

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Московский государственный институт культуры»

Проблема культурного взаимодействия: история и современность

*(по материалам
международной научно-практической конференции
«Проблемы культурного взаимодействия
в современном мире»
26-27 мая 2016 г., Москва, МГИК)*

**Москва
2017**

ББК 71.05

П 48

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

Г.В. Лобастов, доктор философских наук, профессор (РГГУ)

О.Ф. Иващук, доктор философских наук, профессор (РАНХ иГС)

Проблема культурного взаимодействия: история и современность (по материалам международной научно-практической конференции «Проблемы культурного взаимодействия в современном мире» 26-27 мая 2016 г., Москва, МГИК) / Науч. ред. – доктор культурологии, проф. В.А. Есаков, доктор философских наук, проф. В.А.Тихонова, доктор философских наук, проф. Е.В. Мареева М.: МГИК, 2017. – 228 с.

В сборнике отражено содержание международной научно-практической конференции «Проблемы культурного взаимодействия в современном мире» (26-27 мая 2016 г. Москва, МГИК). Феномен взаимодействия культур рассмотрен в его главных аспектах – философско-культурологическом, политическом и педагогическом, чему соответствуют три раздела предлагаемого сборника. Авторы анализируют проблему культурного взаимодействия на материале философской, исторической и культурологической мысли прошлого, а также в ракурсе изменений, которые характерны для современного мира.

ISBN 978-5-94778-484-8

© МГИК, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Культурное взаимодействие: философско-методологический аспект

<i>В.А. Есаков</i> Культурное взаимодействие: постановка проблемы	5
<i>В.С. Возняк</i> Культура – порождающее основание человека	8
<i>М.М. Шибаева</i> О ценностно-смысловых основаниях «встречного движения» культур	14
<i>Е.В. Мареева</i> Поликультурное пространство и современный тип личности	21
<i>И.В. Малыгина</i> Идентичность как объяснительный принцип «столкновения» культур и цивилизаций	29
<i>Н.В. Гусева</i> Взаимодействие культур и межкультурная коммуникация.....	35
<i>Э.В. Баркова</i> Феномен встречи культур в перспективе экофилософского исследования современного мира.....	44
<i>В.А. Кошель, А.П. Сегал</i> К проблеме субъектности в коммуникациях глобализирующегося человечества	52
<i>А.А. Хамидов</i> Основные типы взаимодействия культур.....	59
<i>Г.В. Черняева</i> Кросс-культурные отношения и факторы их изменений	68
<i>Е.В. Летов</i> Роль культурной диффузии в динамике культурного обмена.....	77
<i>В.В. Лимонченко</i> Что такое знание о культуре?.....	84
<i>С.Н. Мареев</i> Культура против цивилизации (парадоксы И. Канта).....	90
<i>И.А. Майданская</i> Культура и свобода в философии истории Карла Ясперса.....	98
<i>С.Н. Борисов, М.А. Игнатов, В.П. Римский</i> Сетевая парадигма в современной философии культуры: кочевник в номадологии Ж. Делёза.....	104
<i>О.С. Пугачев</i> Культурно-цивилизационное значение концепта «метафизический ужас».....	112
<i>М.А. Майданский</i> Вольтеровский дискурс в творчестве А.Конт-Спонвиля: опыт диалога культур.....	121

Раздел II. Взаимодействие культур в политическом измерении

<i>В.А. Тихонова</i> К вопросу о культурно-национальном суверенитете в процессе глобализации	129
<i>Ю.П. Бондарь</i> Политическая культура в постсоветском обществе.....	134
<i>И.Ф. Понизовкина</i> Историческая роль России в межкультурном диалоге народов и цивилизаций	140
<i>С.Г. Цветкова</i> Проблема культурного взаимодействия в духовном наследии русской эмиграции	149
<i>Л.Е. Криштанович</i> Общерусская природа белорусской культуры.....	158
<i>А.М. Анисимова</i> Развитие этнической культуры кабардинцев в контексте форм национального самоопределения в современной России	164
<i>А.Ю. Плетников</i> Значение средств массовой информации в формировании культурного пространства.....	173

Раздел III. Взаимовлияние культур в образовательном пространстве

<i>С.С. Возняк</i> Опыт вхождения в культуру как образование	176
<i>Т.Н. Суминова</i> Арт-менеджер – системообразующий элемент коммуникативного пространства сферы искусства	182
<i>А.В. Докучаев</i> Новая философия образования в России (практический опыт перехода высшей школы на европейские стандарты обеспечения качества).....	192
<i>М.С. Галуцак</i> Роль и влияние идеологии постмодерна на образовательный процесс и развитие личности	198
<i>В.С. Возняк, С.В. Возняк</i> К вопросу о культуре работы с категориями внутри педагогического мышления	206
<i>Т.В. Христидис</i> Культура общения в структуре профессионального мастерства специалиста.....	212
<i>Н.Ф. Спинжар</i> Профессиональная самореализация личности в культурно-образовательном пространстве вуза	216

Культурное взаимодействие: философско-методологический аспект

В. А. Есаков

Проблемы культурного взаимодействия в современном мире

В статье рассматриваются противоречия во взаимодействии культур на фоне универсальной парадигмы западной цивилизации. Автор характеризует позитивный и негативный аспекты глобализации. На основе анализа опыта взаимодействия этнонациональных культур в России указан вектор разрешения противоречия между универсальным и национально-культурным на современном этапе.

Ключевые слова: культурное взаимодействие, универсальные парадигмы, национально-культурные ценности, межкультурное общение.

В современных условиях вполне очевидно нарастание процессов глобализации и расширение взаимосвязей различных стран и народов, взаимопроникновение их культур. Но взаимопроникновение не означает унификации; в мире усиливается противодействие тенденциям, которые ведут к игнорированию культурных особенностей малых и больших народов. Указанное противоречие актуализирует вопросы методологического порядка: каковы принципы взаимовлияния культур и по каким основаниям мы определяем их различия и культурные особенности. Без решения этих проблем нам трудно понять друг друга и добиваться взаимного признания.

На сегодня является факт доминирования идеи превосходства универсальных парадигм западной цивилизации, культурные

основы которых были заложены еще в эпоху буржуазных революций XVII-XVIII вв. В рамках европоцентризма цивилизационный путь Западной Европы осознавался как единственно возможный для мирового развития, а идеалы свободы и демократии отождествлялись с выработанными в ходе этих революций моделями. В наши дни ситуация выглядит не столь однозначно. Налицо стремление ряда государств, национальных и культурных сообществ к неприятию господствующей культурной политики со стороны мировых держав. Тенденции открытия культурных границ для воссоединения с другими культурами они противопоставляют защиту своей национальной самобытности, собственных идеалов, религиозных и общекультурных стандартов. Каждое общество, конечно, реагирует на влияния извне по-разному. Поэтому диапазон сопротивления унификации культур достаточно широк: от пассивного игнорирования ценностей других культур до активного противодействия их распространению. На этой почве во многом возникают многочисленные этнорелигиозные конфликты, наблюдается рост националистических настроений, возникают региональные фундаменталистские движения. У этого процесса много обличей. Но для того чтобы выработать отношение и разумно противодействовать этим тенденциям, необходимо более глубоко проанализировать внутренние механизмы взаимодействия культур во всех аспектах – религиозном, этническом, этическом и др.

Отмеченные явления в той или иной степени нашли свое проявление и в России. Реформы конца прошлого и начала этого века привели к существенным изменениям в культурном облике страны. Сегодня культурная жизнь России немыслима без того, что называют бизнес-культурой. В свою очередь, деловая культура означает формирование иных представлений о социальной ответственности личности, фирмы, региональных и государственных организаций, предполагает изменение представлений об их культурном взаимодействии.

Изменения в культурно-ценностной основе российского общества получили неоднозначную реакцию со стороны большинства населения. Контуры культурной политики во многом только формируются. Многие инициативы сталкиваются с большим количеством препятствий со стороны бюрократических структур, с их некомпетентностью и волюнтаризмом. От того крайне актуальна проблема формирования эффективной системы культурных коммуникаций между различными общественными группами и властью, что предполагает, в том числе, утверждение принципов равного доступа к информации.

Все эти процессы происходят в многонациональном пространстве российского общества, на фоне переплетения этнонациональных культур, их многовекового взаимодействия. Осваивая новации в этой области, нужно учитывать многовековой опыт взаимодействия этнокультур России, их взаимный опыт уважения к культурным традициям. Учет этнических и других особенностей культур способствует формированию общероссийской гражданской и культурной идентичности на основе межкультурной коммуникации. Практика взаимодействия культур в российском многонациональном государстве обогащает мировой опыт разрешения межкультурных конфликтов. Она способна продемонстрировать возможности решения проблем взаимодействия культур на основе соблюдения баланса интересов и принципов взаимоуважения, а также сохранения культурно-ценностных идеалов, которые придают различным народам их своеобразие.

Культура – порождающее основание человека

В статье культура и цивилизация различаются как порождающее основание и условие. Культура при этом понимается как процесс непрерывных обращений человека к человеку и тем самым к самому себе в поисках со-гласия, со-чувствия, со-мыслия. Ориентация образовательного процесса именно на такое порождающее основание способна обеспечить целостное развитие личности.

Ключевые слова: культура, цивилизация, обращение, порождающее основание, образовательный процесс.

Как свидетельствует опыт, неразличение культуры и цивилизации приводит к редукции культуры до цивилизации, равным образом как неразличение рассудка и разума оборачивается представлением мышления в образе специфически рассудочной деятельности. Если рассудок ориентирован на **цивилизацию**, то разум – на **культуру**.

Для *рассудка* бытие сводится к совокупности внеположенных объектов-вещей. Разум ориентирован на **субъектность** бытия, на нечто под-лежащее за непосредственно воспринимаемой эмпирической вещностью и полное собственной жизни и собственных смыслов.

Культура, как пишет А. А. Хамидов, есть «действительность, мир человека, соответствующий собственному понятию, своему адекватному месту и назначению в универсуме»¹. В условиях отчуждения именно цивилизация выступает на передний план человеческой действительности, оттесняя культуру на периферию.

В пределах деления на «субъект» и «объект» культуры как культуры нет. Хотя она всегда нам предстает как «вненахо-

¹ *Хамидов А. А.* Категории и культура. Алма-Ата: ГЫЛЫМ, 1992. С. 14.

димось», она не объект. Инкрустированные в громоздкое тело современной цивилизации «памятники культуры», «памятники прошлого», «произведения искусства» – *еще не культура*. Но они **могут стать ею** при определенной духовной установке субъекта, вступающего в общение с ними вне всякой детерминированности и внешней целесообразности.

