сознании равенство со своими родителями не вызывает положительного образа. Равенство воспринимается как несправедливость.

Однако несправедливым оказывается и неравенство. Если бы дети двигались вверх, что фиксировало бы их неравенство со своими родителями, то неравенство как основная характеристика капитализма имело бы у них положительную коннотацию. В таких условиях элитам приходится создавать культуру, в которой абсолютизации подвергается индивидуальное неравенство и релятивизируется социальное. Упрощённые формы массовой культуры, которые успешно компенсировали невысокий социальный статус для родителей, плохо работают в ситуации компенсации недовольства хорошо образованных и тяжело работающих детей, оставшихся на том же социальном уровне. Здесь неожиданным образом элита демонстрирует сама себя, свой образ жизни и своё богатство.

В результате элитная культура становится тем руководством к митигиро-

ванию собственного недовольства, о котором пишет Лайн Аллен: «Если бы Американская Мечта и другие нарративы о том, что каждый имеет шанс быть богатым, были бы правдой, то мы должны были бы видеть следующую связь: высокая степень неравноправия справедлива, так как она продуцирует высокую межпоколенную мобильность. Вместо этого мы видим совершенно другой нарратив: люди соглашаются с высоким уровнем неравноправия, успокаивая себя, что оно справедливо. Мы адаптируем нарративы справедливости для оправдания неравенства потому, что общество неравноправно, а не наоборот. Отсюда неравенство оказывается устойчивым совершенно неожиданным путём. Вместо того чтобы сопротивляться и бунтовать, мы склоняемся к соглашательству. Меньше Коммунистического манифеста, больше руководства по самопомощи» [11, с. 2].

Как видим, деньги играют исключительную роль в жизни современной элиты. Они являются условием входа и пребывания в ней. Являясь атрибутом человека элиты в глазах большинства населения, деньги обеспечивают возможность принятия решений и их осуществления. Доминируя над иными причинами для вхождения и нахождения в элите, деньги определяют её мотивацию, включая культурную. Деньги, может, и не выступают новой религией, но способны наделять качествами, превосходящими естественные.

Примечания

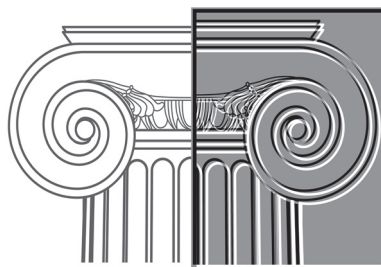
1. Бузгалин А. В. Неравенство как тормоз развития: социальные стимулы экономического прогресса [Электронный ресурс] // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ujbxjKEoA7E>
2. Гертнер С. Л. Культура российской региональной элиты через ее интересы : монография. Москва : МГУКИ, 2009. 222 с.
3. Гертнер С. Л. Культурные интересы современной российской региональной элиты : реальность, субстанциональность, транзитивность : автореферат дис. на соиск. учён. степ. доктора философских наук : 24.00.01 / Гертнер Светлана Леонидовна. Москва, 2010. 52 с.



4. Зарубина Н. Н. О мифологии денег в российской культуре: от модерна к постмодерну // *Общественные науки и современность*. 2007. № 4. С. 39–48.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Тома 1–39. Издание второе. Москва : Госполитиздат, 1955–1974. Том 30. Москва : Госполитиздат, 1963.
6. Социология: концепции, отраслевые теории и методика прикладного исследования : учебно-методическое пособие для студентов и преподавателей гуманитарных факультетов вузов / [Агапова Е. Н. и др. ; В. Г. Зарубин (науч. ред.)] . Ростов-на-Дону : Легион ; Санкт-Петербург : РГПУ имени А. И. Герцена, 2011-. Выпуск 3 / [Борисов С. В. и др.]. 2013. 511 с.
7. Старостина Ю. Экономисты предсказали падение реальных доходов россиян в 2019 году [Электронный ресурс] // РБК : [веб-сайт]. Электрон. дан. 29 мая 2019. URL: <https://www.rbc.ru/economics/29/05/2019/5ced248d9a7947c39b5e8b34>
8. Фетиш и табу : Антропология денег в России : сборник научных статей / сост. А. С. Архипова, Я. Фрухтманн. Москва : ОГИ, 2013. 528 с.
9. Aldred J. License to be Bad: How Economics Corrupted Us. Available at: <https://www.goodreads.com/book/show/40175311-licence-to-be-bad>
10. Brien D., Zong Li and Dickinson H. (2011) The Reach and Influence of Social Capital for Career Advancement and Firm Development: Elite Managers and Russia's Exit from Socialism. *Management and Organization Review*, 7:2, pp. 303–327. Doi:10.1111/j/1740-8784.2001.00231.x
11. Lane A. (2019) Socialism for the rich: the evils of bad economics. *Guardian*, June 6. 5 p.
12. *Rockefeller Was Almost Three Times Richer Than Bezos*. Available at: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2019-05-21/john-d-rockefeller-was-almost-three-times-richer-than-bezos>

References

1. Buzgalin A. V. Neravenstvo kak tormoz razvitiya: sotsialnye stimuly ekonomicheskogo progressa [Inequality as a brake on development: social incentives for economic progress]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=ujbxjKEoA7E> (In Russian)
2. Gertner S. L. *Kultura rossiyskoy regionalnoy elity cherez ee interesy [The culture of the Russian regional elite through its interests]*. Moscow, Publishing house of MSUCA, 2009. 222 p. (In Russian)
3. Gertner S. L. *Kulturnye interesy sovremennoy rossiyskoy regionalnoy elity: real'nost, substantzialnost, tranzitivnost'. Avtoreferat diss. dok. filos. nauk [Cultural interests of the modern Russian regional elite: reality, substantiality, transitivity. Synopsis dr. philos. sci. diss.]*. Moscow, 2010. 52 p. (In Russian)
4. Zarubina N. N. О мифологии денег в российской культуре: от модерна к постмодерну [On the mythology of money in Russian culture: from modern to postmodern]. *Social Sciences and Contemporary World*. 2007, no. 4, pp. 39–48. (In Russian)
5. Marx K., Engels F. *Sochineniya. 1–39 toma, tom 30 [Works, 1–39 vol., vol. 30]*. 2nd edition. Moscow, 1963. (In Russian)
6. Agapova E. N., etc., Zarubin V. G., ed. *Sotsiologiya: kontseptsii. otraslevye teorii i metodika prikladnogo issledovaniya. Vypusk 3 [Sociology: concepts, industry theories and applied research. Issue 3]*. Rostov-on Don, Publishing house "Legion", St. Petersburg, Publishing house of the Herzen State Pedagogical University, 2013. 511 p. (In Russian)
7. Starostina Yu. *Ekonomisty predskazali padenie realnykh dokhodov rossiyan v 2019 godu [Economists have predicted a fall in real incomes of Russians in 2019]*. Available at: <https://www.rbc.ru/economics/29/05/2019/5ced248d9a7947c39b5e8b34> (In Russian)
8. Arkhipova A. S., Frukhtmann, comp. *Fetish i tabu: Antropologiya deneg v Rossii [Fetish and Taboo: Anthropology of Money in Russia]*. Moscow, United Humanitarian Publishers, 2013. 528 p. (In Russian)
9. Aldred J. License to be Bad: How Economics Corrupted Us. Available at: <https://www.goodreads.com/book/show/40175311-licence-to-be-bad> (In English)
10. Brien D., Zong Li and Dickinson H. (2011) The Reach and Influence of Social Capital for Career Advancement and Firm Development: Elite Managers and Russia's Exit from Socialism. *Management and Organization Review*, 7:2, pp. 303–327. Doi:10.1111/j/1740-8784.2001.00231.x (In English)
11. Lane A. (2019) Socialism for the rich: the evils of bad economics. *Guardian*, June 6. 5 p.
12. *Rockefeller Was Almost Three Times Richer Than Bezos*. Available at: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2019-05-21/john-d-rockefeller-was-almost-three-times-richer-than-bezos> (In English)

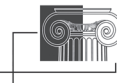


ИЗ ИСТОРИИ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ
КУЛЬТУРЫ

Вадим Михайлович Межуев (1933–2019)



9 апреля 2019 года не стало выдающегося отечественного философа Вадима Михайловича Межуева, который за неделю до этого передал в редакцию нашего журнала текст, посвящённый проблемам философии культуры. Вадим Михайлович сотрудничал с нашим журналом, участвовал в институтских конференциях, оппонировал диссертантам. В рамках одной из секций международной конференции, организованной кафедрой культурологии МГИК 21–22 июня 2019 года, мы начали разговор о существенном вкладе В. М. Межуева в теорию культуры. Публикация статьи В. М. Межуева в данном выпуске журнала «Вестник Московского государственного университета культуры и искусств» сопровождается аналитическими материалами, посвящёнными его творчеству (статьи профессоров С. В. Мареева, Е. В. Мареевой, С. М. Климовой, М. М. Шибяевой), и воспоминаниями профессора М. Я. Сарафа, который одним из первых откликнулся, передав в журнал «Слово» в память о Вадиме Михайловиче.



Ф ИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ: РАЗЛИЧИЕ В ПОДХОДАХ

УДК 1:130.2

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10306

В. М. Межуев

Институт философии РАН

В статье анализируется формирование философии культуры как самосознания человека в качестве свободного субъекта. Особую роль автор отводит И. Канту, сопоставляя его понимание природы человека с представлениями о «естественном человеке» у Ж.-Ж. Руссо. Именно Кант исходит из предназначения человечества как не только физического, но и нравственного рода, цель которого не личное счастье, а самосовершенствование в пространстве культуры в свете моральной идеи. В статье показаны особенности логико-методологического обоснования научного знания об индивидуальном культурном факте у неокантианца Г. Риккерта. В свою очередь, неокантианец Э. Кассирер доказывал, что культура имеет не субстанциальную (физическую или психическую), а функциональную природу в связи со способностью человека творить символическую действительность. В статье выявляется различие между понятием культуры в культурологии XX века и рефлексивной идеей культуры в философии.

Ключевые слова: культура, цивилизация, философия культуры, науки о культуре, идея свободы, познание индивидуального, ценности, Руссо, Кант, Риккерт, Кассирер.

Vadim M. Mezhuev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Goncharnaya str., 12/1, 109240, Moscow, Russian Federation

PHILOSOPHY OF CULTURE AND CULTURE SCIENCE: DIFFERENCES IN APPROACHES

The article analyzes the formation of the philosophy of culture as a personal self-consciousness of a free subject. The author assigns a special role to I. Kant, comparing his understanding of the nature of man with the conception of “natural man” in J.-J. Rousseau. It is Kant that proceeds from the destiny of mankind as not only a physical, but also a moral kind, the goal of which is not personal happiness, but cultural self-improvement in the light of moral ideal. The article shows the features of the logical and methodological substantiation of scientific knowledge of an individual cultural fact by the neo-Kantian H. Rickert. In turn, the neo-Kantian E. Cassirer argued that culture has not a substantial (physical or mental), but a functional nature in connection with a person’s ability to create symbolic reality. The article reveals the difference between the concept of culture in culture science of the 20th century and the reflexive idea of culture in philosophy.

Keywords: culture, civilization, philosophy of culture, culture science, idea of freedom, knowledge of the individual, values, Rousseau, Kant, Rickert, Cassirer.

МЕЖУЕВ ВАДИМ МИХАЙЛОВИЧ – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук

MEZHUEV VADIM MIKHAILOVICH – Full Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

© Межуев В. М., 2019



Для цитирования: Межуев В. М. Философия культуры и науки о культуре: различие в подходах // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 72–88. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10306

Философия культуры – вовсе не наука о культуре. Культурология означает и культурную антропологию, и историю культуры, и социологию, а между философией культуры и наукой о ней примерно та же разница, что между социальной философией и социологией, философией истории и самой историей, политической философией и политологией, философской и научной антропологией. Конечно, тут только часть более общего вопроса о различии между философией и наукой.

Своеобразие философии культуры часто не осознаётся самими философами. Культура вообще исключалась у нас из курса философского знания, что проявлялось в отсутствии соответствующего раздела в учебных философских пособиях недавнего времени. Первые попытки философов создать теорию культуры были в 60-х годах прошлого века. Но и тогда шли острые споры и дискуссии – так по какому ведомству числить эту теорию, считать её философской или конкретно-научной? По словам одного из ведущих спорщиков Э. С. Маркаряна, тот факт, что вопрос о необходимости создания теории культуры был поставлен философами, «не даёт ещё основания для её причисления к философским дисциплинам. Несомненно, культура, как и другие общественные явления, должна выступать предметом и философского анализа, но теорию культуры всё-таки следует относить к специализированным областям обществознания, изучающим какой-либо из фундаментальных классов элементов социальной жизни людей» [6, с. 57]. Иными словами, пусть философы говорят о культуре что угодно, но судить о том, чем

она является на самом деле могут лишь учёные-специалисты.

Чуть позже философия культуры была, наконец, признана в качестве особой философской дисциплины, появились монографии и учебные пособия, посвящённые ей, соответствующие статьи в философских энциклопедиях и словарях. Под философией культуры стали понимать наиболее общий уровень научного знания о культуре, что-то вроде науки о «культуре вообще» или общей теории культуры, причём, как правило, без указания на то, кого следует считать автором этой теории. От других теорий её отличает предельно высокий уровень абстракции. В таком виде философию культуры часто излагают в наших учебных пособиях по культурологии.

Согласуем определения применяемых терминов. Сама философия, действительно, стремилась принять форму науки, даже мнила себя «царицей наук». И вроде были основания – ведь из натуральной философии прошлого вышли основы многих точных наук. Правда, были и есть философы, которые не считают себя просто учёными, тяготеют к вненаучным формам познания – романтики, философы жизни, экзистенциалисты, постмодернисты, религиозные философы и пр. Но в любом случае философия в европейском понимании всегда была не просто абстрактным теоретическим *знанием* человека о мире, но прежде всего его *самосознанием*, которому до определённого времени пытались придать форму научного знания. Различие между самосознанием и научным знанием станет затем решающим для понимания специфики философского знания о культуре. Если классическая



философия ставила своей целью возвысить самосознание европейца до уровня знания (у Гегеля даже абсолютного знания), то современная (постклассическая) философия мыслит себя преимущественно как нечто отличное от науки – отличное как по способу, так и стилю мышления. Если научное знание о культуре обрело в наше время особый статус «наук о культуре», получивших обобщённое название культурологии, то культурное самосознание европейца, утратив видимость науки, осталось в ведении философии.

Неспособность отличить философское знание о культуре от научного даёт знать о себе и в системе нашего гуманитарного образования. Так, учащиеся, достаточно осведомлённые о разных культурных эпохах, неплохо разбирающиеся в истории культуры, часто затрудняются в ответе на вопрос, кто они сами по культуре, какую из них считают своей, что для них в культуре свято и ценно, а что нет. Огромный информационный поток порой размывает фундамент их собственного самосознания, осознание ими своей культурной идентичности. Характерная нынче всеядность с лёгким доступом к плодам любой культуры часто оборачивается неспособностью выбрать – нет умения отличать в культуре тухлое от свежего, своё от чужого, высокое от низкого, вечное от сиюминутного, главное от второстепенного. Кризис самосознания – наиболее распространённый духовный недуг современного человека, оказавшегося на пересечении разных культур, попавшего в ситуацию культурного плюрализма и релятивизма. Перед ним как бы «зеркало», разбившиеся на многие осколки, и ни в одном из них он не находит своего отражения.

Обрести в пестроте культурных форм собственное лицо можно лишь в результате серьёзной умственной работы, которая

выполнялась до сих пор – во всяком случае в границах европейской цивилизации – в рамках философского дискурса. Пренебрежение философией, умаление её значения в системе образования и просвещения ведёт к утрате индивидом своей культурной идентичности, чревато его откатом либо в мир архаики с его безличными формами самоидентификации (мифы, поверия, обряды и обычаи), либо полным растворением в формально-рациональном и столь же безликом мире научных абстракций и понятий.

Под философией культуры обычно понимают особое направление европейской философской мысли конца XIX века, сложившееся преимущественно в Германии. Как отмечает В. С. Малахов, «термин Kulturphilosophie возник в конце XIX века в рамках неокантианства Баденской школы» [9, с. 437]. По мнению одного из создателей этой школы В. Виндельбанда, философия культуры противостоит, с одной стороны, позитивизму, с другой – философии жизни. Она включает в себя всю линию трансцендентального идеализма, идущую от Канта (Кант с этой точки зрения – первый философ культуры). Задачей философии культуры является не просто постижение культуры в её прошлом и настоящем («данной культуры») и не конструирование идеальной модели будущей культуры («заданной культуры»), а уяснение разумных оснований любой формы культурного творчества, кем бы и когда оно не осуществлялось. Культура, конечно, меняется во времени, но то, что делает возможным её существование во все времена, остаётся неизменным. По словам Виндельбанда, «философское понимание культуры начинается лишь там, где кончается психологическое или историческое установление фактического её содержания» [5, с. 58], где встаёт вопрос о самом принципе существования культуры, с не-



обходимостью порождающем её многообразные формы. В установлении этого принципа и состоял критический метод Канта, а попытка решить эту проблему и стала затем основной задачей философии культуры.

Приверженность немцев к слову «культура» хорошо известна. Англичане и французы до сих пор предпочитают пользоваться термином «цивилизация». Для них культура и цивилизация – синонимы. Немцы первыми, а вслед за ними русские, стали отличать культуру от цивилизации. По словам С. Хантингтона, «немецкие мыслители девятнадцатого века провели чёткую грань между понятиями “цивилизация”, которое включало в себя технику, технологию и материальные факторы, и “культура”, которое подразумевало ценности, идеалы и высшие интеллектуальные, художественные и моральные качества общества. Это разделение до сих пор принято в Германии, но больше нигде» [10, с. 48]. Хантингтон, естественно, забыл о России, которая в XIX веке также предпочитала говорить о своей особенности и своеобразии в терминах культуры, а не цивилизации.

В немецком Просвещении история впервые начала трактоваться не как «история цивилизации», то есть не как политическая и социальная история, а как «история духа», или «история культуры». Немецких просветителей волнуют в первую очередь вопросы не социального устройства общества, а духовного развития человека. Их взгляд на историю не социоцентричен (как у англичан и французов), а антропоцентричен. Отсюда их пристрастие к термину «культура», который трактуется ими как «образование индивида», как его интеллектуальное и моральное совершенствование. Если французские просветители видели свою задачу в том, чтобы «просветить» человека относительно уже существующей

в нём природы, то немецкие философы считали, что эту «природу» ещё нужно создать, а процесс её создания (или образования) и есть то, что называется культурой.

Первым, кто совершил подлинный переворот в философском постижении культуры, по мнению всех неокантианцев, был И. Кант. Кант всегда причислял себя к деятелям Просвещения, а свой век считал «веком Просвещения». Как все просветители, он непоколебимо верил в то, что имеет характер «положительной истины разума». Однако совершённый им, по его словам, «коперниковский переворот» в философии означал совершенно новый подход к истолкованию разума. Именно такой подход и признан неокантианцами как философия культуры по преимуществу. По словам Виндельбанда, «плодом кантовской критики всегда было вскрытие тех разумных оснований, на которых зиждутся великие области культуры» [5, с. 59].

Свою задачу Кант видел в разрушении типичной для просветителей иллюзии, согласно которой человек обладает истиной, является разумным существом, коль скоро сознаёт естественные, эмпирически обусловленные мотивы своего поведения. Подобная иллюзия основывается не на критическом исследовании разума, а на эмпирическом опыте людей, преследующих в своей жизненной практике сугубо эгоистические цели, помышляющие лишь о личной выгоде. Просветители выдавали за истину то, что на деле является простым мнением, основанным на представлении людей о собственном благе. Поэтому менее всего можно назвать «просвещённым» тот век, в котором люди поднялись до осознания только природных – по существу животных – чисто рациональных мотивов своего поведения.

Но как тогда понимать сам разум? В противоположность французским просве-



тителю, трактовавшим разум сугубо натуралистически – как от природы данную индивиду естественную способность воспроизводить в сознании природный порядок вещей – Кант усматривает в нём сверхчувственную способность человека как *трансцендентального* (всеобщего) субъекта познания и воли, определяемую в своём существовании не внешними, а внутренними причинами – целями, или идеями. О разуме можно судить по тем целям, которые он ставит перед людьми, обладающими мышлением и волей. В качестве цели действий и поступков у человека есть *свобода*. Как разумное существо человек принадлежит с этой точки зрения к истории не природы, а свободы, которая есть нечто принципиально иное по отношению к первой.

Уже Аристотель отличал финальную, или целевую, причину («*causa finalis*») от действующей причины. Создавая то или иное произведение, мы являемся его действующей причиной, но, создавая его с определённой целью, мы становимся его целевой причиной. Впоследствии действие по цели (в отличие от внешней детерминации) назовут свободным действием. С возникновением естествознания Нового времени, исключившего из природы какие-либо цели, их отнесут к «царству» свободы в отличие от «царства» природной необходимости. Культура, в отличие от природы, и охватывает собой всю сферу человеческой свободы. Согласно знаменитому определению культуры, данному Кантом, «приобретение разумным существом возможности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) – это *культура*» [2, с. 464]. Соответственно, человеческую историю с её целевой детерминацией станут трактовать как *историю свободы* (или историю культуры) в противоположность *истории природы*, в которой господствуют зависимости внешнего порядка.

Свою философскую концепцию культуры Кант развивает в прямой полемике с Ж.-Ж. Руссо с его апологией «естественного человека», не порвавшего ещё непосредственной связи с окружающей природой. В человеке, живущем в единстве с природой, Руссо усмотрел природу самого человека, источник его нравственного совершенства и благоразумия. Заслугу открытия «человеческой природы» Кант до конца жизни приписывал Ж.-Ж. Руссо. В этом смысле влияние Руссо на Канта-антрополога и морального философа столь же велико, как и влияние Ньютона на Канта-натуралиста. То, что сделал Ньютон по отношению к природе, считал Кант, Руссо совершил по отношению к человеку. «Ньютон впервые увидел порядок и правильность, связанные с великой простотой там, где до него находили беспорядок и плохо сочетаемое многообразие, и с тех пор планеты обращаются по геометрически правильным орбитам. Руссо впервые открыл в многообразии обычных человеческих образов глубоко скрытую природу человека и тот скрытый закон, согласно которому, по его наблюдению, провидение находит своё обоснование» [3, с. 213].

Что же так поразило Канта при чтении Руссо? Кант разъясняет это в следующих словах: «Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперёд или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что всё это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей...» [3, с. 205]. Кант-учёный поражён той силой и красноречием, с какими Руссо-моралист утверждает изначальность и превосходство нравственного чувства над



остальными свойствами и побуждениями человеческой природы.

Обоснование морального закона как последней цели разума об отношении к человеку есть задача практической философии, или этики. Но в реальности люди предпочитают следовать не столько моральным, а своим вполне земным и чувственно обусловленным побуждениям и мотивам. В качестве таковых они являются предметом «прагматической антропологии», которая имеет дело с эмпирическим индивидом, живущим и действующим в конкретной исторической среде, в составе определённого народа, общества, государства, то есть, говоря словами Канта, с индивидом как «гражданином мира». Для этого ей не нужно переноситься в доисторическое состояние, апеллировать к «естественному человеку», о котором мы ничего не знаем.

Здесь сразу обнаруживается различие между Кантом и Руссо, определившее своеобразие кантовской антропологии. «Метод Руссо, – пишет Кант, – синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод – аналитический, и исхожу я из человека цивилизованного» [3, с. 192]. Руссо оперирует не с реальным человеком, каким он предстаёт в нашем опыте, а с понятием «естественного человека», во многом искусственно сконструированным, пытаюсь эксплицировать из него нравственное начало. Поскольку оно не соответствует реально существующему человеку, постольку Руссо вполне в духе догматического мышления отвергает цивилизованного человека в пользу естественного. Для Канта существование цивилизованного человека есть эмпирический факт, с которым необходимо считаться при обосновании возможности морали. Необходимость нравственного закона должна быть доказана в отношении не вымышленного (естественного), а дей-

ствительного (цивилизованного) человека, и только в этом случае он будет согласовываться с опытом, а не вступать с ним в противоречие. Если цивилизация и культура, как считал Руссо, отвергают мораль, то она есть удел кого угодно, но только не людей.

И для Руссо, и для Канта человек по своей природе есть существо нравственное, однако для первого он является таковым уже в естественном состоянии, тогда как для последнего ему ещё предстоит стать таковым. Человек в представлении Руссо – «дитя природы», всем хорошим в себе обязанный только ей. Природа произвела его на свет безгреховным, «невинным», изначально хорошим существом, послушным и неспособным на дурные поступки, тогда как цивилизация и культура развратили его. Кант резюмирует эту позицию Руссо в следующих словах: «Три сочинения Руссо о том вреде, который причиняют 1) переход нашего рода из естественного состояния в состояние *культуры* из-за ослабления наших сил, 2) *цивилизованность* из-за неравенства и взаимного угнетения и 3) мнимая *морализация* из-за противоестественного воспитания и извращения образа мыслей, – эти три сочинения, говорю я, которые представляют нам естественное состояние как состояние невинности ... должны лишь служить его “Общественному договору”, его “Эмилю” и его “Савойскому викарию” путеводной нитью для того, чтобы выпутаться из заблуждений зла, в которых наша порода запуталась по собственной вине» [1, с. 580].

Кант вовсе не пытался приписать Руссо желание вернуть человека обратно в пещеру и ловить мамонта; «он хотел, – пишет Кант, – чтобы человек *оглянулся* назад с той ступени, на которой он теперь стоит» [1, с. 580]. Оглянулся, а не вернулся. Оглянулся, чтобы сравнить своё нынешнее состояние с утра-



ченным и понять всю трудность задачи исправления человеческого рода. «...Не надо выдумывать эту трудность: опыт старых и новых времён приводит в замешательство по этому вопросу каждого, кто мыслит об этом, и возбуждает законное сомнение, лучше ли когда-нибудь будет обстоять дело с нашим родом» [1, с. 580].

Ответственность за падение нравов и «порчу» человеческой природы Руссо парадоксально менее всего возлагает на самих людей. Человек от рождения добр, «негативно добр», как комментирует это положение Кант, добр в смысле отсутствия в его поступках злых умыслов и намерений. Опасность зла для человека исходит не от него самого, а от плохих «воспитателей» – политиков, философов, моралистов, художников, то есть от тех, кто, представляя культуру, ведёт по ложному пути, подаёт дурные примеры, развращает его. В «Эмиле», содержащем целую систему воспитания, Руссо предлагает заменить «плохих воспитателей» хорошими, создать специальные школы, в которых человек с момента своего рождения был бы огражден от дурного влияния среды, а его развитие шло бы по пути выявления свойственных ему от природы естественных задатков и склонностей.

Но где взять таких воспитателей, спрашивает Кант. Ведь те, кто взял на себя роль воспитателей, сами должны быть предварительно кем-то воспитаны. «Школы поэтому необходимы; но для того, чтобы они были возможны, необходимо воспитать Эмилей» [3, с. 198]. В итоге вся проблема воспитания оказывается в каком-то заколдованном круге. Разбирая теорию Руссо, Кант вынужден констатировать, что «такие воспитатели, как Жан Жак Руссо, являются ненастоящими воспитателями» [3, с. 197–198], а «проблема морального воспитания для нашего рода остаётся неразрешимой» [1, с. 581].

Кант, как и Руссо, не отвергает необходимости воспитания человека; но вот кто и как? Надежда на бога из машины, что привезёт правильных воспитателей, отпадает ввиду отсутствия таковых. Поэтому человек должен воспитывать себя сам. Способность к самовоспитанию и есть свидетельство его разумности. Однако сама эта способность присуща человеку не как отдельному индивиду, а как родовому существу. В ней даёт знать о себе «характер рода», а не индивида, народа или даже расы. Индивид, не осознающий своей родовой принадлежности, своей связи с человеческим родом в целом, не нуждается в воспитании, он вполне доволен тем, каким его произвела на свет природа. Как единичное существо он склонен к состоянию покоя и личного благополучия, которое называет счастьем и в котором видит свою последнюю цель. Правда, в погоне за счастьем индивид развивает свои природные задатки с целью удовлетворения своих потребностей и создания полезных для себя благ. В этом, собственно, и состоит его культура. Именно так понимали её французские просветители, считая, что цель культуры – доставление человеку большего счастья, чем то, что даёт природа. На этом основании Руссо и критикует культуру, усматривая в ней причину нравственной порчи людей. В противоположность ему Кант, не отрицая того, что люди, создавая культуру, думают прежде всего о собственном благе, признаёт справедливость этого тезиса только для тех, кто ещё не вышел за горизонт обыденного сознания, не уяснил для себя своего человеческого предназначения. Из очевидного и для Руссо, и для Канта факта, что культура ещё мало кого сделала счастливым, Кант делает вывод, прямо противоположный выводу Руссо: нужно отвергнуть не культуру, а то её обуженное (сейчас сказали бы – обывательское) понимание, которое видит в ней



только средство благополучной и счастливой жизни. Создавая культуру, люди могут руководствоваться любыми пожеланиями, в том числе и собственного счастья, но отсюда не следует, что эти пожелания и составляют подлинную цель культуры. Культура движима в конечном счёте «целями разума», выражающими родовую сущность личности, а не только эгоистическими мотивами одного человека в его повседневной жизни.

Согласно Руссо, человек в естественном состоянии нравственен, но недостаточно счастлив; согласно Канту, он в этом состоянии может быть и счастлив, но ещё не нравственен. Желание быть счастливым характеризует человека не как разумное, а как чувственное существо, оно присуще ему инстинктивно, укоренено в его физиологии и реализуется посредством развития его природных задатков. Счастье есть состояние гармонии человека с природой, которое, если верить Священному Писанию, было даровано ему Богом в раю (названном просветителями естественным состоянием), а затем утрачено при переходе к земной жизни. Не случайно райскую идиллию разрушает «пробуждение разума», «переход из-под опеки природы в состояние свободы». С этого «предполагаемого начала человеческой истории» и начинается «история свободы» – культурная история человечества. Такой переход заставляет человека отказаться от «беззаботного» существования, которое он вёл в раю и променять его на жизнь, полную лишений и тяжёлого труда.

Выиграл или проиграл человек от такого перехода? Ответ Руссо мы знаем: потери человеческого рода не могут быть восполнены никакими последующими приобретениями. Вся история культуры есть свидетельство его нравственного поражения. Для Канта этот вопрос «не может быть более поставлен», поскольку назначение чело-

веческого рода состоит не в бездейтельном благополучии, а в постоянном самосовершенствовании ради достижения моральной цели. Человека такой переход лишает его состояния первоначальной невинности; для человечества в целом он есть «переход от худшего к лучшему», ибо пробуждает у людей сознание необходимости их нравственного совершенствования. Такое сознание не могло бы возникнуть у людей без «нарушения» ими естественных законов своей жизни и, значит, того зла, которое является следствием этого «нарушения». Как разумное существо человек хочет быть свободным, и само это желание свободы есть уже «преступление» против порядка природы. «Зло», «преступление» лежит в исходной точке человеческой истории, коренится в природе человека как свободного существа, но только этим можно объяснить пробуждение в нём нравственного сознания в качестве побудительного мотива для его дальнейшего совершенствования и развития.

Здесь мы подходим к окончательному разрешению спора между Кантом и Руссо. Руссо, согласно Канту, прав, фиксируя противоречие между природой и культурой. Хотя культура и является следствием развития человеком своих природных задатков в целях достижения им собственного благополучия, она менее всего способна сделать людей счастливыми. Наоборот, создавая культуру, они не только не достигают указанной цели, но утрачивают даже те преимущества, которыми обладали в докультурной жизни. Если бы человек был предназначен только для личного счастья, то вывод Руссо о вреде культуры следовало бы признать справедливым. Однако этот вывод не учитывает предназначения человечества как не только физического, но и нравственного рода. То, что с развитием культуры человечество проигрывает в качестве



физического рода, оно выигрывает в качестве нравственного рода. Культура как развитие человеком своих природных задатков способствует в конечном счёте его нравственному развитию, достижению им моральной цели. Руссо видит свою задачу в обличении культуры с точки зрения того ущерба, который она наносит каждому человеку. По умолчанию у всех есть врожденная добропорядочность и желание счастья. Кант же стремится оправдать культуру в качестве необходимого условия его морально-го совершенствования – того единственно возможного пути, идя по которому человечество сможет достигнуть своего конечного предназначения.

Теперь понятно, почему неокантианцы увидели в философии Канта первое и наиболее обоснованное доказательство возможности существования философии культуры. Они пытались в новых условиях продолжить линию кантовского критического рационализма, поставив своей задачей преодолеть свойственное Канту ограничение науки только «науками о природе», включив в неё и «науки о культуре». Представители Баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд и Г. Риккерт) важнейшей задачей философии посчитали логико-методологическое обоснование отличия этих наук от «наук о природе». В рамках этого направления получило развитие учение о ценностях (аксиология), которое применительно к культуре сделало возможным возникновение аксиологической философии культуры.

Уже зачинатель Баденской школы неокантианства Вильгельм Виндельбанд подразделил всю область научного познания на два основных вида – идиографический, или индивидуализирующий, и номотетический, предполагающий обобщение (гене-

рализацию) фактов и явлений. Первый направлен на познание уникального, неповторимого посредством индивидуального описания, что характерно в первую очередь для исторических наук, второй основывается на подведении частного под общее правило или закон, что свойственно естественным наукам. В номотетических науках (к ним относятся все науки о природе) мы ищем общий закон, управляющий массой частных, единичных случаев, в идиографических – индивидуальную значимость каждого отдельного лица, факта или события, или их ценность. Установление такой ценности и является главной целью исторического познания. Нельзя понять смысл исторического явления или события, подводя его под общий закон, теряя из виду его особенность, своеобразие, индивидуальность. Объектом познания номотетических наук является сущее, идиографических – должное. Если история ограничена исключительно фактическим знанием, знанием фактов прошлого (как того требовал исторический позитивизм), а не знанием о том, что они значат для нас, чем тогда они отличаются от «наук о природе»?

Подобный раздел естественно-научного и исторического познания был положен затем Генрихом Риккертом в основу логико-методологического обоснования «наук о культуре». Проблема, вставшая перед Риккертом, заключалась в том, чтобы объяснить, каким образом познание индивидуального, без чего нет исторической науки, может существовать в форме не просто оценки, всегда субъективной и произвольной, а объективного и всеобщего знания. Возможна ли вообще наука об индивидуальном? И существует ли логический метод «образования понятий», имеющих своим предметом индивидуальное? В каких общих понятиях можно резюмировать результа-



ты познавательной деятельности историка? Историк всегда имеет дело с единичными, одноразовыми явлениями и событиями прошлого, не имеющими повторения ни в настоящем, ни в будущем. Значит ли это, что сознание историка, его разум не обладает никакой логической функцией по отношению к изучаемому им материалу?

Утвердительный ответ на этот вопрос, как считает Риккерт, вывел бы историю за пределы науки. Историк тоже мыслит, и мыслит логически, но только логика исторического мышления, или, в формулировке Риккерта, логика «исторического образования понятий», – иная, чем у учёного-натуралиста. Его работа «Границы естественнонаучного образования понятий», принесшая ему широкую известность, имела подзаголовок «Логическое введение в исторические науки». Логическое и историческое не противостоят друг другу, а находятся между собой в особой связи, которая до сих пор не учитывалась ни в традиционной (формальной), ни в гегелевской (диалектической) логике. Для уяснения характера этой связи Риккерт обращается, однако, не к «Критике чистого разума» Канта, а к «Критике способности суждения», содержащей в себе обоснование возможности построения знания посредством обращения к категории цели, то есть телеологически. Если для самого Канта такое знание является не научным, а метафизическим, то есть имеет характер чисто умозрительной конструкции, то Риккерт ставит перед собой задачу обосновать право телеологии на образование научных понятий, но особого рода, а именно – исторических. Историческое образование понятий он назовет одновременно и телеологическим, в котором функцию цели возьмёт на себя логическая процедура «отнесения к ценности», позволяющая сформировать «понятие с индивидуальным со-

держанием», или историческое понятие. «... Образование понятий с индивидуальным содержанием имеет место лишь благодаря “отнесению” объектов к “ценностям”, сущность которого должна быть точно определена, поскольку оно должно быть охарактеризовано как “телеологическое образование понятий”» [7, с. 258]. Подобную телеологию не надо смешивать с метафизической телеологией, или философией истории, предписывающей истории какие-то конечные цели; она всего лишь логический принцип, без которого не может обойтись ни один историк, пытающийся в многообразии эмпирического материала обнаружить их значение (ценность) для той или иной группы людей.

В истории всё существует в единственном числе, но почему-то далеко не всё интересует историка. Вопрос, согласно Риккерт, решается просто: объект исторически индивидуален не в силу своей «несущественной разнородности», которую можно обнаружить и в природных телах и организмах, а по причине того, что он заключает в себе нечто существенное и важное для человека, то есть по причине своей культурной ценности. В объектах культуры нас интересует не то, что есть общего между ними, а что их отличает друг от друга, причём отличает в отношении к какой-то важной для нас культурной ценности. Индивидуальна не ценность сама по себе (она-то как раз общезначима), а то, что обладает ценностью. Культурный объект обладает ценностью для многих, но ценят его именно за то, чем он отличается от других объектов. «Культурное значение объекта ... покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них. И поэтому действительность, которую мы рассматриваем с точки зрения отношения её к культурным ценностям, должна быть всегда рас-



смотрена также со стороны особенного и индивидуального» [8, с. 89]. Такова связь метода и предмета в науках о культуре. Логической процедурой, позволяющей отличать один исторический объект от другого, является «отнесение к ценности». Задача историка состоит не в том, чтобы обсуждать или оценивать сами ценности, а в том, чтобы руководствоваться ими в своём познании действительности.

Изучение самих ценностей является прерогативой исключительно философии, но уже не истории. Фиксируя наличие разных ценностей, философия пытается пробиться к выявлению особенности каждой из них, «к определению взаимного соотношения их между собой и, наконец, к построению системы ценностей...» [8, с. 29]. Эта система делится на разные сферы – логическую (истина), эстетическую (прекрасное), этическую (моральность), религиозную (святость) и пр. В своей совокупности они и образуют культуру. Культура – одновременно и мир индивидуальных исторических объектов, заключающих в себе ценности, и «царство смысла», доступное лишь философской рефлексии. Но тем самым задача научного объяснения происхождения самих ценностей остается нерешённой. Разве можно научно объяснить, откуда берутся ценности истины, добра, красоты и пр.? Почему в своём познании действительно мира мы руководствуемся именно этими, а не какими-то другими ценностями? Они укоренены в природе самого разума и обнаруживают себя в той мере, в какой мы мыслим и действуем как разумные существа. Философия культуры Риккерта остаётся по традиции областью метафизического знания, постулирующего систему высших ценностей в качестве конечных целей разума, но не претендующего на их выведение из какого-либо доступного науке источника.

В наиболее систематическом виде позиция философии культуры как особой дисциплины была обоснована Э. Кассирером – представителем Марбургской школы неокантианства. В плеяде выдающихся философов XX века он – самый крупный и, пожалуй, последний современный философ культуры. После него никто из философов такого же калибра не называл себя философом культуры, что объясняется переносом философского интереса с проблем культуры на более глубинные – экзистенциальные – пласты существования человека в мире. Сам Кассирер полагал, что именно философия культуры является главным итогом развития всей классической философии Нового времени, и с этим, пожалуй, можно согласиться. Выступая в 1939 году перед студентами Гётеборгского университета с лекцией «Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры», Кассирер начал её следующими словами: «Из всех отдельных частных областей, обычно выделяемых в составе целостной системы философии, философия культуры представляет собой, пожалуй, раздел, существование которого чаще всего даёт повод для сомнений и дискуссий. Даже её понятие ещё ни в коей мере не является достаточно чётко очерченным и однозначно определённым ... Эта своеобразная неопределённость связана с тем, что философия культуры является наиболее молодой среди философских дисциплин, и что она не может, подобно другим дисциплинам, опираться на прочную традицию, на многовековое развитие» [4, с. 155]. Хотя, согласно Кассиреру, все науки гуманитарного профиля имеют дело с теми или иными проявлениями культуры, ни одна из них не может обосновать факт существования культуры, который укоренён не в объективном мире вещей и предметов, а в субъективной способности чело-



века к символической деятельности. Говоря иначе, культура имеет не субстанциальную (физическую или психическую), а функциональную природу, порождена способностью человека творить символическую действительность в форме языка, мифа, искусства или познания. Культура, таким образом, целиком размещается в сфере не внешней (природной или социальной) необходимости, а человеческой свободы. И только в качестве свободного существа человек обретает способность к культурному творчеству, то есть способность мыслить и действовать в мире символов. Природа этой способности, как она даёт знать о себе в разных символических образованиях культуры, и образует, согласно Кассиреру, предмет философии культуры.

Разумеется, в качестве важнейшей философской темы культура присутствует не только в философии неокантианства, но и во всех более или менее значимых философских системах Нового времени – даже тех, которые не идентифицировали себя с философией культуры. Философией культуры следует называть поэтому не только относительно поздно выделившуюся самостоятельную философскую дисциплину, а присущий всей философии Нового времени особый взгляд на культуру, отличающийся от того, как она трактуется в социальных, исторических и гуманитарных науках.

Начнём с хорошо известной всем констатации – того, как слово «культура» используется в нашем языке. Так, если о ком-то говорят, что он культурный человек, то тем самым ему дают положительную оценку, а называя кого-то некультурным – отрицательную. О культуре можно говорить, однако, как о том, что присуще любому человеку – во все времена и при любых об-

стоятельствах. Данное слово имеет тем самым два значения – «оценочное» и «описательное» (нормативное и дескриптивное). С одной стороны, оно означает оценку с точки зрения некоторой нормы (под культурой в этом случае понимают качество или свойство, которое присуще или не присуще объекту – наряду с «культурой» возможно и «бескультурье», с другой – обозначает класс элементов, существующий безотносительно к любой оценке. В науке это слово используют, как правило, в описательном смысле, в философии – в нормативном, или оценочном. За различным словоупотреблением скрывается и разное представление о культуре.

С научной точки зрения, любая возрастная, половая, национальная, социальная человеческая группа обладает своей культурой. Их можно анализировать и классифицировать в определённом порядке. Культура здесь – всё, что отличает одну группу людей от другой, она как бы расположена на границах между ними. Но можно ли различать людей не только по фактическому наполнению их культуры, но и по уровню их культурного развития, то есть считать одних людей более культурными, чем другие? Откуда тогда берётся та норма, по которой мы судим об этом уровне? На этот вопрос может ответить только философ. В философии эта норма предстает как *идея культуры*, которую следует отличать от *понятия культуры*, обычно предваряющего её научное изучение.

Идея и понятие – не одно и то же. Идея тоже существует в форме понятия, но, в отличие от последнего, заключает в себе нечто большее, чем просто обобщение данного в опыте эмпирического материала. В идее объект предстаёт со стороны своей связи с субъектом; иными словами, она есть рационально выраженный субъективный смысл



объективно существующей вещи, создаваемый не её телесными, природными свойствами, а её отношением к иному – природному – миру, к миру человеческой субъективности. Будучи «родовым» существом, человек и в вещах ищет их «общий вид», «эйдос», или «идею». В вещах его интересует не только их природная данность, но и заключённый в них человеческий смысл.

В самой по себе вещи нет никакого смысла. В своей самотождественности вещь есть природа, равнодушная ко всему, что выходит за её пределы. Вещь наделяется смыслом, когда перестаёт быть равной себе, становится знаком, символом иного – божественного или человеческого – мира. Смысл вещи и есть то её значение, которое она получает в контексте своего не природного, а какого-то иного бытия. Так, предметы религиозного культа обретают сакральный смысл в точке пересечения «естественного» и «божественного» миров, на их стыке. Философия же стремится постичь смысл вещей в их отношении к человеческому миру, который отличается как от мира природного, так и от мира божественного. Установление такого смысла и получило рациональное оформление в философской идее культуры. В чём же состоит эта идея?

Вовсе не в том, как часто думают, что человек своей деятельностью что-то создаёт в этом мире. Уже греки знали, что человек строит жилище, производит домашнюю утварь, выращивает урожай, создаёт произведения искусства и пр. В таком знании ещё не было никакой идеи культуры. Ведь и животные тоже трудятся – роют норы, выют гнезда, охотятся, создают запасы пищи. Почему мы не называем это культурой? Почему пение птиц – это не культура, а пение человека – культура? Чтобы открыть культуру, нужно было ответить на другой вопрос – кто создал самого человека? Если человек соз-

дан природой, является продуктом природной эволюции, то тогда всё, что им создано, также является результатом действия чисто природных сил. Сфера культуры в этом случае равняется нулю. Если он есть творение Бога, то и всё, что им создано, суть лишь реализация замысла Божьего. Здесь также нет места культуре.

Очевидно, единственно правильным ответом, ведущим к открытию культуры, является тот, который был дан гуманистами эпохи Возрождения: человек в каком-то смысле создаёт себя сам. Этим не отрицалась ни роль природы, ни роль Бога в его появлении на свет, но утверждалось, что в человеке есть и нечто такое, что обязано своим существованием только ему. Тем самым была открыта особая сфера бытия, в которой человек предстаёт не как объект внешнего – природного или божественного – воздействия, но как самостоятельный субъект, как продукт, результат собственно-го деяния. В мире природной необходимости и божественного предопределения была открыта ещё одна сфера – *сфера человеческой свободы*, образующая, наряду с царством природы и царством Бога, царство человека, в котором ему принадлежит главная и решающая роль. Впоследствии эта сфера и получит название культуры. В таком понимании культура очерчивала собой *сферу существования человека как субъекта* (что не следует смешивать с его ни физическим, ни психическим состоянием), или как самоопределяющегося существа, свободно полагающего границы своего существования в мире. Хотя природа этой субъективности получит в философии Нового времени разное толкование, именно она послужит основой философского понимания культуры, её философской идеи.

Большинство философов классического периода было уверено в том, что в дан-



ной идее они зафиксировали всеобщие (базовые) условия существования культуры во все времена и при любых обстоятельствах. В действительности, как станет ясно позже, они возвели во всеобщность образ жизни и способ мышления исключительно лишь европейского человека, точнее, человека европейской культуры, выдав его за эталон, образец общекультурного развития, синоним «культуры вообще». Лишь после того, как будут открыты другие – неевропейские – культуры, сделавшие возможным возникновение «наук о культуре», философия утратит значение знания о «культуре вообще», общей теории культуры, сохранив за собой функцию культурного самосознания европейского человека. Философия культуры в этом смысле – философия не любой, а только европейской культуры, главный орган её самосознания, что отличает эту культуру от всех других культур, идентифицирующих себя по мифу или религиозной вере.

В реализации права человека на свободу и состоит культурная миссия философии. Она, разумеется, не гарантирует всей полноты общественной и политической свободы, но является наиболее адекватным осознанием природы этой свободы. Светское понятие культуры – сфера свободы, а не сфера природы, сфера выбора победы человека над временем. Падение престижа философии в общественной и культурной жизни, а также в образовании – прямое следствие снижения общего уровня свободы в обществе и, следовательно, ограничения всех остальных свобод. С учётом этой главной функции философии решается вопрос и о месте философии культуры в общем составе современного знания о культуре.

Очевидно, в её задачу входит уяснение не того, чем одна культура отличается от другой, где проходит граница между ними (это задача науки, изучающей разные куль-

туры), а того, на каком основании одна из них считается *своей*. Иными словами, философия культуры берёт на себя функцию *культурного самосознания*, которое следует отличать от просто знания о культуре. Ведь далеко не всё, что мы знаем о культуре, является культурой, которую мы считаем своей. Можно знать ислам и не быть мусульманином, можно быть специалистом по китайской культуре и не принадлежать к ней. То, что я знаю о культуре, ещё не свидетельствует о том, кто я сам по культуре. Знание нейтрально по отношению к черте, отделяющей мою культуру от чужой. Здесь знание и бытие, вопреки формуле Декарта, расходятся между собой. Если наука даёт знание о разных культурах, сколько их есть на свете, то философия культуры есть осознание нами собственной культурной идентичности, которая и содержит в себе оценку уровня культуры, достигнутой другими эпохами, странами и народами. Поясним это различие чуть более подробно.

В вырабатываемом наукой понятии культуры фиксируется, как уже говорилось, то, что свойственно любой культуре. Как бы ни трактовать это понятие (а оно, как известно, имеет в науке множество определений), целью научного познания культуры является раскрытие особенностей, своеобразия каждой отдельной культуры. Учёные справедливо гордятся открытиями даже самых мельчайших подробностей из жизни разных народов, независимо от дистанции по времени от нас до них. Но этим знанием не исчерпывается задача культурного самоопределения человека в современную эпоху. В ситуации осознаваемого культурного плюрализма перед каждым встаёт вопрос: что в этом многообразии является его культурой, как он должен мыслить свою культурную идентичность. Не так просто ответить на него, зная, что культур много. Ведь связь



с собственной культурой никому не гарантирована автоматически, в силу, так сказать, текущей в нас крови или заложенных генов. Можно быть русским по крови и не быть им по культуре, равно как и наоборот. Что же служит основанием для такой связи?

Обычно «своей культурой» называют ту, с которой человек связан своим происхождением, местом проживания, воспитанием, языком, на котором говорит и мыслит, традициями, сохраняющимися в его памяти. По словам Д. С. Лихачева, фундамент, на котором строится культура, – это память. Определение культуры через память чрезвычайно распространено в наше время, страдающее беспомощностью. Но только ли традиция и память связывают нас с ней? Наши надежды, цели и идеалы значат для нас не меньше, чем традиции, и не всегда прямо совпадают с ними. Живя в современности, трудно ограничиться одним прошлым. В нём многое приходится переосмысливать, создавать заново или заимствовать у других народов. Без этого культура – всего лишь исторический реликт, место, которому в музее, а не в жизни. Вопрос о «своей культуре», следовательно, всегда новый вопрос, решаемый творчеством, воображением на основе памяти.

Важнейшим признаком культурной принадлежности является, конечно, язык. Однако существуют разные культуры, которые говорят на одном языке (например, английская и американская, испанская и латиноамериканские), и культуры, каждая из которых говорит на двух и более языках (индийская, еврейская). К тому же при наличии в современном мире языков межнационального общения (того же английского или русского в России) не только язык является критерием культурной самоидентификации. Татары, башкиры и другие народы, живущие в России и говорящие по-русски,

не обязательно будут считать своей культурой русскую культуру.

В культуре, которую мы считаем «своей», многое, конечно, зависит от нашего происхождения, окружения, воспитания, но ведь многое зависит и от нас самих. В культуре, доставшейся нам от наших предков, нас может что-то не устраивать, вызывать отторжение, тогда как в культуре других народов мы можем находить для себя нечто интересное и полезное. В своём культурном бытии мы детерминированы, следовательно, не только внешней необходимостью, предписывающей нам с необходимостью природного закона определённую культурную нишу (подобно тому, как природные организмы распределены природой по классам и видам), но и нашей свободой. Граница между «своей» и чужими культурами устанавливается тем самым не только в силу независящих от нас обстоятельств, но и нашим свободным выбором. Её не всегда легко распознать, но именно она отделяет в культуре то, что подлежит научному изучению, от того, что требует философского осмысления. Наука фиксирует в культуре всё то, что не зависит от нас, философия – что предопределено нашей свободой выбора. Традиция, положившая в основание культуры человеческую свободу, и сделала возможным появление философии культуры.

Оба вида знания – философское и научное – при всём расхождении между собой взаимно предполагают друг друга. Вопрос о собственной культурной идентичности нельзя решить без знания разных культур, а последнее лишено смысла без осознания того, чем культура является для нас, то есть без определённой идеи культуры. Вне научного изучения культура – отвлечённая идея, вне философского осмысления – пустое множество, непонятно зачем существующее и почему нам интересное.



Примечания

1. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения : в шести томах. Москва : Мысль 1963–1966. Том 5. Москва : Мысль, 1966. с. 161–530.
2. Кант И. Приложение к «Наблюдениям о чувстве прекрасного и возвышенного» // Сочинения : в шести томах. Москва : Мысль 1963–1966. Том 2. Москва : Мысль, 1964. с. 185–224.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения : в шести томах. Москва : Мысль 1963–1966. Том 6. Москва : Мысль, 1966. с. 349–588.
4. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. Москва : Гардарики, 1998. 784 с.
5. Культурология. XX век : антология / [сост. С. Я. Левит]. Москва : Юристъ, 1995. 703 с.
6. Маркрян Э. с. Очерки истории культуры / Академия наук Армянской ССР, Институт философии и права. Ереван : Изд-во АН Армянской ССР, 1969. 228 с.
7. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. Санкт-Петербург : Наука, 1997. 532 с.
8. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре : пер. с нем. Москва : Республика, 1998. 410 с.
9. Современная западная философия. Словарь. 2-е издание, переработанное и дополненное / составители и ответственные редакторы В. с. Малахов, В. П. Филатов. Москва : ТОН – Остожье, 1998. 544 с.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. Москва : АСТ, 2003. 608 с. (Philosophy).

References

1. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya [Criticism of judgment]. *Sochineniya v shesti tomakh. Tom 5 [Works in six volumes. Vol. 5]*. Moscow, Mysl Publishers, 1966. Pp. 161–530. (In Russian)
2. Kant I. Prilozhenie k “Nablyudeniya o chuvstve prekrasnogo i vozvyshennogo” [Appendix to “Observations on the feeling of beauty and exaltation”]. *Sochineniya v shesti tomakh. Tom 2 [Works in six volumes. Vol. 2]*. Moscow, Mysl Publishers, 1964. Pp. 185–224. (In Russian)
3. Kant I. Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya [Anthropology from a pragmatic point of view]. *Sochineniya v shesti tomakh. Tom 6 [Works in six volumes. Vol. 6]*. Moscow, Mysl Publishers, 1966. Pp. 349–588. (In Russian)
4. Kassirer E. [Cassirer Ernst] *Izbrannoe. Opyt o cheloveke [Favorites. Experience about man]*. Moscow, Publishing house “Gardariki”, 1998. 784 p. (In Russian)
5. Levit S. Ya., comp. *Kul'turologiya. XX vek. Antologiya [Culturology. Th 20th century. An anthology]*. Moscow, the Publishing Group “Jurist”, 1995. 703 p. (In Russian)
6. Markaryan E. S. *Ocherki istorii kul'tury [Essays on the history of culture]*. Erevan, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1969. 228 p. (In Russian)
7. Rikkert G. [Rickert Heinrich] *Granitsy estestvenno-nauchnogo obrazovaniya ponyatiy. Logicheskoe vvedenie v istoricheskie nauki [The boundaries of science education concepts. A logical introduction to historical sciences]*. St. Petersburg, Akademizdatcenter “Nauka” RAS, 1997. 532 p. (In Russian)
8. Rikkert G. [Rickert Heinrich] *Nauki o prirode i nauki o kul'ture [Natural sciences and cultural sciences]*. Moscow, Publishing House “Republik”, 1998. 410 p. (In Russian)
9. Malakhov V. S., Filatov V. P., eds. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya. Slovar' [Modern Western philosophy. Vocabulary]*. 2nd edition. Moscow, Publishing house “Ostozhye”, 1998. 544 p. (In Russian)
10. Khantington S. [Huntington Samuel Phillips] *Stolknovenie tsivilizatsiy [Clash of civilizations]*. Moscow, Ast Press Publishing House, 2003. 608 p. (In Russian)

*



В. М. МЕЖУЕВ И СОВЕТСКИЙ МАРКСИЗМ

УДК 101.9

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10307

Е. В. Мареева¹, С. Н. Мареев²

¹Московский государственный институт культуры

²Московская международная высшая школа бизнеса

В статье проанализировано своеобразие интерпретации марксизма известным философом В. М. Межуевым (1933–2019). Авторы показывают, каким образом его философская позиция определялась «творческим марксизмом» периода «оттепели», в формировании которого существенную роль сыграла публикация раннего произведения Маркса – «Экономическо-философских рукописей 1844 года». Выясняются теоретические и методологические различия в трактовке марксизма у В. М. Межуева и Э. В. Ильенкова. В отличие от «гегельянца» Ильенкова, своё понимание марксизма Межуев главным образом связывал с философией Канта и неокантианцев. Характеризуются этапы формирования в спорах советских философов 70–80-х годов XX века и культурологических дискуссиях 90-х годов оригинальной концепции Межуева, которую он определял как «философия культуры». Показано различие в рамках этой концепции между «теорией» культуры и «идеями» культуры. Уточняется связь «философии культуры» Межуева с его пониманием истории и коммунизма.

Ключевые слова: В. М. Межуев, Э. В. Ильенков, советский марксизм, «оттепель», идея свободы, философия культуры как самосознание европейца, универсальные формы общения, коммунизм.

Elena V. Mareeva¹, Sergey N. Mareev²

¹Moscow State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny), Bibliotchnaya str., 7, 141406, Khimki city, Moscow region, Russian Federation

²Moscow International Higher Business School MIRBIS (Institute), Marksistskaya str. 34/7, 109147, Moscow, Russian Federation

V. M. MEZHUEV AND THE SOVIET MARXISM

The authors analyze the originality of the interpretation of Marxism by the renown philosopher V. M. Mezhuев (1933–2019). They show how his philosophical position was determined by the “creative

МАРЕЕВА ЕЛЕНА ВАЛЕНТИНОВНА – доктор философских наук, профессор кафедры философии факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

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

МАРЕЕВ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общеобразовательных дисциплин Московской международной высшей школы бизнеса «МИРБИС» (Институт)

MAREEV SERGEY NIKOLAYEVICH – Full Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of the General Subjects, Moscow International Higher Business School MIRBIS (Institute)

e-mail: e.v.mareeva@yandex.ru
© Мареева Е. В., Мареев С. Н., 2019



Marxism” of the “Thaw” period, in the formation of which a significant role was played by the publication of the early Marx’s “Economic and Philosophical Manuscripts of 1844”. Theoretical and methodological differences in the interpretation of Marxism by V. M. Mezhuev and E. V. Ilyenkov are clarified. Unlike the “Hegelian” Ilyenkov, Mezhuev mainly interpreted Marxism in the spirit of Kant and neo-Kantians. Mezhuev defined his original views as a “philosophy of culture”. It was formed in the Soviet philosophers’ discussions of the 1970th – 1980th and in the culturologists’ discussions of the 1990th. The difference in the framework of this concept between the “concept” of culture and the “idea” of culture is shown. The nexus between Mezhuev’s “philosophy of culture” and his understanding of history and communism is clarified.

Keywords: V. M. Mezhuev, E. V. Ilyenkov, Soviet Marxism, “Thaw”, the idea of freedom, the philosophy of culture as a European self-consciousness, universal forms of communication, communism.

Для цитирования: Мареева Е. В., Мареев С. Н. В. М. Межуев и советский марксизм // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 89–98. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10307

Уход мыслителя такого масштаба, каким был В. М. Межуев, провоцирует вопрос о его месте в философии. Можно ли вписать творчество Межуева в историю русской философии не только вместе с русским, но и с советским марксизмом? Однозначного ответа нет, как нет его там, где речь идёт о степени оригинальности, а с другой стороны, встроенности советского марксизма в развитие всей марксистской мысли в XX веке.

От марксизма, как известно, В. М. Межуев не отказывался никогда. При этом в одной из последних книг «Маркс против марксизма. Статьи на непопулярную тему» он пишет: «У каждого из нас, видимо, “свой” Маркс, как “свой” Кант, Гегель, Ницше и любой другой великий мыслитель. Множество интерпретаций – лишь свидетельство заключённого в текстах Маркса смыслового богатства: одним близко и понятно одно, другим – другое» [10, с. 8]. Так в чём оригинальность интерпретации марксизма Вадимом Межуевым?

Он был родом из «оттепели»

В воспоминаниях о В. М. Межуеве принято подчёркивать, что он был родом из «оттепели», во время которой появилась новая версия советского марксизма. В 50–60 годах

XX века в СССР официально признанной версии марксизма уже противостоял так называемый творческий марксизм, который в первую очередь ассоциируется с именем Э. В. Ильенкова, преподававшего на философском факультете МГУ, когда там учился не только Межуев, но также М. К. Мамардашвили, Н. В. Мотрошилова, Л. К. Науменко, В. А. Лекторский и другие.

У Е. В. Ильенкова уже в 1970-х годах из прямых и косвенных учеников, знавших только его тексты, по сути сформировалась «ильенковская школа», существующая и в наши дни. У Межуева, при всей его популярности, связанной не только с оригинальными идеями, но и актёрской натурой, своей школы не было. А на вопрос, не является ли он ильенковцем, Межуев отвечал, что он не ильенковец, а межуевец.

Многие из тех, кто начинал писать в русле «творческого марксизма», в 1970-х годах отошли от Ильенкова под влиянием постпозитивизма, структурализма, экзистенциализма и пр. Так, ушли от Е. В. Ильенкова Юрий Давыдов с Пиамой Гайденок, разошлись с ним Юрий Бородай и Генрих Батищев, чьи имена теперь значимы, скорее, только для специалистов. Но Вадим Межуев, при всей чуткости к новым кни-



гам и направлениям, продолжал развивать ту линию в советском марксизме, которая была связана с опубликованием в 1956 году в СССР в полном объёме «Экономическо-философских рукописей 1844 года» К. Маркса [3].

Здесь нужно вернуться к вопросу об отношениях советского и западного марксизма. Ведь уже в 1930-х годах, когда «Рукописи 1844 года» были полностью опубликованы на языке оригинала, на Западе стали противопоставлять, как это делал Г. Маркузе, «раннего» Маркса, философа-гуманиста, «позднему» Марксу – автору «Капитала» и лидеру международного рабочего движения. Понятно, что «подлинным Марксом» здесь признавался первый, тогда как в официальной советской версии всё было с точностью до наоборот, и гуманистический пафос «Рукописей 1844» года относили, скорее, к наследию антропологического материализма Людвиг Фейербаха, в дальнейшем преодоленному в историческом материализме классиков марксизма.

Но для Межуева, как и для Ильенкова, «Капитал» был ни антиподом и ни преодолением, а развитием и конкретизацией идей Марксовых «Рукописей 1844 года». И потому коммунизм для них обоих, начиная с «оттепели», был не только бесклассовым обществом или обществом материального изобилия в духе Никиты Хрущёва, а тем обществом, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». Впоследствии Межуев будет винить ильенковцев, в частности авторов этих строк, в том, что они отводят чрезмерную роль в марксизме проблеме отчуждения и категории практики. Но это были споры внутри одной традиции, идущей от Марксовых «Рукописей 1844 года», где ясно сказано, что общественное производство не ограничивается производством

вещей. Прежде всего и главным образом человек производит и передаёт другим, посредством деятельного опредмечивания и распредмечивания, свои способности, формы общения и в этом смысле творит культуру и саму человеческую индивидуальность. Но развитие деятельной сущности человека в истории, в силу разделения труда, приводит не только к эксплуатации, но к одностороннему развитию личности, которое Маркс определял с помощью понятия профессионального кренинизма.

В 1977 году вышла известная книга Межуева «Культура и история», которая была переведена на многие языки [9]. Её можно рассматривать как реплику в многолетнем споре тех, кто в 1960–1970-х годах стоял у основания российской культурологии. Известно, что Межуев был причастен к созданию сектора философских проблем культуры в Институте философии АН СССР (1965), который возглавил А. И. Арнольдов. Отметим, что именно Арнольдов основал в 1962 году первую в СССР кафедру истории и теории культуры в Московском государственном институте культуры. Межуев был постоянным участником теоретических баталий на конференциях по теории культуры, которые ежегодно проводились в Ростове-на-Дону и городах Северного Кавказа Северокавказским научным центром высшей школы.

В наши дни уже не принято вникать в методологические различия между философией культуры в трактовке Межуева и тем, что он обычно именовал культурологией. Чаще всего здесь указывают на дисциплинарные различия. Вместе с тем в условиях «культурологического бума» 1970-х на почве деятельностной трактовки культуры обозначилось методологическое противостояние марксизма и позитивизма. Первое наиболее явно было представлено В. М. Межуев-



вым, второе – Э. С. Маркаряном, который организовал сектор философских проблем культуры в Академии наук Армении.

В книге «Идея культуры» Межуев отводит целую главу дискуссиям тех лет, подробно рассматривая позиции отдельных советских философов. Надо сказать, что, проработав всю жизнь в Институте философии АН СССР, преобразованном затем в Институт философии РАН, он писал тексты в общепринятой манере, хотя на конференциях и в личном общении бывал даже излишне полемичен и резок. Вот и в указанной главе «Идея культуры» по поводу разногласий сторонников технологического и ценностного подходов Межуев примиряюще пишет о том, что «в каждом из подходов основной упор действительно делался на одну из сторон – личностную и общественную – человеческой деятельности...» [8, с. 285]. И это при том, что основой подходов – технологического у Э. С. Маркаряна и ценностного В. М. Межуева – было различное понимание и культуры, и деятельности, уходящее истоками в разные интеллектуальные традиции – естествознания и классической философии. А потому, сопоставляя позиции Межуева и Маркаряна, хочется не смазывать эти различия, а наоборот, обострить.

У Маркаряна культура – это технология самосохранения социальных систем, некий «адаптивный механизм», в ряду других типов адаптивных механизмов. Здесь общественная система первична, а личность, как её элемент и средство, вторична. Таким образом, смысл и задача культуры – сохранение социальной системы. И в этом понимании культуры Маркарян видел доказательство преимуществ структурно-функционального анализа как передовой методологии науки [7].

Такое понимание культуры, где деятельность сводилась к функции системы, а

человек – к средству такого функционирования, и тогда, и теперь ясно и весомо для человека с инженерным складом ума, но оно несовместимо ни с Марксом, ни с классической философской традицией. А именно они составляли основание того, что во времена споров с Маркаряном именовалось «ценностным» подходом, а с 1990-х годов будет определяться Межуевым как философия культуры.

В 1970-х годах Межуев будет настаивать на том, что цель культуры – это сам человек и в этом смысле культура – способ его деятельного саморазвития. Эта позиция отстаивалась Межуевым в свете «Рукописей 1844 года» и другой ранней работы Маркса – «Тезисы о Фейербахе», где идёт речь об универсальной сущности человека, способного творить по мерке любого вида, а также «по законам красоты» [3, с. 566]. Здесь исток формирования мира культуры как «неорганического тела» человека. Понятно, что саморазвитие личности определяется возможностями эпохи, но история, при всех её противоречиях, не знает заранее заданных пределов. И в этом смысле культура не способ стабилизации социальной системы, а способ преодоления наличного состояния общества.

Но изменение, как и сохранение, в отношении культуры не самоцель. Диалектика традиции и новации в конечном счёте определяется вектором субстанциальной полноты и всесторонности в развитии личности. И тогда мир культуры выходит за собственные пределы только в единстве со своим субъектом.

Философия культуры как самосознание европейца

Марксизм вышел из философской классики. Потому в 1990-е годы, когда апелляция к Марксу стала вызывать лишь усмешку,



Межуев делает шаг назад, раскрывая истоки собственной версии марксизма в философии культуры неокантианцев, в представлениях о культуре в эпоху Возрождения.

Большая часть книги «Идея культуры» занята обоснованием того, что идея культуры, зародившаяся у гуманистов Возрождения, была идеей свободы человеческого субъекта – как свободы творчества и свободного выбора, как свободы мысли и личного общения. Межуев часто приводит пример с религией, о которой можно всё знать, но её не исповедовать. Религовед и культуролог могут всё знать о мусульманстве и православии. Но мусульманин – это не знаток мусульманства, и православный – не специалист в области православия. Здесь граница, как считал Межуев, между знанием и самосознанием, между понятием и идеей. «Если наука даёт знание о разных культурах, сколько их есть на свете, – пишет Межуев, – то философия культуры есть осознание нами собственной культурной идентичности, и только такое осознание, зафиксированное в идее культуры, содержит в себе норму, по которой мы судим об уровне культурного развития, достигнутого другими эпохами, странами и народами» [12, с. 10].

Таким образом, идея культуры рождается довольно поздно, а именно – у европейцев эпохи Возрождения. Свободно действовать уже начали древние греки. Но именно гуманисты эпохи Возрождения, как считает Межуев, впервые *осознали*, что такое свобода как индивидуальный выбор, как свобода творческого общения. Соответственно, только с этого момента в европейской философии стало возможным обоснование и развитие философии культуры. Философия культуры, как пишет Межуев, это «философия не любой, а только европейской культуры, главный орган её самосознания, что от-

личает эту культуру от всех других культур, идентифицирующих себя по мифу или религиозной вере» [12, с. 9]. Из сказанного следует, что В. М. Межуев – последовательный сторонник европоцентризма. И он никогда от этого не отказывался. Но ведь и в европейской культуре до Возрождения доминировали формы культурной идентичности, связанные с мифом и религиозной верой, а значит, с подчинением индивида коллективной воле и традиции.

Уточняя эту сторону дела, имеет смысл обратиться к работам Межуева 1990-х годов, где он пишет об этническом и национальном измерении культуры. Здесь также идёт речь о том, что национальная культура возникла в Европе в Новое время. Противопоставляя личную культурную самоидентификацию безличным формам самоидентификации посредством мифа и традиции, он выделяет особую роль национальной интеллигенции в этих процессах. Если этническая культура, подчёркивает Межуев, обращена к роду, формируется стихийно и не требует ни личных усилий, ни развитой индивидуальности, то национальная культура не может быть анонимной. Если этническую культуру в безличной форме на уровне обычаев, фольклора и пр. творит весь народ, то национальная культура осознанно создаётся усилиями литераторов, философов, историков – всех тех субъектов духовной культуры, которые одновременно выражают и творят самосознание нации, освоение чего формирует национально-культурную принадлежность каждого [8, с. 316–317].

Итак, в отличие от этноса, в котором большую роль играет кровнородственная связь, сплачивающей силой нации, наряду с национальной экономикой и государством, оказывается национальная культура, в которой национальное самосознание артику-



лировано усилиями интеллигенции. Понятно, что и религиозная принадлежность может быть результатом личного осознанного выбора. Но для религии, как считал атеист Межуев, это не правило, а исключение. И потому в последние годы он много пишет о том, что судьбу России определит то, какой способ самоидентификации будет доминировать в нашей стране – коллективно-безличный или личностно-индивидуальный [11].

Точка зрения Межуева, в данном вопросе смыкается с концепциями гражданской или политической нации в западной науке, хотя важно провести очередную линию демаркации. Речь идёт о постмодернистских трактовках национального и этнического в социальном конструктивизме, который, начиная с 1990-х годов, в России пропагандирует академик В. Тишков. Признавая существенную роль национального самосознания в жизнедеятельности нации, Межуев никогда не предполагал здесь произвола, в том числе коллективного, как это происходит у тех, кто, подобно Тишкову, воспринимают и этничность, и национальность в качестве «целенаправленно культивируемой иллюзии». Именно в условиях современной «управляемой демократии», где элиты пытаются конструировать национальную культуру и изобретать традиции, из них хотят сделать эффективное орудие манипулирования «самосознанием» масс [14].

Согласно убеждениям Межуева, в формировании самосознания европейца, начиная с гуманистов эпохи Возрождения, существенную роль играла интеллигенция, но в её деятельности всегда присутствовал объективный смысл, что несовместимо со «сборкой» самосознания ситуативно и по социальному заказу. Но чем определяется объективный смысл тех идей, которые утверждала и утверждает европейская интеллигенция?

От Канта к Марксу, минуя Гегеля

В судьбах философии, вплоть до оформления философии культуры, Межуев видел объективную логику. Хотя при этом теоретическую форму знания применительно к философии культуры он не считал адекватной.

Межуев не отрицает того, что проблемы культуры находились в центре внимания всей классической философии. Но понятие культуры в философии Нового времени, пишет он, выражает «всеобщие (базовые) условия существования культуры во все времена и при любых обстоятельствах» [12, с. 8–9]. Культура здесь неотделима от идеи свободы. Но особенно, как пишет Межуев, в классической философии неправомерно придавался всеобщий статус. «В действительности, как станет ясно позже, они возвели во всеобщность образ жизни и способ мышления исключительно лишь европейского человека, точнее, человека европейской культуры, выдав его за эталон, образец общекультурного развития, синоним “культуры вообще”. Лишь после того, как будут открыты другие – неевропейские – культуры, сделавшие возможным возникновение “наук о культуре”, философия утратит значение знания о “культуре вообще”, общей теории культуры, сохранив за собой функцию культурного самосознания европейского человека» [12, с. 8–9].

Итак, философы «классического периода», как считает Межуев, вплоть до Гегеля, вырабатывали понятие культуры. Но адекватную философскую форму идея культуры обретает только в неокантианстве.

Межуев уделял большое внимание проблеме культуры у И. Канта. Выступая против постмодернистского произвола в культурном творчестве, он соглашается с Кантом в том, что целевая детерминация в мире культуры имеет объективный характер. Но



в кантовском трансцендентализме решение проблемы объективности форм культуры упирается в непознаваемость Трансцендентального субъекта. У неокантианцев Баденской школы философия культуры уже извлечена от кантовского априоризма. В итоге в концепции Межуева генеральная линия в развитии философии идёт от Канта не в сторону Гегеля, а именно к неокантианцам. Таким образом, оставляя Гегеля на обочине философского развития XIX века, Межуев оказывается на стороне неклассической философии. Не в духе Гегеля, а в свете идей неокантианцев, начиная с 1990-х годов, толкует он и самого Маркса.

Здесь стоит напомнить, что дипломная работа Межуева писалась под влиянием Ильенкова. Она посвящалась критике Гегелем формальной логики и была даже опубликована в «Вопросах философии» за 1957 год. Но чем дальше, тем больше обнаруживался антигегельянский настрой Межуева, что нашло выражение в его оценках творчества самого Ильенкова, который, по его мнению, основал направление «гносеологов» в советской философии.

При искренней симпатии к Ильенкову, Межуев считал, что тот ограничивал предмет марксистской философии логикой и теорией познания. Но куда в таком случае девать истмат как вторую часть философии марксизма? Этим вопросом, как вспоминает сам Межуев, он заинтересовался, ещё будучи студентом. И такая постановка вопроса весьма примечательна. Прежде всего потому, что, находясь под влиянием Ильенкова, он не ухватил главного – того, что у Ильенкова, как и у Гегеля, предмет логики включает логику всемирно-исторического процесса. Таким образом, ильенковское понимание предмета логики превращает вопрос о месте диамата и истмата в марксизме, над которым размышлял студент Межуев, в

псевдопроблему. У Ильенкова они изначально совпадают [2].

Распрощавшись с Гегелем в студенческие годы, Межуев постепенно откатывался в своих представлениях о логике к Канту, если не к Аристотелю. Формально признавая значимость занятий диалектической логикой и методом «Капитала» у Ильенкова и его учеников, он всё более скептически оценивает возможности научно-теоретического мышления в решении философских проблем, в исследовании проблемы свободы и творчества как сущности человека. Доказывая применительно к философии культуры преимущества идеи перед понятием, он способен представлять последнее в карикатурно-убогом виде. «Идея и понятие – не одно и то же, – пишет Межуев. – Идея также существует в форме понятия, но в отличие от последнего включает в себе нечто большее, чем просто обобщение данного в опыте эмпирического материала» [12, с. 7].

Указанный пассаж, в котором понятийное мышление тождественно обобщению фактов, в работах Межуева повторяется неоднократно. Понятно, что перед нами, скорее, художественный образ, в котором в целях убедительности разница между Гегелем и Локком сведена на нет. К Межуеву были претензии касательно того, что он не прорабатывал основательно свои мысли. Вместо этого он предлагал всё новые и новые неординарные идеи, используя для их иллюстрации яркие и нетривиальные образы.

Тем не менее как раз в этом пункте Межуев был последователен. Скепсис по отношению к методологическому содержанию философии здесь проявляет себя в самой форме изложения идей. Философия культуры Межуева – это не теория, не академически проработанная концепция. Она не отличается строгостью, а иногда граничит с эссеистикой. Строго говоря, филосо-



фия культуры Межуева не является теорией культуры. Межуев легко сочетал свои идеи со злобой дня. И как раз такую форму он считал адекватной для квинтэссенции философского знания – идеи культуры как свободы.