Для обоснования тезиса о *культуре как порождающем основании* следует обратиться к идейному наследию выдающегося русского философа Ф. Т. Михайлова (1930-2006). Принципиальное значение имеет михайловская *концепция «обращений»*. Философ разделяет тезис К. Маркса о сущности человека как ансамбле общественных отношений, однако при этом различает *социальное* и *общественное*, считая первое превращённой формой собственно общественного. Общественное как таковое автор выводит из *общения*, а его радикально углубляет до *обращения* как субъективно мотивированного эмоционально насыщенного отношения *изнутри субъективности* человеческого индивида к субъективности других, и тем самым – к себе. Именно здесь надо искать онтологию культуры. Культура является *«исторически всеобщей категорией бытия – бытия человеческого»*². Дело в том, что «своим происхождением, расселением, выживанием и развитием люди обязаны постоянному поиску со-мыслия и со-чувствия в общем деле преобразования условий и средств жизни (только потому, кстати сказать, и целесообразного, осознаваемого преобразования) <...>»³.

Культура есть то, что порождает и сохраняет человека. А «порождающим и сохраняющим человека отношением было, есть и навсегда останется отношение к субъективности других людей, ищущее со-чувствия, со-мыслия (со-знания) и со-гласия в со-действии с ними, формирующее мотивацию их поведения,

² Михайлов Ф. Т. Культурология как основание общего человековедения // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 258.

³ Там же. С. 259-260.

способное обеспечить *расширенное воспроизводство* средств к жизни и главных его условий: самоорганизующейся общности людей, креативной и когнитивной духовной и духовно-практической его продуктивности»⁴.

Ф. Т. Михайлов понимает *обращение* и как механизм порождения культуры, и как механизм ее развития, и как механизм ее освоения в онтогенезе. Все универсалии культуры так или иначе ориентированы на внутренний, субъективный мир человека, который понимается как «я», расширенное в культурно-исторической перспективе. Все формы культуры приобретают свою действительность только в актах живого обращения людей друг к другу (и тем самым – в самом себе). При этом они (формы культуры) сами становятся средствами осмысленного, эмоциональнонасыщенного и выразительного обращения, которое всегда адресно и предполагает отзыв и ответ. При этом утверждается и аргументируется принципиальная тождественность интер- и интрасубъективности культуры людей, тождественность всегда индивидуальных и всегда надындивидуальных сил их общей истории.

Ф. Т. Михайлов так определяет культуру; «*культура* есть не что иное, как предпосылка, процесс и результат творения людьми жизненно необходимых им *обращений* друг к другу и к себе самим. Но тем самым она – творение и сотворённость *представлений, переживаний, аффектов, воли и мыслей* и всех иных субъективных мотивов жизнедеятельности человека, ставших предметом осмысленного переживания и *для них самих* в своей адресованной другим (и себе) *овнешнённости*»⁵. А вот это же определение по-иному: «<...> **культура** – не что иное, как процесс постоянного творения внешней обращённости беспокойной души человеческой к субъективности

⁴ Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы // Избранное. М.: Индрик, 2001. С. 500.

⁵ Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск. М.: Индрик, 2003. С. 266.

других людей, столь же настойчиво ищущих сочувствия в осмысленном освоении своего трагически одинокого и всегда общественного (лишь в общении, через обращение к другим возможного) бытия»⁶.

В поисках постулатов фундаментальной теории культуры российский мыслитель, реализуя принцип любой фундаментальной теории, утверждает, что важно, чтобы *не мы* определяли и объясняли культуру. Намного важнее, чтобы мы проследили за тем, как *она сама* (то есть люди, которые ею жили и живут) определяла и определяет себя. «Самоопределение – это сила и суть Бытия. Самоопределение культуры людей – это ее сила и суть. Это её Начало, заложившее силу и суть её самотворения и саморазвития, осуществляемых не чем иным, как самотворением и реализацией духовных и практических сил каждого её субъекта, ею же и *определённого*. А субъекты её самотворения – это мы, каждый из нас»⁷. **Быть человеком** каждого из нас определила культура, именно в силу этого мы и способны собой определять культуру. Определение человека культурой возможно лишь через его, человека, *личностное самоопределение*.

Подобный подход, как мне видится, является классикой высокой *диалектики*. Одно дело, когда мы сами даём определение чему-либо, «дефинируем», прикладывая определенные мерки или подводя под них. И совсем иное – когда нечто *само себя определяет*, полагает, реализует, осуществляет. Тут «определение» (само-определение) берется не просто как логическая, а *онтологическая* категория. Посему адекватное понятийное определение чего-либо возможно лишь как воспроизведение того, как это «нечто» само себя определяет. Мыслить, считает Гегель, это двигаться в сущности предмета так, как если бы он сам двигался внутри себя; мыслить – это не рассказывать

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 268.

самому про нечто, а предоставить этому «нечто» возможность *рассказать о себе, о своей истине* – мною, сквозь меня.

При каких условиях, когда тот или иной феномен предстает именно как феномен **культуры**, а не просто как полезная вещь? Когда он *обращён ко мне*, когда сквозь него *проступают обращения* иных субъектов в поисках со-чувствия, со-мыслия, со-действия, когда он становится *способом моего собственного обращения* к самому себе и одновременно положен как форма моего (всегда так или иначе креативного) *обращения к субъективности других*.

Универсальными силами всеобщего, силами рода «человек» каждое «я» овладевает *нерефлексивно*, – овладевая речью, осваиваясь среди людей, присваивая *формы* человеческой жизнедеятельности, общения, воплощенные в культуре. Сквозь эти формы представлен и «опыт универсума», *бытия*. А овладев далее это эмпирическое «я», *использует* сей опыт кто во что горазд, преимущественно – ради частичного, частного, эгоистичного. Но вот *способностью быть собственно человеком*, а не представителем (экземпляром) рода «человек», умением становиться и быть человеком, *сознательно жить жизнью всех* и свое *для-себя-бытие* удерживать как сознательно снятое противоречие *бытия-в-себе* и *бытия-для-другого* (вспомним Гегеля) – *нерефлексивно нельзя, не получится*. Здесь требуется *сознательное усилие*, «годы учения», собственно – «школа» (не школярство, а именно – *учение*).

Различение культуры и цивилизации предельно значимо именно в философско-образовательном ракурсе. Традиционный педагогический процесс предельно нечувствителен к подобному различению, культура в нём вытеснена на периферию, а все внимание сосредоточено на цивилизационной стороне дела – педагогические «технологии», обогащение и изощрение инструментария и форм контроля. *Сила вещей подавляет живую связь людей*. Нормальный же образовательный процесс (т. е.

соответствующий своему понятию) отдаёт предпочтение культуре, которая должна становиться «третьим субъектом» учения и воспитания, *подлинным субъектом*. Если культура – *порождающее основание*, то именно она и должна учить и воспитывать, *порождать и бережно хранить, оберегать человеческое* в индивидах.

Способно ли нынешнее образование *культивировать человеческое* в индивидах и быть озабоченным *всецело именно этим*, а не различными *условиями* («цивилизацией») процесса? Однозначно – нет, поскольку чиновники от образования, не покладая рук и при этом не особо напрягая голову исполняют объективные требования сугубо буржуазного социума.

О ценностно-смысловых основаниях «встречного движения» культур

Содержательную основу данной статьи составляют размышления о ценностно-смысловых основаниях встречного движения культур в условиях глобализации и возрастания технологической мощи СМИ. При осмыслении специфики этого процесса выявляется ряд факторов, способствующих взаимодействию культур в диахроническом и синхроническом аспектах.

Ключевые слова: культурное многообразие; диалогические отношения; ценности; смыслы и значения; понимание; культурно-историческая память; субъектность.

Актуальность проблематики межкультурного общения обусловлена рядом причин и прежде всего тем, что «наше время есть время переориентации разума с идеи понимания мира как предмета познания (идея Нового времени) на идею взаимопонимания»⁸. Такого рода переориентация переплетается, на мой взгляд, с тенденцией усиления феномена дробности культуры как области смыслов и значений и знаково-символической системы. Еще в начале прошлого века Александр Блок в статье «Крушение гуманизма» с тревогой отмечал, что «просвещенное человечество пошло сразу сотней путей – политических, правовых, научных, художественных, философских, этических; каждый из них в свою очередь разбивался на сотни маленьких дорожек, уводящих в разные стороны...»⁹.

Помимо издержек дифференциации макромира культуры не менее значимым фактором усложнения задач плодотворного взаимодействия различных культур является самобытность их

⁸ Неретина С. С. Огурцов А. П. Время культуры. СПб.: издательство РХГИ. 2000. С. 258.

⁹ Блок А. А. Крушение гуманизма // Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Госполитиздат. 1955. С. 315-316.

символических форм (от языка до искусства), а также традиционного комплекса способов самопрезентации национального «космо-психо-логоса» (Г. Д. Гачев). Отнюдь не на «пустом месте» возникла концепция Н. Я. Данилевского о «непроницаемости» культурно-исторических типов в силу их уникальности и самодостаточности. В противовес Иммануилу Канту, согласно которому культуры сформировались в результате многочисленных и длительных культурных взаимодействий, автор книги «Россия и Европа» стремился обосновать свою позицию относительно характера сосуществования выявленных им культурно-исторических типов. Уникальность каждого из типов культурно-исторического опыта, его реликты и стилистика дают основание для признания, по мнению Данилевского, той самоценности, которая не нуждается в «посторонних» влияниях и межнациональных контактах.

Однако социокультурные реалии индустриального и постиндустриального развития человечества демонстрируют потребность в различных формах взаимодействия культур. Об этом писал В. И. Вернадский: «Человечество, несмотря на политические, национальные культурные обособленности и раздоры, фактически живет некой общей жизнью, его отдельные части тесно соприкасаются между собой. Запад и Восток, мир христианский, мусульманский, китайский..., находится в беспрерывном и тесном общении»¹⁰. Это умозаключение создателя учения о Ноосфере находит одно из ярких подтверждений в том, что в Европе 2008 год был объявлен Годом межкультурного диалога.

В этой связи особого внимания заслуживает мысль Гадамера о том, что по своим глубинным основаниям межкультурный диалог является своеобразной аппликацией своего и чужого. Важно при этом иметь в виду, что культура как область смыслов

¹⁰ *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М., 1998. С. 226.

и значений и знаково-символическая система представляет собой «единство, обладающее структурой, которая располагается в двух измерениях – пространственном (этнографическом) и временном (этноисторическом)¹¹. И такого рода единство, обнаруживая себя в онтологическом плане как феномен культурного многообразия, носит конфигуративный характер, обуславливающий реалии встречного движения культур.

Ценностно-смысловая и художественно-эстетическая неисчерпаемость мирового фонда культурных текстов и артефактов во всём разнообразии ее национальных типов обуславливает сложность общения национальных культур. Такого рода сложность проявляется как в гносеологической, так и в аксиологической сферах проблематики «встречи» разных хронотопов культуры. Реалии поликультурности современного мира подтверждают тезис М. С. Кагана о том, что ценность, «будучи воплощённой, опредмеченной тем или иным образом, ... сталкивается с ценностями других субъектов и получает возможность оказывать влияние на их сознание, поведение, изменение ценностных ориентаций»¹².

Именно потому, что пространственно-временной континуум культурного опыта каждой страны выявляет свои особенности через смыслы и значения, сакральные и фундаментальные ценности, воплощенные в различных символических формах, проблема реальных отношений «своей» и «других» культур носит открытый характер. Актуальным является и вопрос о степени продуктивного приобщения людей к отечественному опыту выработки смыслов и значений и его оценке в сопоставлении с ценностно-смысловыми параметрами иноязычных культур.

¹¹ *Артановский С. Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций. Ленинград, 1967. С. 43.

¹² *Каган М. С.* Философская теория ценностей. СПб.: Петрополис, 1997. С. 183.

Более чем очевидно, что сам собой межкультурный диалог возникнуть не может: его возникновению и результативности в немалой степени предшествует формирование ценностно-смысловых оснований «встречного движения» культур разных стран и народов. В данной статье концептом «встречное движение» обозначается процесс ознакомления потенциальных субъектов межкультурной коммуникации с иными, отличными от отечественных, смыслами и значениями; вслед за этим происходят их постепенное постижение и оценка.

Содержательная встреча разных смыслов невозможна, как известно, без понимания. Мысль Михаила Пришвина о том, что культура являет собой творчество понимания, сопрягается с проблемой «вживания-вчувствования» людей разной национальности в смысловую ткань и символику иноязычного культурно опыта. Как справедливо отмечал М. М. Бахтин, «понимание возникает там, где встречаются два сознания. Понимание вообще возможно при условии существования другого, понимающего сознания»¹³. В результате достигнутого понимания и возникает диалогическая встреча разных сознаний, которая, однако, осложняется тем, что «безоценочное понимание невозможно, нельзя разделить понимание и оценку: они одновременны и составляют единый целостный акт»¹⁴.

Отсюда взаимообусловленность информационно-познавательной и аксиологической составляющих встречного движения культур. Важно учитывать такие факторы взаимопознания культур, как системность, кумулятивность, разнообразие познавательных возможностей, ассоциативность, а также эстетический потенциал и эмоционально-этическую «энергетику».

Думается, что как постижение смысловой емкости своей и другой культур, так и результативность приобщения к различным граням ценностного фонда связаны в определенной мере

¹³ *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. С. 8.

¹⁴ *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 366.

с механизмом культурно-исторической памяти. С этой точки зрения правомерно напомнить, что Ю. М. Лотман определял культуру не только как «знаково-символическую систему», выражающую определенные смыслы и значения, но и как «пространство некоторой общей памяти». При этом он акцентировал внимание на том, что «общая для пространства данной культуры память обеспечивается, во-первых, наличием некоторых константных текстов и, во-вторых, или единством кодов, или их инвариантностью, или непрерывностью и закономерным характером их трансформации»¹⁵. Не меньшее значение для вопроса о роли данного механизма в пространственно-временном континууме встречного движения культур имеет мысль Ю. М. Лотмана о наличии в культурном пространстве человечества информативной и творческой памяти. Данная мысль пересекается в ценностно-смысловом плане с суждением Д. С. Лихачева о том, что «мы уже давно вступили в эпоху, когда для общей культуры отдельного человека, общества и народа нужна деятельная, творческая память всего человечества»¹⁶.

Оба вида памяти способствуют приобщению к ценностно-смысловым основаниям различных культур во всем разнообразии её символических форм. Если информативная память открывает возможность для приобщения сменяющих друг друга поколений к миру идей, к различным граням интеллектуального опыта, то творческая обеспечивает встречу с художественным опытом воплощения идеала гуманизма в различных хронотопах культуры. Благодаря тому, что «художественные образы находят дорогу к каждому сердцу...»¹⁷, искусство, являя собой специфический тип самосознания культуры, играет значительную роль

¹⁵ Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3-х т. Т. 1. Таллинн: изд-во "Александра". С. 201.

¹⁶ Лихачев Д. С. *Искусство* памяти и память искусства. // Лихачев. Д. С. прошлое – будущему. Очерки и статьи. Л.: Наука, 1985. С. 65.

¹⁷ Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель. // Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Наука. 1993. С. 136.

в активизации того интереса к эстетической сфере культурного наследия, который способствует встрече прошлого и настоящего.

Кроме того, каждый из видов культурно-исторической памяти связывает эпохи и народы «знаковыми именами». Не случайно в одном из последних трудов Ю. М. Лотман характеризовал культуру как безграничное «пространство собственных имён». В этом пространственно-временном континууме хорошо известных Имён сосуществуют одновременно как узнаваемые персонажи мифов и произведений искусства, так и субъекты культурной деятельности – мыслители, художники, педагоги, подвижники веры. Так, создатель «Школы диалога культур» В. С. Библер, развивая диалогическую концепцию М. М. Бахтина, подчеркивал: «Прометей и Эдип; Христос; Гамлет, Дон Кихот. Фауст... Эти Образы личности вступают между собой в напряженное внеисторическое нравственно-поэтическое общение...»¹⁸. Добавим к этому суждению и факт преодоления географических пределов для сближения культур разных стран и народов благодаря ценности тех научных открытий, философских исканий и обретений, художественных достижений и образцов нравственного подвижничества, которые неотделимы от Имён их создателей.

Именно поэтому, по справедливому утверждению В. М. Межуева, «правильнее говорить не о диалоге культур (или цивилизаций), а диалоге людей, представляющих разные культуры»¹⁹. По сути, все составляющие встречного движения национальных культур несут на себе печать субъектности, т. е. личностного фактора межкультурной коммуникации. Смысловая емкость концепта субъектности питается не только многочисленными примерами позитивного влияния великих Имен как символов

¹⁸ Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность. (Философские размышления о проблемах). М.: Знание. 1990. С. 8.

¹⁹ Межуев В. М. Диалог как способ межкультурного общения в современном мире // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 70.

на процессы сближения национальных культур, но и качественными характеристиками индивидуальной реакции на феномен культурного разнообразия. Как писал М. М. Бахтин, «культура – мир всепроникающего диалога, результат порождения осмысленных взаимоотношений человека и мира, постоянный процесс конструирования смыслов человеческого бытия»²⁰.

Таким образом, ценностно-смысловые основания сближения различных хронотопов культуры, их встречи являют собой, говоря словами Николая Рериха, «синтез действенного блага, очаг просвещения и созидательной красоты»²¹. Значимость встречного движения культур в неоднозначных реалиях глобализации обусловлена, на мой взгляд, потребностями гуманитарного характера. Ведь неслучайно, завершая свою работу об аксиосфере культуры, М. С. Каган курсивом выделяет тезис о необходимости развития *«такой системы ценностей, которая была бы основана на диалектически-диалогическом соединении общечеловеческих ценностей, специфических региональных ценностей – западного мира и восточного, северного и южного, национальных, половозрастных и индивидуальных»*²².

Такого рода соединение ценностей не только расширяет пространство межкультурных контактов, но и согласуется с задачами преодоления любых проявлений ксенофобии и высокомерного отношения «своей» культуры к «другой».

²⁰ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1986. С. 390.

²¹ Рерих Н. К. Избранное. М.: Советская Россия. 1979. С. 267.

²² Каган М. С. Философская теория ценностей. СПб.: Петрополис. 1997. С. 196.

Поликультурное пространство и современный тип личности

В статье анализируется проблема трансформации личности в условиях современной мозаичной культуры. Рассмотрена тенденция к массовой фрагментации личности на фоне развития виртуальных технологий, усугубляющих вытеснение свободы произволом, подмену критического мышления потоком впечатлений. Показано, как встроен указанный тип личности в поликультурное пространство на основе потребления культуры как товара.

Ключевые слова: *поликультурное пространство, мозаичная культура, сетевое общение, фрагментация личности, индустрия культурных услуг.*

Поликультурное пространство – среда обитания современного человека, которую ежедневно трансформируют постиндустриальные технологии. Потенциал этих технологий, по большому счету, еще не раскрыт, но и на этой стадии обнаруживается амбивалентность процесса, способствующего как развитию, так и деформации личности, существующей в этом пространстве.

Медиатором соединения многообразных культур в единое целое с недавних пор стала «всемирная паутина». Виртуальные библиотеки, технологии Skype и Viber способствуют развитию и интернационализации науки и бизнеса, как этому совсем недавно способствовало развитие радио- и видеотехнологий. Штампом стало то, что виртуальные музеи, картинные галереи и пр. делают доступными для масс шедевры прошлого и настоящего. То, к чему ранее приобщался узкий круг лиц, теперь открыто всем. Но как распоряжается современный обыватель этими возможностями? Чем и как при посредстве новейших

гаджетов наполняет потребитель культурных услуг пространство собственной личности?

Еще в 1967 году французский социолог и культуролог А. Моль в книге «Социодинамика культуры» противопоставил «гуманитарной культуре» прошлого «мозаичную культуру» настоящего. В некотором смысле оппозиция, сформулированная Модем, в те времена перекликалась с постмодернистским противопоставлением культуры модерна и постмодерна. Но в чем до изобретения «всемирной паутины» увидел Моль особенности «мозаичной культуры»?

Если «гуманитарная культура», сформировавшаяся к XVII-XVIII вв., пишет Моль, была университетской, основанной на «свободных искусствах», классических языках и точных науках, то культуру XX века уже формируют в основном средства массовой информации – телевидение, кинематограф, радио, газеты. В итоге если культура прошлого была упорядоченной и монологичной, то современная культура явным образом плюралистична. Более того, современный человек в своем развитии идет от случайного к случайному. Даже успешно действуя, он руководствуется знаниями случайного происхождения. Знания современного человека, пишет Моль, утрачивают систематичность, и все больше похожи на «волокнистое образование или на войлок: знания складываются из разрозненных обрывков, связанных простыми, чисто случайными отношениями близости по времени усвоения, по созвучию или ассоциации идей»²³. Эти обрывки не образуют структуры, но они обладают силой сцепления в рамках индивидуального опыта и всей культуры, которой мы, собственно, и руководствуемся в своей жизни.

Понятие «мозаичная культура» у Моля имеет социологический характер. Для него важна общая картина происходящего. «Эта культура уже не является в основном продуктом

²³ Моль А. Социодинамика культуры. М: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 45.

университетского образования, то есть некоторой рациональной организации; она есть итог ежедневно воздействующего на нас непрерывного, обильного и беспорядочного потока случайных сведений. Мы усваиваем ее ... через всю эту захлестывающую нас массу источников, от которых в памяти остаются лишь мимолетные впечатления и осколки знаний и идей. *Мы остаемся на поверхности явлений*, получая случайные впечатления от более или менее сильно воздействующих на нас фактов, но не прилагая ни силы критического суждения, ни умственных усилий»²⁴.