То, что сам Межуев с определённого момента именуется философией культуры, достаточно органично сочетается с другими моментами в его интерпретации марксизма. Так, он настаивал на том, что основа учения Маркса – идея свободного времени как главного богатства общества, и в этом суть Марксова взгляда на коммунизм. В свою очередь, это стало поводом для ещё одной полемики Межуева с ильенковцами, теперь уже о содержательном наполнении самой свободы. Идёт здесь речь об универсальности предметного освоения человеком мира или об универсальности новых форм личностного общения? Межуев настаивал на втором.

Как истинный русский интеллигент Межуев чрезвычайно ценил свободу мыс-

ли и живое общение. И выражал это в предельно заострённой форме. «В реализации права человека на свободную мысль, – писал он, – и состоит культурная миссия философии. Она, разумеется, не гарантирует всей полноты общественной и политической свободы, но является наиболее полным проявлением свободы мысли без чего невозможна никакая другая свобода» [12, с. 9]. Человек не столько творит новый предметный мир, сколько новые отношения и формы общения. В диалоге свободных людей, настаивал он в последние годы, как раз и рождаются новые субстанциальные формы культуры.

Как мы видим, Межуев не менял радикально своих взглядов, как это произошло со многими, кто пережил перестройку. Он проставлял новые акценты и предлагал новые аспекты, иногда удивляя своим небанальным видением марксизма. Сегодня на волне воспоминаний многие говорят о своих «беседах» с Межуевым. Вадим Михайлович был открыт для общения и щедро делился своими идеями. И в этом смысле все мы – его школа...

Примечания

1. Ильенков Э. В. Абстрактное и конкретное : собрание сочинений /Российская академия наук, Институт философии. Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019-. Том 1. 2019. 463 с.
2. Ильенков Э., Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии (1854–1955). Москва : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2016. 256 с.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва : Государственное издательство политической литературы, 1956. С. 517–642.
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 30 томах. 2-е издание. Москва : Госполитиздат, 1954-. Том 3 : 1845–1847 / подгот. к печати И. И. Прейс и А. А. Уйбо. 1955. С. 1–4.
5. Мареева Е. В., Мареев С. Н. Рецензия на монографию В. М. Межуева «Идея культуры». Москва : Прогресс-Традиция, 2006 // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 175–180.
6. Мареева Е. В. О подходах к анализу культуры в советской философии 60–80-х годов XX века // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2013. № 3 (53). С. 52–58.
7. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. (Логико-методологический анализ). Москва : Мысль, 1983. 284 с.



8. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. Москва : Прогресс-Традиция, 2006. 408 с.
9. Межуев В. М. Культура и история: Проблема культуры в философско-исторической теории марксизма. Москва : Мысль, 1977. 199 с.
10. Межуев В. М. Маркс против марксизма. Статьи на непопулярную тему. Москва : Культурная революция, 2007. 176 с.
11. Межуев В. М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. Санкт-Петербург : СПбГУП, 2011. 440 с.
12. Межуев В. М. Философия культуры в системе современного знания о культуре // Проблемы философии культуры / Российская академия наук, Институт философии ; отв. ред. С. А. Никольский. Москва : ИФ РАН, 2012. С. 3–16.
13. Основы марксистско-ленинской теории культуры / под ред. А. И. Арнольдова. Москва : Высшая школа, 1976. 304 с.
14. Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России / Институт этнологии и антропологии РАН. Москва : Русский мир. 1997. 532 с.

References

1. Ilyenkov E. V. *Abstraktnoe i konkretnoe: sobranie sochineniy. Tom 1 [Abstract and concrete: collected works. Vol. 1]*. Moscow, Publishing house “Kanonplus”, 2019. 463 p. (In Russian)
2. Ilyenkov E. V., Korovikov V. *Strasti po tezisam o predmete filosofii (1854–1955) [Passion on theses on the subject of philosophy (1854–1955)]*. Moscow, Publishing house “Kanonplus”, 2016. 256 p. (In Russian)
3. Marks K. *Ekonomicheskoe i filosofskie rukopisi 1844 goda [Economic and Philosophical Manuscripts of 1844]*. In: Marks K., Engels F. *Iz rannikh proizvedeniy [From early works]*. Moscow, Political Literature Publishing House of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union, 1956. Pp. 517–642. (In Russian)
4. Marks K. *Tezisy o Feyerbakhe [Abstracts about Feuerbach]*. In: Marks K., Engels F. *Sochineniya, v 30 tomakh, tom 3 [Works, in 30 volumes, volume 3]*. Moscow, Political Literature Publishing House of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union, 1955. Pp. 1–4. (In Russian)
5. Mareeva E. V., Mareev S. N. *Retsenziya na monografiyu V. M. Mezhujeva “Ideya kul'tury”*. Moskva: Progress-Traditsiya, 2006 [Review on the monograph by V. M. Mezhujev “The Idea of Culture”. Moscow, Publishing house “Progress-Tradition”, 2006]. *Voprosy Filosofii [Problems of philosophy]*. 2007, no. 8, pp. 175–180. (In Russian)
6. Mareeva E. V. *O podkhodakh k analizu kul'tury v sovetskoy filosofii 60–80-kh godov XX veka [On approaches to the analysis of culture in Soviet philosophy of the 60–80th of the 20th century]*. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts]*. 2013, no. 3 (53), pp. 52–58. (In Russian)
7. Markaryan E. S. *Teoriya kul'tury i sovremennaya nauka. (Logiko-metodologicheskii analiz) [The theory of culture and modern science. (Logical and methodological analysis)]*. Moscow, Mysl Publishers, 1983. 284 p. (In Russian)
8. Mezhujev V. M. *Ideya kul'tury. Ocherki po filosofii kul'tury [The idea of culture. Essays on the philosophy of culture]*. Moscow, Publishing house “Progress-Tradition”, 2006. 408 p. (In Russian)
9. Mezhujev V. M. *Kul'tura i istoriya: Problema kul'tury v filosofsko-istoricheskoy teorii marksizma [Culture and history: the problem of culture in the philosophical and historical theory of Marxism]*. Moscow, Mysl Publishers, 1977. 199 p. (In Russian)
10. Mezhujev V. M. *Marks protiv marksizma. Stat'i na nepopulyarnuyu temu [Marx against Marxism. Unpopular articles]*. Moscow, Publishing house “Kulturnaya revolyutsiya”, 2007. 176 p. (In Russian)
11. Mezhujev V. M. *Istoriya, tsivilizatsiya, kul'tura: opyt filosofskogo istolkovaniya [History, civilization, culture: the experience of philosophical interpretation]*. St. Petersburg, Publishing house of the Saint-Petersburg University of the humanities and social sciences, 2011. 440 p. (In Russian)



12. Mezhuev V. M. *Filosofiya kul'tury v sisteme sovremennogo znaniya o kul'ture* [The philosophy of culture in the system of modern knowledge of culture]. In: Nikolsky S. A., ed. *Problemy filosofii kul'tury* [Problems of philosophy of culture]. Moscow, Publishing house of Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 2012. Pp. 3–16. (In Russian)
13. Arnoldov A. I., ed. *Osnovy marksistsko-leninskoy teorii kul'tury* [Fundamentals of the Marxist-Leninist theory of culture]. Moscow, Vysshaya Shkola Publishers, 1976. 304 p. (In Russian)
14. Tishkov V. A. *Ocherki teorii i politiki etnichnosti v Rossii* [Essays on the theory and politics of ethnicity in Russia]. Moscow, Publishing house "Russky mir", 1997. 532 p. (In Russian)

*



ОБРАЗ РУССКОГО ФИЛОСОФА В РАБОТАХ В. М. МЕЖУЕВА

Исследование выполнено за счёт гранта
Российского научного фонда (проект №19-18-00100)

УДК 101.9

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10308

С. М. Климова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) Москва

В статье раскрываются некоторые черты образа советского философа как русского в работах В. М. Межуева. Эта задача решается через характеристики таких философов, как Э. В. Ильенков и М. К. Мамардашвили. Для этих мыслителей была присуща дискурсная общность, выраженная в «русской манере» изложения мысли и аргументации, единстве художественного и понятийного аппарата, способах полемики и пр. С точки зрения Межуева, у русских философов разных эпох есть общая – объединяющая – черта: их связывает этика, духовность и практическая ориентированность предмета философии. Обоснована внутренняя связь между советской и русской философией, объединённых ценностными и мировоззренческими идеалами, а также общей непримиримостью с западным позитивизмом и формализмом. Показана разница между подходом Ильенкова (философия «оттепели») и Мамардашвили (философия «застоя») в текстах В. М. Межуева.

Ключевые слова: советский философ, русский философ, европейский философ, мировоззрение, философия оттепели, философия застоя, Межуев, Ильенков, Мамардашвили.

Svetlana M. Klimova

National Research University Higher School of Economics, the Russian Government,
Myasnitskaya str., 20, 101000, Moscow, Russian Federation

THE IMAGE OF RUSSIAN PHILOSOPHER IN THE WORKS OF V. M. MEZHUEV

The article reveals some features of the image of Soviet philosopher as a Russian, in the works of V. M. Mezhev. This task is solved through the characteristics of such philosophers as E. V. Ilyenkov and M. K. Mamardashvili. These thinkers had a discursive community expressed in the “Russian manner” of presenting their thoughts and argumentation, as well as a unity of artistic and conceptual apparatus, polemical technique, etc. From Mezhev’s point of view, Russian philosophers of different eras have a common feature: they are linked by ethics, spirituality and practical orientation of the subject of philosophy. The author shows the internal connection between Soviet and Russian philosophy, united by ethics and ideological ideals, as well as a common implacability towards the Western positivism and

КЛИМОВА СВЕТЛАНА МУШАИЛОВНА – доктор философских наук, профессор Школы философии
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)
Москва

KLIMOVA SVETLANA MUSHAILOVNA – Full Doctor of Philosophy, Professor of the School of Philosophy,
the National Research University Higher School of Economics

e-mail: sklimova@hse.ru

© Климова С. М., 2019



formalism. The difference between Ilyenkov's approach (philosophy of the "Thaw") and Mamardashvili's one (philosophy of the stagnation) is shown in V. M. Mezhuев's texts.

Keywords: Soviet philosopher, Russian philosopher, European philosopher, worldview, philosophy of the "Thaw", philosophy of the stagnation, Mezhuев, Ilyenkov, Mamardashvili.

Для цитирования: Климова С. М. Образ русского философа в работах В. М. Межуева // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 99–105. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10308

Мне бы хотелось обсудить понимание образа советского философа именно как русского мыслителя в интерпретации В. М. Межуева. Дважды при изучении философии Э. В. Ильенкова и М. К. Мамардашвили я сталкивалась со схожестью в описании и оценках Межуевым этих очень разных персон. Они были не просто его современниками, но принадлежали к одной нетривиальной традиции советского философствования. Межуев был студентом Ильенкова и учился в МГУ на философском факультете вместе с Мамардашвили. Будучи крупным мыслителем и современником той «эпохи», он в полной мере является для нас экспертом в данной теме.

Для Ильенкова и Мамардашвили характерна уникальная стилистика работы со словом и особая манера изложения, а также некоторая интонационная схожесть, которую зачастую и принимают за их «русскость».

Во всех работах Ильенкова поражает некая *дискурсная общность*. Чтобы мы ни анализировали – его письма с фронта или последние интервью, представляющие многогранность личности известного философа, всюду чувствуется его неповторимый узнаваемый *авторский стиль и манера изложения*. Ильенков смолоду понимал всю важность формы, указывал на её дидактическую функцию при объяснении / вовлечении людей в мыслительный процесс.

Его дискурс отражал некий *художественный* и одновременно *понятийный сплав*,

соединение жизненных историй, художественно-поэтических образов и широкое использование эстетических способов выражения. Его отличала искренность, напористость и убеждённость в правоте своих идей. «Национальная» манера философствования прорывается сквозь толщу самых, что ни на есть классических философских проблем и традиционного философского дискурса, раскрывается в частотном использовании «нелогичных» художественно-публицистических и полемических приёмов: афоризмов, притч, метафор, сказок, басен, жизненных историй. Уникальный стиль изложения сочетается с полемическими наклонностями и твёрдой мировоззренческой позицией верящего в истинность коммунистических идеалов человека.

При этом его «русскость» была опознаваема и благодаря «самобытным приёмам русской полемики» (Вл. Соловьёв), заключавшимся в категоричности оценок, нежелании сочувственно принимать чуждую Ильенкову позицию, порой граничащую с нетерпимостью. Эти «приёмы» традиционно отличали русских западников и славянофилов, демократов и либералов на протяжении всего периода их дискуссий; характерны они были и для большевиков, и для многочисленных дискуссий советского периода. Один из его учеников пишет об Ильенкове: «Полемист он был первоклассный. Да нет, не просто полемист – боец. Жёсткий, напористый, агрессивный, време-



нами даже жестокий. Не по натуре, нет. Он был добрый человек. Эта жёсткость – твёрдость его теоретической позиции и шире – принципов» [7, с. 93].

Все эти черты позволили Межуеву определить характер его философствования как «русский», «не только по крови, но и по духу» [5, с. 277–278]. «Он – последний, как мне представляется, оригинальный мыслитель в истории марксистской философии на русской почве. Им завершается философская школа русского марксизма, которую не надо отождествлять с псевдомарксистской философской партийной ортодоксией, закончившей свои дни уже после смерти Ильенкова. А поскольку данная школа в любом случае останется в истории всей русской философии в качестве одной из её важнейших вех, Ильенкова, несомненно, можно причислить к плеяде выдающихся русских философов XX века» [5, с. 275–276].

В. М. Межуев «русское» здесь выделяет как важную характеристику идентичности. Он отмечает развитие ильенковской философии под влиянием немецкой мысли (как и развитие практически всех русских мыслителей XIX века), указывая при этом, что при всей любви к Гегелю, его манера и проблематизация философии были русские, и по форме, и по содержанию. При этом Межуев оговаривается, что сам Ильенков вряд ли бы с этим согласился и стал делить философию по «национальному признаку». Тем не менее он настаивает на русской сути ильенковского отношения к философии. «Его философия, питавшаяся, казалось бы, из европейских источников, могла произрасти только на российской почве, несла на себе явственный отпечаток тех проблем, которые постоянно волновали русский ум – даже когда марксизм ещё никому не был известен в России» [5, с. 278].

«Русскость» Ильенкова Межуев также объясняет его неприятием и критикой бездуховной и утилитарной западной цивилизации. Будучи рационалистом и занимаясь проблемами диалектической логики, Ильенков делал акцент на критике рассудочности, ограниченности разума позитивистскими канонами, отстаивал «платоновский» статус идеального в нашем мире. Для Ильенкова идеалы Истины, Добра и Красоты абсолютны и безусловны. В этом Межуев видит преемственность его взглядов с убеждениями многих поколений русских философов, которые вели перманентную борьбу с «бездуховностью западной цивилизации». Для русских философов платоновское «идеальное» было базисом для пересмотра христианского мира ценностей, основой для сплава культуры и религии.

Парадокс в том, что по своим убеждениям Ильенков был марксистом и атеистом, но в таком «русском» противостоянии позитивизму и вульгарному материализму он неожиданно оказался сближен Межуевым с традициями религиозной философии, известной своей непримиримостью с антигуманистическими тенденциями западной цивилизации. Отсылки к «религиозности» Ильенкова у Межуева, конечно, нет и не может быть. Но мысль о том, что, настаивая на объективности идеального, Ильенков был близок к не только к «умному идеализму» Гегеля, но и к идеализму некоторых русских религиозных философов XIX века, не лишена основания.

Здесь напрашивается параллель между характерной для русского марксизма мессианской устремлённостью к коммунизму как идеальному будущему для всех и религиозным эсхатологизмом, например, Н. А. Бердяева или хилиастическими ожиданиями В. С. Соловьёва. Ильенков защищал культуру и духовность как базовые основания



личности; религиозные же философы, по сути, уравнивали культуру с трансцендентными основами бытия личности. Как не удалось «спасти Бога от мира», так и культура не стала буфером между живой мыслью и мёртвым формализмом законов. «И как русским философам не удалось сдержать напор этой цивилизации или хотя бы как-то облагородить её посредством *христианских ценностей* (в русской революции, которая смела их, цивилизация предстала в своей самой грубой, варварской, языческой форме), так и Ильенков не смог с помощью *диалектической логики* предотвратить победу буржуазного рассудка в теории и на практике» [5, с. 283].

Противоположный взгляд мы находим в статье профессора А. Д. Майданского [2]. Исследователь, как бы полемизируя с озвученной позицией, доказывает, что Ильенков – «европеец» и по образованию, и по склонности, и по критическому восприятию мира, роднящему его, скорее, с Кантом, чем с русскими философами. «Западная философия своими лучшими достижениями обязана тому, что соблюдала завет Спинозы: не плакать, не смеяться и не проклинать, но понимать. Русская философия пренебрегала этим императивом, культивируя эмоциональное восприятие мира в ущерб логическому мышлению ... Теория познания всегда была лишь служанкой религиозно-этических и общественно-политических доктрин. Ильенков с самого начала своих философских штудий движется против течения. Делом его жизни была Логика (это слово он любил писать с большой буквы), понятая как наука о законах мира идей, или “диалектика идеального”. В центре же всей философии Ильенкова – личность как непосредственная, конкретная действительность идеального: “индивидуально выраженное всеобщее” [2, с. 93–94].

Здесь, в качестве *заметки на полях* можно указать на то, что эмоциональное восприятие мира не всегда является «ущербным», по сравнению с логикой, и не всегда противоречит ей или подменяет. Зачастую без-эмоциональность является не способом истинного движения мысли, а способом её полного умерщвления, как это происходит, например, в современной аналитической этике. Ильенков был, скорее, образцом гегелевского понимания *страсти*, без которой невозможна никакая истинная философия. А страсть, как известно, сильнейшая эмоция, существенно превалирующая над рассудочностью субъекта.

Читая его работы, представляешь сильного, цельного, имеющего твёрдые убеждения и принципы человека. В то же время возникает и остаётся ощущение тонкого психологизма, ранимости автора, его житейской незащищённости. Это книжное впечатление совпадает с живыми воспоминаниями о нём одного из близких друзей: «Будучи по внешнему виду человеком вагнеровского типа, мыслителем-затворником, колдующим над своими склянками и ретортами, Ильенков был натурой страстной, увлекающейся, то есть вполне фаустовской. Слабое здоровье не всегда позволяло ему находиться в гуще жизни и борьбы, но душой он всегда был там: его волновали, а порой и очень огорчали все значительные события и в общественной, и в политической, и в научной сфере. Как бы ни был он предан науке, его влекли к себе с неодолимой силой жизнь и борьба. Видимо, так и должно происходить со всякой действительно высокой наукой: она уходит своими корнями в жизнь, а её крона открыта всем бурям современности» [4, с. 61–62]. Зная о его трагической судьбе и кончине, невольно пытаешься уловить следы грядущей трагедии в его логичных, стройных и «неэмоциональных» произведениях.



Другой персоной, о которой Межуев высказался как о русском философе был М. К. Мамардашвили. Мамардашвили – также феномен особенный для советской философской мысли. И эту особенность он сам связал с жизнью в России, с включённостью в исторический зазор между «оттепелью» и перестройкой. «Я теперь знаю, – утверждал Мамардашвили в 1990 году, – что у меня была в общем выгодная точка обзора, позволяющая увидеть те вещи, которые могут пройти мимо внимания европейца» [3, с. 13]. Ильенков и Мамардашвили оказались русскими европейцами, сумев мыслить свободно в русском мире исторического бессилия, хотя бы потому, что Россия – это «выгодная точка обзора» для философа.

Как и Ильенкова, но абсолютно по-своему, Мамардашвили отличала особая манера письма и философствования. Он не был классическим лектором, дающим знания «под запись» и имеющим прилежных учеников. Свои мысли (больше похожие на поток сознания) он «проговаривал», и в этом видел свой главный философский поступок. Поэтому их «письменный вид» так сложен для понимания. Этот философ не совпадает с образом и сутью профессионального советского преподавателя. О важности роли неакадемической философской стилистики Мамардашвили в советской философской среде говорил часто. Оживление его мысли диалогическим словом журналистских или студенческих вопрошаний (зачастую очень наивных), полемика с коллегами и т.д. позволили нам увидеть многоплановость его ума гораздо яснее, чем его классические статьи и книги.

Стоит вспомнить, что философские труды по эпистемологии были написаны, по признанию самого Мамардашвили, тяжёлым языком и в дурном стиле. В устной же беседе он чувствовал себя самым собой, наглядно

«переживая философию» в момент разговора. Подобный способ общения с аудиторией был близок и Ильенкову, который часто беседовал с молодёжью, давал интервью, многократно повторяя своё сокровенное: «учитесь мыслить смолodu» [1].

Любопытно, данное Межуевым, с точки зрения двух исторических точек советской истории – «оттепели» и «застоя», сопоставление фигур Ильенкова и Мамардашвили. Посвятив этой теме свой доклад «От философии периода “оттепели” к философии периода “застоя”» на «Ильенковских чтениях». Он здесь обращается к теме русского философа, пребывающего в определённой точке общественного (исторического) развития. Интонация статьи мрачна; выводы пессимистичны. Алармистские настроения слышны в каждом слове – это и боязнь возврата в Россию сталинизма без марксизма, и требование освободить марксизм от России, и опасение «нового средневековья» в стране, и многое другое. Обвиняя русских в неспособности к самоидентификации, Межуев повторяет упрёки столетней давности. Разрешение многих болезненных проблем Межуев видит в решении вопроса о специфике русской и европейской философии – *очень русского* по своей формулировке. Их различение, с его точки зрения, важнейший момент для преодоления многих иллюзий в процессе формирования современной постсоветской идентичности.

Сопоставление Ильенкова и Мамардашвили у Межуева стало одним из важнейших доказательств жизненности советской философии, не как её вульгарной типизации, но как многообразного цветения (пользуясь выражением К. Леонтьева). Если Ильенков был «шестидесятником», то Мамардашвили, по словам Межуева, был мыслителем эпохи «застоя», весьма скептически относясь и к «оттепели», и к её апологетам. Сравнивая Ильен-



кова с Мамардашвили, философ сталкивает не «оттепель» с «застоем», а два отношения к философии внутри известного советского периода. Ильенков всегда был предан марксизму, Мамардашвили относился к нему, скорее, скептически. Потому в какой бы форме «оттепель» не возвращала философии идеалы Марксова учения, Мамардашвили они были в целом чужды. «Свое неприятие “оттепели” и всего, что ей сопутствовало, он объясняет, естественно, не своей приверженностью сталинизму, а своей чуть ли не врождённой аполитичностью, своим безразличием к любым проектам и планам социального реформирования и переустройства, коль скоро они исходят от власти» [6, с. 76]. Парадокс, однако, как нам думается, заключался в том, что его врождённая аполитичность не помешала его *опозиционности* серому официозно-бюрократическому, казённому языку советской философии. То есть была вполне политическим актом.

Этот парадокс Межуев и назвал «русскостью» Мамардашвили, понимая под этим словом «уход» во внутреннюю эмиграцию, личностную оппозицию без внешней борьбы, так характерную для русской интеллигенции во все времена. Одновременно такая логика должна была бы автоматически сделать Ильенкова или «политическим» мыслителем, или идеологом марксизма. Но, как нам думается, «политическое» здесь можно употребить не в смысле политического жеста, на манер греческой активности (совершение поступка), а как искреннее и независимое служение истине, противоположной мнениям толпы. В таком ракурсе одиночество «эмигранта» так же характерно для Ильенкова, как и для Мамардашвили.

Межуев показал, что судьба философии в России во многом определялась отношением к её предмету. И это было не нейтральное рассудочное представление, но этически

и ценностно наполненное взаимодействие субъекта с объектом. Вывод Межуева прост. Несмотря на разность эпох, разность предметов философии и жизненных позиций, у русских философов есть нечто общее, причём вневременного характера. Все они этически и духовно заряженные мыслители, неспособные жить лишь отвлечёнными идеями и мыслить в рамках исключительно научного дискурса. Они ориентированы на всеобщее преобразование как личности, так и общества, на «созидание человеком себя в качестве сознательной (свободно мыслящей) и нравственной личности, способной устоять в своей человечности в меняющемся мире – вот задача подлинного философствования, как её трактует Мамардашвили. Это, скорее, не познавательная, а этическая задача» [6, с. 79].

В итоге Межуев даёт обоснование собственной версии философии «с человеческим лицом». По сути, его доклад позволяет нам показать некоторую эволюцию идей от Ильенкова (эпоха «оттепели» – проблематика гносеологии, уход в познание как в главную задачу философии) через Мамардашвили («застой» как апология чистой мысли, трансцендентализм, замешанный на экзистенциализме) к самому Межуеву (современность – обоснование философии культуры и законов развития исторического бытия личности).

Голос В. М. Межуева современен и своевременен; звучит очень по-русски: «Мой собственный интерес к культуре был также продиктован в своё время желанием восстановить утраченную связь нашей философии с общественным бытием, как оно предстаёт в контексте нашей истории. Я, разумеется, не против логики и аналитики, но всё же главным для философии считаю осознание ею бытия человека в условиях и обстоятельствах породившей его истории и культуры» [6, с. 81].



Примечания

1. Ильенков Э. В. Учиться мыслить смолоду. Москва : Знание, 1977.
2. Майданский А. Д. «Русский европеец» Э. В. Ильенков и западный марксизм // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 93–100.
3. Мамардашвили М. К. Выступление на международном симпозиуме «О культурной идентичности Европы». Париж, январь 1988 г. // Литературная газета. 1991. 6 марта.
4. Мареев С. Н. Несколько слов об Ильенкове // Вестник МГУ. Серия: Философия. 1990. № 1. С. 57–63.
5. Межуев В. М. Эвальд Ильенков и конец в России классической марксистской философии // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. Москва : РГГУ, 2004. С. 275–284.
6. Межуев В. М. От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя» // Политическая концептология. 2013. № 1. С. 72–82.
7. Науменко Л. К. Об Эвальде Ильенкове, о времени и немного о себе // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. Москва : РГГУ, 2004. С. 80–112.

References

1. Ilyenkov E. V. *Uchites' myslit' smolodu [Learn to think while you are young]*. Moscow, Publishing House "Znanie", 1977. (In Russian)
2. Maydanskyy A. D. "Russkiy evropeets" E. V. Ilyenkov i zapadnyy marksizm [The "Russian European" E. V. Ilyenkov and Western Marxism]. *Voprosy Filosofii [Problems of philosophy]*. 2015, no. 3, pp. 93–100. (In Russian)
3. Mamardashvili M. K. Vystuplenie na mezhdunarodnom simpoziume "O kul'turnoy identichnosti Evropy". Parizh, yanvar' 1988 [Speech at the international symposium "On the cultural identity of Europe." Paris, January 1988]. *Literaturnaya gazeta [Literary newspaper]*. 1991, March, 6. (In Russian)
4. Mareev S. N. Neskol'ko slov ob Ilyenkove [Some words about Ilyenkov]. *Moscow University Philosophy Bulletin*. 1990, no. 1, pp. 57–63. (In Russian)
5. Mezhuiev V. M. Evald Ilyenkov i konets v Rossii klassicheskoy marksistskoy filosofii [Ewald Ilyenkov and the end of classical Marxist philosophy in Russia]. In: *Evald Vasilyevich Ilyenkov v vospominaniyakh [Evald Vasiliyevich Ilyenkov in recollections]*. Moscow, Publishing house of the Russian State University for the Humanities, 2004. Pp. 275–284. (In Russian)
6. Mezhuiev V. M. Ot filosofii perioda "ottepeli" k filosofii perioda "zastoya" [From the Philosophy of the "thaw period" to the philosophy of the "stagnation period"]. *Politicheskaya kontseptologiya [Political Conceptology]*. 2013, no. 1, pp. 72–82. (In Russian)
7. Naumenko L. K. Ob Evalde Ilyenkove, o vremeni i nemnogo o sebe [About Ewald Ilyenkov, the time and myself]. In: *Evald Vasilyevich Ilyenkov v vospominaniyakh [Evald Vasiliyevich Ilyenkov in recollections]*. Moscow, Publishing house of the Russian State University for the Humanities, 2004. Pp. 80–112. (In Russian)

*



АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ В. М. МЕЖУЕВА

УДК 101.9

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10309

М. М. Шибаева

Московский государственный институт культуры

Содержательную основу статьи составляет раскрытие и осмысление ценностного аспекта культурфилософской рефлексии Вадима Михайловича Межуева. В целях приобщения читателя к логике философских поисков ответа на открытые вопросы, связанные с феноменом культуры, автор статьи обращает особое внимание на специфику временных параметров начала и завершения его профессиональной деятельности – от «оттепели» до современности. В статье выявляются особенности ценностной позиции Межуева, согласно которой гносеологический аспект философии неотделим от аксиологического. Убежденность во взаимообусловленности познавательного и ценностного в сфере философских исканий и обретений проходит «красной нитью» через всё его наследие. Причём в иерархии ценностей философа доминирует свобода: как идеал, как условие творчества и как критерий подлинного гуманизма.

Ключевые слова: В. М. Межуев, философия, культура, цивилизация, система ценностей, идеал, свобода, самосознание, гуманизм, творчество, русская идея, диалог.

Mikhailina M. Shibaeva

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

AXIOLOGICAL MOTIVES IN THE PHILOSOPHICAL HERITAGE OF V. M. MEZHUEV

The content of the article is based on the discovery and understanding of the cultural aspect of cultural and philosophical reflection by Vadim Mikhailovich Mezhuiev. In order to familiarize the reader with the logic of philosophical searches for an answer to open questions related to the phenomenon of culture, the author pays attention to the specifics of the time parameters of the beginning and end of his professional activity – from “thaw” to modernity. The article reveals the features of the value position of Mezhuiev, according to which the gnoseological aspect of philosophy is inseparable from the axiological one. Reliability in the interdependence of the cognitive and axiological in the field of philosophical quest and acquisitions is a “red thread” through all his heritage. And in the hierarchy of values of the philosopher freedom dominates: as an ideal, as a condition of creativity and as a criterion of genuine humanism.

Keywords: V. M. Mezhuiev, philosophy; culture; civilization; system of values; ideal; freedom; self-awareness; humanism; creation; Russian idea; dialogue.

Для цитирования: Шибаева М. М. Аксиологические мотивы в философском наследии В. М. Межуева // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 106–113. 10.24411/1997-0803-2019-10309

ШИБАЕВА МИХАЛИНА МИХАЙЛОВНА – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

SHIBAIEVA MIKHALINA MIKHAYLOVNA – Full Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Culturology, the Faculty of State Cultural Policy, the Moscow State Institute of Culture

e-mail: skyday.vm@yandex.ru

© Шибаева М. М., 2019



*Философия имеет дело с культурой
не как с системой знаков...
а как с системой ценностей или символов.*

*Идея – это система ценностей,
имеющая более универсальное значение,
чем национальный интерес.*

Спор о ценностях – самый непримиримый спор.

В. М. Межуев

Начало пути философского поиска истины (как сам В. М. Межуев определял призвание всей своей жизни) неотделимо от испытаний военных и первых послевоенных лет, смерти Сталина и решений XX съезда компартии в 1956 году. Драматизм тех десятилетий не мог не сказаться на самоопределении в сфере жизненных ориентиров и ценностных установок выпускника ремесленного училища и школы рабочей молодёжи, а затем МГУ и аспирантуры Института философии. Время становления В. М. Межуева как мыслителя совпало с той самой «оттепелью», благодаря которой стал не только возможным, но и неизбежным, говоря словами Ю. М. Лотмана, «взрыв» в сфере гуманитарного знания и отечественного искусства. В немалой степени «взрыв» этот питался упованиями на «социализм с человеческим лицом», на возможность совершенствования жизни советского общества на основе подлинного гуманизма.

Именно в эту пору происходит обращение молодых гуманитариев-шестидесятников к проблематике Универсума культуры. В их ряду Имя В. М. Межуева – едва ли не первое как с точки зрения его обращения к философским проблемам культуры, так и в плане оценки того содержательного вклада, который он внёс в область гуманитарного знания.

Свобода как ценностный приоритет

Отправным моментом своей многолетней деятельности на поприще философии сам В. М. Межуев считал постановку перед собой задачи «вписать проблематику культуры в исторический материализм» [3, с. 129]. А спустя несколько десятилетий в одном из интервью Межуев сделал следующее признание: «Сегодня же я претендую на разработку собственной концепции философии культуры» [3, с. 130]. Для такого суждения есть все основания: в его наследии культурфилософские воззрения представлены широко, своеобразно и убедительно.

Более чем очевидно, что, не отрицая значимости каждой из символических форм культуры, Межуев отдавал предпочтение философии. И не только в плане гносеологическом, но и аксиологическом. Ценность философии он усматривал в том, что она являет собой «язык и мысль свободного человека, хотя эта свобода по-разному даёт знать о себе на разных этапах европейской истории» [3, с. 64]. Отсюда и его тезис о том, что «в реализации права человека на свободную мысль и состоит культурная миссия философии» [5, с. 9].

Аксиологическое звучание многих идей Межуева нельзя свести к утверждению значимости фундаментальных ценностей куль-



туры. Справедливости ради стоит напомнить, что признание гуманистического потенциала фундаментальных ценностей культуры – одна из традиций философии. Верность данной традиции характерна для отечественных философов-шестидесятников. Одно из свидетельств исследовательского внимания к ценностному аспекту жизнедеятельности социума – труды современников Межуева – А. И. Арнольдова, Э. А. Баллера, Г. С. Батищева, О. Г. Дробницкого, Н. С. Злобина, Э. В. Ильенкова, М. С. Кагана, Э. С. Маркаряна, М. Б. Туровского. Спустя несколько лет аксиологические проблемы культуры получили глубокое осмысление у грузинских философов, и прежде всего в работах Н. З. Чавчавадзе.

Однако ценностные границы философского наследия Межуева демонстрируют такую особенность его рефлексии, как проецирование им понятия и идеи свободы на основные аспекты культурно-исторической динамики. Особенно – на реалии межцивилизационных отношений в современном мире. Отсюда такой интерес философа к идее универсальной цивилизации, под которой он понимал «мировой общественный порядок, который объединяет живущих на Земле людей вокруг общих для всех (следовательно, универсальных) ценностей. К ним относятся разум, свобода, терпимость, справедливость, уважение человеческого достоинства» [2, с. 386]. Актуализация отмеченных ценностей предполагает, согласно Межуеву, понимание того, что «никто, ни один народ, не может быть ущемлён в своём праве на свободный доступ ко всем достижениям и благам мировой цивилизации и культуры, и только такой доступ делает людей и народы равными друг другу» [6].

Уже из данного высказывания видно, что, признавая бесспорную значимость фундаментальных ценностей культуры –

Истины, Добра и Красоты, он тем не менее уделял особое внимание *ценности свободы*. Осмысление его книг, статей и высказываний подводит к пониманию того, что речь идёт не об апологии свободы в духе романтизма или мифопоэтической традиции, а о всесторонней аргументации её социокультурной значимости. Блестящее знание Межуевым специфики культурного контекста каждой исторической эпохи и присущего ей определённого идеала, с одной стороны, и чёткость мировоззренческой позиции – с другой, способствовали созданию собственной концепции свободы как ценности. Свободы как ценности-цели на пути к подлинному гуманизму и ценности-средства, способствующей реализации сущностных сил субъекта культурно-исторического процесса и творчества в его различных видах. Отсюда и утверждение того, что «свобода, как бы её ни трактовать, является основополагающей ценностью человеческой жизни и культуры» [3, с. 65]. Ценностная трактовка свободы включает также её признание как специфического индикатора социокультурных реалий с точки зрения идеи гуманизма. Поскольку же в онтологическом плане актуализация принципа свободы являет собой открытую проблему, «современное философское мышление носит не столько систематический, сколько критический характер, исповедуя в качестве абсолютной ценности только ценность свободы» [3, с. 64]. Особого внимания заслуживает, на мой взгляд, то, что ценностный аспект культурфилософской рефлексии Межуева обретает несколько измерений – от кумулятивного до темпорального. В его аксиологической оптике равноценными оказываются все грани феномена культурного многообразия и человеческого существования в системе «природа – социум – культура», но каждая из них в той или иной мере не может не соотноситься



ся, по мысли Межуева, с ценностями свободы и гуманизма.

По сути, аксиологическая триада XVIII века – «свобода, равенство и братство» – воспринимались и переживались Межуевым во второй половине XX столетия и в последние годы «поворотов» как вектор культурно-исторического развития человечества. По его собственному признанию, он сохранил верность идеалам Нового времени, неотделимым от идеи гуманизма. Именно поэтому так часто в его работах мотив обоснования высочайшей ценности свободы соотносится с проблемами формирования самосознания, с модальностью индивидуального творчества и судьбой идеала гуманизма. Такая сопряжённость свободы, самосознания, творчества и гуманизма логически проецируется на культуру как на систему ценностей – интеллектуальных, нравственных, художественных. Аксиологический подход Межуева к сущности и назначению культуры включает и его рефлексию над причинно-следственными аспектами трансформации от эпохи к эпохе общественного идеала и его влияния на состояние свободы. Не случайно философ систематически обращался к культурному контексту Античности и последующих эпох, чтобы продемонстрировать следующую закономерность: «Степень достигнутой человеком свободы ... разная на разных этапах истории, и определяет меру культуры, уровень её развития. Расцвет культуры — это расширение границ свободы, её кризис есть прямое следствие ограничения и сужения этих границ» [1, с. 452].

Культура как «пространство свободы и самовыражения»

Начиная с первых публикаций, культура рассматривалась Межуевым как Универсум, который интегрирует ценностный

фонд социума, систему символических форм, различные способы духовно-практического освоения действительности и, что особенно важно, «мир человека».