Последнее замечание Моля насчет отсутствия критического мышления важнее всего. Ведь западная цивилизация на этапе ее восхождения делала ставку на технический прогресс как условие становления свободной, творчески мыслящей личности, что, начиная с античной эпохи, было неотделимо от ее способности к критике и самокритике.

Поверхностность и некритичность – характерные черты восприятия мира в мозаичной культуре. То же касается поликультурного среза жизни людей. Французский постмодернист Ж. Лиотар в свое время акцентировал момент эклектики в сочетании элементов разных культур у обывателя XX века: «Эклектизм является отличительной чертой всей современной культуры: человек слушает РЭГ, смотрит вестерн, ест завтрак у Макдональда и обедает в ресторане с национальной кухней, пользуется парижскими духами в Токио и носит одежду стиля «ретро» в Гонконге; знание становится элементом телевизионных игр. Публика для эклектических произведений находится легко... Однако этот реализм «все возможно» на самом деле базируется на деньгах; при отсутствии эстетических критериев остается возможность – и не бесполезная – оценивать произведения искусства согласно той прибыли, которую они обеспечивают.

²⁴ Там же.

Такой реализм примиряет все тенденции... подразумевая, что направления и запросы имеют покупательную способность»²⁵.

Если Моль усматривает истоки хаотического состояния культуры в характере технического прогресса, то Лиотар связывает ее эклектическое состояние со всеобщей коммерциализацией. Там, где главным критерием отличия плохого от хорошего и полезного от бесполезного оказывается прибыль, размываются и все остальные критерии культуры. Отличие прекрасного от безобразного, доброго от злого, истинного от ложного тоже решают деньги.

Таким образом, технический прогресс создает разные возможности. Меньшинство, которое имеет отношение к классической гуманитарной культуре, использует его достижения для развития науки, искусства и самого технического прогресса. Но это происходит на фоне эклектической и мозаичной культуры большинства. Противоречие между элитой и массой уже на новом техническом базисе сохраняется. И поликультурное состояние личности оказывается в этих условиях не гармоничным единством, а конгломератом порой несовместимых элементов. Единство личности и гармоничное сочетание в ней элементов разных культур фигурируют лишь в качестве идеологем в области политики и научной литературы, которые не отражают самой действительности²⁶.

Невооруженным глазом видно, как усугубляет эти процессы дальнейшее развитие технического прогресса. Современный «мозаично» воспринимающий человек не столько мыслит, сколько «потребляет» информацию. И хаотический характер этого потребления, закрепляясь, превращается в навязчивую

²⁵ Lyotar J. F. Answering the question: «What is postmodernism» // *Innovation/Renovation: New Perspectives on the Humanities*. Hassan I., Hassan S. (eds.). Madison, 1983. P. 334–335.

²⁶ См.: *Мареева Е. В.* От искусственного интеллекта к искусственной душе. // *Вопросы философии*. 2014. № 1. С. 171–177.

потребность, прежде всего за счет социальных сетей, в которых, благодаря прогрессу, уже можно находиться непрерывно. Именно любопытство становится двигателем наполнения сознания хаотичной информацией.

Состояние сознания, связанного с жадой новых ощущений, описывает экзистенциалист С. Кьеркегор, который сравнивает ступени в духовной эволюции человека. В известном произведении «Или-или», он характеризует «эстетическое» состояние сознания. И здесь нужно вспомнить, что термин «эстетика» происходит от слова «aesthesis» (от греч. – ощущение, чувство). Только чувствами, согласно Кьеркегору, живет «эстетик». Но стремление к новым ощущениям, а в нашем случае жажда новой визуальной информации, делает эстетика рабом обстоятельств. Жажда непрерывного потока новых ощущений связывает его по рукам и ногам. Душа эстетика, не устает повторять Кьеркегор, является работой минуты. Она похожа «на почву, на которой с одинаковым правом на существование произрастают всевозможные травы: его «я» дробится в этом многообразии, и у него нет «я», которое бы стояло выше всего этого»²⁷.

Мысль Кьеркегора вращается вокруг проблемы единства личности, распад которой, по его мнению, – одна из ужасных развязок в существовании человека. Само собой, что на целостность личности сегодня претендует прежде всего образованный человек, не только поглощающий информацию, но использующий ее в бесконечных виртуальных спорах и беседах. Кьеркегор описывает эстетика, который уже мнит себя аристократом духа. Речь идет об интеллектуалах середины XIX века, но этот тип личности, как мы видим, сегодня лишь обрел массовый характер.

Такого рода эстетик-аристократ, как пишет Кьеркегор, уже гордится богатством и разносторонностью натуры. И в этих

²⁷ Кьеркегор С. Или-или. М., 1991. С. 266.

разносторонних интересах его коренное отличие от того человека, который подчинен единственной страсти. Но как раз такой человек, с разбросанностью интересов и стремлением удовлетворить максимум желаний, оказывается, согласно Кьеркегору, ближе всего к распаду личности. А причина в том, что в его существовании отсутствует настоящая *свобода*.

Душа такого интеллектуала, пишет Кьеркегор, не знает подлинной объединяющей силы. Место единственной страсти в ней заняло множество интересов, но в их произвольной игре нет и не может быть внутренней связи, в которой нуждается духовная жизнь. Вместо свободы перед нами произвол. И это вырожденный тип личности, у которой есть запрос на интеллектуальность, но отсутствуют идеалы и принципы.

В такой ситуации суррогатом духовной жизни становится бесконечная болтовня по всевозможным поводам как способ самолюбования. Подобный «аристократ духа» в его современном исполнении – это человек, который любит рассуждать и спорить обо всем на свете и любит себя в этом процессе до бесконечности. Здесь возможно многознание, но в душе этого человека нет того, что именуют «внутренним стержнем», который привносит в нее этическая составляющая, т. е. чувство долга. «Что сказали бы о том человеке, который, собираясь заняться математикой, – писал в свое время Герцен, – потребовал бы вперед ясного изложения дифференцирования и интегрирования, и притом на его собственном языке? В специальных науках редко услышите такие вопросы: страх показаться невеждой держит в узде. В философии дело другое: тут никто не женируется (не стесняется)! Предметы все знакомые – ум, разум, идея и проч. У всякого есть палата ума, разума и *не одна, а много идей*»²⁸.

Произвол как способ организации души у Кьеркегора – свидетельство его болезни. Эту болезнь духа можно назвать

²⁸ Герцен А. И. Сочинения; в 2-х т./Т. I. М.: Мысль, 1985. С. 92.

«болезнью роста», которая преодолевается ответственностью за свои слова и действия. Здесь он видел переход от сознания эстетика к сознанию этика. А в дальнейшем, как считал Кьеркегор, силой, объединяющей личность, оказывается религиозная вера.

Кьеркегор характеризовал указанные типы, глядя на проблему как бы изнутри, с точки зрения эволюции индивидуального сознания. Для него не важен тот социокультурный контекст, который способен сделать эстетика, этика или религиозно настроенного человека доминирующей фигурой в обществе. Но именно эта сторона дела наиболее актуальна в наши дни, когда виртуальная реальность как венец прогресса служит тому, чтобы большинство превратилось в «эстетиков», и их личность рассыпалась на песок мгновений.

«Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста»²⁹. Так писал Ж.-П. Сартр, имея в виду под «проектом» способность человека выходить за собственные духовные пределы, реализуя тем самым свою свободу. Уникальность древнегреческого полиса была в востребованности всесторонней и целостной личности, чему и служила система образования. Но такие возможности, как известно, были открыты меньшинству свободных граждан. Современная цивилизация радикально изменила эту ситуацию. Она расширяет возможности развития личности, прежде всего, технически, и в этом серьезный прорыв человечества. Но в большинстве своем, т.е. для большинства, эта возможность остается лишь формальной. И причина в социальных обстоятельствах, в которых наш современник присваивает богатства мировой культуры.

В обществе всеобщего потребления произведение культуры существует, прежде всего, в качестве услуги и товара. И усвоение его потребителем в такой вещной форме не развивает

²⁹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов, М.: Политиздат, 1989. С. 323.

способность, а удовлетворяет потребность. А в обществе, где рабочее время посвящено рутине, эту рутину компенсирует потребность в развлечении. Развлекают путешествия, от которых остаются вещные результаты – сувениры и фотографии. Развлекают социальные сети, от которых остаются поверхностные виртуальные знакомства и масса фрагментарной информации. Технический прогресс создает для этого все больше и больше возможностей. И такого рода употребление обывателем своей и мировой культуры поощряется индустрией культурных услуг.

Современное поликультурное пространство устроено так, что наполнение личности новыми влияниями совпадает с ее фрагментацией, а ее целостность и гармоничность оказываются общими словами. Но если человечество хочет выжить, пишет А. Моль в заключение своей книги «Социодинамика культуры», то оно должно выработать новый образ мышления, организации которого должны содействовать средства распространения культуры.

Сегодня, напоминает Моль, в силу общей неорганизованности культурного пространства пропаганде противостоит пропаганда, рекламе – реклама, и душа человека «превращается в поле сражения между всевозможными грубыми и схематичными лозунгами, вносящими хаос в умы и в совокупности усиливающими «мозаичный характер» культуры»³⁰. Выход из этой ситуации он связывал с возможностями новой философии как наследницы классического гуманизма и систематической университетской культуры. Особое внимание Моль обращает на общественную собственность в отношении библиотек и других хранилищ духовного наследия человечества. Последнему следует придать универсальное звучание, поскольку соединение новых технических возможностей и классического понимания личности дает полноценный результат только там, где культура перестает быть товаром.

³⁰ Моль А. Социодинамика культуры. М: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 370.

Идентичность как объяснительный принцип «столкновения» культур и цивилизаций

(Выполнено по гранту РГНФ № 15-03-0079)

Автор статьи показывает, что столкновение культур и цивилизаций, о которых предупреждали аналитики, все чаще оказывается «столкновением идентичностей». Одна из причин, как полагает автор, – непростые взаимоотношения традиционности и модернизации в современном мире которые содержат потенциальный конфликт, разворачивающийся, преимущественно на культурной оси «Восток – Запад», провоцируя актуализацию таких явлений, как традиционализм, фундаментализм и терроризм.

Ключевые слова: *глобальная культура, цивилизация, традиционализм, фундаментализм, модернизация, цивилизационно-культурная идентичность, самоценность Иного.*

История учит: один террористический акт, единственный выстрел может стать поводом к мировой войне и изменить мир. Хватило столетия, чтобы утратить чувство опасности и забыть урок истории, которая, как известно, имеет свойство повторяться, и совсем не обязательно в форме фарса.

По прошествии столетия терроризм стал почти частью повседневности. С. Хантингтон предсказал «столкновение цивилизаций», Тарик Али – «столкновение фундаментализмов», Элвин Тоффлер фиксирует возвращение в мировую политику «глобальных воителей», имея в виду, прежде всего, возрастающее влияние ислама и католицизма.

Парадоксальная ситуация: проект глобального мира, «мира без границ», важной парадигмой мышления и социального взаимодействия сделал именно феномен границы. Другое дело,

что относительная проницаемость и пластичность территориальных рубежей в полной мере компенсируется нарастающей плотностью культурных границ, маркирующих пространства «своего» и «чужого», которые к тому же все больше смещаются в ментальное пространство и выстраиваются вокруг идентичностей. Идентичность как способ разрешения экзистенциальных вопросов: «кто я?» и «с кем я?» и становится зачастую объяснительным принципом социокультурной динамики и межкультурного взаимодействия.

У Амина Маалуфа, французского писателя ливанского происхождения, конечно, были основания заявить: «множество преступлений в современном мире совершаются от имени или во имя идентичности». Этот вывод разделяют многие современные аналитики, утверждая, что в основе фундаменталистских акций, которыми отмечены конец XX и весь прожитый отрезок времени XXI века, лежит именно покушение на культурную идентичность, на сакральное чувство принадлежности человека той или иной культурной традиции. Это «эпоха восстания традиционалистов», как бы странно это ни звучало, вполне «культурное» по своим причинам явление, поскольку возникло оно как реакция на вторжение индустриальной *западной* цивилизации на территорию традиционных культур *к востоку* от Европы.

Казалось бы, в ситуации глобального переплетения народов и культур известная максима Киплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток и с мест они не сойдут» утрачивает и прежний смысл, и прежнюю безусловность. Никогда прежде западные и восточные культуры не проникали с такой решительностью на сопредельную территорию, и не прорастали так уверенно на противоположном цивилизационном полюсе.

Но в том-то и дело, что культура оказалась самым непредсказуемым и плохо управляемым игроком в сценарии глобального проекта. Процесс «столкновения» культур и цивилизаций, в достаточной мере осмысленный в рамках современного социо-

гуманитарного дискурса, постепенно «сублимирует» в пространство оппозиции *культуры и цивилизации*, «сопротивления традиционных культур и народов тотальному наступлению на них «цивилизации без святых и героев»»³¹, особой модальностью которой оказывается дихотомия «*традиция*» – «*модернизация*». Позволю себе предположить, что все многообразие и конфигуративность культурных сценариев и цивилизационных столкновений в глобальном мире зачастую «стягивается» к глубинному противоречию *традиционности и модернизации*.

А разворачивается этот конфликт чаще всего на оси «Восток – Запад», поскольку, при всем многообразии Востока и неоднородности Запада, эти цивилизации стали символами: в первом случае, традиционности с его силой обычая, а во втором, – модернизации и последовательного рационалистического преодоления традиции. И именно в плоскости Запад – Восток (чаще – Восток исламский) обнаруживают себя самые глубокие разломы современного мира. Можно заметить, что не составили исключения события, развернувшиеся на наших глазах в Украине, и разделившие страну на Запад и Восток.

Этот вывод фиксирует один из наиболее тревожных рисков для России, цивилизационная идентичность которой исторически формировалась на границах культурных миров Востока и Запада, а рефлексия на эту тему всегда содержала в себе неразрешимую проблему.

Если Петр Чаадаев утверждал: «Мы не принадлежим ни к Востоку, ни к Западу, и у нас нет традиций ни того, ни другого»³², то Николай Бердяев, напротив, говорил о неразрывности и одновременно неизбывном конфликте восточного и западного начала в русской душе. Была и третья точка зрения, согласно которой Россия оказывается то ли отдельным «третьим культурным

³¹ *Кутырёв В. А.* Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма // Век глобализации. – 2009. № 2. С. 92-93.

³² *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. М.: Современник. 1989. С. 43.

материком между Европой и Азией»³³, то ли границей, за которой соединение западных и восточных традиций оборачивается столкновением двух совсем не дружественных сил. А. Блок напишет: «Мы, как послушные холопы / Держали щит меж двух враждебных рас – / Монголов и Европы!»

Очевидно, что в поисках цивилизационно-культурной идентичности Россия исторически тяготела к западноевропейской модели, особенно после петровских реформ, которые, по выражению Г. Федотова, поставили Россию «на перекрестке всех великих культур Запада, и создали породу русских европейцев»³⁴. Но, с другой стороны, даже важнейший идентификационный признак – принадлежность к христианскому миру – Россия унаследовала не из Рима, как большинство европейских народов, а с Востока, из Константинополя. Мы носители восточного христианства, восточного православия.

Особенность русской культуры такова: здесь переплелись славянские культурные традиции с византийской, западноевропейской, мусульманской и языческой кочевой культурой. Поэтому при всех естественных проявлениях глобализма и ориентации на модернизационное развитие, ментально и культурно Россия несвободна от восточного традиционализма. К сожалению, именно в идентификационном диапазоне Запад–Восток (повторюсь, восток исламский) обнаруживает себя внутринациональное напряжение.

В поисках возможностей разрешения этого противоречия современные аналитики предлагают различные сценарии, в том числе достаточно одиозные. Можно услышать, например, что назрела необходимость «целенаправленного преодоления традиционных моделей социокультурной динамики». Аргументация такова: во-первых, они малоэффективны по своим результатам,

³³ Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. В 2-х т. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 178.

³⁴ Там же.

а, во-вторых, становятся слишком опасными в формах своего противостояния социальному прогрессу³⁵. Правда, каковы способы «целенаправленного преодоления» традиционности и как широк их диапазон, автор умалчивает.

Подобная точка зрения отражает довольно распространенную на Западе позицию, согласно которой единственная возможность «приобщить» восточные народы к «правильной» западной цивилизации, – их европеизация или американизация. Сценарий не новый, он во многом повторяет установки эпохи колониального раздела мира и, как прежде, тяготеет к «монологическому диктату». Но отвечает ли он вызовам современной ситуации, которая побуждает размышлять не просто о том, как жить вместе человечеству, обреченному на взаимозависимость в глобальном мире, а как жить, не утрачивая различий в культуре и идентичности? Концепции и социальные практики мультикультурализма и толерантности себя, увы, не оправдали в полной мере, хотя провозгласили важнейший гуманистический принцип – признание самоценности Иного в культуре.

Между тем, реализация данного принципа невозможна без реабилитации гуманистических приоритетов в социокультурной динамике; невозможна, пока субъектом межкультурных коммуникаций не станет качественно иной тип личности. Не «глобальный» человек – маргинал с невнятной идентичностью «кочевника», – а человек, глобально мыслящий, в идеале – универсально образованный и одинаково комфортно существующий в культурных мирах и Востока, и Запада. Такой тип личности, для которой презумпция невинности традиции – ценность столь же безусловная, как преимущества модернизации.

Похоже, об этом грезят не только философы, но и художники. Вспомним «рассказанный» Джеймсом Кэмероном

³⁵ Флиер А. Я. Культурология 20-11. Авторский сборник эссе и статей. М.: Согласие, 2011. С. 89.

и покоривший весь мир пронзительный миф об Аватаре, который стал и границей, и посредником между «своими» и «чужими», между культурой и цивилизацией, между традицией и модернизацией, причем в их предельных формах и уже межгалактических измерениях. Правда, хеппи-энда не произошло.

Г. Чхартишвили для такого «идеального субъекта» придумал название «новый андрогин»³⁶. Вполне уместная метафора, если вспомнить, что мифических андрогинов боги разделили не как-нибудь, а по вертикальной оси, то есть на Восток и Запад. И это внушает надежду на то, что стремление к целостности и гармонии (в том числе, в культурно-цивилизационном смысле) заложено в генетическом коде не только человека, но и человечества.

Звучит завораживающе и... очень похоже на очередной миф в копилку глобализационного дискурса. Но есть ли альтернатива? Глобальной культуры не случилось, а дискурс глобализма настойчиво артикулируется в терминах войны, разломов и столкновений.

³⁶ Чхартишвили, Г. Ш. Но нет Востока и Запада нет. О новом андрогине в мировой литературе//Иностранная литература – 1996. № 9. С. 262.

Взаимодействие культур и межкультурная коммуникация

В статье рассматриваются соотносительные черты культуры и цивилизации как основы понимания перспектив решения вопросов о взаимодействии культур. «Взаимодействие» как некая ориентация изменений в обществе, в строгом смысле слова, не может рассматриваться как то, что соответствует культуре как процессу. «Взаимодействие» может соответствовать лишь цивилизационно-институциональным формам осуществляемых изменений, адекватным носителем смысла которых является межкультурная коммуникация. Межкультурная коммуникация, всецело являясь цивилизационным образованием, выступает носителем любых содержаний, функционирующих в информационно-институциональном поле взаимодействий.

Ключевые слова: *цивилизация, культура, культура как процесс, культура как результат, распределение, деятельность, взаимодействие, коммуникация, идеологические программы.*

Вопрос о взаимодействии культур существенно актуализируется в связи с процессами массовых миграций населения Ближнего Востока и других регионов, связанных, прежде всего, с проявлениями терроризма, а также с проявлениями экономического кризиса и кризиса социального миропорядка.

Вопрос о взаимодействии культур оказывается в центре внимания потому, что тот или иной ответ на него может стать основой для решения практических вопросов совместного существования людей, принадлежащих к различным культурным общностям. Актуализация анализа вопроса о взаимодействии культур обусловлена необходимостью адекватного понимания существующих процессов, а также процессов, которые могут возникнуть в случае ошибочного полагания того, что может или

должно происходить, когда речь идет о прогнозе результатов взаимодействия культур.

Понимая культуру как процесс, следует учитывать, что это всегда процесс деятельности созидательной, социально-значимой, творческой. Понимание же культуры как результата подразумевает рассмотрение предметов культуры, в которых запечатлены характеристики завершенности созидательных, социально-значимых творческих деятельностных процессов.

Вопрос о взаимодействии культур в связи с определениями культуры как процесса и культуры как результата может рассматриваться в качестве неоднозначной задачи. Само понятие взаимодействия предполагает такое отношение между взаимодействующими сторонами, при котором они, даже пребывая в определенном сопряжении, или отношении между собой, сохраняют свою самостоятельность и не переходят друг в друга, не взаимообуславливаются. Это означает, что вопрос о взаимодействии культур – это вопрос о той или иной организации внешних сопряжений или отношений между различными культурами.

Внешний характер сопряжений, или отношений между различными культурами может осуществляться в институциональном плане. При этом в такого рода отношениях ведущую роль будут играть процессы обмена и взаимное использование предметов культуры. При этом к предметам культуры будут относиться не только произведения искусства, литературы, предметы религиозных культов, но и социальные нормы, правила, вкусы, традиции и обычаи и т. д.