Многогранный характер связи Универсума культуры с человеком как субъектом ценностных отношений и деятельности различных видов также был объектом философского осмысления Межуева. Согласно ему, наряду с интеллектуальной и творческой гранями взаимосвязи культур и человека, большое значение имеет и темпоральный аспект. Тема жизненного времени и в его сопоставлении с вечностью всё чаще в последние годы включалась в пространство культурфилософской рефлексии Вадима Михайловича Межуева. Временной срез проблематики индивидуального бытия людей в мире культуры предстаёт в статьях и интервью философа как темпоральный фактор реализации личности в качестве свободно мыслящего субъекта познавательной и творческой деятельности. «В качестве индивидуальности, свободно владеющей всем богатством человеческой культуры, индивид обретает способность жить не только в отпущенном ему природой биологическом времени, – утверждал философ, – но и в историческом времени, вступать в общение со своими предками и потомками» [3, с. 176]. Симптоматично, что в качестве необходимого условия приобщения человека к вечности у Межуева выступает свобода, которая «нужна человеку для того, чтобы преодолеть временность, конечность своего земного бытия, избавиться от “плена времени”, сохранить себя в бесконечной перспективе временного потока» [3, с. 177]. В данном суждении выявляется ещё один смысловой нюанс ценностной позиции философа – экзистенциальный. Тексты Межуева отражают, по моему ощущению, такую компоненту опыта рефлексирования, как



личностное переживание по поводу открытых проблем человеческого существования в реалиях глобализации. До конца жизни он не мог и не умел оставаться безразличным к состоянию актуальной культуры и качественным параметрам её связи с «миром человека», живущего в реалиях постмодерна.

Естественно, что, сопрягая друг с другом понятия «культура», «свобода», «временность» и «вечность» применительно к проблеме мира человеческой субъективности, Межуев не смог не обратиться к аксиологии творчества, сущность и значимость которого он не сводил исключительно к инновативно-созидательным функциям. В своей интерпретации творчества он максимально сближал его с идеей гуманизма и критерием свободы. Одно из подтверждений тому – тот факт, что в своих публичных лекциях, не говоря уже о научных текстах, Вадим Михайлович неустанно напоминал: «Гуманизм утверждал право человека быть ни на кого не похожей личностью ... Индивидуально окрашенный тип деятельности и сегодня служит нам эталоном, образцом подлинно культурного творчества, синонимом самой культуры» [3, с. 81–82].

Именно поэтому он, не боясь прослыть консерватором и ретроградом, критиковал засилье квазикаультурных явлений и тенденцию снижения качественных характеристик актуальной культуры. Его беспокоили признаки размывания ценностных ориентаций и оценочных критериев и потому, вслед за Д. С. Лихачевым, он стал проповедником идеи сохранения ценностно-смысловых оснований «классической культуры» и её защиты от «современных варваров». Будучи диалектиком, он не мог игнорировать противоречие между информационно-технологическим потенциалом приобщения людей к культурным ценностям, с одной стороны, и ростом спроса на эрзацы масскуль-

та – с другой. Потому-то в последние годы в его публичных выступлениях систематически озвучивалось беспокойство по поводу снижения общего уровня культуры. Отсюда и этот постулат Межуева: поскольку «мир, безусловно, движим не только материальными, но и духовными целями — моральными, эстетическими, познавательными ... философ обязан защищать право культуры на существование в мире современной цивилизации» [3, с. 140].

Из этого умозаключения видно, между прочим, что для него культура и цивилизация не тождественны, а являются собой различные феномены. В этом моменте обнаруживается «след» отечественных мыслителей, особенно религиозных, в их ценностном отношении к культурному и цивилизационному аспектам исторического развития общества. Однако, в отличие от своих предшественников, Межуев не противопоставляет культуру и цивилизацию друг другу. Используя приём метафоры, философ разводил оба феномена следующим образом: «Цивилизация — “тело” культуры, тогда как культура — “душа” цивилизации. Бездушное и бездуховное тело столь же безжизненно, как и бестелесная душа» [1, с. 450]. Данное утверждение демонстрирует такую черту философа Вадима Михайловича Межуева, как его установка на то, что «нельзя предавать культуру»: в его текстах понятия «духовное производство», «духовное богатство», «душа». Данные понятия – это не «фигуры речи», а несут содержательную нагрузку: с их помощью уточняется вопрос о водоразделе между цивилизацией и культурой по критерию мировоззренческих исканий и творческих достижений. С этой точки зрения уместно обратиться к следующему суждению Межуева: «Русская культура и стала душой России, определив её неповторимый облик, ни



на кого не похожее лицо. Не отличаясь, на наш взгляд, особым цивилизационным талантом, русский национальный гений с наибольшей силой, яркостью и оригинальностью обнаружил себя именно в культурном творчестве» [1, с. 450]. Нагляднее всего оценочные суждения по поводу отличительных черт культуры и цивилизации представлены в размышлениях Межуева о русской идее в ракурсе вопроса о свободе как нравственном принципе и ценности человеческого существования.

«Русская идея» в свете аксиологии

Трактуя русскую идею как «цивилизационный выбор России», Межуев подчёркивал наличие в ней мотива свободы в качестве ценностно-смысловой компоненты. В своих размышлениях об истоках и смысловой ёмкости «русской идеи» он пришел к выводу о том, что «заклѳченный в ней этический идеал универсальной цивилизации может служить критерием оценки любой цивилизации на предмет её исторической развитости и культурной зрелости» [1, с. 496.]. В очень многих статьях и высказываниях философ убедительно опровергал предвзятые суждения о том, что в иерархии ценностных приоритетов российского общества свободе отводится второстепенное место в силу традиционного консерватизма. В противовес такой оценке Межуев подчёркивал, что большинство деятелей русской культуры, особенно философы и писатели, были на деле субъектами вольнодумства и свободомыслия. Так, в интервью «Русскому журналу» в 2008 году он поделился следующими соображениями: «Мы превращаем Достоевского, Толстого в каких-то охранителей, консерваторов. Никогда в жизни они ими не были. Это были люди, которые, живя в России и желая ей добра, хотели сделать русского человека сво-

бодным, просвещѳнным и развитым. Почему свобода – это нерусская ценность?» [4]. Через оптику ценностного отношения отечественных мыслителей к свободе рассмотрена философом и полемика славянофилов и западников. С точки зрения Межуева, «свобода для славянофилов — не меньшая ценность, чем для западников, хотя в истории русской мысли они были первыми, кто сказал, что лежащие в основе европейской цивилизации принципы “отвлечѳнного разума” недостаточны, даже непригодны для достижения подлинной свободы» [3, с. 471–472].

Примечательно, что при анализе ценностно-смысловых оснований русской идеи Межуев использовал понятия и свободы, и идеала. По утверждению философа, «заклѳченный в русской идее (а значит, и в культуре) *общественный идеал* воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской “духовной общины”, связующей всех узами братства и взаимной любви» [1, с. 41]. Важно и то, что, по мнению Межуева, суть русской идеи соотносится с идеалом как ценностью-целью, аксиологическим вектором совершенствования общественной и культурной жизни. При этом особый акцент он ставит на том, что «в отличие от рационально-правового формализма западной идеи, русская идея — духовно спасающая и нравственно возвышающая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлечѳнным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни. Еѳ противником является утилитаристская мораль с еѳ принципом частной пользы, индивидуальный и национальный эгоизм, приносящий в жертву своим интересам интересы других» [1, с. 40]. Страстность поис-



ка «русской идеи» многими поколениями Межуев объяснял не только объективными причинами, но и субъективным фактором – ментальностью. «Сама склонность русского человека к “идейным мечтаниям”, – отмечал он, – выдает важную черту русского культурного типа — постоянный поиск окончательной, универсальной и всё объясняющей истины, жажду обретения абсолюта» [2, с. 341]. Прагматизм же западного человека обуславливает иную иерархию ценностей, воплощаемую в культуре.

Отсюда, вероятно, и обострённый интерес философа к проблеме понимания «не своей» культуры. Вслед за М. М. Бахтиным и В. С. Библером он придавал большое значение диалогу как ценности особого рода. С точки зрения Межуева, «наличие универсальных ценностей вовсе не означает согласия людей по всем вопросам жизни, не гарантирует преодоления ими любых разногласий, оно лишь позволяет им вступать между собой в отношения не только силового, но и интеллектуального противоборства — пусть в форме острых споров, дискуссий, взаимной полемики» [2, с. 387].

Правомерность аксиологического подхода к диалогу в ситуации культурного плюрализма была всесторонне и убедительно обоснована философом. Так, ряд концептуальных положений о диалоге был раскрыт в фундаментальной работе «Идея культуры. Очерки по философии культуры». Сопрягая модальность диалога как ценности-средства для взаимопонимания инациональных культур, он подчёркивал необходимость понимания следующих, принципиальных для него моментов. Во-первых, «цивилизации, не достигшие ступени индивидуальной свободы, к диалогу неспособны» [2, с. 385]; во-вторых, «целью диалога является не устранение многообразия вер и культур, а осуществление каждым своего права на свободное самоопре-

деление, на свободный выбор того, что он считает для себя в культуре важным и нужным» [2]; в-третьих, «в диалоге подвижными становятся границы не между культурами, а между людьми, которые обретают право свободно перемещаться из одного культурного пространства в другое» [2, с. 387]. Именно потому в работах Межуева культурное пространство также было сопряжено с аксиологическим «полем проблем», включающим вопросы сохранения и актуализации ценностей свободы, гуманизма и творчества.

Вклад самого Межуева в становление и развитие отечественной философии культуры в целом и её аксиологического пласта в частности вряд ли возможно переоценить. Всё им написанное, как и стиль отстаивания своей ценностной позиции в дискуссиях различного типа, отражает не только мощный потенциал мыслителя, но и его нравственного «кредо». Суть данного «кредо» заключается в том, что «философия, оправдывающая несвободу в любой её форме, приравнивая её к культуре, сама утрачивает свою автономию и независимость суждения» [5, с. 13]. Сам Вадим Михайлович даже в пору доминирования идеологического «отслеживания» советской философии оставался верен идее взаимообусловленности в жизнедеятельности общества гуманистических ценностей, философии как самосознания культуры и творчества.

Представляется, что аксиологическая компонента наследия Вадима Михайловича Межуева в немалой степени связана не только с его индивидуальным опытом постижения проблем культурфилософского характера, но с теми субъективными переживаниями, которые способствовали «выходу» и на самого себя, и на собственную концепцию культуры. Его биография, разносто-



ронная одарённость и призвание мыслителя, который до конца своих дней сохранил «дух подлинно духовного аристократизма, заключённый в гуманизме» [2, с. 72], являют бесспорную ценность.

Ценным остаётся его умозаключение о том, что «природа творчества, предполагающая свободу индивидуального самовыражения, сохранение связи с традициями своего народа, остаётся неизменной и

в процессе глобализации» [2, с. 368]. Весь жизненный путь В. М. Межуева и бесспорная плодотворность его опыта культурно-философской рефлексии – образец верности своим принципам. Тем самым он ещё раз подтверждает своей Личностью и профессиональной деятельностью в течение нескольких, очень сложных десятилетий жизни страны, что «самостоянье человека – залог величия его».

Примечания

1. Куда ведёт кризис культуры?: опыт междисциплинарных диалогов / Фонд «Либеральная миссия»; под общ. ред. И. М. Клямкина. Москва: Новое издательство, 2011. 537 с.: ил., табл.
2. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. Москва: Прогресс-Традиция, 2006. 408 с.
3. Межуев В. М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. Санкт-Петербург: СПбГУП, 2011. 440 с.
4. Межуев В. М. Мы — антимодернисты. О философии // Русский журнал. 2008. 19 декабря.
5. Межуев В. М. Философия культуры в системе современного знания о культуре // Проблемы философии культуры / Российская академия наук, Институт философии; отв. ред. С. А. Никольский. Москва: ИФ РАН, 2012. С. 3–16.
6. Межуев В. М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации [Электронный ресурс] // Знание. Понимание. Умение: информационный гуманитарный портал: [веб-сайт]. Электрон. дан. 2009. № 1. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/>

References

1. Klyamkin I. V., ed. *Kuda vedet krizis kul'tury? Opyt mezhdistsiplinarnykh dialogov* [Where does the culture crisis lead? Experience of interdisciplinary dialogue]. Moscow, 2011. 537 p. (In Russian)
2. Mezhuев V. M. *Ideya kul'tury. Ocherki po filosofii kul'tury* [The idea of culture. Essays on the philosophy of culture]. Moscow, Publishing house "Progress-Tradition", 2006. 408 p. (In Russian)
3. Mezhuев V. M. *Istoriya, tsivilizatsiya, kul'tura: opyt filosofskogo istolkovaniya* [History, civilization, culture: the experience of philosophical interpretation]. St. Petersburg, Publishing house of the Saint-Petersburg University of the humanities and social sciences, 2011. 440 p. (In Russian)
4. Mezhuев V. M. Мы — антимодернисты. О философии [We are anti-modern. About philosophy]. *Russkiy zhurnal* [Russian Journal]. 2018, December, 19. (In Russian)
5. Mezhuев V. M. *Filosofiya kul'tury v sisteme sovremennogo znaniya o kul'ture* [The philosophy of culture in the system of modern knowledge of culture]. In: Nikolsky S. A., ed. *Problemy filosofii kul'tury* [Problems of philosophy of culture]. Moscow, Publishing house of Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, 2012. Pp. 3–16. (In Russian)
6. Mezhuев V. M. Values of the present in the context of modernization and globalization. *The "Znanie. Ponimanie. Umenie"* ["Knowledge. Understanding. Skill"]. 2009, no 1. Available at: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/> (In Russian)

*



СЛОВО О ВАДИМЕ МИХАЙЛОВИЧЕ МЕЖУЕВЕ

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10310

Вадим Михайлович Межуев – крупнейший из современных отечественных философов культуры и культурологов, по сути, основатель и разработчик этих отраслей современного знания как научных дисциплин. Его фундаментальные работы «Культура и история», «Идея культуры» и другие, несомненно, входят в классическое наследие советской и российской философии.

Писать о Вадиме Межуеве – значит писать о его идеях, о содержании его работ, об остром полемизме его научного стиля, о его поразительной эрудиции. Это дело трудное, хотя и благодарное. И оно будет выполняться с той же необходимостью, с которой развитие российской философской мысли будет обращаться к его научному наследию.

Но в этих заметках моим пером движет не научный интерес, а глубокая печаль по потере своего товарища.

Мы с Вадимом Межуевым относимся к разным, и весьма разным, поколениям, пришедшим в философию в середине прошлого века. Я поступил в Московский университет в 1958 году, а Вадим Михайлович – мой старший предшественник, и принадлежит он к той славной плеяде Э. В. Ильенкова, А. С. Зиновьева, В. С. Библера, Г. П. Щедровицкого, М. К. Мамардашвили, которые своими свежими, прорывными и, можно сказать, пионерскими идеями прямо-таки взрывали ландшафт философской мысли 1950–1960 годов, вызывая большое беспокойство со стороны партийного идеологического аппарата.

Да и время-то было какое! Широкий размах антиколониальной освободительной борьбы во всём мире, подъём международного коммунистического и рабочего движения, рост притягательности социалистического пути развития и вместе с этим резкая активизация тех направлений теоретической и политической мысли, которые получили названия ревизионизма, правого и левого оппортунизма, еврокоммунизма и проч., и проч. Было от чего беспокоиться, ибо старые добрые сталинские «Вопросы ленинизма» и «Краткий курс истории ВКП(б)» мало годились для осмысления эпохальных послевоенных изменений в мире.

Добавим к этому почти полное отсутствие доступа к современной мировой философской и общественно-политической литературе, дефицит необходимого научного общения, чтобы стала понятна свежесть и притягательность публичных выступлений заявивших о себе мыслителей, сразу же привлёкших к себе внимание зарубежных коллег. Я помню, как однажды Межуев с гордостью рассказывал, что на одной из зарубежных конференций, куда он попадал весьма редко, его назвали подлинным европейским коммунистом. Для тех времён – опасный комплимент.

Так случилось, что моя и Вадима докторские диссертации были приняты к защите на философском факультете МГУ одновременно (в 1982 году), правда, в разных Советах, и нам пришлось вместе ходить по кабинетам и проделывать все необходимые



формальные процедуры по подготовке документов. А это и в те поры занимало немало времени и требовало внимания и терпения. Ни того, ни другого ни у меня, ни, тем более, у Вадима не хватало, но как-то всё обошлось, и с каким же облегчением он потом сказал: «Слава богу, наконец, не надо больше никому ничего доказывать». Видать, сложившаяся в нашей науке традиция безапелляционного превосходства носителей высших степеней и званий, а значит, и академических должностей, независимо от способа их получения и значимости их «трудов», сильно его доставала.

А сотрудничество наше началось с активного участия Межуева в научных конференциях по философским и социологическим проблемам спорта. Дело в том, что после окончания университета я начал работать на кафедре философии (тогда марксизма-ленинизма) Государственного центрального института физической культуры, не имевшей в своей тематике никакого отношения к спорту. А в середине прошлого века спорт стал заявлять о себе как о масштабном и чрезвычайно важном социокультурном явлении, и советский спорт стал важной частью международного массового спортивного и Олимпийского движения.

Актуальность спортивной тематики стала весьма острой, и когда в 1972 году кафедре возглавил молодой доктор философских наук, сотрудник Института философии АН СССР В. И. Столяров, под его руководством и стали разрабатывать программы по философским и социологическим проблемам спорта и постепенно вводить накапливаемый исследовательский материал в учебные курсы. Спорткомитет СССР поддерживал эту работу, но с некоторой осторожностью и опаской, ибо, как давно заметил царский министр просвещения, «польза от философии сомнительна, а вред очевиден».

Вот тут и появился на наших конференциях В. М. Межуев, которого ангажировал В. И. Столяров. Он поначалу несколько снисходительно к нам отнёсся, поскольку по тем временам, действительно, где был спорт и физическая культура и где академическая высоколобая философия. Даже как-то и несерьёзно. Но по мере разговоров и обсуждений он с некоторым, может быть, удивлением для себя обнаружил, что проблемы-то действительно глубокие и весьма сложные; и что на Западе существует развитая область философии и социологии спорта с громадной научной базой в виде кафедр, исследовательских институтов и программ, солидная академическая литература.

Так или иначе, но его (а в его лице Института философии АН) поддержка нашей работы в этой области, определённое в ней участие, как-то убедило спортивное руководство в основательности и перспективности этого научного и научно-методического направления. С другой стороны, уже утвердившийся научный авторитет Межуева немало поспособствовал тому, что и наша академическая философская наука стала признавать правомочность таких дисциплин, как философия и социология спорта. А поскольку Вадим к этому времени был уже признанным лидером в разработке философии культуры и культурологии, он без труда понял, что современный спорт является чрезвычайно важной частью мировой культуры, оставшейся у нас вне области философской рефлексии. Неоценимой является его поддержка отечественных работ в этой области.

Довольно часто, выезжая на конференции в различные города, мы с Межуевым размещались в одном гостиничном номере: то ли в силу одинаковых привычек, то ли из-за склонности к спорам. Спорщик он был яростный и агрессивный, заводился по



каждому поводу и стремился сразу подавить оппонента. «Я этим занимался» – был его излюбленный рефрен. А чем он только не занимался. Противостоять ему можно было только в той мере, в какой ты владел материалом чуть лучше его. Тут он всегда внимательно и заинтересованно слушал. Для меня таким прибежищем обычно была эстетика, и особенно её обращение к проблемам спорта.

Праздником духа был наш совместный туристический круиз по Москве-реке, Оке и Волге, куда мы отправились летом 2005 года втроём: я, Межуев и его бывший ученик, профессор МГУКИ Б. Г. Мосалёв. Почти на две недели наша каюта стала довольно шумным дискуссионным клубом, так что даже некоторые пассажиры просили о хотя бы временном соблюдении норм тишины, ибо Межуева особенно разбирало вечерами. Историки отечественной философии много бы дали, чтобы послушать его рассказы о коллизиях в ней и пикировках её субъектов.

Ещё я немного писал пастелью, а у Межуева появилось хобби – в каждом городе, где останавливался теплоход, они с Мосалёвым отправлялись пробовать местные окрошки (больше ничего не спрашивали) и до следующей стоянки обсуждали их ре-

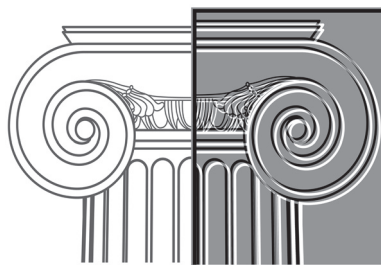
цептуру и качество. А ещё мы удивлялись, какой новой красотой открываются поля и города нашей средней полосы, когда смотришь на них с реки.

После этих дискуссий многое из того, в чём я был уверен, пришлось передумывать, и не без пользы для себя и, надеюсь, своих последующих работ. Когда-то я попал в спортивный лагерь, где были парусные доски, и мне донельзя захотелось приобщиться к виндсёрфингу. Лагерь был пуст и я два дня бултыхался не в силах не только поднять парус, но даже устоять на качающейся и вертящейся доске. И тут приехали спортсмены-сёрфингисты. Они надо мной не смеялись, только поставили мои ноги куда следует и показали координацию верхней и нижней частей тела, а сами унеслись. Робко-робко, на трясущихся ногах и вцепившись в гик, я поплыл по ветру, а через пару дней уже более или менее уверенно управлялся с доской. К чему я это вспомнил. А к тому, что именно тогда хорошо понял, что если чему-либо учиться, то надо учиться сразу у мастеров. А Межуев был мастер.

Я благодарен судьбе, что она свела меня с ним и немного сожалею о том, что общение не перешло в более тесное сотрудничество, хотя случись такое, мне пришлось бы нелегко.

Профессор М. Я. Сараф

Для цитирования: Сараф М. Я. Слово о Вадиме Михайловиче Межуеве // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 114–116. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10310



РОССИЙСКИЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ
ФОРУМ



МИССИЯ УЧЁНЫХ-ГУМАНИТАРИЕВ И СТРАТЕГИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ РОССИИ: ТРЕТИЙ РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ФОРУМ

УДК 008:061.3 (470)

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10311

В. С. Садовская¹, В. А. Ремизов²

¹Московский государственный институт культуры

²Государственный институт искусствознания

В статье обобщаются итоги пленарного и секционного дискурсов Третьего Российского гуманитарного форума «Гуманитарные науки как ресурс консолидации общества и укрепления российской идентичности», проведённого 16–17 мая 2019 года в Московском государственном институте культуры. Главное внимание уделяется вопросам совершенствования человека как ресурса общественного развития в аспектах его гуманистической позиции, мировоззренческих установок и деятельностной направленности. Параллельно обобщена дискуссия о научной практике учёных гуманитарных вузов. Рассмотрена необходимость коррекции гуманитарных исследований в сторону реализации национальных проектов развития России, профессиональной ориентированности учебного гуманитарного процесса. Определённое внимание уделено вопросам обеспечения в исследовательских публикациях «авторского текста», их креативности и новационной концептуальности, а также отражена дискуссия об оценке научно-исследовательской деятельности учёных вузов. Изложены предложения и позиции участников форума по вопросам активизации учёных-гуманитариев в обеспечении реализации прорывного развития России.

Ключевые слова: Российский гуманитарный форум, консолидация общества, укрепление российской идентичности, инновационность и практическая направленность гуманитарных исследований.

РЕМИЗОВ ВЯЧЕСЛАВ АЛЕКСАНДРОВИЧ – доктор культурологии, профессор, старший научный сотрудник Государственного института искусствознания, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, член Союза писателей России

REMIZOV VYACHESLAV ALEKSANDROVICH – Doctor of Cultural Studies, Professor of the State Institute of Art Studies, Honored Worker of Higher School of the Russian Federation, the member of Union of Writers of Russia

САДОВСКАЯ ВАЛЕНТИНА СТЕПАНОВНА – доктор педагогических наук, профессор, декан факультета дополнительного профессионального образования Московского государственного института культуры, заслуженный работник культуры Российской Федерации, учёный секретарь Президиума Третьего Российского гуманитарного форума «Гуманитарные науки как ресурс консолидации общества и укрепления российской идентичности»

SADOVSKAYA VALENTINA STEPANOVNA – Full Doctor of Education, Professor, Dean of the Faculty of Continuing Professional Education, the Moscow State Institute of Culture, Honored worker of culture of the Russian Federation, Scientific Secretary of the Third Russian Humanitarian Forum “Humanities as a resource for the consolidation of society and strengthening of Russian identity”

e-mail: shupik49@mail.ru

© Садовская В. С., Ремизов В. А., 2019



Valentina S. Sadovskaya¹, Vyacheslav A. Remizov²

¹Moscow State Institute of Culture, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Bibliotekhnaya str., 7 141406, Khimki city, Moscow region, Russian Federation

²State Institute of Art Studies, Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Kozitsky Lane, 5, 125009, Moscow, Russian Federation

THE MISSION OF HUMANITIES SCIENTISTS AND THE STRATEGIC DEVELOPMENT OF RUSSIA: THE THIRD RUSSIAN HUMANITARIAN FORUM

The article summarizes the results of the plenary and sectional discourses of the third Russian humanitarian forum “Humanities as a resource for the consolidation of society and strengthening of Russian identity”, held on may 16–17, 2019 at the Moscow state Institute of culture. The main attention is paid to the issues of human development as a resource of social development in the aspects of its humanistic position, worldview and activity orientation. In parallel, the discussion on the scientific practice of humanitarian universities scientists is summarized. The necessity of correction of humanitarian researches towards implementation of national projects of development of Russia, professional orientation of educational humanitarian process is considered. Some attention is paid to the issues of ensuring the «author’s text» in research publications, their creativity and innovative conceptuality, as well as a discussion on the evaluation of research activities of University scientists. The proposals and positions of the forum participants on the activation of humanitarians in ensuring the implementation of the breakthrough development of Russia are presented.

Keywords: Russian Humanitarian Forum, consolidation of society, strengthening of Russian identity, innovation and practical orientation of humanitarian research.

Для цитирования: Садовская В. С., Ремизов В. А. Миссия учёных-гуманитариев и стратегическое развитие России: Третий Российский гуманитарный форум // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 118–124. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10311

16–17 мая 2019 года в Московском государственном институте культуры прошёл Третий Российский гуманитарный форум, актуальная повестка которого была определена на основе «Прогноза долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2030 года». Как известно, в этом документе основной акцент сфокусирован на тех направлениях, которые сегодня обрели статус национальных проектов в целях обеспечения прорывного подъёма уровня жизни россиян во всех сферах: здоровье, образование, жилье, экология, дороги, рынок труда, наука, цифровая отрасль экономики, бизнес и предпринимательство, сотрудничество, инфраструктура и, конечно, культура. При этом параллельно разработана «Дорожная карта устойчивого

роста несырьевого сектора экономики», выделившая девять секторов, на которых будут сосредоточены особые усилия. Среди них цифровая экономика, индустрия здоровья, товары народного потребления, создание благоприятной среды обитания для человека [3].

Все отмеченные задачи требуют от страны особого сосредоточения. Оно невозможно без укрепления нашего единства и сплочения. Именно этим и была определена тема форума: «Гуманитарные науки как ресурс консолидации общества и укрепления российской идентичности». В работе форума приняло участие более 100 человек, представлявших все регионы Российской Федерации. Среди участников – проректоры по научной работе вузов, председатели и учё-



ные секретари диссертационных советов, ведущие научные специалисты гуманитарных вузов.

Основное содержание пленарного заседания и секционных площадок сосредоточилось вокруг осмысления гуманитарной составляющей национальных проектов развития страны. При этом особое внимание было уделено качеству гуманитарного образования в вузах; участники форума пришли к решению о необходимости разработки проблематики диссертационных исследований, отвечающей гуманитарной составляющей содержания национальных проектов; они обратились к научной гуманитарной общественности с призывом сосредоточить свои усилия в научно-исследовательской работе на темах духовного, гуманитарного обеспечения социально-экономического и социально-культурного развития России. Одновременно научным структурам вузов, теоретическим журналам было рекомендовано обеспечить в первую очередь обсуждение и публикацию материалов, связанных с вопросами осуществления национальных проектов, обратить внимание на активизацию гуманитарных практик, социокультурных проектов и модельных разработок в научных исследованиях.

Участники форума вполне предсказуемо отметили, что главным звеном осуществления национальных проектов выступает человек. Отсюда ведущее внимание было направлено на проблемы совершенствования человека как ресурса общественного развития.

Его характеристиками в первую очередь были обозначены: мировоззренческие позиции; менталитет; общественные установки; потребности потребления и духовного жизнедействия; идеалы-цели и идеалы-регулятивы; интересы в диахроносе: социальное – личное; нравственность; эстетическая раз-

витость; правовая культура; информационная включённость.

При этом собирательными маркерами личности выступают образованность, социализированность, инкультурированность, креативность, патриотичность, воспитанность, гуманистичность, профессионализм [4, с. 30].

Всё это требует и коррекции гуманитарного образования, и гуманизации учебно-воспитательного процесса. Здесь важными становятся не только принципы всесторонности и гармоничности, но и принципы прагматичности, практической нацеленности, индивидуальной профессиональной заточенности изучаемого материала, а не пресловутые патетичность и начётничество.

На форуме подчёркивалось, что консолидация общества происходит тогда, когда диалектично соблюдается принцип единства национально-культурной автономии и всеобщего культурного пространства. К сожалению, встречаются факты проявления доминантного приоритета архаичных верований и движений (шаманство, неоязычество разного рода, изошрённое сектанство). Допускаются без должного оппонирования национально-изоляционные течения («казакство», «поморская автономия»). Иногда не даётся аргументированной отповеди позиции наподобие того, что-де «Зачем было нужно не сдавать Ленинград»; что «Победа в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов далась недопустимой ценой».

И даже по поводу такого общенародного движения, как «Бессмертный полк», находят негативисты, которые, к сожалению, недостаточно встречают отчуждение и даже получают возможность позиционироваться в средствах массовой информации. При этом, конечно, каждый имеет право на своё суждение, но не следует культивировать социальный разрыв, чуть ли не вы-



искавая в репортажах и интервью социальное несогласие относительно массовой памяти, массовой святости, массовой солидарности [5, с. 82].

На форуме отмечалось, что гуманитарной основой консолидации общества выступает знание своей истории, эпоса, литературы, подлинных героев Отечества, своего народа. К сожалению, как подчёркивалось, молодое поколение сегодня в немалой степени поглощено потребительством, гедонизмом и «гаджетовым кайфом». В связи с этим отмечалась важность таких форм социокультурной практики, как общественное волонтерство; трудовые археологические экспедиции; историко-поисковое движение; фестивальные и героико-патриотические акции. Велика здесь роль музеев, библиотек, культурных центров, преподавателей-энтузиастов, воспитательных отделов вузов и учреждений.

Немало внимания уделили участники форума необходимости повышения языковой культуры в стране. Англоязычие в рекламе, СМИ, профессиональной практике управленцев достигло той меры, когда свёртываются духовные маркеры, ибо язык – это ядро духовной культуры, это своеобразный код и шифр отражения и познания реальности, это стиль мышления, «оцифровывание» в языковом ключе картины мира. К сожалению, как отмечалось, мы являемся свидетелями размывания языковой идентичности и отечественного типа «языковой личности». Участники форума говорили об опасности таких явлений, как «манкурство» и сообщество «Иванов, не помнящих своего родства» [1, с. 46].

В кулуарах секций и площадок обсуждалась и тема ненормативной лексики, затронувшая часть литераторов, СМИ и эстрады. Особенно опасна ненормативность в лексиконе детей, подростков.

Участники подчёркивали нетерпимость данной ситуации. Однако обращалось внимание и на то, что ненормативность в быту косвенно отражает на социопсихологическом уровне недовольство реальностью, бессилие что-либо изменить в противоречивой картине развивающегося российского рынка.

При этом отмечалось определённое развитие филологического формата в социокультурном времени. Если в 1990-е годы общеупотребимой частицей была «как бы», которая фиксировала разрыв в обществе между декларативным словом и делом, то в начале 2000-х годов люди активно вводили в речевой оборот слово «короче», фиксируя усталость от укоренившейся двойственности поведенческого кода в обществе. Сегодня в речь вводят иносказательное: «блин» (с мыслимым мягким знаком), что фиксирует уже внутреннюю оценку реальности на отчаянном уровне, на уровне крайнего неверия. Это, можно сказать, является проявлением «языкового бунта» – безобразного, беззащитного, распустившегося во вседозволенность и в действиях. Подобное, конечно, явно ничего общего не имеет с гуманизмом, идеей взаимного уважения и поддержки и всё больше и чаще перерастает в ненормативно бунтарское: «б...ь».

Выступившие анализировали данный антигуманитарный процесс в общественной жизни, задавая вопрос: как общенародные коллективы превращаются в «группировки»? Почему государственные мужи, отцы нации, слуги народа превращаются в «крёстных отцов»? Они отмечали пагубность одичавшего инстинкта собственника, нувориша, вырвавшегося из плена идеологических шор, неспособного насытиться, свалившегося в безобразии.

Когда-то Андрей Битов заметил, что с изобилием справляется только культура,



что богатство требует культуры – культуры знаний, труда, творчества, научного поиска, хорошего вкуса, но прежде всего – уважения к другим.

Трудно здесь не согласиться с известным писателем в том, что пресловутый «рынок» требует соблюдения деловой этики, порядочности, честного слова, а не нахрапа и умения выхватить, задавить, урвать. Логичен также вывод о том, что алчность расцветает в условиях, когда становится объектом мифологизации, идеологической поддержки СМИ и чуть ли не поэтического восторга.

В данном контексте участники «круглых столов» форума отмечали порочную роль отечественного искусства. Почему-то театр оказался на острие ввода в обиход нецензурщины, ложного понимания свободы, сексуальной распущенности. Почему-то кино убеждает и уверяет нас в том, что общество наше состоит из бандитов, убийц, изменщиков и насильников, что только жестокость, месть и убийства правят бал в стране [6, с. 10].

Крайнее беспокойство здесь вызывает молодёжная культура. Это особенно видно на примере творчества реперов и хип-хоп-исполнителей, таких, например, как Паук, Элджей, Монеточка, «Пошлая Молли», Хаски, Feduk, «Порнофильмы» и т.д. В ряде российских городов уже начали создаваться комитеты матерей и отцов с требованием отменить концерты этих исполнителей на том основании, что в их текстах содержится мат, глумление над смертью, описание каннибализма, пропаганда суицида и насилия, призывы к употреблению наркотиков.

Учёные-гуманитарии обратились к своим коллегам-юристам с требованием оперативнее разрабатывать соответствующие нормы недопустимости пошлости, матер-

щины, пропаганды наркотиков и суицидных акций с эстрады, экрана кинематографа, подмостков театральных сцен, по радио и телевидению.

Отмечалось также и то, что телевидение наше превратилось в рупор цеха так называемых звёзд, которые бросают семьи, детей, пускаются в запой, нарушают общественный порядок, однако позиционируют себя в качестве героев нашего времени, неких идеалов. Телешоу уже не знают, какие формы подачи их жизни ещё изобрести: откровенные интервью с обязательным неверием и позиционированием всетерпимости к порокам; передачи о «круге друзей», встречи с поклонниками, беседы с критиками, потворствующими и восхищающимися распущенной свободой «героев», и т.д., и т.п.

Так и хочется здесь задать вопрос руководству телеканалов: а что в стране нет людей, кроме «звёздного» цеха, нет тех, кто уже реализует национальные проекты?

Что самолёты сами летают, продукты сами вырастают, дети сами познают науки, здоровье само восстанавливается после болезней, безопасность сама по себе, как трава на лугу?

Речь на форуме шла о явлении «короткого замыкания» телевидения на самих себя, но, по сути, о пустопорожней развлекаловке, занижающей людей; об отстранённости телевизионного сообщества от реальной общественной практики по развитию и совершенствованию страны, по её консолидации и укреплению идентичности, связанной со служением Отечеству, с созидательной трудовой самоотверженностью, с преданностью и истинной патриотичностью, с любовью к земле пращуров, к родной истории.

На форуме также широко обсуждались и «внутрицеховые» аспекты научно-исследовательской работы высшей школы.



Острую дискуссию вызвали вопросы оценки уровня научной деятельности учёных вузов. Выступающие потребовали освободить учёных-гуманитариев от их оценки по показателям публикаций в зарубежных изданиях, индексируемых в Базах данных SKOPUS и WoS, в силу разницы нашей и их моделей гуманитарного содержания, ценностных ориентаций и идеологизации этих различий зарубежными коллегами. Участники форума высказали мысль о том, что государство имеет возможность продуцировать межрегиональные научные издания и распространять их даже за рубежом.

Форум также посчитал необходимым призвать соответствующие инстанции учитывать в обязательном порядке научную активность членов диссертационных советов, связанную с их публикациями в тематических сборниках, публикациями по темам научных конференций.

Участники форума посчитали необоснованно завышенным квалификационное требование к учёным-гуманитариям, членам диссертационных советов, по изданию ими монографических работ с периодичностью в 5 лет. Этот срок, по их мнению, должен быть не менее 7–10 лет.

На заседаниях секций участники также обратились к руководству Российской государственной библиотеки с просьбой возродить выпуск реферативных сборников по проблемам гуманитарных исследований в стране и за рубежом.

Другим вопросом, вызвавшим дискуссию, оказалась не раз уже поднимавшаяся проблема так называемого авторского текста и связанного с ней «Антиплагиата» как программы. Сложный диалог с представителями разработчиков «Антиплагиата» при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации привёл к решению создать, наконец, внятные методиче-

ские указания относительно соотношения текста авторских статей, монографий, учебных пособий и текста диссертаций. Другая проблема – соотношение цифровых (процентных) показателей авторства и уровня допустимости цитирования других источников. Уже в ходе работы форума авторами «Антиплагиата» была выработана рекомендация диссертационным советам руководствоваться не столько процентными цифрами, сколько суждением экспертных групп при оценке «авторского текста», учитывая при этом концептуальность авторства, уровень инновационности этого текста, его позиционную оригинальность.

Выступавшие члены диссертационных советов потребовали восстановить их право выступать в качестве оппонентов по диссертационным работам, защищаемым в их советах, а также расширить полномочия экспертной комиссии советов по предварительному рассмотрению исследований по пункту «Оценка квалификационности и инновационности текста».