Статус предмета культуры не предполагает необходимости его распределения другой стороной. Взаимное распределение предметов культуры сторонами отношений, или сопряжений, в процессе взаимодействия культур становится особой задачей, которая вне процессов распределения может не только не решаться, но и не ставиться. В этом случае сопряжения культур в процессе их взаимодействия оказываются формальными актами

для сторон, которые могут иметь смысл в рамках политических или каких-либо иных процессов, в качестве, например, неких внешних показателей лояльности соответствующих стран или народов.

Если же подразумевать под взаимодействием культур процесс, при котором действительно происходит их взаимопроникновение, взаимообусловливание, меняющее существенным образом жизнь каждого из народов, культуры которых постепенно становятся неким слитным, единым образованием, то в этом случае следует рассматривать не процесс их взаимного обмена и использования предметов культуры как таковой, а наличие или создание условий их совместной деятельности, в процессе которой будет создаваться новая реальность, новые отношения, новые стандарты жизни и, тем самым, и – новые предметы культуры.

Речь идет о глубинных процессах культурных трансформаций. Они не могут происходить быстро, и планировать их осуществление с сегодня на завтра невозможно. Адекватный же уровень рассмотрения проблем культурного развития человечества ориентирует на выявление деятельностных оснований культуры как процесса. Этот подход существенно меняет картину причин и следствий не только в описаниях особенностей культуры того или иного народа, но и в оценках, касающихся различия культур народов, их близости, перспектив развития, а также перспектив их связи.

Отсутствие учета трансформации явлений культуры в цивилизационные феномены приводит к вопросу о том, как могут быть концептуализированы отношения между экономикой и культурой в целом и в контексте глобализации – в особенности³⁷. При этом выделяют следующие модели таких отношений:

- «досовременная модель», при которой культура и экономика рассматриваются как то, что пребывает в единстве;

³⁷ См.: Глобализация: контуры XXI века. Реферативный сборник. Часть 1. М.: РАН ИНИОН, 2002. С. 193.

- «модернистская модель», в которой усматривается доминирование экономики над культурой;
- «постмодернистская модель», в которой обосновывается доминирование культуры над экономикой;
- «глобальная модель», в которой усматриваются самостоятельность и равноправное положение экономики и культуры как особых систем и их взаимное влияние друг на друга³⁸.

Правомерность поляризации в том или ином виде экономики и культуры, вызывающая необходимость выяснения их соотношения, не подтверждается логикой социального процесса. Речь идет о том, что экономическая реальность, выступая центральным содержанием цивилизационного процесса, в то же время не носит самостоятельного характера, независимого от материальной основы жизни общества. Нетождественность материального и экономического характеризует отличие культуры и цивилизации. В то же время установление их нетождественности не означает возможности утверждать их самостоятельность и лишь внешнюю зависимость.

В условиях необходимости принятия срочных мер, обеспечивающих достаточное равновесие в обществе тогда, когда происходит если не одномоментное, то достаточно быстрое переселение больших масс людей в иную культурную среду, – вопрос о взаимодействии культур принимает форму вопроса о межкультурной коммуникации.

Актуальность рассмотрения понятия межкультурной коммуникации состоит в получении возможности осознанного выбора предпочтительной модели ее реализации.

Способы осуществления межкультурной коммуникации принадлежат сфере цивилизационного процесса в той мере, в какой она осуществляется как обмен и использование возмож-

³⁸ См. там же. С. 194.

ностей каждой из сторон, входящих в коммуникацию. Обмен возможностями означает обмен тем, что уже создано, сформировалось и является готовым для употребления. Отсюда следует, что межкультурная коммуникация является вне культурным явлением, то есть явлением, в строгом смысле, цивилизационным. Проблемы межкультурной коммуникации надо осмысливать всецело в контексте особенностей цивилизационных взаимодействий.

В контексте анализа феномена межкультурной коммуникации существенным является и рассмотрение специфики коммуникативного. «Communicate» в переводе с английского означает «передавать», «сообщать», а «communicative» означает «общительный». Сфера коммуникативного подразумевает осуществление информационных и иных контактов между людьми, странами и иными субъектами коммуникации. Характер контактов – существенный параметр, определяющий содержание и смысл межкультурной коммуникации. Он зависит от типа отношений, складывающихся между субъектами коммуникации. К типам отношений можно отнести, во-первых, собственно контакты и, во-вторых, общение. Контакты предполагают отношения, построенные на способах взаимодействий, а общение – на способах связей. Отличие взаимодействий и связей состоит в том, что взаимодействия характеризуют внешние отношения, а связи предполагают наличие взаимопереходов состоящих в связях сторон, явлений и достижение определенной степени их единства. Суммы взаимодействий не дают того, что является единством. Именно поэтому характер отношений, построенных на контактах, то есть на основе взаимодействий, сколь бы многочисленными они не были бы, не становится тождественным характеру общения.

Коммуникации могут быть осуществленными либо на основе взаимодействий, либо на основе связей, то есть на основе содержательной, совместной деятельности. В первом случае они

будут представлять собой контакты, то есть внешнюю форму отношений. Во втором случае они будут выражать общение, то есть содержательные связи людей, способные существенно и позитивно изменить не только их социальный статус, но имеющуюся у них принципиальную ориентацию в мире.

Цивилизационные модели проявлений культуры, функционирующие в процессе межкультурных коммуникаций, представляют собой те или иные варианты идеологических образцов. Их присутствие и повсеместная употребимость лишь отдаляют перспективу адекватного анализа процессов в развитии культур. Причины этого кроются в том, что любые идеологические образцы тесно связаны с политическими интересами, а их особенности диктуются ситуативными характеристиками, присутствующими в общественных отношениях. Они оказывают господствующими над программами субъектного развития человека, порой полностью снимая с повестки этот вопрос. «Овещнение» человеческого творческого потенциала на уровне социального процесса приобретает форму политической борьбы, демократических и прочих манипуляций, идеологических разногласий или консенсуса и т. п.

Существуют неограниченные возможности политических, идеологических и других подмен, которые могут выступить под видом, якобы культурного процесса. На этих подменах с легкостью строятся многочисленные спекуляции в любые исторические времена по мере их востребованности в социальной жизни заинтересованными сторонами. Они выдаются за процесс развития культуры. Сама по себе такая подмена уже свидетельствует о реальном отсутствии в провозглашаемой тенденции культурного содержания как такового.

Логика социального развития современного общества включает в себя присутствие отчуждения, которое конкретизирует наши представления о наличии различных интересов в обществе, зачастую не согласующихся между собой. Формирование

субъектности человека в этих условиях корректируется, а то и вообще нивелируется, превращением смысла человеческого деяния в некую манипуляцию тем или иным «вещным» содержанием. В этом случае вопрос о культуре полностью снимается. Даже в случае, если индивид осуществляет манипуляции с определенным культурным содержанием, он оказывается за пределами культуры как процесса.

Оперирование предметами культуры в процессе межкультурной коммуникации осуществляется и на информационном уровне. Информация – это не просто знание, которое можно рассматривать как феномен культуры. Информация – это «готовое» знание, то есть знание, получившее форму, удобную для передачи. К культуре они имеют отношение лишь в том плане, что всякое творческое деяние человека осуществляется в том или ином цивилизационном контексте. Это означает, что обращение к информации о творчестве, о способах его осуществления ни в коей мере не воспроизводит логику самого творческого процесса и, тем самым, не выводит за пределы цивилизационных характеристик содержание тех коммуникационных процессов, которые призваны символизировать межкультурные взаимодействия. Это в полной мере касается любого содержания взаимодействий, рассматриваемых в качестве содержания межкультурной коммуникации.

Именно такое положение дел присуще в контексте цивилизационного осуществления феномену межкультурной коммуникации, и оно обнаруживается при ближайшем рассмотрении. В процессе манипуляции индивид не в состоянии распределить культурное содержание того, чем он манипулирует. Именно поэтому имеет место «выпадение» из поля культурного смысла, что, в свою очередь, делает для индивида существенной проблему самоопределения. Анализ ориентиров современного социально-политического процесса позволяет выявить основные направления формирования глобально значимых целей,

в контексте которых актуализируется проблема межкультурной коммуникации. К ним нужно отнести проблемы сохранения мира, экологического равновесия, достойного социально-экономического состояния народов и стран, образования, формирования личности, информационной и иной безопасности и др.

Межкультурная коммуникация хотя и может выступать элементом информационного взаимодействия сторон, но она не может выступить основанием изменения их ведущих интересов. Она не является чем-то определяющим в жизни современного общества. В то же время она находится в ряду принятых стандартов, характеризующих черты современного мирового процесса. В этом контексте возникает проблема оценки и проблема необходимости учета функционирования этих стандартов. Активное обращение к ним со стороны политологов, политиков, общественных деятелей свидетельствует не просто о моде на них, но указывает на то, что пользование ими комфортно в том смысле, что снимает необходимость серьезно углубляться в тот или иной вопрос существования мирового сообщества. Фактический отказ от необходимости углубления в назревшую проблему сопровождается созданием видимости наличия интереса к ней и видимости учета ее содержания в решении назревших мировых социальных проблем.

Субъектами межкультурной коммуникации выступают представители или представительства различных человеческих сообществ. Ими могут оказаться как сами люди, так и социальные институты, сформировавшиеся в процессе развития культуры того или иного народа. Принадлежность субъекта коммуникации к той или иной культуре определяет специфические черты межкультурных взаимодействий. Содержанием взаимодействий являются, прежде всего, процессы, характеризующие либо ту или иную активность, либо в сфере потребления, либо в сфере обмена, либо в сфере распределения, либо в отношениях собственности, либо все это, взятое в единстве и выраженное

событиями или фактами социальной жизни, в контексте которых и совершается коммуникация. Речь, таким образом, идет о сфере, которая всегда имеет экономическую подоплеку. Она является базовой не только по отношению к взаимодействиям внутри данного человеческого сообщества, но и по отношению к «внешним» взаимодействиям, то есть по отношению к сфере межкультурной коммуникации.

Особенно актуально выделение такой зависимости в условиях, когда происходит экономическая интеграция в мире и параллельная ей дифференциация социальной представленности культурных различий. При этом провозглашение тех или иных тенденций в развитии культуры (и, в этом плане, тех или иных вариантов межкультурных коммуникаций) вовсе не будет означать, что культурное развитие действительно имеет в данный момент именно провозглашаемую направленность, что силы, питающие жизнь народов и отдельных людей действительно самоосуществляются в этом направлении. Обнаружение расхождения провозглашаемых тенденций в развитии культуры с процессами, которые действительно происходят в обществе, заставляет более внимательно отнестись к вопросу о подлинной или мнимой реализации сущности культуры и связанной с ней проблемой развития культурных связей. Это тем более важно еще и потому, что в противном случае на месте реализуемого культурного процесса в обществе окажется воплощение идеологических программ, клише, установок, которые призваны, в известной степени, программировать политические шаги и события, религиозный выбор, принимаемые программы.