На форуме был выдвинут и ряд обращений общего порядка. Это касается: пересмотра учебных программ по гуманитарным дисциплинам; необходимости расширения разделов в них по изучению русской философии и русской культуры; прекращения сокращения числа преподаваемых гуманитарных дисциплин, учебных предметов и количества учебных часов на их освоение в вузах; расширения системы работы с иностранными студентами и аспирантами; увеличения количества бюджетных мест для подготовки специалистов в области арт-менеджмента, управления в сфере культуры и образования; пересмотра соотношения учебной нагрузки научно-педагогического состава вузов, включив научную деятельность как её обязательную часть; увеличения часов учебной нагрузки научным



руководителям исследований иностранных специалистов.

На форуме выработали ряд специальных предложений для Министерства науки и высшего образования РФ для совершенствования руководящих правовых и организационных документов, регламентирующих научно-образовательную и научно-исследовательскую деятельность вузов.

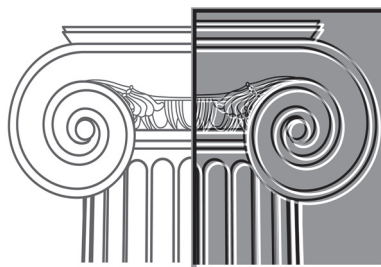
Таким образом, Третий Российский гуманитарный форум явился подлинной научно-практической площадкой, на которой получили осмысление задачи гуманитариев по обеспечению ими процесса реализации национальных проектов, а также были намечены пути совершенствования гуманитарной научно-исследовательской деятельности вузов страны.

Примечания

1. 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 = Historical, philosophical, political and law sciences, culturology and study of art. Issues of theory and practice : научно-теоретический и прикладной журнал. 2011. № 7–1. С. 46–50.
2. Петрушин В. И. Иерархическая структура личности и ресурсы для её развития // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 3 (77). С. 188–189.
3. Прогноз долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2030 года [Электронный ресурс] // Гарант.ру : [веб-сайт]. Электрон. дан. URL: <https://base.garant.ru/70309010/>
4. Ремизов В. А. Естественно-гуманитарный мейнстрим и культурологическое знание: от разделённости к единству // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 3 (77). С. 30–35.
5. Самохвалова В. И. Информационные войны: культура против человека // Полигнозис. Проблемный научно-философский и культурологический журнал. 2002. № 1 (17). С. 82–100.
6. Чалдымов Н. А. Культура и искусство в развитии мировоззрения современной личности. Москва, 2013. С. 10–16.

References

1. Irkhen I. I. Khudozhestvennoe prosvetitel'stvo kak obrazovatel'nyy faktor v usloviyakh massovizatsii rossiyskogo obshchestva [Artistic enlightenment as an educational factor in the conditions of the massization of Russian society]. *Historical, philosophical, political and law sciences, culturology and study of art. Issues of theory and practice*. 2011, no. 7–1, pp. 46–50. (In Russian)
2. Petrushin V. I. Hierarchical structure of personality and the resources for its development. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts]*. 2017, no. 3 (77), pp. 188–189. (In Russian)
3. *Prognoz dolgosrochnogo sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya Rossiyskoy Federatsii na period do 2030 goda [Forecast of the long-term socio-economic development of the Russian Federation for the period up to 2030]*. Available at: <https://base.garant.ru/70309010/> (In Russian)
4. Remizov V. A. Natural-humanitarian mainstream and cultural knowledge: from separation to unity. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts]*. 2017, no. 3 (77), pp. 30–35. (In Russian)
5. Samokhvalova V. I. Informatsionnye voyny: kul'tura protiv cheloveka [Information wars: culture against human]. *Polignozis. Problemnyy nauchno-filosofskiy i kul'turologicheskiy zhurnal [Polygnosis. Problem scientific philosophical and cultural journal]*. 2002, no. 1 (17), pp. 82–100. (In Russian)
6. Chaldymov N. A. *Kul'tura i iskusstvo v razvitii mirovozzreniya sovremennoy lichnosti [Culture and art in the development of the modern person's worldview]*. Moscow, 2013. Pp. 10–16. (In Russian)



ХУДОЖЕСТВЕННАЯ
КУЛЬТУРА
ИСТОРИЯ
И СОВРЕМЕННОСТЬ



АУТЕНТИЧНЫЙ ФЛАМЕНКО: ТРАНЗИСТИИ СУФИЗМА И ЦЫГАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2+7.03

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10312

И. С. Колесова

Уральский государственный аграрный университет

В данной работе зафиксировано, что фламенко возникло как образно-пластическая форма, отражающая специфическое мироощущение национального испанского менталитета, на особенности которого сильнейшее влияние оказали иудейская, христианская, мусульманская религиозные культуры. Автор акцентирует внимание на роли суфизма, его воздействия на процесс эволюции и формирования идейного содержания музыкально-танцевальной культуры фламенко. Выяснение духовного смысла этого вида творческой деятельности актуально не только потому, что в определённой мере решает проблему недостаточной интеллектуальной рефлексии фламенко. Исследование этого вопроса создаёт возможность для преодоления стереотипов его восприятия, что также весьма актуально для музыкально-танцевальной практики фламенко. Выводя обсуждение данной темы в дискуссионную плоскость, автор работы ставит в центр диспута вопрос о степени влияния арабской культуры и культуры цыганского этноса на метафизические основания фламенко, нарочито оставляя за пределами работы проблемы диалогического взаимодействия иудейской, христианской религий и их роли в становлении фламенко.

Ключевые слова: фламенко, духовность, испанский менталитет, суфизм, цыганская культура.

Irina S. Kolesova

Ural State Agrarian University, the Ministry of Agriculture of the Russian Federation, Karla Liebknechta str., 42, 620075, Ekaterinburg, Ural Federal District, Russian Federation

AUTHENTIC FLAMENCO: SPECIAL ASPECTS OF CROSS-CULTURAL INTERACTIONS OF SUFISM AND GYPSY CULTURE

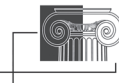
This research made the record that flamenco arose as figurative plastic form reflecting the specific attitude of the national Spanish mentality, the unique features of which were deeply influenced by Jewish, Christian and Muslim religious cultures. Referring to the texts of some historical, ethnographic, culturological sources, the author turned the spotlight on the role of Sufism and its impact on the

КОЛЕСОВА ИРИНА СЕМЁНОВНА – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института экономики, финансов и менеджмента Уральского государственного аграрного университета

KOLESOVA IRINA SEMENOVNA – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy, Institute of Economics, Finance and Management, Ural State Agrarian University

e-mail: ikolesova@mail.ru

© Колесова И. С., 2019



process of evolution and the formation of the ideological content of the flamenco music and dance culture. The finding out of the spiritual significance of this type of creative activity makes it possible to overcome the stereotypes of its perception, which is very relevant for the flamenco music and dance practice. By bringing the dispute of this topic to the discussion plane, the author focused on the question of the degree of impact of the Arab culture and the culture of the Gypsy ethnos on the metaphysical foundations of flamenco, intentionally leaving outside of the research the problems of the dialogical interaction of the Jewish and Christian religions and their role in the development of flamenco.

Keyword: flamenco, spirituality, spanish mentality, sufism, gypsy cultures.

Для цитирования: Колесова И. С. Аутентичный фламенко: транзитии суфизма и цыганской культуры // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 126–134. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10312

Актуальность выбранной тематики связана с недостаточной разработанностью проблемы исследования фламенко в сфере научных изысканий. Данное обстоятельство затрудняет адекватное понимание вопроса о происхождении фламенко, о факторах, повлиявших на формирование его идейного содержания, что актуализирует потребность дальнейшего, более глубокого осмысления этой проблемы. Анализ существующих гипотез о его происхождении позволяет сделать вывод, что фламенко – синтетический феномен, имеющий индоевропейские истоки, вобравший элементы индусской, арабской, иудейской, христианской религиозных традиций в их тесном соприкосновении с культурой африканских и цыганских этносов, органическое слияние которых завершилось в средневековой Андалузии.

Некоторые авторы особенно выделяют именно цыганский «след» в эволюции фламенко. Считая цыган создателями фламенко [5, с. 488–492], они связывают с гонениями на цыган его протестный характер, его превалирующий минорный горестный настрой.

Не отрицая этих фактов, следует всё же заметить, что не только цыгане, но и все другие народы, мигрировавшие в Испанию, пришли не на пустое, неоформленное куль-

турное пространство. «Культурный ландшафт» Испании, который предстояло освоить переселенцам, складывался прежде всего под влиянием ландшафта географического. Аксиоматично положение о том, что каждый этнос создаёт представления о мире, адаптируясь к тем природным условиям, в которых живёт. Именно природные условия, климат, рельеф местности, способы и навыки выживания людей оказывают воздействие на эволюцию обрядов, ритуалов, превалирование тех или иных видов искусства, а также определяют манеры, двигательную пластику, стилистику и цветовую палитру одежды данного этноса.

Думается, что истоки искусства фламенко надо искать в глубинах архаических времён, когда в первобытном художественном творчестве, в палеолитических изображениях свирепых, кровожадных быков на стенах пещер, в ритуальных танцах, сопровождающихся ритмическими ударами в ладоши, в мифах, обрядах формировались специфическое чувственное мироощущение, национальный испанский менталитет, определялись особенности духовного развития испанского этноса. Наскальные изображения быков вряд ли следует понимать лишь как продукт трудовой деятельности человека, в ходе которой происходит освоение материальных ресурсов природы и их

преобразование. Мы полагаем, что образцы архаического живописного творчества являются следствием целенаправленной мыслительной работы человека, отражают процесс духовного постижения природы. Пещерные рисунки с поразительной точностью не только копируют животных, но и символизируют стремление к узнаванию, к осмыслению условий окружающей среды, желание обрести гармонию, единство с миром. Это свидетельство «очеловечивания» природы и утверждения человеком своей надприродной, духовной сущности.

Рисунки быков, как правило, находились в дальних, затемнённых углах пещеры, олицетворяя мрак, неизвестность, первобытный ужас, грозные силы природы. Преодоление страха при встрече с этим опасным зверем требовало от человека мужества, волевых усилий, обретения духа, преобразования себя. Потому, вероятно, пещерные изображения быка, впрочем, как и сами пещеры, использовались в обряде инициации. Бык, таким образом, кроме объективных характеристик, наделялся ценностными определениями, аналогичными и соотносимыми с теми эмоциями, мыслями, чувствами, которые переживал человек.

Бой с быком, отражая специфические черты менталитета испанского этноса, не только демонстрирует мужественность тореро, его чувства, волнения. В единоборстве с опасным зверем усиливается, заостряется вечная оппозиция жизни и смерти, пробуждая мысли о бренности скоротечной жизни, о её неизбежном окончании. Исходя из этого, противостояние быка и тореро трактуется нами как вновь и вновь повторяющаяся инициация, в которой через преодоление себя личность переходит на новый, более высокий уровень духовности. В этом состоит метафизическая подоплёка данного ритуала.

Духовный смысл корриды формально выражается во внешнем образе тореро, в его движениях, в его costume. Движения тореро пластичны, неторопливы, даже замедленны. Он бережёт, концентрирует энергию и силы для решительного момента их высвобождения: для нанесения смертельного удара по вселяющему ужас зверю, который соотносится с мраком, тьмой, небытием, для преодоления своего страха, своей нерешительности в борьбе за торжество жизни.

Одновременно с выполнением определённого хореографического рисунка герой манипулирует тёмным плащом, а также куском красной ткани на палке – мулетой, управляя, тем самым, поведением быка. Цвета одежды и атрибутики тореро символизируют трагический накал поединка тёмной земной энергии, агрессивной и разрушительной с созидательной творческой энергией жизни. Сам тореро, страдая и мучаясь, играет главную героическую роль в драме о жизни и смерти, о жестокой борьбе ночного солнца (бык) с солнцем дневного (тореро). В подтверждение этого тезиса можно привести факт из истории костюма тореро, который в прошлом украшался осколками зеркал для отражения влияния злых природных сил, тёмных замыслов людей и носил название *Traje de Lucas* – костюм света.

Арена для проведения корриды своим устройством также символизирует оппозицию света и тьмы. Солнечная сторона арены, которую не покидает солнце – *Sol*, контрастирует с теневой стороной – *Sombra*. Сама же арена сравнивается Ф. Г. Лоркой с алтарём, к которому человек «приносит в жертву боевого быка» и у подножья которого «гибнут лучшие тореро». Бык же «в одно жуткое мгновение из жертвы превращается в жреца» [4, с. 58–59].



Я. В. Чеснов связывает происхождение представления, в котором сливаются образы солнца и человека, с иранским культом бога солнца Митры и его борьбой с мировым быком. Этот распространённый среди азиатских и европейских народов миф, с приходом римских солдат, носителей романской культуры, стал известен и закрепился на Иберийском полуострове [8].

Таким образом, идейное наполнение архаических ритуальных танцев и корриды, в частности, составляет попытка победить смерть путём прорыва к солнечным, космическим энергиям и их интеграции. Активная деятельность человека по их стяжанию не только открывает возможности влиять на естественные силы природы и потустороннего мира, осознать красоту, гармонию, целостность мироздания, но и удовлетворить его экзистенциальные потребности.

С экзистенциальными устремлениями, с религиозными ценностями, с потаёнными сакральными смыслами, с их философской рефлексией, вероятно, связана экспликация представлений о дуэнде – духовной сущности фламенко. Дуэнде соотносимо со светом, огнем, магией. Это рок, судьба, разлом, божественное начало, ощущение Бога. «“Жив Господь!” – внезапное, жаркое, человеческое, всеми пятью чувствами ощущение бога, по милости дуэнде вошедшего в голос и тело плясуньи, то самое избавление, наконец и наяву освобождение от мира ...» [3]. Условие появления дуэнде, возникающего внезапно, по наитию, – отсутствие света, мрак, бездна тьмы.

Ф. Г. Лорке принадлежит широко известное сравнение Испании со шкурой быка, на которой господствует дуэнде [3]. Именно дуэнде определяет литургию корриды как религиозной драмы, «где так же, как и в мессе, благословляют и приносят жертвы. В испанском танце и в бое быков не ищут раз-

вращения: сама жизнь играет трагедию, поставленную дуэнде, и ранит в самое сердце, пока он строит лестницу для бегства от мира» [3].

Ф. Г. Лорка соотносит возгласы: «Оле!», которые сопровождают ход корриды и исполнение фламенко с призывами Бога: «Ала!», «Ля иль Лаху иль Аллах!», характерными для арабских суфийских молитвенных танцев. Действительно, в истории фламенко существует значимый период его соприкосновения с философией суфизма. На развитие духовного содержания фламенко, несомненно, оказало существенное влияние мировоззрение суфийских мистиков, в основу которого положена идея целостности мира, единства существования Бога и человека. Суфийский мистик XIII века Ибн аль-Араби, который стал главным идеологом фламенко, ввёл в философский дискурс учение о Совершенном Человеке, с наибольшей глубиной являющем Божественную сущность. Специалисты отмечают, что в учении Ибн аль-Араби переплетены достижения теоретической мысли иудаизма, неоплатонизма, духовных практик восточно-христианского аскетизма, восточных религий. Совершенный Человек (инсан аль-камил), обладая знанием, тождественным знанию Бога о самом себе, предстаёт как некое переходное начало между Богом и природой, связь сущих миров. Предназначение Совершенного Человека многогранно: он не только возводит жаждущих святости к познанию абсолютной духовной реальности, но и, становясь проводником божественной воли, несёт высшее знание людям, являя одновременно идеальный парадигмальный образ для подражания и совершенствования.

В исламской духовной традиции путь восхождения к Совершенному Человеку детально и подробно отображён в суфийских



трактатах. Значительное место суфийские мыслители в своих творениях уделяли выработке системы образов (например, для указания присутствия Бога использовались образы ловца, тёмной ночи), а также описанию методов психотехники: созерцанию, дыхательным упражнениям, экстатическим танцам, молитве.

Ибн аль-Араби перенёс философские идеи суфизма в плоскость культуры фламенко. Учёный рассматривал искусство фламенко как способ самосовершенствования человека во имя постижения Божественных истин, как мистический опыт проживания различных ритмов, мелодий, глубокого восприятия разнообразных тонов и тембров голоса, звучания музыкальных инструментов.

Предмет фламенко – абсолютная духовная реальность, раскрывающаяся через свободные индивидуально неповторимые творческие акты, ибо только в свободе возможно истинное творчество преображения. Стремящийся обрести божественный дар возводит правую руку к небу и, уловив эманацию Высшей Истины, через опущенную левую руку низводит её к земле. Преодолевая мощное сопротивление материального начала, предельно сконцентрировавшись, с усилием вскидывая руки вверх, к Небу, суфий экспансирует материю в Дух, созидает иеротопию, преобразовывая окружающую среду в иную реальность, возделанную его энергетикой в соответствии с сакральными ценностями ислама.

Ориентация на образ Совершенного Человека, имплицитно направленный на раскрытие его богочеловеческой природы, имманентно содержится и отчётливо просматривается во всех элементах, составляющих искусство аутентичного танца фламенко: в трагических жестах танцовщиков, в вознесённых к небесным высям руках, в мучительных выражениях лиц балайоров,

в замедленной драматургии танца, взрывающейся бурным неистовым сапададо, в аксессуарах, деталях и цветовой символике костюма.

Так, появление горошин, соотносимых с лунными пятнами на платье танцовщиц фламенко, связано с философским содержанием суфийских песнопений о душевных порывах человека к Богу, о мистическом пути постижения божественных тайн. Охваченная любовью к Богу, воспаряя в поднебесье, душа не сразу прорывается на высочайший уровень далёких созвездий, а достигает в первую очередь Луны. Образ Луны в суфийских трактатах традиционно связывался с теософией и употреблялся в психотехнических практиках.

К слову сказать, арабские книги, распространённые в Испании, были переведены на латинский язык, а потому не были доступны для многочисленных слоёв населения. Да и представители суфийской интеллектуальной элиты, в частности Ибн Араби, не стремились пропагандировать своё духовное знание среди широкой необразованной публики, дабы не сбивать с толку и не вводить народные массы в заблуждение, отвращая от истинного пути. Тем более что суфийские авторы для разъяснения своих идей выработали уникальные формы вербального общения, обогатив речевой арсенал живописными эпитетами, метафорами, сравнениями, аллегориями, наполненными глубокими символическими смыслами. Например, птица, совершающая длительный полёт, в трактатах суфийских мистиков символизирует суфия, ищущего Бога. Исходя из этого, расхожее сравнение балайора, передающего содержание танца с характерными для фламенко патетикой, иногда выпендренностью, с фламинго, с его причудливым экзотическим оперением, теряет всякий смысл.



Отмечено, что в период Реконкисты неосведомлённость широких слоёв населения о новом опыте духовного знания, сложившегося в практике суфизма, сгладило остроту межконфессиональных и межнациональных противоречий в пёстром разномыслии людей, представителей разных национальностей и религий, сосредоточившихся в это время в Андалусии. Однако данное обстоятельство привело и к тому, что мистическая трактовка музыки, песнопений, танцев, связанная с поисками их потаённого сакрального смысла, сложившаяся в суфийской духовной традиции, в значительной степени была утрачена, профанировалась в народной среде.

Смею предположить, что культура цыганского этноса сыграла определённую роль в искажении сакральных смыслов, привнесённых суфийскими мыслителями в искусство фламенко. Цыгане, представляя смесь многочисленных субэтносов, не имели своей территории, своего этнического связующего центра. Специалисты выделяют в коллективном опыте, рельефно и выпукло выраженном в цыганской культуре, индийский субстрат. В процессе миграции цыган на другие территории, где происходило соприкосновение с иными культурами, их заимствование и слияние с культурой цыганского этноса, индийский субстрат оставался наиболее устойчивым и жизнеспособным. Не имея самостоятельного мелоса [1, с. 268–290], цыгане ассимилировали музыкальную культуру Индии, специализируясь в исполнении за деньги тех музыкальных произведений, которые нравились публике. Оказавшись в Испании, в непривычной, малознакомой культурной среде, цыгане по-своему интерпретировали новые, услышанные здесь музыкальные произведения, ориентируясь на интересы и предпочтения простого народа.

Несомненно, цыганская культура, приспособиваясь, адаптируясь к новым реалиям, впитывала духовные ценности, понимание Бога, этические и нравственные нормы, характерные для данного этноса. В результате религиозные представления цыган, малооригинальные и по содержанию, и по форме, не сложились в целостную уникальную систему. «Их следует определить как комплексы элементов, которые были восприняты в окружающих религиозных культурах» [6, с. 15].

На формирование религиозных представлений цыганского этноса в пору их пребывания в Испании, несомненно, влияли и народные традиции, и ислам. Но, как и простые, малознакомые с суфийской философией испанцы, цыгане не были готовы рационально, в адекватной форме воспринять её сложные идеи. Так, костюм для фламенко с «лунными горошинами» теряет идею устремлённости к небесным высям. Цыганки в юбках с рисунком в горошек танцевали на площадях зачастую с обнажённым верхом, что неприемлемо для испанской культуры и считается неприличным. Здесь горошины перестают быть «лунными» и прочитываются как знаки, которыми отмечались «падшие» женщины [8].

Однако влияние арабской музыкальной культуры, замешанной на идейном наследии суфийской философии, было столь значительным, что чёткие, глубокие отпечатки арабо-мусульманской религиозно-философской мысли ощутимо проявились в ритмах фламенко. Э. Леви-Провансаль отмечает, что в андалусской музыке «главной составляющей является традиция арабского Востока» [2, с. 26], в соприкосновении и переплетении с местной культурой. Особенность этого культурного взаимодействия состояла в том, что арабические и исламоведческие штудии, определившие метафизику фламен-



ко, творческие опыты арабских художников, поэтов, музыкантов были наложены на собственно испанское культурное наследие. В таинственных «чёрных» звуках *cante hondo*, в танцевальных ритмах фламенко были сохранены воспоминания об архаических ритуальных представлениях, о глубинных пластах мифологического мышления, отпечатались амбивалентные черты испанской культуры: лёгкость и радость обманчивы, фиеста лишь ширма, скрывающая тень распятый, надрыв, печаль, боль души и освобождение её от плевел существования. Метафизический смысл фламенко удалось уловить Иосифу Бродскому:

...Подобно душам,

так рвётся пламя,
сгубив лучину,
в воздушной яме,
топча причину,

виденье Рая,
факт тяготенья,
чтоб – расширяя
свои владенья –

престол небесный
одеть в багрянец.
Так сросся с бездной
испанский танец.

И. Бродский «Испанская танцовщица»

Во фламенко в образно-пластической форме выразился национальный испанский дух с его склонностью и к доблестному героизму, в его классическом виде, возвеличенном в «Песне о моём Сиде», и к благородному душевному, но странноватому донкихотству, сражающемуся против всемирного зла, приземлённости, несправедливости. Цыган-

ское же влияние на музыкально-танцевальную традицию Андалусии было более поздним, носило поверхностный характер, принципиально не повлиявший на духовную, содержательную составляющую фламенко, и направлялось в сторону внешнего эффекта, яркости, экзотичности.

Таким образом, фламенко – это продукт национальной испанской культуры, в котором духовное содержательное ядро выражено в заимствованной у арабов терминологии. В этом сложность и притягательность фламенко.

Его ценность не столько в специфических формах самовыражения, сколько в заложенных в нём метафизических смыслах. Именно метафизика – ядро, вокруг которого концентрируются формы творческого выражения искусства фламенко. Вероятно, поэтому Мануэль де Фалья полагал, что фламенко никогда не существовало как массовое или народное искусство [7]. Исходя из вышеизложенного, следует вывод: утверждение о том, что создатели фламенко – цыгане, носит спорный характер. Наше предположение таково, что цыгане придали лишь формальную завершённость уже существующему феномену фламенко. И эта предложенная форма лишь в определённой, но далеко не в полной мере отражала его философскую глубину.

Итак, выкладки, изложенные в этом небольшом тексте, носят дискуссионный характер и требуют дальнейшего исследования. Выяснение идейного содержания искусства фламенко, интеллектуальная рефлексия и осознание его духовных смыслов является плодотворным перспективным направлением для исследователя, который, удовлетворяя жажду постижения возможностей человеческого и мирового бытия, сможет совершить неожиданные открытия и достичь высочайших духовных прозрений.



Примечания

1. Живые традиции в контексте современной культуры / Е. Д. Андреева и др. // В фокусе наследия. Сборник статей, посвящённый 80-летию Ю. А. Веденина и 25-летию создания Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва / сост., отв. ред. М. Е. Кулешова. Москва : Институт географии РАН, 2017. С. 268–289.
2. Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании : Общий обзор : [пер. с фр.] / [предисл. Н. А. Иванова] ; АН СССР. Институт народов Азии. Москва : Наука, 1967. 96 с.
3. Лорка Ф. Г. Дуэнде, тема с вариациями [Электронный ресурс] : лекция // Литературный Портал «ЛитКульт»: [веб-сайт]. Электрон. дан. URL: <http://litcult.ru/blog/202>
4. Лорка Ф. Г. Самая печальная радость / [пер. с исп. Н. Р. Малиновской и А. М. Гелескула, предисл. Н. Р. Малиновской]. Москва : Центр книги Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы имени М. И. Рудомино, 2010. 271 с.
5. Макарова С. С. Цыганский танец как явление мировой музыкальной культуры // Диалог культур: состояние межкультурных коммуникаций в условиях посткризисной экономики: сборник научных трудов Международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета управления и экономики, 2012. С. 488–492.
6. Трофимова К. П. Религиозные представления цыган и обряды цыган Юго-Восточной Европы : автореф. дис. на соиск. учён. степ. кандидата философских наук : 09.00.14 / Трофимова Ксения Павловна. Москва, 2013. 30 с.
7. Химич Г. А. Характерные черты испанской культуры как парадигма архетипов национального сознания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2011. № 2. С. 1–15.
8. Чеснов Я. В. Нуминозное тело и одежда [Электронный ресурс]. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/bioeth/bioeth_6/6.pdf

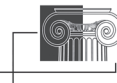
References

1. Andreeva E. D., etc. Zhivye traditsii v kontekste sovremennoy kul'tury [Living traditions in the context of modern culture]. In: Kuleshova M. E., ed. *V fokuse naslediya. Sbornik statey, posvyashchonnuy 80-letiyu Yu. A. Vedenina i 25-letiyu sozdaniya Rossiyskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta kul'turnogo i prirodnogo naslediya imeni D. S. Likhachova* [In the focus of heritage. Collection of articles dedicated to the 80th anniversary of Yu. A. Vedenin and the 25th anniversary of the creation of the D. S. Likhachev Russian Research Institute of Cultural and Natural Heritage]. Moscow, Publishing house of the Institute of Geography RAS, 2017. Pp. 268–289. (In Russian)
2. Lévi-Provençal É. *La civilisation arabe en Espagne* (In Rus. ed.: Levi-Provensal E. *Arabskaya kul'tura v Ispanii. Obshchiy obzor* [Arab Culture in Spain. An Overview]. Moscow, Akademizdatcenter "Nauka" RAS, 1967. 96 p. (In Russian)
3. Lorca F. G. [Lorca Federico García] *Duende, tema s variatsiyami* [Duende, theme with variations]. Available at: <http://litcult.ru/blog/202> (In Russian)
4. Lorca F. G. [Lorca Federico García] *Samaya pechal'naya radost'* [The saddest joy]. Moscow, Published by Book Center of the Book Center of the All-Russian State Library of Foreign Literature, 2010. 271 p. (In Russian)
5. Makarova S. S. Tsyganskiy tanets kak yavlenie mirovoy muzykal'noy kul'tury [Gipsy dance as a phenomenon of world music culture]. *Dialog kul'tur: sostoyanie mezhkul'turnykh kommunikatsiy v usloviyakh postkrizisnoy ekonomiki. Sbornik nauchnykh trudov Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Dialogue of cultures: the state of intercultural communications in a post-crisis economy. A collection of scientific papers of the International Scientific and Practical the conference]. St. Petersburg, Publishing House of the St. Petersburg University of Management and Economics, 2012. Pp. 488–492. (In Russian)



6. Trofimova K. P. *Religioznye predstavleniya tsygan i obryady tsygan Yugo-Vostochnoy Evropy. Avtoreferat diss. kand. filos. nauk [Religious performances of gypsies and rituals of gypsies of Southeast Europe. Synopsis cand. philos. sci. diss.]*. Moscow, 2013. 30 p. (In Russian)
7. Khimich G. A. Typical features of Spanish culture as a paradigm of the national identity archetype. *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series: General history*. 2011, no. 2, pp. 1–15. (In Russian)
8. Chesnov Ya. V. *Numinoznoye telo i odezhda [Numinous body and clothes]*. Available at: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/bioeth/bioeth_6/6.pdf (In Russian)

*



ХОРЕОГРАФИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ОБУЧЕНИЯ СТУДЕНТОВ-ХОРЕОГРАФОВ

УДК 793.3

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10313

А. Е. Меловатская

Институт современного искусства

В статье рассматривается синтетическая природа танцевального искусства. Особое внимание уделяется взаимодействию хореографии, музыки и литературы. Автор анализирует проблемы интерпретации литературных произведений на балетной сцене, возможные пути создания хореографической композиции, когда процесс может начаться с впечатления от музыкального произведения или с впечатления от жизненного события, явления, с впечатления от произведения смежного вида искусства и т.д. В статье также представлен пример авторской композиции как пример синтеза музыки, танца и поэзии. Автор ставит вопрос о необходимости углубления музыкального образования студентов-хореографов.

Ключевые слова: синтез искусств, хореографическая интерпретация, взаимодействие музыки и танца в хореографической композиции, сюжетная и бессюжетная хореография.

Anna E. Melovatskaya

Institute of Modern Arts, Novozavodskaya str., 27 A, 121309, Moscow, Russian Federation

CHOREOGRAPHIC INTERPRETATION OF LITERARY WORKS IN THE CONTEXT OF TEACHING CHOREOGRAPHERS

The article discusses the synthetic nature of dance art. Particular attention is paid to the interaction of choreography, music and literature. The author analyzes the problems of interpretation of literary works on the ballet scene. The article also presents possible ways of creating a choreographic composition, when the process can begin with an impression of a musical work or an impression of a life event, a phenomenon, an impression of a work of a related art form, etc., also presents an example of the author's

МЕЛОВАТСКАЯ АННА ЕВГЕНЬЕВНА – кандидат искусствоведения, доцент, заведующая кафедрой искусства балетмейстера факультета хореографии Института современного искусства; педагог кафедры классического танца Московской государственной академии хореографии; педагог актёрского факультета ГИТИС – Российского института театрального искусства

MELOVATSKAYA ANNA EVGENIEVNA – Ph.D. (Art Criticism), Associate Professor, Head of the Department of Art of Choreographer, the Faculty of Choreography, the Institute of Modern Arts; teacher of the Department of Classical Dance, Moscow State Academy of Choreography; teacher of the Acting Faculty, the Russian Institute of Theatre Arts (GITIS)

e-mail: annamelovatskaya@yandex.ru

© Меловатская А. Е., 2019



composition as an example of the synthesis of music, dance and poetry. The author raises the question of the need to deepen the musical education of choreographer students.

Keywords: synthesis of arts, choreographic interpretation, interaction of music and dance in choreographic composition, plot and without plot choreography.

Для цитирования: Меловатская А. Е. Хореографическая интерпретация литературных произведений в контексте обучения студентов-хореографов // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 135–140. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10313

Театральное искусство, и балетный театр в том числе, искусство синтетическое, в котором взаимодействуют разные виды искусства, в результате чего появляется композиция, от миниатюры до спектакля. В балетном театре объединяются прежде всего музыка, хореография, литература, а также драматическое, изобразительное искусство, искусство освещения, грима и другие виды. Интерпретация средствами хореографии литературного первоисточника – это сложный и трудоёмкий процесс. О теме хореографических интерпретаций литературных произведений писали многие исследователи балетного театра: В. В. Ванслов [2], В. М. Гаевский [3], Р. В. Захаров [5], Ф. В. Лопухов [7; 8], Е. Н. Куриленко [6] и другие.

В балетном театре существуют два различных типа композиции хореографического действия: сюжетная и бессюжетная. Постановка по литературным первоисточникам относится к первому типу – сюжетной хореографии. Но здесь также есть своё разделение по степени приближенности к литературной основе. Это может быть спектакль, в целом поставленный на основе произведения, максимально воспроизводящий все перипетии, конфликты, событийный ряд и т.д. А может быть спектакль по мотивам, основанный лишь на одной теме или идее первоисточника. В нём нет привычной логики и выстроенности происходящих событий. Это может быть поэзия: стихотворения, поэмы и т.д. Но зато есть настроение,

общая атмосфера, а главное – идея литературного произведения. Ко второму типу – типу бессюжетной хореографии – относятся композиции, в которых нет никакого сюжета, нет событийности, нет первоисточника, но есть некая идея, настроение, атмосфера, задуманная постановщиком. В этом случае постановщик ничего не «навязывает» зрителю, а позволяет ему с помощью хореографических метафор, символов самому сложить картину увиденного произведения, понять её, почувствовать. Оба типа хореографии несут смысл, идею, тему, но раскрывают это по-разному. Безыдейной, бессмысленной хореографии быть не может. Как правило, первый тип – это большие многоактные спектакли, второй тип больше относится к одноактным постановкам или композициям малой формы.

Спектакли классического наследия XIX века в большинстве своём написаны по легендам, сказкам и т.д. И сами спектакли, и их либретто были созданы по законам балетного театра, по законам хореографии. Авторами-постановщиками учитывалась специфика самого понятия хореографии, понятия балетного театра, в котором часто важнее не «что», а «как». Мир чувств человека, его внутренний мир, его реакции на происходящие явления действительности гораздо важнее самих событий и конфликтов. Мир танца способен выразить то, что порой сложно, а ещё чаще не нужно выражать словами. Собственно, как и мир музыки.



В XX веке, в эпоху так называемого драмбалета, хореографы впервые обратились к «высокой» литературе: произведениям У. Шекспира, А. С. Пушкина и другим. При всех важных плюсах этого этапа была утрачена ведущая роль самой хореографии – главного выразительного средства балетного театра. Это было связано с неготовностью на тот момент большинства балетмейстеров-постановщиков работать с произведениями «высокой» литературы, и потому режиссёрские приёмы были заимствованы из драматического театра. Не случайно при постановке спектакля рядом с хореографами работали режиссёры драматического театра.

В 1960 годы, накопив опыт предыдущих поколений балетмейстеров-постановщиков, переосмыслив его и открыв новые приёмы постановочного мастерства, хореографы-«шестидесятники» смогли найти гармонию, равновесие между музыкой, литературными произведениями и языком хореографии.

Собственно, с чего начинается процесс создания хореографической композиции? Не важно, заказ ли это или желание самого балетмейстера осуществить постановку новой композиции. Существует несколько основных путей. Первый путь: процесс начинается с впечатления, полученного балетмейстером от музыкального произведения. Дальше он вынашивает замысел, определяя и уточняя тему и идею будущей постановки. Бывает и наоборот: сначала возникает идея-тема, навеянная жизненным событием, явлением или впечатлением от какого-либо произведения искусства (изобразительного, литературного и т.д.). Затем постановщик ищет музыку, по его мнению отражающую выбранную идею и тему. Оба варианта возможны, и каждый постановщик сам определяет ему близкий. Но во втором случае есть опасность навязать музыке

то, что ей несвойственно, то, что композитор изначально не задумывал. Существует ещё и третий путь, сегодня довольно редко встречающийся, когда композитору заказывают музыку для будущей постановки. Ярким примером стали спектакли классического и советского балетного наследия. Для больших многоактных спектаклей прошлого в большинстве случаев композиторы писали музыку на заказ. То есть у руководства театра или самого постановщика возникала идея поставить балет, и тогда обращались к композитору с предложением написать к нему музыку. Сначала писалось либретто, составлялся сценарный план, по которому, в содружестве с хореографом, композитор писал музыку. Например, балеты на музыку П. И. Чайковского «Лебединое озеро», «Щелкунчик», «Спящая красавица», «Баядерка» Л. Минкуса, «Легенда о любви» А. Меликова и другие. В большей или меньшей степени балетмейстер и композитор заранее оговаривали драматургию, ключевые моменты, все детали и нюансы будущего спектакля и так же продолжали сотрудничать в период написания всего музыкального материала.

Автору статьи ближе первый путь, когда музыка рождает идею и образы. Хотелось бы рассказать о своём опыте работы с музыкой и литературой. Вместе с доцентом кафедры фортепиано Российской академии музыки имени Гнесиных Анной Пак мы готовим концертные программы. А. Пак пишет музыку, мы на неё ставим хореографию, наши студенты – студенты факультета хореографии Института современного искусства и Российской академии музыки имени Гнесиных – исполняют музыкально-хореографические композиции. Анна не так давно начала писать стихи и небольшие эссе. Таким образом, на наших концертах происходит тот самый синтез трёх искусств: музыки, хореографии и литературы.



Музыка Анны Пак как раз именно та музыка, которая рождает у постановщика яркие выразительные образы. Её музыка осязаемая, театральная, «кинематографическая», искренняя и эмоциональная. Кроме того, в ней всегда есть определённая внятная идея, чёткая драматургия и ясная композиция. Все композиции ёмкие, концентрированные, идеально подходящие для хореографического воплощения. Её музыка словно создана для хореографии, для того, чтобы под неё танцевали. Что очень важно – у Анны всегда чёткое, «говорящее» название, которое при постановке никогда не меняется. Мы не спрашиваем композитора, о чём она писала музыкальное произведение, потому что понимаем и даже, скорее, чувствуем это без слов.

В данном случае мы представим ваше внимание хореографическую композицию «Огненная река». О чём хореографическая композиция? Само название, данное композитором, наталкивает на определённую мысль. У нас возник двойной образ. С одной стороны, огненная река – это лава, вырвавшаяся из горла вулкана, стремительно несущаяся вниз и сжигающая всё на своем пути. С другой стороны, это человек, переживший большую утрату, трагедию и пытающийся жить с внутренней болью дальше. Не пережитая боль пульсирует, поднимается, хлопает, пытается вырваться наружу. Человек останавливает её, но наступает момент, когда он не в силах сдерживать рвущийся наружу крик. И он вырывается. Наступает хрустальная звенящая тишина и спокойствие. И становится легко. Но постепенно место образовавшегося внутреннего пространства наполняется чем-то тёмным и мрачным. Что это? Угрызения совести, сожаление или месть? Вопрос остаётся открытым: надо ли вырывать из себя не пережитую внутреннюю боль или лучше держать её в себе?