Феномен встречи культур в перспективе экофилософского исследования современного мира

Показана востребованность введения в научный оборот образа встречи культур, осмысленного в логике экофилософии, понятой на основе единства экологии человека, культуры и природы.

Ключевые слова: *встреча культур, межкультурные коммуникации, жизнь, экофилософия, целостность, мера, антропный принцип, современный мир.*

Как форма бытия современного мира, направленная на сохранение и утверждение жизни на Земле, межкультурные коммуникации сегодня являются одним из самых востребованных путей развития человеческих связей и международной интеграции. Очевидно, что процесс глобализации, который осуществляется на основе многих форм, в том числе диалогов субъектов культур, все более проясняет то обстоятельство, что самыми перспективными из них оказываются позиции субъектов, в которых проявляется установка на взаимодействие и сближение их ценностей. Это – условие совместного развития опыта и сохраняющих человека и культуры мира интегративных тенденций для открытия нового уровня целостности планетарного бытия. Главное здесь определяется тем, что при многоосевом развитии сохраняется возможность самостоятельности жизни и способа мышления субъектов культуры, поскольку диалогическое взаимодействие происходит как особый тип развития: ориентируясь на себя, свои идеалы, потребности, интересы, субъекты диалога создают возможность воспринимать себя и партнеров через призму возникших взаимодействий, согласованных позиций, совместно переживаемых смыслов.

Межкультурное взаимодействие, поэтому, – один из самых сложных и полифункциональных типов развития диалогического процесса, способный, что давно прояснили и теоретики, и практики-политики, оказывать влияние на формирование не только культуры, но и нового качества социальных и экономических связей, далеко выходящих за границы содержания диалога. По справедливому наблюдению О. М. Бузской, «прочные межкультурные связи... являются надежной основой как для экономического, так и для геополитического взаимодействия, так как без культурного фундамента все прочие взаимодействия часто подвержены частным интересам, не всегда соответствующим объективным социальным потребностям»³⁹.

Однако нетрудно видеть, что сегодня межкультурные взаимодействия, несмотря на столь востребованный миротворческий и жизнеутверждающий ресурс, в действительности крайне слабо оказывают влияние на протекающие в мире процессы. Даже традиционно сближавшие людей направления и их ценности, такие, например, как спортивные состязания, и особенно Олимпийские игры, перестают быть пространством дружбы, радости, честной состязательности. В обсуждениях процессов художественных коммуникаций, центрированных, казалось бы, по определению, содержанием категорий красоты, возвышенности, грациозности или трагедии, сегодня доминирующими стали темы финансирования искусства или использования «крутых» технологий. Как и в научных коммуникациях, все больше выявляются не радость открытия, не самоценное стремление обсудить научную проблему, не взаимная поддержка исследователей, а формалистически искажающие сам смысл научного труда и общения ученых индексы цитирования, количественные параметры, времязатратные формы отчетности, не учитывающие качественно-содержательные стороны творчества.

³⁹ Бузская О. М. Культурный мост «Россия-Ирландия» в современном мире // Человеческий капитал. 2014. № 10. С. 47

Именно поэтому актуализируется потребность в обновлении философско-культурологической «оптики» и поиске новой парадигмы исследования концепции межкультурных коммуникаций, на основе которой открывались бы возможности моделирования их конструктивно-интегративных перспектив в аксеологическом измерении. Думаю, что этим требованиям отвечают *экофилософская методология* и соответствующая ей картина мира.

Экофилософия – стремительно развивающееся в последние годы в отечественной и зарубежной науке философское направление, выражающее стремление современного человечества к сохранению ценности жизни, природы, культуры, самого человека, к развитию способности глубоко чувствовать и понимать мир, к самосовершенствованию на основе развития своей природы⁴⁰. В своем смысловом пространстве экофилософия утверждает возможность сохранения полноты бытия и обосновывает идею универсальной сложно организованной гармонии всех сфер бытия, осуществляя синтез достижений современной науки (прежде всего, космологии, волновой генетики, культурной географии, медицинского анализа экологии человека и ряда наук о человеке и культуре), классической философии с ее представлением о бытии, единстве мира, объективности истины и постнеклассических представлений о развитии сложно организованного, становящегося, полилинейно развивающегося мира с его деятельно-целевыми и ценностными измерениями⁴¹. Ближайший аналог методологии экофилософии – это концепция Природы и сложного мышления Э. Морена⁴². Мир, иначе говоря, на основе принципа целостности и антропного принципа представлен в ней

⁴⁰ Баркова Э. В. Творческая природа человека как проблема реконструктивной философской антропологии//Общество и человек. 2014. № 2 (8). С. 121-127.

⁴¹ Баркова Э. В. Экофилософия как ответ на гуманитарные вызовы эпохи: к вопросу о предпосылках становления «зеленой» культуры и мира//Материалы ежегодных Моисеевских чтений. 2014. Т. 3. С. 109-116.

⁴² Морен Э. Метод. Природа природы. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013.

моделью *органической целостности*, основным направлением воздействия которой становится процесс согласования, гармонизации, коэволюционные связи взаимодействующих систем. В контексте этой позиции модель ноосферы В. И. Вернадского, основанная на идее коэволюционных взаимодействий теории универсальной эволюции Н. Н. Моисеева, теория Живой Вселенной Б. А. Астафьева, в логике которых возрождался холистский тип мышления, восходящий как к древним и современным философско-космологическим традициям, философии космизма, как и к достижениям науки XIX-XX вв., оказались шагом к типу рациональности, который, как представляется, правомерно назвать *экорациональностью*⁴³.

Переход концепции межкультурных коммуникаций к экофилософской парадигме, направленной на поиски оптимальных взаимодействий человека с культурой и природой, сохраняющих человеческое начало в мире самого человека, предполагает рефлексию норм и границ в использовании технологий, меры допустимых изменений в природе человека и в содержании его связей-коммуникаций с миром и с самим собой. Такая концепция, опирающаяся на экофилософскую картину мира, исходит из идеи неснимаемости целостного пространства духовно-материального Дома человечества (этимологически «эко»-дом, жилище, экумена). Направленная на преодоление деструкций, вызванных технократизмом и отсутствием этического обоснования трансформаций связей человека с миром, она включает в себя категории, образы, ценности-императивы, идеалы и символы, в которых утверждается самоценность бытия и Жизни, а потому на основе экологии человека, культуры и природы в их единстве развивается концепция межкультурных взаимодействий.

⁴³ Баркова Э. В. Гуманитарный смысл антропного принципа в экофилософии // *Человек в современных научных и философских концепциях мироздания: Сборник научных трудов по материалам I Международной научно-практической конференции.* – Нижний Новгород: Профессиональная наука. 2016. С. 30-38.

Одним из образов, который, по-видимому, может быть актуализирован в этой логике, является *образ встречи культур*. Понятие «встреча» в этом контексте означает не только реальные встречи, соединяющие людей с разными интересами, ценностями, но и символический смысл. Культурные миры субъектов встреч, иначе говоря, могут непосредственно друг с другом и не соприкасаться, поскольку разделены внешним для них географическим, психологическим, смысловым пространством – препятствием для прямых контактов.

Перспективность геокультурного смысла феномена встречи, выражающего взаимную заинтересованность в культурном обмене, связана с использованием ресурса формирования устойчивости мира и открытия всех возможностей оказания влияния на мировоззрение, культуру и общество в целом. Возникающая реальность, в которой диалоги культур осваиваются в контексте экофилософской картины мира, с точки зрения А. И. Костина представляет собой экокультуру как такую «совокупность материальных и духовных ценностей, а также способов человеческой деятельности, которая обуславливает соответствие социокультурного процесса сохранению природной среды. Процесс утверждения экологической культуры представляет собой переход от экологического знания к экологическому сознанию, которое мотивирует и определяет деятельность каждого человека»⁴⁴.

Тем не менее, поскольку речь идет о таком существенном свойстве встреч культур, как формирование новой социокультурной среды, важно подчеркнуть, что не любые формы и уровни таких встреч с необходимостью становятся проводниками гуманистической направленности глобализации. Известно, что возможности использовать пространство межкультурных коммуникаций для контроля и регуляции своих и чужих народов и стран

⁴⁴ Костин А. И. Экополитология и глобалистика. М.: Аспект-Пресс, 2005. С. 34.

прочно вошли в практику работы с инструментами и стратегиями т. н. «мягкой силы», жестко подчиненной политическим целям.

Так, британская журналистка и режиссер-документалист Ф. С. Сондерс в исследовании «Культурный фронт холодной войны» опубликовала десятки документов, посвященных использованию встреч деятелей культуры в целях «холодной войны»⁴⁵. Идеолог-теоретик таких встреч Мелвин Ласки еще в конце 1940-х годов, осваивая «работу» с симпатиями левых интеллектуалов Европы, писал: «Сущность холодной войны в большей степени имеет культурный характер. Именно здесь существует серьезный пробел в американской программе»⁴⁶. Этот пробел он прямо связал с неудачей «в завоевании симпатий образованных и культурных классов, которые, в конечном итоге, осуществляют моральное и политическое руководство обществом»⁴⁷. По его мысли, для восполнения этого недостатка необходим журнал, который бы показал, что за спиной американской демократии находится великая и прогрессивная культура с богатыми достижениями в искусстве, литературе, философия, которая объединяет традиции Европы и Америки. Цель журнала – встреча культур, необходимая для того, чтобы «поддержать осуществление главных целей американской политики в Германии и Европе, показав основу, включающую ... литературу и интеллектуальные достижения, из которой американская демократия черпает свое вдохновение»⁴⁸. Все это – условие для осуществления серьезной попытки «освобождения значительной части немецкой интеллигенции от коммунистического влияния». Результатом его активности стал ежемесячный журнал «Монат», предназначенный для наведения идеологического моста между европейскими

⁴⁵ Сондерс Ф. С. ЦРУ и мир искусств: культурный фронт холодной войны. М.: Ин-т внешнеполитических исследований и инициатив. Кучково поле, 2014.

⁴⁶ Там же. С. 29.

⁴⁷ Там же. С. 30.

⁴⁸ Там же.

и американскими интеллектуалами и для облегчения проведения интересов внешней политики США путем поддержки «главных целей американской политики в Германии и Европе». «Сначала «Монат» финансировался из «секретного фонда» «Плана Маршалла», потом из казны Центрального разведывательного управления, затем из Фонда Форда и снова долларами ЦРУ. Даже если исходить только из финансирования, журнал был продуктом ... американской стратегии на культурном направлении холодной войны»⁴⁹.

Политика «холодной войны» в культурном пространстве современного мира вышла на новый уровень, и, что можно видеть не только на Украине, уже трансформирована из культурных встреч в контексте логики «мягкой силы» в практику встреч на основе силы жесткой – реальной войны, уничтожающей уже не только идеи, книги, родной язык, но и людей, разрушая при этом сами основы жизни.