Сначала была написана музыка, затем появилось стихотворение и хореографическая миниатюра. Этот пример относится к тому виду хореографии, которая создана под впечатлением от музыки и дополнена поэзией.

Анна Пак «Я закрываю глаза...»:

Я глаза закрываю и в пропасть лечу,
В темноте, в глубине пропадаю.
А минутами раньше я просто молчу
И на чёрном рояле играю.

Эту пленку кручу,
хоть смотреть не хочу,
На начало сейчас отмотаю.
Только ближе к концу
снова в пропасть лечу,
И что будет там дальше – не знаю.

Я держусь за октавы,
за квинты держусь,
И, пригоршней аккорды хватая,
Я до звуков высоких сейчас доберусь,
Их на волю, как птиц, выпускаю.

И затем я, держась за последний аккорд,
Взглядом птиц в небеса провожая,
Задержусь на фермата на пару секунд...
Всё в порядке – теперь отпускаю.

Наша глубокая убежденность заключается в том, что сегодня назрела острая необходимость в обучении студентов-хореографов азам музыкальной грамотности и сольфеджио. Так было в советскую эпоху, когда в образовательный процесс были включены специальные дисциплины, такие как «Теория музыки», «Работа балетмейстера с композитором» и другие. Как пригодились бы в дальнейшем творчестве начинающим постановщикам спецкурсы, семинары или мастер-классы композиторов, на которых бы



они раскрывали секреты сотворчества композитора и хореографа. На сегодняшний день это возможно лишь при личной инициативе руководства факультетов, педагогов и самих студентов в форме творческих встреч, бесед и тематических концертов. Сегодня молодые специалисты должны осознать необходимость знать и понимать музыку, разбираться в литературе и поэзии, а также в других видах искусства, составляющих синтез искусств в хореографической композиции. Необходимо, помимо учебного процесса в вузе, начать самообразовываться,

искать возможности повысить качество своего музыкального образования, общекультурный уровень. Надо искать специалистов, которые подскажут, помогут выйти на новый уровень работы хореографа с музыкальным произведением. Безусловно, необходимо учиться на образцах прошлого и уметь их анализировать. И только соединив все эти пути постижения музыки и других видов искусства можно перейти на качественно новый этап постановочного мастерства и создавать высокохудожественные хореографические композиции.

Примечания

1. Алексидзе Г. Д. Школа балетмейстера. Москва : ГИТИС, 2011. 104 с.
2. Ванслов В. В. Статьи о балете. Музыкально-эстетические проблемы балета. Ленинград : Музыка, 1980. 192 с.
3. Гаевский В. М. Дивертисмент. Судьбы классического балета. Москва : Искусство, 1981. 383 с.
4. Демидов А. П. Золотой век Юрия Григоровича. Москва : Алгоритм, Эксмо, 2007. 400 с.
5. Захаров Р. В. Записки балетмейстера. Москва : Искусство, 1976. 351 с.
6. Куриленко Е. Н. Проблемы художественного синтеза в балетном спектакле. Москва : Государственный институт искусствознания, 2003. 308 с.
7. Лопухов Ф. В. Шестьдесят лет в балете. Москва : Искусство, 1966. 368 с.
8. Лопухов Ф. В. Хореографические откровения. Москва : Искусство, 1972. 216 с.
9. Лопухов Ф. В. В глубь хореографии. Москва : Фолиум, 2003. 192 с.
10. Рабочая программа дисциплины «Композиция классического танца» Московской государственной академии хореографии. Москва, 2004. 9 с.
11. Суриц Е. Я. Джордж Баланчин – истоки творчества // Музыка и хореография современного балета : сборник статей. Ленинград : Искусство, 1987. Том 5.
12. Тарасова О. Г. Музыка и хореография : учебное пособие по курсу «Искусство балетмейстера». Москва : Российский институт театрального искусства – ГИТИС, 2016. 150 с.
13. 20 уроков классического танца : А. А. Писарев / автор-составитель И. Л. Кузнецов. Москва ; Санкт-Петербург : Академия Русского балета имени А. Я. Вагановой ; Российский институт театрального искусства – ГИТИС, 2016. 114 с.
14. 26 уроков классического танца : А. М. Мессерер / автор-составитель И. Л. Кузнецов. Москва ; Санкт-Петербург : Академия Русского балета имени А. Я. Вагановой ; Российский институт театрального искусства – ГИТИС, 2016. 156 с.

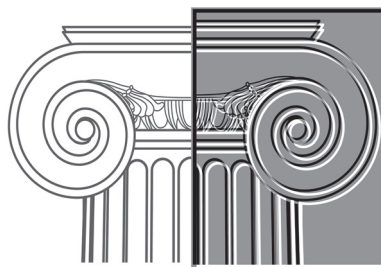
References

1. Aleksidze G. D. *Shkola baletmeystera [School of ballet master]*. Moscow, Publishing house of the Russian Institute of Theatre Arts (GITIS), 2011. 104 p. (In Russian)
2. Vanslov V. V. *Stat'i o balete. Muzykal'no-esteticheskie problemy baleta [Article about ballet. Musical-aesthetic problems of ballet]*. Leningrad, Musical State Publishing House, 1980. 192 p. (In Russian)
3. Gaevsky V. M. *Divertisment. Sud'by klassicheskogo baleta [Divertisment. The fate of classical ballet]*. Moscow, Art Publishing House, 1981. 383 p. (In Russian)
4. Demidov A. P. *Zolotoy vek Yuriya Grigorovicha [The Golden Age of Yuri Grigorovich]*. Moscow, Algoritm Publishing House, Publishing House "Eksmo", 2007. 400 p. (In Russian)



5. Zakharov R. V. *Zapiski baletmeystera [Notes of ballet master]*. Moscow, Art Publishing House, 1976. 351 p. (In Russian)
6. Kurilenko E. N. *Problemy khudozhestvennogo sinteza v baletnom spektakle [Problems of artistic synthesis in a ballet performance]*. Moscow, Publishing house of the State Institute of Art Studies, 2003. 308 p. (In Russian)
7. Lopukhov F. V. *Shest' desyat let v balete [Sixty years in ballet]*. Moscow, Art Publishing House, 1966. 368 p. (In Russian)
8. Lopukhov F. V. *Khoreograficheskiye otkrovennosti [Choreographic frankness]*. Moscow, Art Publishing House, 1972. 216 p. (In Russian)
9. Lopukhov F. V. *V glub' khoreografii [Into the depths of choreography]*. Moscow, Publishing house "Folium", 2003. 193 p. (In Russian)
10. *Rabochaya programma distsipliny "Kompozitsiya klassicheskogo tantsa" Moskovskoy gosudarstvennoy akademii khoreografii [Work program of the discipline "Classical Dance Composition" of the Moscow State Academy of Choreography]*. Moscow, 2004. 9 p. (In Russian)
11. Surits E. Ya. Dzhordzh Balanchin – istoki tvorchestva [George Balanchine – Sources of Creative Work]. In: *Muzyka i khoreografiya sovremennogo baleta. Tom 5 [Music and Choreography of modern ballet. Vol. 5]*. Leningrad, Art Publishing House, 1987. (In Russian)
12. Tarasova O. G. *Muzyka i khoreografiya [Music and Choreography]*. Moscow, Publishing house of the Russian Institute of Theatre Arts (GITIS), 2016. 150 p. (In Russian)
13. Kuznetsov I. L., comp. *20 urokov klassicheskogo tantsa: A. A. Pisarev [20 lessons of classical dance: A. A. Pisarev]*. Moscow, Publishing house of the Vaganova Ballet Academy, Russian Institute of Theatre Arts (GITIS), 2016. 114 p. (In Russian)
14. Kuznetsov I. L., comp. *26 urokov klassicheskogo tantsa: A. M. Messerer [26 lessons of classical dance: A. M. Messerer]*. Moscow, Publishing house of the Vaganova Ballet Academy, Russian Institute of Theatre Arts (GITIS), 2016. 156 p. (In Russian)

*



СОЦИАЛЬНО-
КУЛЬТУРНАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ



«ВКУС НАРОДА»:

ПРОБЛЕМА ПОСЕЩАЕМОСТИ УЧРЕЖДЕНИЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

УДК 304.4

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10314

С. С. Ипполитов

Московский государственный институт культуры

В статье предпринимается попытка выявить закономерность между параметром «посещаемость учреждений культуры» как одного из показателей эффективности реализации государственной культурной политики в России и ценностными предпочтениями аудитории, которые могут оказывать влияние на этот параметр. Названная проблема сводится к ответу на ряд принципиальных вопросов. Каковы предпочтения современного российского зрителя, посетителя музеев, театров, других учреждений культуры? Каким образом определяется репертуарная политика театров и кинопрокатных учреждений? Экспозиционная и выставочная политика российских музеев? Насколько мнение экспертного и профессионального сообщества совпадает со вкусами и культурными запросами населения страны? Насколько репертуарная политика влияет на посещаемость учреждений культуры? Какими должны быть пропорции экспериментальной, или так называемой актуальной, культуры и культуры традиционной, при всей условности такого рода терминов?

Ключевые слова: государственная культурная политика, посещаемость учреждений культуры, традиционные ценности.

Sergey S. Ippolitov

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

“THE TASTE OF THE PEOPLE”:

THE PROBLEM OF ATTENDANCE OF CULTURAL INSTITUTIONS
THROUGH THE PRISM OF TRADITIONAL VALUES

In article an attempt to reveal regularity between the “attendance of cultural institutions” parameter as one of indicators of efficiency of realization of the state cultural policy in Russia, and valuable preferences

ИППОЛИТОВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ – кандидат исторических наук, проректор по развитию, декан факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева

IPPOLITOV SERGEY SERGEEVICH – Ph.D. (History), Vice-Rector for Development, Dean of the Faculty of State Cultural Policy, Moscow State Institute of Culture, Leading Researcher of the D. S. Likhachev Russian Institute of Cultural and Natural Heritage

e-mail: nivestnik@yandex.ru
© Ипполитов С. С., 2019



of audience which can have an impact on this parameter is made. The called problem comes down to the answer to a number of fundamental issues. What preferences of the modern Russian viewer, visitor of the museums, theaters, other cultural institutions? How the repertoire policy of theaters and film distributing institutions is defined? Exposition and exhibition policy of the Russian museums? As far as does the opinion of expert and professional community coincide with tastes and cultural requirements of the population of the country? How repertoire policy affects attendance of cultural institutions? What have to be proportions experimental, or so-called “relevant”, cultures and cultures “traditional”, at all convention of such terms?

Keywords: state cultural policy, attendance of cultural institutions, traditional values.

Для цитирования: Ипполитов С. С. «Вкус народа»: проблема посещаемости учреждений культуры через призму традиционных ценностей // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 142–152. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10314

Одной из приоритетных задач государственной культурной политики в нашей стране является повышение посещаемости учреждений культуры. Важность решения этой задачи трудно переоценить: учреждения культуры, как проводники политики государства в культурной сфере, являются ключевыми институтами сохранения и популяризации национального культурного наследия и достояния. В значительной степени именно здесь формируется воспитательный и образовательный контекст, оказывающий влияние на молодое поколение: от успешности и востребованности учреждений культуры во многом зависит та социальная среда, которая формируется сегодня в нашем государстве.

Попытки выявить закономерности в динамике посещаемости учреждений культуры, а также выработать действенные методики её повышения, предпринимались целым рядом как российских [2; 3; 8; 10], так и зарубежных [18; 19; 20; 21] исследователей. На основе значительного массива статистической, социологической, демографической информации авторы исследований формировали поведенческие модели среднестатистического зрителя, пытаясь спрогнозировать его поведение на рынке «культурных услуг». Так, российские авторы А. Р. Бузана-

кова и Е. М. Ожегов осуществили экономический анализ поведения театральной аудитории, опираясь при этом на американские и британские источники 1960–1980-х годов. Авторы изучали поведенческую модель зрителей из различных социальных и имущественных слоёв, деля их на три основные категории. Первая категория – состоятельные люди, ориентирующиеся при выборе театрального зала на его престижность, благосклонность критики и известность режиссёра. Вторую категорию составили зрители со средним достатком, предпочитающие комедийный жанр и не готовые покупать билеты на сложные драматические спектакли. К третьей категории авторы отнесли состоятельную интеллигентную публику, отдающую предпочтение сложным драматическим произведениям [2].

Предложенная авторами исследовательская парадигма тиражируется достаточно широко [3]. Она сводится главным образом к изучению и формированию эффективной «бизнес-модели от культуры»: экономические показатели деятельности превалируют над каким-либо иными. Исследуется пластичность рынка билетов, финансовое состояние аудитории, доходы той или иной социальной группы. Причём, что характерно, вся отечественная аналитика строится



в значительной степени на материалах зарубежных исследователей, зачастую весьма устаревших. Однако в многочисленных публикациях, так или иначе затрагивающих проблему посещаемости учреждений культуры в России и за её пределами, так и не удалось обнаружить ценностный подход к изучению вкусов и предпочтений аудитории в качестве методической основы.

Заявляемые некоторыми авторами темы исследований, казалось бы нацеленные на поиск ценностного измерения во вкусах и предпочтениях российской аудитории, такие как, например, «Государственная культурная политика России: к вопросу о ценностном измерении нацистроительства», оказываются на деле пространными рассуждениями о геополитике с попытками «применить витальный подход к определению и изучению ценностного континуума» [8]. К сожалению, за подобными научно-образными словесными построениями не удаётся обнаружить что-либо конкретное.

Наличие проблемы оценки эффективности учреждений культуры с точки зрения ценностного наполнения того культурного контента, который генерируется ими в процессе основной деятельности, осознаётся многими современными учёными. Так, в статье П. О. Ермолаевой справедливо отмечается, что «на сегодняшний день не существует однозначной и исчерпывающей оценки социально-культурной ценности деятельности учреждений культуры, которая бы корреспондировала с управленческой эффективностью и финансовыми показателями» [10]. Автор внимательно изучает и описывает зарубежный опыт деятельности учреждений культуры, при этом обозначая в качестве одного из наиболее эффективных способов повышения их эффективности создание системы обратной связи с «потребителем»: анализ записей в журна-

лах для посетителей, развёрнутое анкетирование, опросы и проч. Отмечается отсроченный эффект, оказываемый на посетителя библиотеки или театрального зрителя учреждением культуры: произведённое впечатление или полученная из книги информация может быть творчески переработана и привести к сенсационным результатам много лет спустя.

Осознание вторичности финансовых показателей в проблеме востребованности «культурного продукта» подводит нас к выводу о том, что пути решения задачи повышения посещаемости учреждений культуры должны изучаться в двух направлениях. Они могут быть условно названы «технологическое» и «ценностное». Первое из них призвано ответить на вопрос «Как?»; второе – на вопрос «Что?». Под термином «технологическое направление» мы понимаем комплекс правовых, организационных, цифровых, информационных, финансовых и технологических мероприятий, направленных на создание условий для роста числа посетителей учреждений культуры.

Под «ценностным» направлением развития и повышения посещаемости следует понимать предоставление гражданам произведений искусства и услуг учреждений культуры, соответствующих их национальным, культурным, ценностным, историческим, образовательным потребностям.

Следует констатировать, что в последнее десятилетие Министерству культуры Российской Федерации удалось продемонстрировать впечатляющие успехи в развитии «технологического» направления. Введение электронных ресурсов для бронирования и продажи билетов; создание виртуальных театров и концертных залов; заметное обновление и совершенствование материальной базы учреждений культуры; подготовка специалистов для сферы культуры



– эти и целый ряд иных мероприятий способствовали опережающему росту посещаемости. Статистика этого процесса достаточно полно отражена на сайте министерства.

Вместе с тем в настоящий момент отсутствуют чётко сформулированные ценностные критерии, по которым Министерство культуры России оценивает деятельность учреждений культуры и осуществляет её финансирование. Так, например, Письмо Министерства культуры РФ от 6 марта 2012 года N 31-01-39/02-ПХ «О разработке Методических рекомендаций по развитию театрального дела в регионах и мерам поддержки театрального искусства» определяет, что «принципы государственного финансирования должны учитывать особенность творческого процесса, в котором в равной степени важны как художественный поиск, нахождение новых путей и форм развития искусства, так и приобщение к искусству непосредственных потребителей» [14]. Это абсолютно логичные и необходимые требования. Однако в этом подробном документе полностью отсутствуют критерии качества, которые государство в лице Министерства культуры могло бы предъявить театральным коллективам как условие их финансовой поддержки. Мы не находим ни слова о культурных и национальных традициях народов Российской Федерации, о традиционных ценностях, о профессиональном уровне исполнительского мастерства.

Более того, документ значительное внимание уделяет понятию «экспериментальная постановка». Вот как предлагается осуществлять государственное финансирование подобного рода театральных экспериментов: «Основным показателем качества услуг является показатель “средняя заполняемость зрительного зала на стационаре”». Однако с целью продвижения постановок экспериментального характера, имеющих

объективные сложности для понимания широким кругом зрителей, данный показатель рекомендуется скорректировать. Согласно разработанной методике, экспериментальные спектакли могут исключаться из расчета показателя “средняя заполняемость зрительного зала на стационаре» [14]. неизбежно возникает вопрос: насколько обоснованно государственное финансирование постановок, «имеющих объективные сложности для понимания широким кругом зрителей» [14], да ещё и получающих дополнительные преференции при оценке параметра «средняя заполняемость зала»? Кому и зачем нужно их «продвижение»? Зрителю? Но документ недвусмысленно констатирует, что у широкого круга зрителей существуют «объективные сложности для понимания» такого рода произведений. Тогда кому конкретно они адресованы и для чего их требуется «продвигать»? И если «сложности в понимании», по утверждению документа, «объективны», то есть не зависят от уровня образования или эрудиции зрителя, его вкусовых предпочтений – суть факторов субъективных, это заведомо означает, что упомянутые «экспериментальные постановки» изначально и не предназначены для понимания зрителем, поскольку причины их непонимания – «объективны», то есть от зрителя не зависят.

Как показало исследование, изучением вкусов и предпочтений зрительской аудитории (посетителей учреждений культуры) научное и экспертное сообщество в нашей стране занимается редко и фрагментарно. Так, из 440 статей, опубликованных в научной периодике за последнее десятилетие¹ и рассматривающих проблемы развития, функционирования и посещаемости учреждений культуры, исследованию собствен-

¹ По данным электронной библиотеки КиберЛенинка.



но культурных предпочтений населения посвящено лишь две статьи [9; 12], да и те описывают только способы проведения досуга, не предпринимая попыток исследования ценностных и вкусовых предпочтений аудитории. Официальный сайт Министерства культуры также не содержит информации такого рода. Очевидно, что существует необходимость в проведении качественно-исследовательского исследования, которое должно охватить самую широкую аудиторию, с разделением по региональному, гендерному, возрастному признакам, с целью формирования «вкусового профиля» российской аудитории. Без проведения этой системной работы решение задачи повышения посещаемости учреждений культуры будет постоянно наталкиваться на необъяснимые с точки зрения утилитарных рыночных законов явления, когда значительные финансовые вложения в культурный проект вовсе не гарантируют его окупаемость или хотя бы доброжелательный интерес значимой аудитории.

В итоге приходится констатировать, что современная государственная культурная политика и рынок культуры в нашей стране не имеют в своей основе сколь-нибудь качественных и научно подтверждённых исследований предпочтений и вкусов аудитории, которые можно было бы использовать для планирования. В качестве наглядной иллюстрации сложившейся в отечественной науке ситуации в сфере исследований культурных предпочтений населения можно привести уже упомянутую статью А. Р. Бузанаковой и Е. М. Ожегова [2]: из шестидесяти ссылок на более ранние исследования лишь одна отсылает нас к российскому автору, все остальные 59 трудов по маркетингу в театральной сфере принадлежат перу иностранных авторов. Если описывать ситуацию ещё более определённо, то государственная культурная политика опира-

ется на мнения и вкусы достаточно узкого круга лиц, именуемого «экспертным сообществом». Ценности, вкусы и культурные предпочтения широких слоёв населения при принятии организационных и финансовых решений учитываются недостаточно; системное изучение процессов, связанных с культурными и ценностными потребностями отечественной аудитории, практически полностью отсутствует.

В результате настойчивых попыток отыскать в научной или критической публицистике информацию о проведённых социологических исследованиях ценностных и вкусовых предпочтений населения Российской Федерации удалось обнаружить едва ли не единственное исследование такого рода. Им стал проект российских художников В. Комара и А. Меламида, реализованный в 1995 году под названием «Выбор народа». Следует сразу оговориться, что названный проект носил не научный, а скорее, художественный характер с абсурдистским «акцентом». Издёвка и сарказм авторов по отношению и к аудитории, и к результатам исследования особо не скрывались. Однако в отсутствие более качественной аналитики воспользуемся результатами названного проекта. Его участникам предлагалось смоделировать «идеальную картину» по определённым стандартным параметрам: наиболее предпочтительному размеру художественного полотна, методу изображения (реализм, абстракционизм), цветовой гамме, жанру, сюжету и персонажам.

В ходе этого импровизированного социологического опроса оказалось, что русскому искусству отдают предпочтение 58% населения, американскому – 1%. 61% зрителей ценит старое искусство больше современного. Подавляющее большинство предпочло реалистическое искусство. Среди сюжетов лидировал натюрморт с цветами и



сцены с животными. 20% российских зрителей хотели бы видеть на полотнах детей [15]. По итогам исследования было написано два художественных полотна: самая «идеальная» и самая «ужасная» картины. С течением времени проект разросся, к нему подключились другие страны, аналогичные опросы в которых приводили к отличным от России результатам.

При всей карикатурности полученных результатов проект «Выбор народа» позволяет сформулировать научную проблему для более серьёзных исследований, которые помогут решить вполне конкретные прикладные задачи государственной культурной политики.

Названная проблема сводится к ответу на ряд принципиальных вопросов. Каковы предпочтения современного российского зрителя, посетителя музеев, театров, других учреждений культуры? Каким образом определяется репертуарная политика театров и кинопрокатных учреждений? Экспозиционная и выставочная политика российских музеев? Насколько мнение экспертного и профессионального сообщества совпадает со вкусами и культурными запросами населения страны? Насколько репертуарная политика влияет на посещаемость учреждений культуры? Какими должны быть пропорции экспериментальной, или так называемой актуальной, культуры и культуры традиционной, при всей условности такого рода терминов?

Для ответа на поставленные вопросы мы провели социологическое исследование. В качестве исследовательской основы обратились к открытым источникам – официальному сайту Большого театра, ресурсам «Театральная афиша» [17] и «Отзовик» [13]; ресурсу «Театр отзывы» [16]; другим открытым сетевым площадкам, публикующим, среди прочего, отзывы и мнения

аудитории учреждений культуры. При этом в оценку включались отзывы зарегистрированных пользователей; анонимные мнения не учитывались. Отбор точек зрения проводился с учётом знания респондентами современного театрального контекста, умения грамотно излагать свои мысли, наличия развёрнутого и аргументированного текста. Мнения типа «было скучно», «неинтересно», «не понравилось» к оценке не принимались. Задачей анализа была попытка определить театральные сюжеты, манеру игры, особенности режиссёрского прочтения, сценария, поведения актёров, вызывающие наибольшее отторжение аудитории и ведущие к стойкому нежеланию зрителя вновь увидеть что-либо подобное в учреждении культуры.

В процессе анализа особое внимание уделялось фразеологическим оборотам, которыми зрители определяли увиденное на сцене и описывали испытанные эмоции. Наибольшее внимание было уделено отзывам, в которых содержались заявления авторов о планах посетить просмотренный спектакль вновь, порекомендовать его близким, показать детям или информация об оставлении зрительного зала до окончания спектакля или желании это сделать.

Проанализируем зрительские впечатления, эмоции и предпочтения на примере ряда спектаклей, поставленных на сцене Большого театра. Так, употребляемые публикой выражения в описании оперы «Риголетто» сводились к следующим: «пошлость и вульгарщина», «стыдно», «разочарование», «сброд пошлости и бездарности», «душили слёзы отчаяния, боли, стыда», «жалкое зрелище», «сальная история», «чувство гадливости и брезгливости», «отвратное порно»; «стыдно, противно, ощущение грязи»; «попали на отвратительный в размахе разврата и грязи фарс».



«Золотой петушок», который поставил К. Серебренников вызвал такие эмоции: «неумный и пошлый фарс», «бедный Пушкин», «пошлость», «мерзкие символы», «поток больных фантазий очередного авангардиста».

Конкретные действия зрителей или их намерения сводились к следующему: «из театра бежали», «стало страшно и рискованно ходить в театр», «рад, что не взял сына», «дальше мучить себя я не стала, ушла», «я вам не советую ходить на “Риголетто”», «еле досидели с женой до конца представления»; «чтобы не беспокоить людей, еле досидели до конца первого действия. Из театра бежали!»; «я вряд ли отважусь на следующее посещение оперы». Следует оговориться, что Большой театр, в отличие от многих других учреждений культуры, не испытывает проблем с наполняемостью залов: играет роль доверие к международному бренду и веками сложившаяся репутация. Немаловажным фактором является и цена билетов: люди, заплатившие от десятков до сотен тысяч рублей за билет, склонны оставаться до конца спектакля, в искренней надежде «оправдать» потраченные средства.

Схожие эмоции вызвал у зрительской аудитории спектакль Театра Наций «Женихи». Зрители так описывали свои эмоции: «пережила настоящий шок! Никогда не могла даже представить себе, что со сцены театра нас научат нюхать кокаин и колоться!!!»; «Н. В. Гоголь, наверное, “перевернулся в гробу”. Отвратительная пародия на искусство»; «ушли через 20 минут просмотра»; «пошлость и вульгаризмы»; «берегите себя и ваших детей от подобных провокаций».

Обзор зрительских антипатий даёт обильную пищу для размышлений. Очевидно, что театральная публика рассчитывает увидеть в театре традиционное прочтение классических произведений. Новатор-

ские поиски, эксперименты благосклонно воспринимаются зрителем лишь при условии, что эксперимент не переходит границы традиционных культурных ценностей российского зрителя: пошлость, вульгарность, низкий вкус остаются в сознании российской аудитории явлениями, абсолютно неуместными на театральном подмостках. Поход в театр воспринимается отечественным зрителем как воспитательный и образовательный акт: семейный поход с детьми в понимании российского зрителя – это не развлечение, а сознательное стремление повысить культурный уровень: свой собственный и своего ребёнка. Обсценная лексика из уст актёров, вульгарность сценарного языка, излишняя эротизация спектакля, пошлость, халатное отношение к актёрской службе, неуважительное поведение административного персонала, бросающаяся в глаза экономия на декорациях и реквизите – все эти факторы наносят серьёзный репутационный ущерб не только конкретному учреждению, но и всей современной отечественной культуре. У зрителя возникает убеждение в умышленном «уничтожении русской культуры», её «падении», в непрофессионализме работников культуры, снижении их общего культурного уровня в угоду коммерческой выгоде.

Следует отметить, что и само профессиональное сообщество, вовлечённое в процесс создания культурного контекста, осознаёт и пытается противостоять негативным тенденциям, отмечая зависимость популярности учреждений культуры от тех ценностных приоритетов, с которыми сталкивается зритель. «Каким-то образом мат стал неотъемлемой частью модной современной драматургии. Как-то он пришёл в высокохудожественный театр. Мне трудно мириться с ситуацией, когда, отправляясь с девушкой в театр, я могу получить порцию крепких



выражений не во дворе около театра, а внутри» [11]. Это слова российского драматурга, члена Союза театральных деятелей Российской Федерации, художественного руководителя и главного режиссёра «Нового Арт Театра» Дмитрия Калинина.

Однако в общественном дискурсе существует и принципиально иная позиция, озвученная пресс-секретарём Большого театра Екатериной Новиковой: «Если мы не призываем к насилию, национальной розни и не пропагандируем порнографию, то запретить ничего невозможно, одним нравится одно, другим – другое». Эти слова были произнесены в ответ на возмущение зрителей оперой «Золотой петушок» в постановке Кирилла Серебренникова – версии одноимённой оперы Н. Римского-Корсакова по мотивам сказки Пушкина [1]. При всей этической спорности данного высказывания, его юридическая легитимность безупречна. Действительно, создатели спектакля не нарушили действующее законодательство. Но как быть с мнением зрительного зала, уже описанным выше: «неумный и пошлый фарс», «бедный Пушкин», «пошлость», «мерзкие символы»? Или эта постановка подпадает под определение «экспериментальная», содержащееся в Письме Министерства культуры РФ от 6 марта 2012 года, для которой «объективные сложности в понимании» зрительской аудиторией являются нормой, а мнением зрителя можно пренебречь в целях «продвижения»?

Прямо противоположный опыт, в контексте изучения посещаемости учреждений культуры, позволяют осмыслить выставки русских художников, ставшие знаковым явлением текущего времени и вызвавшие ажиотажный интерес у публики. Многочисленные отзывы зрителей на выставки полотен Архипа Куинджи [7], Ильи

Репина [6], Ивана Айвазовского [5], Валентина Серова [4] позволяют судить о повышенном запросе аудитории на традиционно искусство, являющееся не только понятным, близким по духу и воспитанию, но и ставшее частью национального культурного кода россиян. Практически все отзывы посетителей перечисленных выставок в качестве «недостатков» приводили следующие: «слишком много народу», «очень много людей», «многолюдно», «очереди», «стояли в очереди два часа», «народуууу», «пришлось занимать очередь с самого утра», «километровая очередь».

Комментарии зрителей о визите на выставку с детьми, о желании рекомендовать близким посещение, о проведённом времени и удовлетворённости от посещения позволяют сделать вывод о высокой востребованности традиционного искусства. Комментаторы использовали следующие выражения: «радостное настроение, настоящее искусство», «выставка потрясающая», «картины великого художника», «изумительные работы профессионала самой высшей пробы», «бесподобно!», «очень живая и вдохновляющая выставка», «необыкновенная красота», «совершенство», «это стоит увидеть».

Острые эмоции зрителей на увиденное в учреждениях культуры трудно подвергать наукометрическому анализу. Вместе с тем приходится констатировать, что без изучения зрительских симпатий, вкусов и культурных предпочтений решить вполне конкретную задачу повышения посещаемости учреждений культуры не представляется возможным. Сегодня назрела насущная необходимость в проведении всеобъемлющего научного исследования, которое основывалось бы на синтезе методик самых разных отраслей науки: социологии, демографии, культурологии, искусствоведения, эконо-



мики, этнографии с целью создания ценностной и культурной «матрицы» народов Российской Федерации. Без наличия широкого массива достоверной статистической

информации о такой тонкой материи, как «вкус народа», решить вполне конкретную задачу повышения посещаемости учреждений культуры будет очень сложно.

Примечания

1. Большой театр заявляет, что не запретит оперу «Золотой петушок» по требованию православных [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=790247>
2. Бузанакова А. Р., Ожегов Е. М. О различных подходах к идентификации предпочтений зрителей театральных постановок // Экономический анализ: теория и практика. 2016. № 10 (457). С. 168–182.
3. Бычкова Н. В., Каточков В. М. Определение маркетинговой стратегии артхаусного кино // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Экономика и менеджмент. 2015. Том 9. № 1. С. 153–161.
4. Выставка «Валентин Серов. К 150-летию со дня рождения» (Россия, Москва) – отзывы [Электронный ресурс]. URL: https://otzovik.com/reviews/vistavka_valentin_serov_k_150-letiyu_so_dnya_rozhdeniya_russia_moscow/
5. Выставка «Иван Айвазовский. К 200-летию со дня рождения» в ГТГ на Крымском Валу (Россия, Москва) – отзывы [Электронный ресурс]. URL: https://otzovik.com/reviews/vistavka_ivan_ayvazovskiy_k_200-letiyu_so_dnya_rozhdeniya_v_gtg_na_krimskom_valu_russia_moscow/
6. Выставка «Илья Репин» в Новой Третьяковке (Россия, Москва) – отзывы [Электронный ресурс]. URL: https://otzovik.com/reviews/vistavka_ilya_repin_v_novoy_tretyakovke_russia_moscow/
7. Выставка картин Куинджи. Третьяковская галерея (Россия, Москва) – отзывы [Электронный ресурс]. URL: https://otzovik.com/reviews/vistavka_kartin_kuindzhi_tretyakovskaya_galereya_russia_moscow/
8. Голобородько А. Ю. Государственная культурная политика России: к вопросу о ценностном измерении нацистроительства // Вестник Поволжского института государственной службы. 2015. № 1 (46). С. 27–33.
9. Гришкина Н. И. Социокультурный портрет публики современного любительского театра // Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия. 2009. № 6. С. 260–262.
10. Ермолаева П. О. Методики оценки эффективности учреждений культуры: опыты сравнительных исследований // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусства. 2011. № 3. С. 65–69.
11. Калинин Д. Матом об искусстве. И почему я запретил в театре употребление слова «прикольно» [Электронный ресурс]. URL: <https://dk-nat.livejournal.com/14355.html>
12. Лукина В. С. Анализ культурно-досуговых предпочтений жителей города Якутска // Теория и практика общественного развития. 2015. № 21. С. 19–21.
13. Отзовик [Электронный ресурс]. URL: <https://otzovik.com>
14. Письмо Министерства культуры РФ от 6 марта 2012 года N 31-01-39/02-ПХ «О разработке Методических рекомендаций по развитию театрального дела в регионах и мерам поддержки театрального искусства» [Электронный ресурс] // Гарант.Ru : [веб-сайт]. Электрон. дан. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70054968/>
15. Социологический опрос по искусству. Андрей Бильжо известен в России больше Энди Уорхола [Электронный ресурс] // Коммерсантъ : [веб-сайт]. Электрон. дан. 1994. № 125 (593) от 08.07.1994. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/83204>
16. Театр отзывов. Отзывы о спектакле «Не становись чужим». Театр Современник [Электронный ресурс]. URL: https://teatrow.ru/msk/moskovskij-teatr-sovremennik/946-ne_stanovis_chuzhim.html#comment
17. Театральная афиша [Электронный ресурс]. URL: <http://www.teatr.ru/>



18. Levy-Garboua L., Montmarquette C. Demand. In: *Handbook of Cultural Economics*. Edward Elgar, 2003.
19. Moore T. G. (1966) The Demand for Broadway Theater Tickets. *Review of Economics and Statistics*, no. 48, pp. 79–87.
20. Schimmelpfennig J. (1997) Demand for Ballet: A non-parametric analysis of the 1995 royal ballet summer season. *Journal of Cultural Economics*, vol. 21, iss. 2, pp. 119–127.
21. Throsby C. D., Withers G. A. (1979) *The Economics of the Performing Arts*. New York, St. Martin's Press.

References

1. Bol'shoi teatr zayavlyayet, chto ne zapretit operu "Zolotoy petushok" po trebovaniyu pravoslavnykh [The Bolshoi Theater declares that it will not ban the Golden Cockerel opera at the request of the Orthodox]. Available at: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=790247> (In Russian)
2. Buzanakova A. R., Ozhegov E. M. On different approaches to identifying the preferences of theatergoers. *Economic Analysis: Theory and Practice*. 2016, no. 10 (457), pp. 168–182. (In Russian)
3. Bychkova N. V., Katochkov V. M. Definition of marketing strategy for art-house cinema. *Bulletin of South Ural State University, Series "Economics and Management"*. 2015, vol. 9, no. 1, pp. 153–161. (In Russian)
4. Vystavka "Valentin Serov. K 150-letiyu so dnya rozhdeniya" (Rossiya, Moskva) – otzvyvy [Exhibition "Valentin Serov. To the 150th anniversary of his birth" (Russia, Moscow) – reviews]. Available at: https://otzovik.com/reviews/vistavka_valentin_serov_k_150-letiyu_so_dnya_rozhdeniya_russia_moscow/ (In Russian)
5. Vystavka "Ivan Aivazovskiy. K 200-letiyu so dnya rozhdeniya" v GTG na Krymskom Valu (Rossiya, Moskva) – otzvyvy [Exhibition "Ivan Aivazovsky. To the 200th anniversary of his birth" at the State Tretyakov Gallery on Krymsky Val (Russia, Moscow) – reviews]. Available at: https://otzovik.com/reviews/vistavka_ivan_ayvazovskiy_k_200-letiyu_so_dnya_rozhdeniya_v_gtg_na_krimskom_valu_russia_moscow/ (In Russian)
6. Vystavka "Ilya Repin" v Novoy Tretyakovke (Rossiya, Moskva) – otzvyvy [Exhibition "Ilya Repin" in the New Tretyakov Gallery (Russia, Moscow) – reviews] Available at: https://otzovik.com/reviews/vistavka_ilya_repin_v_novoy_tretyakovke_russia_moscow/ (In Russian)
7. Vystavka kartin Kuindzhi. Tretyakovskaya galereya (Rossiya, Moskva) – otzvyvy [Exhibition of paintings Kuindzhi. Tretyakov Gallery (Russia, Moscow) – reviews]. Available at: https://otzovik.com/reviews/vistavka_kartin_kuindzhi_tretyakovskaya_galereya_russia_moscow/ (In Russian)
8. Goloborodko A. Yu. State cultural policy of Russia: on the issue of value measurement of nation-building. *The Bulletin of the Volga Region Institute of Administration*. 2015, no. 1 (46), pp. 27–33. (In Russian)
9. Grishkina N. I. Social and cultural description of audience of modern amateur theater. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Pedagogika. Filologiya. Filosofiya* [Bulletin of the Buryat State University. Pedagogy. Philology. Philosophy]. 2009, no. 6, pp. 260–262. (In Russian)
10. Ermolaeva P. O. Methods of evaluation of cultural institutions' efficiency: comparative studies. *Bulletin of Kazan State University of Culture and Arts*. 2011, no. 3, pp. 65–69. (In Russian)
11. Kalinin D. Matom ob iskusstve. I pochemu ya zapretil v teatre upotreblenie slova "prikol'no" [Mat about art. And why I forbade the use of the word "cool" in the theater]. Available at: <https://dk-nat.livejournal.com/14355.html> (In Russian)
12. Lukina V. S. The analysis of the cultural and leisure preferences of Yakutsk population. *Theory and Practice of Social Development*. 2015, no. 21, pp. 19–21. (In Russian)
13. Otzovik [Reviews]. Available at: <https://otzovik.com> (In Russian)
14. Pis'mo Ministerstva kul'tury RF ot 6 marta 2012 goda N 31-01-39/02-PKH "O razrabotke Metodicheskikh rekomendatsiy po razvitiyu teatral'nogo dela v regionakh i meram podderzhki teatral'nogo iskusstva" [Letter of the Ministry of Culture of the Russian Federation dated March 6, 2012 N 31-01-39 / 02-IIIX "On the Development of Methodological Recommendations for the Development of Theater Business in the Regions and Measures to Support Theater Art"]. Available at: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70054968/> (In Russian)
15. Sotsiologicheskii opros po iskusstvu. Andrey Bil'zho izvesten v Rossii bol'she Endi Uorkhola [Opinion polls on art. Andrei Bilzho is known in Russia more than Andy Warhol]. Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/83204> (In Russian)



16. *Teatr otzyvov. Otzyvy o spektakle "Ne stanovis' chuzhim". Teatr Sovremennik [Theater reviews. Reviews of the play "Do not Become a Stranger". Contemporary Theater]*. Available at: https://teatrow.ru/msk/moskovskij-teatr-sovremennik/946-ne_stanovis_chuzhim.html#comment (In Russian)
17. *Teatral'naya afisha [Playbill]*. Available at: <http://www.teatr.ru/> (In Russian)
18. Levy-Garboua L., Montmarquette C. Demand. In: *Handbook of Cultural Economics*. Edward Elgar, 2003. (In English)
19. Moore T. G. (1966) The Demand for Broadway Theater Tickets. *Review of Economics and Statistics*, no. 48, pp. 79–87. (In English)
20. Schimmelpfennig J. (1997) Demand for Ballet: A non-parametric analysis of the 1995 royal ballet summer season. *Journal of Cultural Economics*, vol. 21, iss. 2, pp. 119–127. (In English)
21. Throsby C. D., Withers G. A. (1979) *The Economics of the Performing Arts*. New York, St. Martin's Press. (In English)

*



Личностный смысл отношения молодёжи к активному досугу как фактору творческой самореализации

УДК 379.8

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10315

Н. В. Шарковская

Московский государственный институт культуры

В статье раскрывается сущность личностного смысла применительно к такому значимому фактору творческой самореализации молодёжи, как активный досуг. Охарактеризованы ведущие структурные компоненты личностного смысла: смыслообразующие мотивы, смысловые установки, поступки молодёжи в сфере досуга. Показана результативность проявления как общих, так и педагогических закономерностей становления и функционирования личностного смысла, выражающего отношение молодых людей к организованному досугу, сопряжённая с рядом макро- и микрофакторов: средовым фактором, действенным фактором освоения базовой гуманитарной культуры и т.д. Сделан вывод об обусловленности изменения личностного смысла отношения молодёжи к продуктивному досугу сменой жизненной позиции.

Ключевые слова: молодёжь, личностный смысл, досуговая деятельность, самореализация в творчестве, жизненная позиция.

Nataliya V. Sharkovskaya

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

PERSONAL MEANING OF YOUTH RELATIONS TO ACTIVE LEISURE AS A CREATIVE FACTOR SELF-REALIZATION

The article reveals the essence of personal meaning in relation to such a significant factor of creative self-realization of youth as active leisure. The structural components of personal meaning are characterized: sense-forming motives, semantic attitudes, actions of youth in the sphere of leisure. The article shows the effectiveness of both General and pedagogical laws of formation and functioning of personal meaning, expressing the attitude of young people to leisure, coupled with a number of macro and micro-factors: environmental factor, an effective factor in the development of basic humanitarian culture, etc. The conclusion about the conditionality of changes in the personal meaning of the attitude of young people to productive leisure change of life position.

Keywords: youth, personal meaning, leisure activity, self-realization in creativity, life position.

ШАРКОВСКАЯ НАТАЛИЯ ВЛАДИМИРОВНА – доктор педагогических наук, профессор кафедры менеджмента и технологий социально-культурной деятельности факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

SHARKOVSKAYA NATALIYA VLADIMIROVNA – Full Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Departments of Management and Technologies of Social and Cultural Activity, Faculty of State Cultural Policy, the Moscow State Institute of Culture

e-mail: 7948493@mail.ru
© Шарковская Н. В., 2019



Для цитирования: Шарковская Н. В. Личностный смысл отношения молодёжи к активному досугу как фактору творческой самореализации // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 153–159. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10315

В теории и современной практике социально-культурной деятельности понятие «личностный смысл» используется при изучении перспективных направлений общего культурного развития и гуманистического воспитания молодёжи с целью более полного выявления индивидуальных творческих возможностей самореализации в свободное вне основных занятий время. Рефлектируя реальное отношение молодых людей к тем объектам общекультурного и природного назначения, ради которых осуществляются их поступки во время досуга, личностный смысл – динамическая «совокупность актуальных действий для меня» по усвоению знаний, ценностей о мире человеческой культуры, активной ориентации в них – выражает «идентичность процессов интеллектуального и эмоционально-нравственного развития» (А. Н. Леонтьев).

Структурными компонентами личностного смысла, представляющими значимость для формирования социального облика молодых людей в целом и стимулирования творческой самореализации в жизненном пространстве их активного досуга в частности, выступают:

- *смыслообразующие мотивы*, побуждающие к осуществлению продуктивной досуговой деятельности, удовлетворению адресных культурных запросов, любительских интересов через достижение личностью поставленных целей, способствующих проявлению собственной поисковой активности, её содержательности и значимости; основной источник развития данных мотивов – ценностные ориентации в окружающей реальной действительности, их индивидуальная и специфическая иерархия;

ведущие функции – стимулирующая, социально регулирующая, а также функция «эмоциональной коррекции» (А. В. Запорожец), осуществляемые посредством расширения спектра прогнозируемых общекультурных событий в процессе планирования досуга. Непосредственно сама специфика мотивирующих факторов состоит в выявлении потребностей как источников активной жизненной позиции, а также осознанных стремлений в виде динамических тенденций, выраженных в качестве личностных или социальных желаний молодёжи в духовном, физическом совершенствовании;

- *разнообразие отношений к социокультурной действительности*: межличностных (на уровне пространственно-временных общественных связей между молодыми людьми в социальных группах при организации скоординированной досуговой деятельности, создающих возможности для обмена актуальной информацией, взаимной социальной перцепцией); внутриличностных (на уровне поддержания эмоционального тонуса комфортности субъекта по отношению как к себе, так и к восприятию социокультурной среды), реализуемых в ходе сознательно-избирательного выбора современных технологий организации досуга, представляющих субъективную ценность. Универсальный критерий продуктивности межличностных отношений – непосредственная удовлетворённость процессом установления взаимопонимания, которое сопровождается возникновением эмпатии, уверенности в продолжении социально поддерживающих контактов. Индивидуально-целостная система отношений к культурному времяпрепровождению об-



условливает специфику оценочного аспекта (эмоционального, когнитивного) предпочтительности уровня продуктивности или непродуктивности проведения личностью свободного времени. Функциональные возможности ведущих средств организации активной досуговой деятельности (информационных, культуротворческих и пр.) способны выявляться в ходе позитивного отношения молодых людей к её результатам в рамках конкретного социального окружения;

- *смысловые установки* отражают проявляющееся в досуговых действиях молодёжи отношение, имеющее личностный смысл к определённым ситуациям, в том числе к ситуациям успеха в виде стимула формирования мотивации достижения, а также обеспечивают целенаправленный характер проведения свободного времени, способствуя самореализации личности в творчестве (художественном, в том числе музыкальном, научном, техническом); производные от социальных установок, они выражаются в стремлении привести в систему индивидуализированные смыслы реализации общественных норм, взглядов, формирующихся у молодых людей на основе учёта анализа информации о таком образе продуктивного досуга, к которому можно было бы стремиться; функции смысловых установок: информационная, оценочная, когнитивная, экспрессивная, позволяют определять стиль поведения в расширенном контексте сходных жизненных условий. Собственно, модификация смысловых установок связана непосредственно с самой досуговой деятельностью, актуализацией того или иного востребованного её социокультурного направления, прежде всего спортивного, коммуникативного, волонтёрского, туристического, художественного и пр.;

- *собственные поступки* – осознанные преднамеренные виды объективных действий молодых людей, оцениваемые с точки зрения конкретизации их творческой самореализации в свободное время, в ходе которой происходит утверждение их как субъектов в отношении к себе самим, определённой группе, обществу в целом; согласуясь со смысловыми установками, поступки способны проявляться: а) в позиции (стабильной / нестабильной) относительно определения условий осуществления собственной культурной жизнедеятельности, выраженной в словах и реализуемой в соответствующем стиле поведения; б) в отношении к тем или иным сферам досуга, представленным в формате смысловых ремарок. В целом личностно ориентированный смысл объективных действий, обусловленный постоянно меняющейся социокультурной ситуацией, всегда реализуется опосредованно, и, соответственно, поэтому рассматривается как способ осуществления досугового поведения.

Представленная совокупность структурных компонентов личностного смысла, отражающих отношение молодёжи к продуктивному досугу, позволяет обратить внимание на такую их особенность, как производность от жизненного статуса, который, в свою очередь, определяется нахождением молодых людей в тех или иных социокультурных общностях: социальных группах (реальных студенческих группах, компаниях друзей, командах участников интеллектуальных, спортивных игр; проектных группах); молодёжных клубах по интересам, любительских объединениях (авторской песни, экологических, книжных, исторической реконструкции и пр.); студиях, кружках (литературных, театральных, хореографических, музыкальных и пр.); самодеятельных творческих коллективах (орке-



стровых, вокально-хоровых, народно-певческих, коллективах бального танца и пр.); ассоциациях молодёжных объединений общественной, культурной направленности. Характеризуясь автономностью, добровольностью вступления, свободой выбора участия в социально значимых программах и проектах, сфера функционирования вышеуказанных социокультурных общностей нацелена на создание организационно-педагогических условий успешной творческой самореализации молодых людей в их жизненном пространстве [5, с. 135].

Специфичность отражения личностно-смыслового отношения молодых людей к организации активного досуга состоит в обусловленности рядом психологических, педагогических факторов, имеющих культуросообразную составляющую, прежде всего: социальными ожиданиями, деятельностью саморегуляцией, индивидуальными стандартами оценивания субъективной вероятности успешного проведения свободного времени, досуговыми предпочтениями в контексте многоступенчатости процесса их социализации и самоидентификации. К другим, не менее характерным особенностям личностного смысла, значимым для решения проблемных вопросов, связанных с выявлением соотношения направленности индивидуального и общественно-го сознания на постоянно меняющийся поток информации об организации конструктивной социально-досуговой деятельности, относятся:

- предопределённость диверсификации самого личностного смысла изменением адаптационного предназначения лежащих в его основе устойчивых социальных действий: креативных, познавательных, исполнительных, ориентировочных, а также основных способов их функционирования: стандартных и нестандартных, значимых

для достижения того или иного оптимального результата, отвечающего за содержательность мотивации досуговой деятельности молодых людей;

- недостаточность полноты рефлексивного осмысления сущности тех или иных структурных компонентов личностного смысла с целью последующей их модификации для постановки и решения проблемы соотношения уровней проявления социально-культурной инициативы и психолого-педагогических характеристик показателей степени самореализации личности молодых людей в сфере досуга с учётом факторов динамичной социально-культурной реальности.

Основные закономерности становления и функционирования личностного смысла причастности молодёжи к активному досугу, обладая признаками всеобщности, в том числе производностью от социального статуса молодых людей в определённый временной период, систематическим пересмотром взглядов на подбор традиционных / инновационных форм и методов проведения свободного времени, отражают реальные, постоянно повторяющиеся связи с социумом, нормативно-ценностным пространством культуры. Как правило, они реализуются в индивидуальных траекториях организации культурной жизнедеятельности, которая, в свою очередь, сопряжена с рядом макро- и микрофакторов, в том числе средовым фактором, действенным фактором освоения видов базовой гуманитарной культуры (нравственной культуры, межкультурной коммуникации, эстетической и физической культуры, культуры досугового чтения, экологической культуры и т.д.).

Сущность непосредственного проявления педагогических закономерностей исследуемого феномена состоит в том, что досуг способен стимулировать молодых людей к



творческой самореализации, если: осуществляется в специфической для данной возрастной группы системе отношений к реальной действительности, неотъемлемой составляющей которой является конкретная ситуация развития; результаты проведения свободного времени соотносятся с эффективным использованием морально-этических ресурсов и средств современной медийно-информационной реальности.

Теоретические и эмпирические исследования показывают [1; 2; 3; 4], что для молодёжи с высокими показателями творческой самореализации в досуговой деятельности (надситуативной активностью, многообразием новых созидательных идей, непрагматически ориентированным риском), а также наличием подтверждённых оснований для её оптимизации, характерна соразмерность множественности культурных идентичностей мотивационной, процессуальной и предметной сфер деятельности в контексте с формами её продуктивного осуществления. При этом мотивационная сфера является основой становления и формирования творческой личности, так как базируется на учёте духовных потребностей в самовыражении, которые, в свою очередь, составляют смыслообразующую суть функционирования самой этой сферы. В представлениях об организации интенсивного досуга молодые люди, как правило, нацелены на наполнение его традиционными или инновационными технологиями, которые позволяют реализовать их личностный потенциал, ориентированный на собственное общекультурное развитие. Им свойственна реальная рефлексия динамики эмоционального опыта на оценивание объективных событий, происходящих в досуговый период времени. В качестве педагогически организованного пространства творческой самореализации молодых людей выступа-

ют социально-культурные институты, их разнонаправленная содержательность (просветительная, информационная, научно-исследовательская, образовательная, рекреационная и пр.). Являясь открытой педагогической системой, социально-культурные институты функционируют исходя из общей формулы «культурные потребности – социально значимые функции», что позволяет им создавать креативные пространства, в которых молодёжь принимает ту или иную социальную роль: инициативного участника общекультурных программ и проектов, активного читателя, заинтересованного зрителя, внимательного слушателя и т.д., в зависимости от желания и умения находиться в ней.

Для молодых людей с заниженным уровнем самореализации (шаблонность, заданность рамок принятия конструктивных решений, нерегулярность самоанализа автономной системы ценностей как эталонов должного поведения) показателями выбора произвольных и преднамеренных творческих действий, связанных с активным проведением свободного времени, выступают лишь ситуативные эмоции и рекреационные мотивы. Основным типом реализации адаптационного потенциала личностного смысла является конформный жизненный статус, обусловленный нежеланием выхода за пределы исходных прагматических целей, регулирующих осуществление поступков, в том числе связанных с поиском приемлемых моделей досугового поведения. При этом ответственность за организацию увлекательного досуга переводится как на внешние детерминанты, в том числе микросоциум, так и на определённых субъектов (членов семьи, друзей и пр.). Среди консервативных установок ментальных программ досугового поведения преобладают: ориентация на рутинные формы проведения до-



суга, вызывающая закрытость для нового эмоционального опыта; отсутствие готовности к постановке и осуществлению поисковых задач, связанных с организацией культуротворческой деятельности; выбор латентных ролей, не проявляющихся в конкретных социокультурных ситуациях; нежелание использовать инновационные технологии трансляции жизненных смыслов в организации досуга; отсутствие стремления к преобразованию системно повторяющихся пассивных форм досуга в активные формы. В связи с этим возможность изменения личностного смысла отношения к

значимости продуктивного досуга в культурной жизнедеятельности молодёжи связана непосредственно с жизненной позицией. Смена её, базирующаяся на преодолении психологических, в том числе коммуникативных барьеров, в результате чего молодой человек способен оказаться перед выбором в ситуации принятия новой для себя активной социальной роли, нацеленной на формирование досуговой мобильности, – основа решения проблемного состава вопросов, связанных с изучением личности в теории и практике социально-культурной деятельности.

Примечания

1. Акунина Ю. А. Технологический потенциал социально-культурной деятельности в профилактике деструктивных стратегий поведения молодёжи // Ценностно-смысловое содержание социально-культурной деятельности в современной России : монография / под науч. ред. Н. Н. Ярошенко. 2-е издание, исправленное и дополненное. Москва : МГИК, 2018. С. 185–194.
2. Демиденко А. С. Инфантильная модель поведения городской молодёжи: постановка проблемы // Модели поведения в российском обществе : материалы Всероссийской научной конференции с международным участием (23–24 октября 2017 года) / ред. коллег.: А. В. Лубской и др. Ростов-на-Дону, 2017. С. 124–127.
3. Чистилин А. Н. Личностная обусловленность содержания свободного времени : дис. на соиск. учёного степен. кандидата психологических наук : 19.00.01 / Чистилин Андрей Николаевич. Краснодар, 2004. 168 с.
4. Шарковская Н. В. Социальное творчество как фактор самореализации студенческой молодёжи в культурном пространстве современного общества // Социально-культурная деятельность: векторы исследовательских и практических перспектив : материалы международной электронной научно-практической конференции / под науч. ред. П. П. Терехова. Казань, 2018. С. 410–414.
5. Шарковская Н. В. Социально-культурные институты: типология, содержание, деятельность : монография. Москва : МГИК, 2017. 148 с.

References

1. Akunina Ya. A. Tekhnologicheskii potentsial sotsial'no-kul'turnoy deyatelnosti v profilaktike destruktivnykh strategiy povedeniya molodezhi [Technological potential of social and cultural activities in the prevention of destructive strategies of youth behavior]. In: Yaroshenko N. N., ed. *Tsennostno-smyslovoe sodержanie sotsial'no-kul'turnoy deyatelnosti v sovremennoy Rossii* [Value-semantic content of social and cultural activities in modern Russia]. 2nd ed. Moscow, Publishing house of Moscow State Institute of Culture, 2018. Pp. 185–194. (In Russian)
2. Demidenko A. S. Infantil'naya model' povedeniya gorodskoy molodezhi: postanovka problem [Infantile model of urban youth behavior: problem statement]. In: Lubskey A. V., etc., eds. *Modeli povedeniya v rossiyskom obshchestve: materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiyem (23–24 oktyabrya 2017 goda)* [Models of behavior in Russian society: Materials of the All-Russian Scientific Conference with International Participation (October 23–24, 2017)]. Rostov-on-Don, 2017. Pp. 124–127. (In Russian)



3. Chistilin A. N. *Lichnostnaya obuslovlennost' sodержaniya svobodnogo vremeni. Diss. kand. psikhol. Nauk [Personal conditionality of the content of free time: dis. on competition of a scientific degree. Cand. psychol. sci. diss.]*. Krasnodar, 2004. 168 p. (In Russian)
4. Sharkovskaya N. V. Sotsial'noe tvorchestvo kak faktor samorealizatsii studencheskoy molodezhi v kul'turnom prostranstve sovremennogo obshchestva [Social creativity as a factor of student self-actualization in the cultural space of modern society]. In: Terekhov P. P., ed. *Sotsial'no-kul'turnaya deyatel'nost': vektory issledovatel'skikh i prakticheskikh perspektiv: materialy mezhdunarodnoy elektronnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii [Social and cultural activity: vectors of research and practical prospects: materials of an international electronic scientific and practical conference]*. Kazan, 2018. Pp. 410–414. (In Russian)
5. Sharkovskaya N. V. *Social and cultural institutions: typology, content, activity [Social and cultural institutions: typology, contents, activity]*. Moscow, Publishing house of Moscow State Institute of Culture, 2017. 148 p. (In Russian)

*



ПРОЕКТНЫЙ МЕНЕДЖМЕНТ КАК ТЕХНОЛОГИЯ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА

УДК 304.4:338.24

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10316

Т. Н. Суминова

Московский государственный институт культуры

В статье раскрывается сущность, специфика, разновидности проектного менеджмента как технологии реализации государственной политики в сфере культуры и искусства. Проект в сфере культуры и искусства – это бизнес-проект / предприятие с инвестируемыми средствами для воплощения творческой идеи и привнесения нового смысла / информации / контента в сознание реципиентов / публики / аудитории с целью получения прибыли / прироста капитала. Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства (социально-культурное проектирование и арт-проектирование как разновидности такового) – это новая для России управленческая культура рыночного типа. Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства – это синоним продюсирования, что детерминирует применение синтеза технологий арт-менеджмента (художественно-творческих, организационно-управленческих (в том числе психологических), маркетинговых, финансово-экономических, нормативно-правовых).

Ключевые слова: проектный менеджмент в сфере культуры и искусства, технологии арт-менеджмента, социально-культурное проектирование, арт-проектирование, продюсирование, государственная политика в сфере культуры и искусства, креативная экономика.

Tatyana N. Suminova

Moscow State Institute of Culture, the Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),

Bibliotchnaya str., 7, 141406, Khimki city, Moscow region, Russian Federation

PROJECT MANAGEMENT AS A TECHNOLOGY OF IMPLEMENTATION OF THE STATE POLICY IN THE SPHERE OF CULTURE AND ART

The article reveals the essence, specificity and varieties of project management as a technology of implementation of state policy in the sphere of culture and art. The project in the field of culture and art is a business project / enterprise with invested funds for the implementation of creative ideas and bringing new meaning / information / content to the consciousness of recipients / public / audience, in

СУМИНОВА ТАТЬЯНА НИКОЛАЕВНА – доктор философских наук, профессор кафедры менеджмента и технологий социально-культурной деятельности факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

SUMINOVA TATYANA NIKOLAEVNA – Full Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Management and Technologies of Social and Cultural Activity, the Faculty of State Cultural Policy, the Moscow State Institute of Culture

e-mail: tsuminova@yandex.ru

© Суминова Т. Н., 2019



order to make a profit / capital growth. Project management in the field of culture and art (social and cultural design and art design as a kind of such) is a new management culture of the market type for Russia. Project management in the field of culture and art is a synonym for producing, which determines the use of synthesis of art management technologies (artistic and creative, organizational and managerial (including psychological), marketing, financial-economic, normative-legal).

Keywords: project management in the sphere of culture and art, technologies of art management, social and cultural design, art design, production, state policy in the sphere of culture and art, creative economy.

Для цитирования: Сумина Т. Н. Проектный менеджмент как технология реализации государственной политики в сфере культуры и искусства // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 160–166. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10316

В контексте реализации одной из значимых целей государственной политики в сфере культуры и искусства, а именно – формирования гармонично развитой личности и укрепления единства социума, значимым является применение такой технологии, как проектный менеджмент (англ. Project Management). В переводе с английского это словосочетание переводится как руководство проектом, проектное управление, управление проектами (англ. Management of Projects). Этим объясняется активное использование данных синонимов в научной и практической деятельности.

Согласно ГОСТ Р 54869-2011, проектный менеджмент – это «планирование, организация и контроль трудовых, финансовых и материально-технических ресурсов проекта, направленные на эффективное достижение целей проекта» [4, с. 3].

Проектный менеджмент – это управленческая деятельность, направленная на достижение целей проекта с требуемым качеством, в рамках бюджета, в установленные сроки, при существующих ограничениях и неопределённостях. Вот почему важным в проектном менеджменте является управление контентом, сроками, затратами, рисками, персоналом, поставками, качеством, заинтересованными сторонами, обменом информацией, интеграцией.

Обращаясь к истории, отметим, что за рубежом собственно проектный менеджмент выделился в самостоятельную сферу деятельности из менеджмента проектов и программ ещё в начале 1960-х годов.

Проектный менеджмент от общего менеджмента отличается тем, что менеджер проектов стремится к завершению бизнеса, так как проект – это временное предприятие; технологии создания проектов находятся в постоянной трансформации, что обуславливается спецификой проектов и видов искусства, в которых таковые осуществляются, а также влиянием объективных и субъективных факторов; проектные команды подвергаются трансформациям по ходу жизненного цикла проекта и имеют временную природу.

На практике существует не только проектный менеджмент, или менеджмент проекта, но и менеджмент программы (англ. Programme Management), менеджмент проектов и программ (англ. Project&Programme Management), а также менеджмент портфелей проектов и программ (англ. Project Portfolio Management (PPM)).

Собственно проект (от лат. projectus – ‘брошенный вперёд’, англ. project) – это пространственно-временной континуум (однократная, а не цикличная деятельность с ограниченностью во времени и простран-



стве), с временной организационной структурой и временной командой, направленный на достижение определённой цели / целей в конкретной отрасли.

Проект в сфере культуры и искусства – это бизнес-проект / предприятие с инвестируемыми средствами для воплощения творческой идеи и привнесения нового смысла / информации / контента в сознание реципиентов / публики / аудитории с целью получения прибыли / прироста капитала.

Обозначим несколько ключевых концепций проектного менеджмента, которые экстраполируются и на сферу культуры и искусства: 1) контент проекта детерминируется его целями; 2) «железный», или «магический», треугольник, или проектный треугольник с ограничениями (время, деньги, требования к качеству, то есть к результатам проекта) [6], как некий символ; на реализацию проекта влияние оказывают и такие ограничения, как организационные, юридические, технические и т.д.; 3) концепция жизненного цикла проекта (фазы создания нового продукта и передачи его в эксплуатацию, то есть фаза концепции, фаза разработки / проектирования, фаза реализации и фаза завершения); 4) учёт рисков и неопределённости; 5) концепция временной организационной структуры (менеджер проекта, команда управления проектом и команда собственно проекта с ответственностью, полномочиями и властью основных участников проекта); 6) синергия управленческих и технологических компетенций.

Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства как рыночная сфера имеет собственную культуру, технологии, этику, ценности и т.д.

Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства – это синергия инстру-

ментов / технологий (управления контентом, сроками, затратами, контрактами, качеством, рисками, персоналом, коммуникациями, поставками) и компетенций (знаний, умений и навыков) для планирования, организации, мотивации, координации, мониторинга и контроля всех аспектов выполнения конкретного проекта с целью достижения ожиданий участников проекта в данной сфере деятельности.

Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства базируется на принципах бизнес-деятельности и арт-менеджмента, а специфика такого детерминируется уникальностью отрасли и проектов.

Для осуществления проектного менеджмента в сфере культуры и искусства необходимо использовать технологии арт-менеджмента:

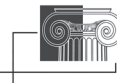
1) художественно-творческие (написание сценария, режиссёрские экспликации, кастинг актёров, чистка текста, создание декораций, костюмов, рисунка, офорта, скульптуры, архитектурного проекта и т.д.);

2) организационно-управленческие функции (управление, планирование, организация, координация, контроль, мотивация), делегирование полномочий, принятие решений, «мозговой штурм», сторителлинг, ликвидация конфликтов и т.д.), в том числе психологические (транзактный анализ, метод невербальных коммуникаций, нейролингвистическое программирование);

3) маркетинговые (реклама, PR);

4) финансово-экономические (благотворительность, меценатство, патронаж), спонсоринг, фандрейзинг, краудфандинг, краудсорсинг, бизнес-планирование и т.д.);

5) нормативно-правовые (интеллектуальная собственность, авторское право и смежные права, организации, осуществляющие охрану результатов интеллектуальной деятельности в России и за рубежом, реше-



ние вопросов, имеющих отношение к налоговому, трудовому, уголовному кодексам и иным законодательным актам).

Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства – это новая для России управленческая культура рыночного типа. Если за рубежом существует богатейший опыт и чёткие технологии, то в нашей стране данная культурная практика появилась лишь с 1990-х годов (приблизительно с 1992 года), вследствие политических, экономических, социокультурных трансформаций во всех сферах жизнедеятельности и перехода от административно-командной экономики и управления к рыночным, появления предпринимательства, новых технологий финансирования, новых вариантов реализации творческих идей.

В современной проектно-ориентированной организации сферы культуры и искусства в качестве основного используется такой тип управления, как менеджмент (англ. management – управление в социальной системе в рыночной среде), то есть руководство как один из инструментов для тех или иных случаев. Иные типы управления – руководство (англ. governance – руководство в смысле «правления», «царствования», англ. direction – руководство по направлению), администрирование (англ. administration), контролирование и регулирование (англ. control – управление в технической системе), лидерство (англ. leadership) и другие – применяются на уровне принятия частных решений. Однако если в качестве базового типа управления в проекте применяется, например, руководство в смысле «правления», «царствования», то «менеджмент» (англ. management) здесь будет лишь инструментом для осуществления такого руководства [2, с. 169].

В данном случае интерес представляет деятельность некоммерческой организации

Фонд поддержки современного искусства «Артпроект» [1].

Проектная деятельность как таковая, а тем более в сфере культуры и искусства, системна и уникальна, и, по справедливым словам почётного члена РМІ (Канадского общества гражданских инженеров Инженерного института Канады и Института гражданских инженеров Великобритании) Макса Уайдмана (M. Wideman), представляет собой «Путь делания вещей».

Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства можно подразделить на социально-культурное, или социокультурное, проектирование, ориентированное, исходя из его названия, на оказание влияния на социум, на идеологию / стиль и образ жизни его представителей посредством различных составляющих / ресурсов сферы культуры, в том числе искусства, например, учреждений / институций, человеческого капитала (управленцы, деятели искусств, предприниматели и т.д.), тексты произведений как результаты проектной деятельности (картины, спектакли, шоу, кинофильмы, выставки и т.д.) и другие.

Значимость различных видов искусства, управленческих аспектов и т.д. для осуществления социально-культурного проектирования детерминирует обозначение в качестве как разновидности такового, так и самостоятельной разновидности проектного менеджмента в сфере культуры и искусства арт-проектирования, имеющего прямое отношение к сфере искусства (артосфере) / арт-индустрии / арт-бизнесу.

В арт-проектировании как социально-культурном явлении, технологии арт-менеджмента, современной культурной практики управления проектами в сфере искусства (артосфере) / арт-индустрии / арт-бизнесе, то есть продюсирования, происходит синергия выразительных средств различ-



ных видов искусства как квинтэссенции художественной культуры, технологий арт-менеджмента и бизнеса, что способствует генерации сверхреальности / арт-реальности, новых смыслов / символов / образов мира / информации, актуальных для потребителя информации / реципиента / зрителя, стремящегося из жёсткого мира капитала в мир иллюзий / красоты / таланта за вдохновением, сменой эмоций, «подпитки» для гармонии бытия. Это детерминирует оказание большего эмоционального воздействия арт-проекта на реципиента.

Арт-проектирование в контексте креативной экономики, современной социокультурной ситуации активно и широко используется для реализации творческого / креативного потенциала различных представителей названной сферы деятельности, реализации государственной политики в сфере культуры и искусства, развития экономики отрасли, а получение знаний, умений и навыков по таковому позволит осуществлять грамотный менеджмент и маркетинг той или иной идеи.

В основе арт-проектирования находится менеджмент-маркетинг в сфере искусства / арт-индустрии / арт-бизнеса, что влияет на раскрытие ресурсного потенциала различных представителей данной сферы деятельности, генерацию коммуникативного маркетингового пространства с представителями власти, общественности, партнёрами, профессиональными посредниками и художниками, что способствует развитию отрасли, её экономики и формированию арт-рынка.

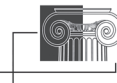
Проект, осуществляемый в сфере искусства как квинтэссенции сферы культуры, логично обозначать арт-проектом, который представляет собой результат синергии и синтеза различных вышеобозначенных технологий арт-менеджмента, что позволя-

ет формировать единое коммуникативное маркетинговое пространство.

Проект в сфере культуры и искусства, в том числе арт-проект, это инструмент реализации государственной политики в отрасли, форма организации арт-пространства / арт-индустрии и современный механизм управления в данной сфере деятельности, способствующий осуществлению государственно-частного партнёрства, привлечению различных ресурсов и генерации новых идей / смыслов / символов, развитию предпринимательства и экономики в отрасли и т.д.

Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства, в том числе социально-культурное проектирование и арт-проектирование, по своей сущности (являет собой синтетический и гармоничный процесс поиска / генерации конкретной идеи, привлечение различных видов ресурсов (маркетинговых, интеллектуальных и т.д.), воплощение таковой в уникальной и определённой организационно-правовой, экономической, маркетинговой и художественной форме, то есть в форме проекта, который может существовать как выставка, аудиовизуальное произведение, спектакль и т.д., и специфики (осуществление в определённом виде артосферы / арт-индустрии / арт-бизнеса) логично воспринимать в качестве тождественного продюсированию как аналогичному процессу, связанному с воплощением определённой идеи в художественном тексте конкретного вида искусства как маркетинговом предложении, пользующемся спросом у аудитории.

Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства, в том числе и в большей степени арт-проектирование, это синоним продюсирования, поскольку сущность той или другой деятельности / технологии арт-менеджмента как менеджмента в сфере ис-



кусства / в сфере художественной культуры заключается в «продаже» конкретной идеи, в её воплощении и реализации в названной сфере деятельности.

Арт-проектирование связано с такими видами искусства, как дизайн, архитектура и т.д., что вполне логично, поскольку «арт» с английского на русский переводится как искусство, в данном случае – изобразительное или пространственные виды искусства. Кроме того, подтверждением этого является, во-первых, учебное пособие А. Г. Тарасовой «Проектирование арт-объектов» [5], раскрывающее историю развития, объекты арт-дизайна и способы проектирования пространственно-декоративных объектов и предназначенное для студентов направления 051000.62 Профессиональное обучение (по отраслям) профилю «Декоративно-прикладное искусство и дизайн», профилизациям «Арт-дизайн», «Дизайн интерьера» и «Дизайн и компьютерная графика», и, во-вторых, интереснейшие инсталляции художников, например, Джанет Эшельман, Робина Уайта, Дэниэля Поппера, Джона Лопеса, Адзумы Макото и т.д. [3].

Использование технологий проектного менеджмента в сфере культуры и искусства детерминировано состоянием политической, экономической, рыночной ситуации, изменяющимися интересами / потребностями / запросами реципиента / покупателя / пользователя будущего продукта.

Примечания

1. Арт-проект: Фонд поддержки современного искусства [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fondartproject.ru/about-us/>
2. Мухеев В. Н. Живой менеджмент проектов. Москва : Эксмо, 2007. 480 с.
3. Лучшие арт-проекты года [Электронный ресурс]. URL: <https://www.adme.ru/tvorchestvo-dizajn/luchshie-art-proekty-goda-735810/>
4. Проектный менеджмент. Требования к управлению проектом = Project management. Requirements for project management : национальный стандарт Российской Федерации ГОСТ Р 54869-2011 : впервые введён 2012-09-01 / Федеральное агентство по техническому регулированию и метрологии. Москва : Стандартинформ, 2012. III, 7 с.

Профессиональный проектный менеджмент в сфере культуры и искусства способствует достижению успешной деятельности конкретного учреждения отрасли с учётом грамотной стратегии, результативности и эффективности человеческого капитала в формирующейся конкурентной среде.

Использование в сфере культуры и искусства проектного подхода и проектного менеджмента позволяет решать различные проблемы, в частности, кадровые, финансовые, нормативно-правовые, художественно-творческие, организационно-управленческие, что способствует реализации креативных идей в условиях экономических и политических трансформаций социума.

Проектный менеджмент в сфере культуры и искусства – это один из ключевых механизмов / инструментов развития предпринимательской деятельности в отрасли, решения проблем инвестирования различными структурами (бюджетными, внебюджетными фондами, частными организациями), а также способствующий эффективно-му менеджмент-маркетингу, то есть управлению маркетингом в этой сфере.

В глокализованной рыночной экономике проектный менеджмент в сфере культуры и искусства – это одна из самых результативных и конкурентоспособных технологий реализации государственной политики отрасли, динамики развития и трансформаций экономики таковой.



5. Тарасова А. Г. Проектирование арт-объектов : учебное пособие. Екатеринбург : Издательство Российского государственного профессионально-педагогического университета, 2015. 75 с.
6. Kerzner H. (2009) *Project management: a systems approach to planning, scheduling, and controlling*. 10th ed. Hoboken, N.J.: J. Wiley, cop. 2009. 1094 p.

References

1. Art-proekt: Fond podderzhki sovremennogo iskusstva [Art project: Foundation for contemporary art support]. Available at: <http://www.fondartproject.ru/about-us/>
2. Miheev V. N. *Zhivoy menedzhment proektov [Live project management]*. Moscow, Publishing House "Eksmo", 2007. 480 p.
3. *Luchshie art-proekty goda [The best art projects of the year]*. Available at: <https://www.adme.ru/tvorchestvo-dizajn/luchshie-art-proekty-goda-735810/>
4. *Proektnyy menedzhment: Trebovaniya k upravleniyu proektom. Natsionalnyy standart Rossijskoy Federatsii GOST R 54869-2011: vpervye vveden 2012-09-01 [Project management. Requirements for project management Russian national standard GOST R 54869-2011: introduced for the first time: i 2012-09-01]*. Moscow, 2012. III, 7 p.
5. Tarasova A. G. *Proektirovanie art-obektov [Design of art objects]*. Ekaterinburg, Publishing house of the Russian State Professional Pedagogical University, 2015. 75p.
6. Kerzner H. (2009) *Project management: a systems approach to planning, scheduling, and controlling*. 10th ed. Hoboken, N.J.: J. Wiley, cop. 2009. 1094 p.

*



ПРОЕКТИРОВАНИЕ КРЕАТИВНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОСТРАНСТВ: СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

УДК 379.81

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10317

Ю. А. Акунина, О. В. Ванина

Московский государственный институт культуры

В статье раскрываются такие понятия, как «общественное пространство» и «креативное общественное пространство», систематизируются научные подходы к изучению данного феномена. Приводится классификация креативных общественных пространств и раскрывается содержание технологии плейсмейкинга с точки зрения обустройства мест общественного пользования с вовлечением различных творческих сообществ, включая последовательные этапы: мониторинг, месторасположение, концепция, специальные события, создание центров активностей, программа поддержки резидентов креативных пространств. Обобщается инновационный опыт и современные тенденции проектирования креативных общественных пространств в мегаполисе Москва («ARTPLAY», Культурный центр «АРТ-Стрелка», проект «Фабрика», дизайн-завод «Флакон» и другие). Характеризуются современные тенденции в процессе проектирования современных креативных общественных пространств: тематизация, укрупнение объектов торговли и досуга, расширение предоставляемых услуг (концепция «город в городе»), создание креативных общественных пространств с точки зрения маркетинга и т.д.

Ключевые слова: общественное пространство, креативное общественное пространство, социально-культурная деятельность, кластер, проектирование.

Yuliya A. Akunina, Olga V. Vanina

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

DESIGN OF CREATIVE PUBLIC SPACES: SOCIAL AND CULTURAL APPROACH

The article reveals such concepts as “public space” and “creative public space”, systematizes scientific approaches to the study of this phenomenon. The classification of creative public spaces is given and the

¹АКУНИНА ЮЛИЯ АРКАДЬЕВНА – кандидат педагогических наук, доцент кафедры менеджмента и технологий социально-культурной деятельности факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

AKUNINA YULIYA ARKADYEVNA – Ph.D. (Pedagogical Sciences), Associate Professor of the Department of Management and Technologies of Social and Cultural Activity, the Faculty of State Cultural Policy, the Moscow State Institute of Culture

²ВАНИНА ОЛЬГА ВИКТОРОВНА – кандидат педагогических наук, доцент кафедры менеджмента и технологий социально-культурной деятельности факультета государственной культурной политики Московского государственного института культуры

VANINA OLGA VIKTOROVNA – Ph.D. (Pedagogical Sciences), Associate Professor of the Department of Management and Technologies of Social and Cultural Activity, the Faculty of State Cultural Policy, the Moscow State Institute of Culture

e-mail: akunina@yandex.ru¹, vaniolga@yandex.ru²

© Акунина Ю. А, Ванина О. В., 2019

content of the technology of placemaking is revealed from the point of view of arrangement of public places with the involvement of various creative communities, including successive stages: monitoring, location, concept, special events, creation of activity centers, the program of support for residents of creative spaces. It summarizes the innovative experience and current trends in the design of creative public spaces in the metropolis of Moscow (“ARTPLAY”, Cultural center “ART Arrow”, the project “Fabrica”, design plant “Bottle”, etc.). Characterized by modern trends in the process of designing modern, creative public spaces, theming, and integration of objects of trade and leisure, extension of services (concept: a “city within a city”), the creation of creative social spaces from the point of view of marketing, etc.

Keywords: public space, creative public space, social and cultural activity, cluster, design.

Для цитирования: Акунина Ю. А., Ванина О. В. Проектирование креативных общественных пространств: социально-культурный подход // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 167–174. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10317

Исследование процесса проектирования креативных общественных пространств в России имеет сравнительно недавнюю историю, получившую интенсивный скачок развития в процессе модернизации и совершенствования городской среды мегаполисов, определив важность предметно-пространственной составляющей, окружающей горожанина.

Общественное пространство – пространство коллективного использования, в равной мере доступное для всех жителей города и людей, временно находящихся в нём. По мнению профессора Московского архитектурного института В. Л. Глазычева: «Общественное пространство является определяющим признаком города, общественное пространство и есть город. Нет общественного пространства – нет города» [2]. Понятие «общественное пространство» близко соотносится с понятиями «социально-культурная среда» (совокупность общественных и духовных факторов и условий, влияющих на человека в процессе его жизнедеятельности) и «креативное общественное пространство», которое стимулирует творческие проявления личности, формирующие личный стиль жизни.

В современном мире общественное пространство города перестало ограничиваться

лишь площадями, пешеходными улицами, парками и скверами, теперь оно представляет собой развивающуюся систему креативных общественных пространств. Пространственная среда города не столько перемена физического окружения, сколько изменение источников информации, переход в новую креативную, специально созданную среду. Сейчас качество общественного пространства определяет качество жизни в городе и является жизненно важным элементом его успешного развития.

Общественное пространство обеспечивает возможности для социального и культурного взаимодействия, что способствует формированию чувства сопричастности горожан в местах проживания. Общественное пространство объединяет сообщество горожан, становится местом проведения встреч – всё это развивает социально-культурные связи, основанные на свободных от принуждения коммуникациях. Наиболее развёрнутое определение, на наш взгляд, дано главой научно-учебной лаборатории «Центр экономики культуры, городского развития и креативных индустрий» Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова С. А. Капковым, согласно которому «... городские общественные пространства – это городские территории, не



находящиеся в частном владении и потенциально доступные всем членам городского сообщества, выполняющие общественно полезные функции, способствующие коммуникации и солидарным действиям горожан, формирующие и воспроизводящие городские идентичности» [5].

Сегодня мегаполис обладает целым спектром общественных креативных пространств – это арт-центры, творческие кластеры, музеи, учреждения культуры, театры, парки, набережные, дворовые территории жилых комплексов и т.д., которые многофункциональны и являются не только необходимыми архитектурными и ландшафтными элементами города, но и местами межличностной коммуникации, деловой активности, социокультурного взаимодействия, формируя новый подход к организации свободного времени личности: свободе индивидуального творческого потенциала, определяющего досуговые интересы.

Если обратиться к научной разработанности проблемы изучения общественного пространства, то можно выделить несколько ключевых подходов, по-разному интерпретирующих сущность и специфику этого феномена:

- *семиотический подход* (Н. П. Анциферов, Ю. М. Лотман, Д. Л. Спивак, А. С. Мухин, Е. В. Николаева и другие) рассматривает общественное пространство в качестве хранителя и транслятора культурной информации; своеобразной знаковой системы (дома, кварталы, улицы, площади, парки, литературно-городской текст);

- *социологический подход* (М. Вебер, Э. Дюркгейм, Дэвид Б. Кларк, Г. Зиммель, А. Лефевр, Л. Мамфорд и другие) рассматривает общественное пространство как среду для социального взаимодействия людей;

- *архитектурно-эстетический подход* (Я. Гейл, Д. Фризби, Н. А. Масталерж, У. Мит-

челл и другие) представляет общественное пространство как особый мир отношений – интеллектуальное, языковое, коммуникативное пространство, организующее специфическую архитектурную среду на основе разнообразных урбанистических структурных компонентов;

- *антропологический подход* – это концепция коммуникативного действия (Ю. Хабермас), концепция «третьего места» (Р. Ольденбург). Первое место – это дом, второе – работа, третье место – общественные места (магазины, кафе, скверы, парки, салоны красоты, аптеки и т.д.), где люди часто получают возможность для неспешного неформального общения, которое является основой социализации и формирования здорового гражданского общества. «Третье место» – это «якорь в общественном море», способствующий налаживанию доверительных социальных контактов, которые, в свою очередь, содействуют творческому взаимодействию общественности.

Р. Ольденбург акцентирует внимание на постепенной потере в современном обществе взаимного доверия, уменьшении способности к совместным творческим действиям; снижении количества публичных персонажей, завсегдатаев, «которые знают всех в округе и заботятся о своём районе»; усилении отчуждённости между поколениями и отдельными людьми [6].

Современные «третьи места» часто утрачивают своё былое значение, поскольку рост благосостояния привёл к атомизации общества, стал массово доступным индивидуальный досуг (телевидение, Интернет, общение через социальные сети). Кроме того, часто «третьи места» стали стремиться увеличивать доход за счёт посетителей.

Стоит упомянуть и появление такого феномена, как «третье место» в виртуальном пространстве. Интернет предоставляет



ет почти безграничные возможности для социальной коммуникации. Развитие социальных сетей и онлайн-игр способствует формированию и быстрому распространению виртуальных интернет-сообществ, которые по своим характеристикам претендуют на звание виртуальных «третьих мест». Специфической особенностью виртуально-го «третьего места» является возможность «скрыть» свою личность за никнеймом, что позволяет общаться на равных. Коммуникационное взаимодействие проходит легче, чем в реальном мире, но в российских интернет-сообществах прослеживается негативная тенденция повышения отрицательного эмоционального накала. Члены интернет-сообществ не стесняются в выражениях и смело высказывают своё негативное отношение по теме обсуждаемых вопросов.

Педагогическая проблема формирования коммуникативной культуры виртуального общения является крайне актуальной в сфере социально-культурной деятельности. Это отдельный вопрос, на изучение и решение которого стоит обратить внимание социологам, культурологам и педагогам.

Для нас особый интерес представляет *социально-культурный подход* (Е. В. Зеленцова [3], С. А. Капков [5], Н. В. Шарковская [8], Л. И. Шептухина [9], Н. Н. Ярошенко [10] и другие), направленный на создание уникальной развивающей среды, обладающей вариативностью самоорганизованных форм неформального общения людей на основе досуговых интересов и культурных потребностей, где инициаторами выступают сами члены данного сообщества различных возрастов.

Под общественным пространством нами понимается определённая общедоступная городская локация, имеющая свои исторические и социально-культурные особенности, выступающая в качестве центра куль-

турной активности горожан и формирующая креативную среду для реализации их досуговых потребностей.

При этом спецификой социально-культурного подхода к проектированию общественных пространств является создание условий для личностной самореализации посредством активизации форм деловой, интеллектуальной, творческой деятельности личности, где акцент сделан на содержательно-функциональном наполнении, в частности на смысловом компоненте социокультурных практик.

На сегодняшний день отношение к общественному пространству в мировой практике различных развитых стран трансформируется, разрабатываются и реализуются программы по благоустройству территорий, приданию им новых смыслов и функционала.

Когда условия современного города предоставляют возможности для творческой самореализации с учётом индивидуальных способностей и увлечений горожанина, тогда в обществе не только формируется интерес к происходящему в городе, но и свой личный «кус жизни».

Также очень важным является тот факт, что объединение творческих ресурсов людей и сообществ помогает формированию экономически и социально благополучной городской среды, а правильное использование нематериальных ресурсов, которые усиливают своеобразие территорий и гарантируют их конкурентоспособность, создают определённую модель креативного (творческого) города.

По мере развития досуговой компетентности городского населения растут потребности в культурно-творческом самовыражении, освоении накопленных обществом культурных ценностей и, как следствие, в инновационных социально-культурных ус-



лугах, реализующихся на территории города. Это становится одним из условий преодоления негативных, в том числе протестных, проявлений социально-культурной активности населения, и прежде всего молодёжи [1].

Общественные пространства можно условно разделить на три типа:

- специально возведённые или рефункционализованные, предназначенные для реализации конкретной задачи (центры современного искусства, кластеры, дизайнерские ритейл-стрит, участки для экспозиций);
- пространства, примыкающие к объёмным сооружениям (территории административных зданий, лофты, зоны коворкинга, дворы жилой застройки, территории комплексов и различных сооружений);
- многоцелевые объёмно-пространственные образования: зоны отдыха, улицы, бульвары, скверы и площади.

Особого рассмотрения заслуживает вопрос проектирования творческих кластеров. Творческий кластер – это сообщество творчески ориентированных предпринимателей, которые взаимодействуют на замкнутой территории. Творческие кластеры возникают как центры, объединяющие в конкретном месте различные творческие и художественные практики культурного процесса. В кластере возникает общая, специфичная, открытая творческая среда для коммуникации и сотрудничества, на основе чего происходит обмен идеями. Главная цель создания кластера заключается в максимизации экономического эффекта и прибыли, которая остаётся на территории и идёт на развитие инфраструктуры, условий и качества городской жизни.

Творческие кластеры являются инновационной средой социально-культурного городского пространства. Они возникают вследствие освоения промышленных

объектов и территорий, которые не функционируют в связи со свёртыванием производства в крупных городах. Человеческий творческий капитал территории становится основной частью её финансовой состоятельности. Кластер помогает зданиям бывшей производственной инфраструктуры обрести новую жизнь, сохранить исторически ценную архитектуру. На этом месте в результате развития кластера происходит взаимодействие творчества и экономики.

В настоящее время во многих крупных городах России существуют творческие кластеры, но самое большое количество крупных и известных кластеров располагаются именно в Москве. Это – Центр дизайна «ARTPLAY», Культурный центр «АРТ-Стрелка», проект «ФабРика», дизайн-завод «Флакон». Именно в Москве без государственной поддержки появились первые инициативы, непроизвольно копировавшие британские модели развития творческих индустрий. Творческие кластеры Москвы – это прежде всего центры современного искусства, которые выполняют очень важную социально-культурную миссию просвещения публики, приобщения её к современному искусству.

В основе проектирования общественных креативных пространств применяется методика картирования («mapping»), позволяющая определить ведущие секторы творческой предпринимательской деятельности и «отобразить» их специфику в условиях определённой локации с помощью технологии плейсмейкинга (обустройство мест общественного пользования с вовлечением различных творческих сообществ).

Технология плейсмейкинга включает в себя:

- мониторинг общественной активности в том или ином городском пространстве;



- выбор места расположения кластера / локации;
- разработку концепции креативного общественного пространства;
- организацию специальных событий для формирования пассионарных групп, аккумулирующих вокруг себя специалистов в сфере креативных индустрий;
- создание нескольких центров активностей;
- продвижение креативных общественных пространств с целью привлечения инвестиций, резидентов и развития туристской привлекательности;
- создание условий для частных инвестиций в развитие креативных пространств;
- поддержку резидентов креативных пространств с целью привлечения инвестиций в проекты и реализации продукции.

Использование технологии плейсмейкинга позволяет создать востребованное именно целевой аудиторией креативное общественное пространство, которое будет нацелено на удовлетворение максимального количества досуговых потребностей всех посетителей.

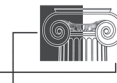
В проектировании современных креативных общественных пространств можно выделить следующие тенденции:

1. Тематизация городских локаций в зависимости от сосредоточения определённых учреждений (театров, музеев, спортивных организаций и сооружений, медицинских учреждений, исторических ансамблей и проч.). Специалисты в той или иной области могли бы расширить свои социальные функции и быть полезными в креативных общественных пространствах, которые находятся в непосредственной близости от их учреждения, участвуя в проведении мастер-классов, интерактивных лекций, экскурсий, конференций и т.д.

Например, художественный руководитель Театра Олега Табакова народный артист Российской Федерации Владимир Машков предложил создать в центре Москвы в районе «Чистые пруды», где сосредоточено большое количество театров, театральный квартал со своей узнаваемой стилистикой, пешеходной зоной, зонами коворкинга (для проведения лекций, мастер-классов и т.д.), скверами, интерактивными площадками, магазинчиками и уличными кафе. Это креативное пространство привлечёт большую целевую аудиторию, создаст в этом районе определённую творческую атмосферу и станет центром туристической жизни Москвы.

2. Укрупнение объектов торговли и досуга, расширение предоставляемых услуг (концепция «город в городе»). Торговый центр становится центром досуга, поскольку в нём появляются музеи, театры, выставочные пространства, спортивные зоны, мини-отели, спа-зоны, всевозможные учебные центры, творческие студии, зоны коворкинга, центры виртуальных игр, салоны красоты и т.д.

3. Создание креативных общественных пространств, регулярно изменяемых в зависимости от целей организаторов городских пространств, которые являются частью большего общественного пространства. Примером могут служить «Московские сезоны» – городские фестивали для каждого времени года, которые уже стали фирменным знаком Москвы. На сегодняшний момент проведено более 30 фестивалей (62 млн посетителей за 6 лет): «Времена и эпохи», «Цветочный Джем», сочная «Золотая осень», «Московская весна A Cappella», летний «Цветочный джем» и другие. В 2018 году Москва получила престижную международную награду в сфере организации фестивалей. Международная ассоциация фе-



стивалей и массовых мероприятий IFEA отметила российскую столицу в числе лучших городов мира для проведения фестивалей и массовых мероприятий [7].

4. Создание креативных общественных пространств как маркетинговый ход для продвижения какого-либо продукта или услуги. Например, на «Винзаводе» в Москве открылась временная инсталляция, посвящённая последнему сезону сериала «Игра престолов». Она изображает крипту – усыпальницу с 60 персонажами сериала. Можно рассмотреть их лица и с помощью QR-кода и специального веб-приложения вспомнить сцену смерти. Инсталляцию дополняют мероприятия, посвящённые сериалу и его влиянию на мировую культуру [4].

Подводя итоги рассмотрения вопроса проектирования креативных общественных пространств можно выделить их важнейшие социально-культурные функции: информационно-просветительскую; социализации и аккультурации; формирование культурной идентичности; вовлечение общественности в коммуникативное взаимо-

действие на основе досугового общения; стимулирование социально-культурной активности личности; развитие и формирование эстетического вкуса горожан.

Таким образом, при проектировании общественных пространств с позиции социально-культурного подхода необходимо учитывать: 1) исторические и культурные особенности локации; 2) вектор запроса граждан, прежде всего – конкретного субъекта данного запроса (жителя определённого района, округа), социально-демографический состав и т.д.; 3) интерактивность предлагаемых социально-культурных практик, соответствующих актуальным досуговым потребностям жителей; 4) возможную экономическую эффективность локации; 5) условия для развития малого бизнеса в сфере креативных индустрий; 6) туристическую составляющую. Это, несомненно, способствует развитию инфраструктуры, повышению занятости горожан, появлению новых возможностей для реализации их творческой активности, оформлению городской среды и реализации социально-культурного потенциала городского пространства.

Примечания

1. *Арунина Ю. А., Ванина О. В.* Протестное искусство в молодежной среде: социально-культурный анализ // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 5 (73). С. 76–83.
2. *Городская среда. Технология развития* : Настольная книга / В. Л. Глазычев, М. М. Егоров, Т. В. Ильина и др. Москва : Ладыя, 1995. 239 с.
3. *Зеленцова Е. В.* Креативные индустрии. Зарубежный опыт прикладных исследований // *Культурология: фундаментальные основания прикладных исследований* : монография / Российский институт культурологии, Научно-образовательный центр Российского института культурологии, Институт системных исследований и координации социальных процессов ; [Аванесова Г. А., Аверина М. В., Акопян К. З. и др. ; под ред. И. М. Быховской]. Москва, 2010. С. 202–216.
4. *Игра престолов* : электронный журнал [Электронный ресурс]. URL: <https://tjournal.ru/tv/93993-mesto-v-instagram-kripta-iz-igry-prestolov-v-moskve>
5. *Капков С. А.* Развитие городских общественных пространств: социально-философские аспекты // *Общество: философия, история, культура*. 2016. № 11. С. 17–22.
6. *Ольденбург Р.* Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества / пер. с англ. А. Широкановой. Москва : Новое литературное обозрение, 2014. 456 с.



7. Московские сезоны: Официальный сайт городского уличного фестиваля [Электронный ресурс]. URL: <https://moscowseasons.com/ru/event/kalendar-festivalei-2019>
8. Шарковская Н. В. Культурологические смыслы парка как общественного пространства активного досуга // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 5 (85). С. 104–110.
9. Шептухина Л. И. Творческие индустрии и городское развитие в XXI веке // Экономика, управление, финансы : материалы III Международной научной конференции (г. Пермь, февраль 2014 г.). Пермь : Меркурий, 2014. С. 174–176.
10. Ярошенко Н. Н. Индустрия развлечений в пространстве современных культурных практик // Международный журнал исследований культуры. 2017. № 1 (26). С. 112–122.

References

1. Akunina Yu. A., Vanina O. V. The protest art of the youth: social and cultural analysis. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts]*. 2016, no. 5 (73), pp. 76–83. (In Russian)
2. Glazychev V. L., etc. *Gorodskaya sreda. Tekhnologiya razvitiya : Nastol'naya kniga [City environment. Development Technology: Handbook]*. Moscow, Publishing house "Ladya", 1995. 239 p. (In Russian)
3. Zelentsova E. V. Kreativnye industrii. Zarubezhnyy opyt prikladnykh issledovaniy [Creative industries. Foreign experience in applied research]. In: Avanesova G. A., etc., Bykhovskaya I. M., ed. *Kul'turologiya: fundamental'nye osnovaniya prikladnykh issledovaniy [Culturology: fundamental foundations of applied research]*. Moscow, 2010. Pp. 202–216. (In Russian)
4. *Igra prestolov: elektronnyy zhurnal [Game of Thrones: electronic journal]*. Available at: <https://tjournal.ru/tv/93993-mesto-v-instagram-kripta-iz-igry-prestolov-v-moskve> (In Russian)
5. Kapkov S. A. Razvitie gorodskikh obshchestvennykh prostranstv: sotsial'no-filosofskie aspekty [Development of urban public spaces: socio-philosophical aspects]. *Society: Philosophy, History, Culture*. 2016, no. 11, pp. 17–22. (In Russian)
6. Oldenburg R. *Tret'ye mesto: kafe, kofeyni, knizhnye magaziny, bary, salony krasoty i drugie mesta "tusovok" kak fundament soobshchestva [Third place: cafes, coffee houses, bookstores, bars, beauty salons and other places of "hangouts" as the foundation of the community]*. Moscow, New Literary Observer publishing house, 2014. 456 p. (In Russian)
7. *Moskovskie sezony: Ofitsial'nyy sayt gorodskogo ulichnogo festivalya [Moscow Seasons: The official website of the city street festival]*. Available at: <https://moscowseasons.com/ru/event/kalendar-festivalei-2019> (In Russian)
8. Sharkovskaya N. V. Cultural sense of the park as a public space of active leisure. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv [Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts]*. 2018, no. 5 (85), pp. 104–110. (In Russian)
9. Sheptukhina L. I. Tvorcheskie industrii i gorodskoe razvitie v XXI veke [Creative industries and urban development in the 21st century]. *Ekonomika, upravlenie, finansy: materialy III Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (g. Perm', fevral' 2014 g.) [Economics, Management, Finances: Materials of the III International Scientific Conference (Perm, February 2014)]*. Perm, Publishing house "Mercury", 2014. Pp. 174–176. (In Russian)
10. Yaroshenko N. N. The entertainment industry in the field of contemporary cultural practices. *International Journal of Cultural Research*. 2017, no. 1 (26), pp. 112–122. (In Russian)

*



К

УЛЬТУРНЫЙ КЛАСТЕР КАК СРЕДСТВО РАЗВИТИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЁЖИ

УДК 376.744

DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10318

Н. В. Бабарыкина

Алтайский государственный институт культуры

В данной статье рассматриваются существенные характеристики понятий «этнокультурные ценности» и «культурный кластер», аргументируется актуальность и необходимость создания культурных кластеров с целью развития этнокультурных ценностей молодёжи. Рассматриваются государственные нормативные документы, указывающие на необходимость формирования, развития этнокультурных ценностей в российском обществе и создания культурных кластеров в регионах, их актуальность и значимость на современном этапе. На основании проведённого исследования делается вывод о том, что создание и функционирование культурных кластеров на территории отдельного региона и страны в целом не только приведёт к улучшению культурного климата и конкурентному развитию культурной сферы, но также будет способствовать формированию и развитию этнокультурных ценностей студенческой молодёжи. При этом делается вывод и о том, что существует необходимость концептуальной разработки системы кластерного подхода в сфере культуры.

Ключевые слова: этнокультурные ценности, культурный кластер, средство развития, молодёжь.

Natalya V. Babarykina

Altay State Institute of Culture, the Ministry of Culture of the Russian Federation (Minkulturny),
Yurina str., 277, 656055, Barnaul, Altaysky Region, Russian Federation

CULTURAL CLUSTER AS A MEANS OF DEVELOPING ETHNOCULTURAL VALUES OF STUDENT YOUTH

In this article considered essential characteristics “ethno cultural values of youth” and “cultural cluster” argues for relevance and need to create cultural clusters to develop the ethno cultural values of young people. State regulations are being considered, pointing to the need to create and develop ethno cultural values in modern society, creating cultural clusters in the regions, their relevance and importance at the present stage. Based on the study, it is also that the creation and functioning of cultural clusters in a particular region and the country not only will it lead to better cultural climate and competitive cultural development, as a whole will contribute to the formation and development of the ethno cultural values of student youth, there is a need conceptualize a cluster-based cultural approach.

Keywords: ethno cultural values, cultural cluster, development tool, young people.

БАБАРЫКИНА НАТАЛЬЯ ВЛАДИМИРОВНА – аспирантка, старший преподаватель Алтайского государственного института культуры

BABARYKINA NATALYA VLADIMIROVNA – graduate student, senior teacher of the Altay State Institute of Culture

e-mail: www.n.babarykina@mail.ru
© Бабарыкина Н. В., 2019



Для цитирования: Бабарыкина Н. В. Культурный кластер как средство развития этнокультурных ценностей студенческой молодёжи // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 175–180. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10318

На современном этапе развития российского общества проблема формирования этнокультурных ценностей студенческой молодёжи занимает одно из важнейших мест. К сожалению, в настоящее время в студенческой молодёжной среде отмечается недостаточный интерес к изучению своей этнической культуры, что постепенно может приводить к исчезновению этнокультурных ценностей. Основная проблема здесь состоит во влиянии активно развивающегося технократического характера современного социума, увеличивающейся ориентации современных молодых людей на материальные факторы жизнедеятельности и уменьшении роли духовных ценностей в их жизни.

Поскольку за современную культурную жизнь общества в основном отвечают учреждения культуры, то и решение проблем в культурной сфере в условиях каждого отдельно взятого региона и страны в целом будет зависеть от эффективной и конкурентной работы данных учреждений.

Создание кластерной системы в различных социально-экономических отраслях, в том числе и в культурной сфере, является в настоящее время важной частью программы комплексной модернизации многих отраслей.

Согласно «Концепции долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации до 2025 года», приоритетными направлениями социально-экономического развития в этот временной период является создание и всесторонняя поддержка развития кластерной системы во всех регионах Российской Федерации [5]. На заседании Совета по культуре 15 декабря

2018 года В. В. Путин также указал на необходимость создания и последующего развития кластерного подхода в сфере культуры во всех регионах России.

Основная задача в рамках нашего исследования – формирование и развитие этнокультурных ценностей студенческой молодёжи, которую с большей эффективностью можно решить на основе культурного кластера, созданного на основе Алтайского государственного института культуры и других учреждений социокультурной сферы.

Студенческая молодёжь является одной из наиболее активных и значимых социальных групп современного российского общества, которая принимает самое непосредственное участие во всех социальных процессах. Поэтому существует определённая зависимость между ценностями и менталитетом современной студенческой молодёжи и процессами развития российского общества в социальном, культурном, политическом и других направлениях.

Как отмечают многие современные российские исследователи (Р. Б. Годжиева, О. А. Гущина, Г. П. Иванова, Е. С. Самойлова, Н. А. Шагаева, Н. Н. Широкова), формирование и развитие этнокультурных ценностей в молодёжной среде на сегодняшний день – это одна из важнейших государственных задач в культурной сфере. Также данными учёными отмечается имеющаяся тесная связь между уровнем развития этнокультурных ценностей в студенческой молодёжной среде и нравственным воспитанием личности, указывается на богатый нравственный потенциал этнокультурных ценностей [2; 5; 9].



Развивая и поддерживая данную мысль в контексте нашего исследования, мы видим период обучения студенческой молодёжи в высшем учебном заведении наиболее эффективным для формирования и развития этнокультурных ценностей и дальнейшего нравственного и духовного становления личности и её позитивных социальных характеристик.

Этнокультурные ценности как социальное явление обладают значительным потенциалом в области преодоления социальных проблем, вызванных понижением уровня духовности современного общества и его нарастающей глобализацией.

Исходя из анализа теоретических источников по проблеме исследования, а также практического опыта работы, проводимой в различных регионах Российской Федерации, можно сделать вывод, что решение задачи формирования и развития этнокультурных ценностей в среде студенческой молодёжи можно значительно ускорить и усовершенствовать с помощью создания и развития культурных кластеров.

Научное рассмотрение социального явления «этнокультурные ценности молодёжи» требует уточнения сущностной характеристики базового понятия «этнокультурные ценности».

Понятие «этнокультурные ценности» в научной литературе наиболее часто трактуется как некая совокупность культурных традиций этноса, выделяемых самим этносом в качестве специфических черт, определяющих его культурное своеобразие [3].

Встречается также определение этнокультурных ценностей как комбинации различных установок, идей, понятий, смыслов, не зависящих от конкретного человека, а определяемых культурой и разделяемых всеми субъектами, так или иначе принадлежащими к данной группе [4].

Термин «этническая культура» можно определить как культуру различных субъектов, связанных между собой общим происхождением, совместным ведением жизнедеятельности, местом проживания, отдельным социальным пространством (этнической группой). В данной этнической группе доминируют определённые традиции, обычаи, менталитет, передающиеся из поколения в поколение, которые и являются составной частью этнической культуры.

Этническая культура, являясь многогранным явлением, состоит из культурных структур и элементов, отражающих специфику данной этнической группы, имеет этноинтегрирующее и этнодифференцирующее значение [2].

Представляющее определённый интерес для нашего исследования понятие «ценность» в научной литературе чаще всего определяется как предметы, явления, свойства которых способны удовлетворить потребности социума и каждого конкретного человека, а с другой точки зрения – суждение, включающее в себя оценку существующего предмета и явления [3].

Этнокультурные ценности как социальное явление передаются людьми из поколения в поколение и находят отражение в традициях, религии, обрядах, национальном творчестве, праздниках и исторических событиях, музыке, различных видах искусства, специфике обучения и воспитания и т.д. В этом смысле этнокультурные ценности представляют собой некий морально-нравственный эталон, образец личности и её поведения с точки зрения данного этноса и его культуры.

Анализируя данные определения, можно сделать вывод о том, что этнокультурные ценности – это системное понятие, имеющее тесную связь со следующими науками:



философией, социологией, историей, культурологией, этнологией.

Понятие «кластер», в отличие от предыдущего, имеет сугубо экономическое происхождение. Впервые оно было введено М. Портером в труде «Международная конкуренция». По определению автора, «кластер – это географически близкая группа взаимосвязанных компаний и ассоциированных учреждений в специфической области, объединённых общей идеей и взаимодополняющих друг друга» [7, с. 254].

По мысли М. Портера, кластерный подход не только способствует повышению финансовой эффективности каждого отдельно взятого участника кластера, но и служит более удобной средой для инноваций, самореализации людей и налаживания отношений в социуме [7].

Поддерживая и развивая эту мысль в контексте нашего исследования, мы считаем, что всё вышесказанное справедливо и в отношении развития культурных кластеров.

Анализируя отечественную и зарубежную научную литературу по данному вопросу, можно сформулировать некое обобщённое определение понятия «культурный кластер», имеющее экономическое происхождение. Это определённое скопление мест, в рамках которых созданы условия для культурного творчества и его презентации в окружающем социуме. При этом такие места располагаются в пределах одного района, города или региона.

А. В. Личутин утверждает, что с позиции культуры трактовка понятия «кластер» должна в некоторой степени отличаться от экономического толкования данного понятия. По мнению автора, культурный кластер представляет собой некую случайную, разбросанную по определённому городу или региону совокупность учреждений, которые

обнаруживают собственные закономерности, обусловленные не только и не столько территориальным сосредоточением в одном месте, сколько историей своего формирования и развития, а также связями с организацией жизни города [6].

Н. О. Андросова даёт авторское определение термина «социокультурный кластер», под которым понимается «многоуровневая, внутренне дифференцированная открытая динамичная система, интегрирующая учреждения и организации независимо от организационно-правовых форм собственности, с целью формирования благоприятной социально-культурной среды и предоставления населению качественных услуг» [1, с. 175].

Особенности кластерной системы, в отличие от других организационных социально-экономических форм, заключаются:

- в наличии большого количества участников кластера;
- в размерах кластера, которые могут широко варьироваться от уровня района города до региона и страны в целом;
- в синергическом эффекте функционирования различных участников кластера;
- в конкуренции и одновременном поиске возможностей для сотрудничества с целью развития определённой территории кластера и т.д.

Изучая научную литературу по вопросам развития и формирования кластерной системы, мы сделали вывод, что практически вся она имеет экономический характер. В то же время разработка теоретических основ и практических особенностей создания именно культурных кластеров в настоящее время носит явно недостаточный характер.

Основными целями создания культурных кластеров на определённых территориях могут являться:



- создание условий для профессионального роста и развития работников культуры, задействованных в кластерной системе;
- укрепление конкурентных преимуществ организаций кластерной системы;
- создание благоприятной среды для развития различных видов творчества;
- формирование новых культурных продуктов и повышение уровня их интерактивности в условиях культурных кластеров [8, с. 195].

Таким образом, актуальность задачи формирования и развития этнокультурных ценностей молодёжи и создания культурных кластеров, способствующих более эффективному решению этой задачи, продиктована приоритетными направлениями «Концепции долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации» в современный период существования российского общества, необходимостью совершенствования нравственного воспитания личности студентов, преодоления социальных проблем, связанных с понижением уровня духовности общества.

Использование этнокультурных ценностей в обучении и воспитании студенческой молодёжи будет способствовать формированию правильного с точки зрения социума мировоззрения личности, её менталитета и гражданской позиции, этнического самосознания. Достижению этой цели в немалой степени будет способствовать создание культурного кластера с участием Алтайского государственного института культуры.

В настоящее время кластерный подход в различных отраслях является одним из наиболее признанных и эффективных подходов, применяемых с целью развития отдельных регионов.

Внедрение кластерного подхода, объединение учреждений культуры будут в значительной мере способствовать формированию и развитию этнокультурных ценностей в среде студенческой молодёжи. В то же время вопрос создания и развития кластеров в сфере культуры остаётся недостаточно изученным и требует более глубокой концептуальной разработки.

Примечания

1. Андросова Н. О. Условия и предпосылки создания социокультурного кластера в Белгородской области // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2 (121), вып. 19. С. 172–180.
2. Годжиева Р. Б. Роль ценностей этнокультуры в формировании мировоззренчески-нравственной культуры современного студента // Молодой учёный. 2015. № 3. С. 750–752.
3. Гущина О. А. Педагогические условия формирования этнокультурных ценностей у будущих психологов в системе вузовского образования : автореф. дис. на соиск. учён. степ. кандидата педагогических наук : 13.00.08 / Гущина Оксана Александровна. Чебоксары, 2006. 24 с.
4. Иванова Г. П., Широкова Н. Н. Формирование этнокультурных ценностей у иностранных студентов в контексте социокультурной адаптации // Сборник материалов научно-практической конференции. Москва : МГПУ, 2017. С. 124–125.
5. Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2025 года : утверждена распоряжением Правительства РФ от 17 ноября 2008 года № 1662-Р [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_82134/
6. Личутин А. В. Тезисы о культурных кластерах // Экология культуры. 2008. № 2 (45). С. 51–55.
7. Портер М. Международная конкуренция : пер. с англ. / под ред. и с предисловием В. Д. Щетинина. Москва : Международные отношения, 1993. 896 с.



8. Сапрыкина А. Н. Кластеры в сфере культуры: необходимость формирования и история создания // Вопросы управления. 2014. № 2. С. 152–156.
9. Хикматов Р. И., Байгильдеев А. В. Научно-образовательные кластеры как эффективный механизм модернизации региональной системы профессионального образования // Кластерные инициативы в формировании прогрессивной структуры национальной экономики : сборник научных трудов Международной научно-практической конференции (19–20 марта 2015 года) : в 2 томах, том 1 / Юго-Западный государственный университет. Курск, 2015. С. 193–197.

References

1. Androsova N. O. Usloviya i predposylki sozdaniya sotsiokul'turnogo klastera v Belgorodskoy oblasti [Conditions and preconditions for the creation of a sociocultural cluster in the Belgorod region]. *Belgorod State University Scientific Bulletin. Current issue (Philosophy. Sociology. Law)*. 2012, no. 2 (121), issue 19, pp. 172–180. (In Russian)
2. Godzhieva R. B. Rol' tsnnostey etnokul'tury v formirovanii mirovozzrencheski-nravstvennoy kul'tury sovremennogo studenta [The role of ethnoculture values in shaping ideological-moral culture modern student]. *Molodoy uchenyy [Young Scientist]*. 2015, no. 3, pp. 750–752. (In Russian)
3. Gushchina O. A. *Pedagogicheskie usloviya formirovaniya etnokul'turnykh tsnnostey u budushchikh psikhologov v sisteme vuzovskogo obrazovaniya. Avtoreferat diss. cand. ped. nauk [Pedagogical conditions formation of ethno-cultural values for future psychologists in the system of university education. Synopsis cand. ped. sci. diss.]*. Cheboksary, 2006. 24 p. (In Russian)
4. Ivanova G. P., Shirokova N. N. Formation of foreign students' ethnocultural values in the context of sociocultural adaptation. *Sbornik materialov nauchno-prakticheskoy konferentsii [Collection of scientific and practical conference materials]*. Moscow, Publishing house of the Moscow State Pedagogical University, 2017. Pp. 124–125. (In Russian)
5. *Kontseptsiya dolgosrochnogo sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya Rossiyskoy Federatsii na period do 2025 goda : utverzhdena rasporyazheniem Pravitel'stva RF ot 17 noyabrya 2008 goda № 1662-R [The concept of long-term socio-economic development of the Russian Federation for the period until 2025: approved by decree of the Government of the Russian Federation of November 17, 2008 No. 1662-P]*. Available at: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_82134/ (In Russian)
6. Lichutin A. V. Tezisy o kul'turnykh klasterakh [Theses about cultural clusters]. *Culture ecology*. 2008, no. 2 (45), pp. 51–55. (In Russian)
7. Porter M. *Mezhdunarodnaya konkurentsia [International competention]*. Moscow, Publishing house "International Relations", 1993. 896 p. (In Russian)
8. Saprykina A. N. Klasteriy v sfere kul'tury: neobkhodimost' formirovaniya i istoriya sozdaniya [Clusters in the field of culture: the need to form and history the creation]. *Management Issues*. 2014, no. 2, pp. 152–156. (In Russian)
9. Khikmatov R. I., Baygildeev A. V. Nauchno-obrazovatel'nye klasteriy kak effektivnyy mekhanizm modernizatsii regional'noy sistemy professional'nogo obrazovaniya [Scientific and educational clusters as an effective mechanism modernization of the regional vocational education system]. *Klasternye initsiativy v formirovanii progressivnoy struktury natsional'noy ekonomiki: sbornik nauchnykh trudov Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii (19–20 marta 2015 goda). V 2 tomakh, tom 1 [Cluster Initiatives in Forming a Progressive Structure of the National Economy. A Collection of Scientific Papers of the International Scientific and Practical Conference (March 19–20, 2015). In 2 volumes, volume 1]*. Kursk, 2015. Pp. 193–197. (In Russian)