Встречи культур, таким образом, оказываются не только расширением пространства понимания и освоения достижений прошлого и современности, формирующей новые ориентиры и сохраняющей культурную память. И в этой поливекторности их потенциала предстоит освоить экофилософии культуры, поскольку они исключительно важны для развития пространства доверия, осуществления гуманитарно-культурных проектов, в которых решаются экологические, экономические, политические и другие задачи мирового сообщества, важные для преодоления мироотношения, базирующегося на агрессивных идеях войны.

Важно лишь подчеркнуть, что идея и формы осуществления встреч культур, осмысленных в экофилософской перспективе, – как всякий процесс *человеческого* общения, одновременно и самоценны: это не только инструмент, средство или условие для иных целей. И именно поэтому они – как особый канал

⁴⁹ Там же.

связи – могут выполнять функцию оздоровления культур мира, мира человека, а потому и мира природы⁵⁰.

В этом смысле экофилософски – в отличие, например, от деловой этики – понятые встречи культур можно осмыслить в качестве альтернативы целерациональной организации общения, в которой, не открывая пространства бытия, лишь упорядочиваются формы поведения и мышления на основе совокупности принятых алгоритмов. Здесь же проявляется иной мир встреч: с одной стороны, они на основе диалогов согласуют ритмы развития культурных и социальных пространств, а с другой, – могут задавать новые ритмы и уровни межкультурного общения, требующие корректировки экокультуры и содержательности жизни в целом, для сохранения здоровья и гармонии бытия, человека, культуры и природы планетарного человечества как целого. Таким образом, встреча культур в контексте экофилософской картины современного мира открывает и для философско-культурологического осмысления перспективы, позволяющие увидеть конкретизированный образ целостности мира через понятую в логике экорациональности гуманитарно-культурную практику. Встречи, вследствие этого, оказываются феноменом, через который происходит расширение пространства мировой культуры, и ресурсом создания условий для духовно-культурного развития человечества в аспекте гуманизации планетарного социокультурного пространства-времени.

⁵⁰ Баркова Э. В. *Онтология понимания и общения в экофилософской перспективе // Философия коммуникации: интеллектуальные сети и современные информационно-коммуникативные технологии в образовании.* СПб. 2013. С. 110-117.

К проблеме субъектности в коммуникациях глобализирующегося человечества (феноменологический аспект)

В современную эпоху тотальной информатизации существенно меняется мировосприятие человека, механизмы его мышления и специфика освоения информации. Вполне ожидаемо, что эти изменения несут в себе весьма противоречивые тенденции, которые могут обернуться как прогрессом, так и деградацией человечества. Цель статьи – выявить социально-историческую обусловленность и направленность этих тенденций с точки зрения возможностей и рисков формирования человека как субъекта общественных процессов в частности и исторического процесса в целом. В статье рассмотрена проблема осмысления возникающих возможностей развития новой субъектности.

Ключевые слова: *коммуникации; коммуникативные технологии; клиповое сознание; обыденное сознание; поколение «Y»; целеполагание; субъектность.*

Первая проблема, с которой сталкиваются исследователи, взявшиеся за названную тему, – это дефиниция самой субъектности. В контексте нашей проблематики субъектность можно определить как свойство человека (группы людей) *быть субъектом*. Однако такое определение по существу тавтологично и требует расширения за счет уточнения содержания понятия «субъект». Что значит «быть субъектом»? Принято определять субъект через активность, то есть деятельность по достижению какой-либо цели. Однако человеческое *целеполагание* и животная *целенаправленность* принципиально различны. «Надо отличать цель как то, чего нет и что должно быть, от того, что есть в естественном виде в природе и что

составляет предмет достижения»⁵¹. Мы уже подчеркивали, что именно постановка цели есть существенный признак субъекта в социально-философском смысле. «Только субъект ставит цель. Точнее, только ставящий цель есть субъект»⁵².

Рассмотренная в этом ключе динамика социальных трансформаций и процессы социально-экономической и культурной интеграции современных обществ предстают как результат не только естественного процесса развития социальных систем, но и активной преобразующей деятельности человека.

Управление более сложными социальными структурами объективно предполагает необходимость и более сложного, «структурированного», целеполагания и, соответственно, более масштабно и разумно⁵³ мыслящего субъекта управления. А современные цифровые технологии, существенно преобразуя каналы общения как в межличностных, так и в массовых коммуникациях, начинают претендовать на роль *инструмента* такого целеполагания.

В качестве примера можно взять службу публичной трансляции потокового видео «Перископ»⁵⁴. Это новый формат общения, существенно изменяющий сознание субъекта коммуникаций, параметры его самоидентификации. Принципиальная новизна коммуникаций в социальных сетях заключается в том, что пользователь, благодаря обретению устойчивого

⁵¹ Гальперин П. Я. Лекции по психологии. М.: Высшая школа, 2002. С. 131.

⁵² Сегал А. П. Генезис и структура обыденного сознания: дис. канд. филос. наук: 09.00.11.// А. П. Сегал. Москва, 2014. С. 90.

⁵³ В данном случае разумность подчеркивается как оппозиция рассудочности.

⁵⁴ Для подключения к Periscope нужен аккаунт в Twitter. Присоединиться к онлайн-трансляции и задавать вопросы может любой человек, если видео не под замком. Когда пользователь публикует трансляцию, все его подписчики не только в Periscope, но и в Twitter получают уведомление. Сервис определяет локацию, так что пользователь по умолчанию видит трансляции от тех, на кого он подписан, и тех, кто находится рядом.

технологически обеспеченного канала коммуникации, обретает возможность общения с представителями иных, сколь угодно удалённых регионов. Причём это общение может быть вполне содержательным, предметно-деятельностным, социально обогащающим и развивающим личность, то есть, субъект-субъектным. Но может и не быть. Коммуникация пользователя социальной сети сообщает ему *ощущение* расширения социальной деятельности до масштабов всего человечества. Образно говоря, человек может *чувствовать*, что он как субъект социальной деятельности общается со всем человечеством, воспринимая последнее как особый субъект. Но ощущения и чувства есть продукт непосредственного, нереллексированного восприятия, а, следовательно, их носителя легко обмануть, да он и «сам обманываться рад» (Пушкин).

Логическая ловушка здесь заключается в том, что, в принципе, *любое общение – субъект-субъектно*, иначе бы оно не было общением. Но в то же время надо понимать, что в Сети человек – субъект *общения*, не более того. При этом он может оставаться *объектом управления* в социальном, экономическом, да и в психологическом плане. Кстати, не потому ли социальные сети столь популярны, что их участники получают иллюзорный поток свободы, призрачное ощущение себя субъектами в мире, где они полностью лишены субъектности?

Самое печальное, что при этом человек может даже не ощущать своей объектности, не рефлексировать по поводу нее: ему просто некогда рефлексировать. Ведь качественно новая информационная среда диктует необходимость интенсивной переработки информации и быстрого принятия решений. Такое положение человека в информационном поле предполагает и реальный доступ к колоссальным пластам актуальной информации, и известный «прессинг» со стороны других субъектов, претендующих на управление восприятием человека и самим человеком. Такая двойственность порождает «викизацию» зна-

ния и «клиповое мышление»⁵⁵, препятствующие формированию субъектности современной личности.

Еще один весьма противоречивый тренд – это широкое развитие онлайн-образования. Многие из лучших мировых учебных заведений предлагают слушателям данный вид услуги. Но и тут возникает очень серьезная проблема: в таком большом количестве информации человек дезориентируется, оказывается не в состоянии отличать качественную информацию от манипуляций и реальное *знание* – от необоснованных *мнений*. Короче, снова оказывается, что это «палка о двух концах»: деструктивная тенденция современного образования неоспорима, однако востребованность его очевидно возрастает.

И это тянет за собой еще одно звено современной «цепочки трендов»: в обостряющейся конкуренции на «рынке личностей» актуализируется тренд self-брендинга. Что это такое?

Энтузиасты и оптимисты считают, что селф-брендинг – это способ реализации специфически человеческой потребности образоваться в соответствии с вызовами более сложной новой эпохи при неудовлетворительных методах настоящего образования. Считается, что селф-брендинг представляет собой новое направление бренд-коммуникаций, связанное с процессом появления новых каналов коммуникации, изменяющих, в конечном счёте, содержание мышления.

Впрочем, на эту точку зрения имеется ряд веских возражений. Во-первых, бренд всегда связан с продажами, а стало быть, селф-брендинг предполагает «самопродажу» – то есть, принципиально не отличается от любого другого рыночного акта и имманентно связан с отчуждением собственной сущности. С одной стороны, человек формирует себя как уникального

⁵⁵ Измайлова М. А., Кошель В. А. Социально-экономические эффекты технологизации современной коммуникационной среды. / Современное общество и власть. 2016 г. // № 1, С. 98. // https://docs.google.com/document/d/1JqhibL3brpQH3M_3rsb2ofU4yuHKzfpw2u_ESd5sU8Q/edit (дата обращения: 14.05.2016).

субъекта, а с другой – как товар. Во-вторых, скептики указывают на селф-брендинг в «доинформационном обществе», в особенности в среде представителей творческих профессий (художников, актеров, музыкантов), а также среди ремесленников и купечества. Не пытаемся ли мы таким образом описать индивидуальный труд в новых терминах, то есть умножить сущность без необходимости?

Как видим, и здесь спор далек от завершения, но у его участников есть общие основания для дискуссии. Процесс появления «новых каналов коммуникации» очевиден. Вопрос в том, как этот процесс трактовать. Более сдержанный подход к различию «новых» и «старых» коммуникаций – это понимание различия *пока что* только каналов коммуникации и признание того, что кризис самоидентификации и виртуальные, ложные идентичности (как и их критика) – намного старше Интернета.

Еще И. Кант описал состояние «несовершеннолетия», означающее «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»⁵⁶. Другой пример связан с виртуальной саморепрезентацией, с формированием искусственных или попросту ложных идентичностей. В этом смысле интересна статья В. Л. Силаевой⁵⁷, в которой она приводит примеры «Монахини» Дидро, написанной как мистификация с целью розыгрыша маркиза де Круасмара, и Черубины де Габриак (Елизаветы Дмитриевой), заставившей влюбиться в себя литературный бомонд Серебряного века... В. Л. Силаева справедливо замечает: «Электронное общение по своей сути развивает интенции общения в доинтернетную эпоху, как по содержанию, так и по форме. Интернет лишь делает общедоступным те виды

⁵⁶ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: в 8т./Т. 6. М., 1994. С. 25-37.

⁵⁷ Силаева В. Л. Специфика общения в Сети. // Интернет-конференция: Социология и Интернет: перспективные направления исследования (15.11.04 по 18.02.05). URL: <http://ecsocman.hse.ru/text/16216125/> (дата обращения: 14.05.2016)

общения и саморепрезантации, которые раньше были доступны избранным. . .»⁵⁸.

С другой стороны, появление новых каналов – это *уже* есть проявление изменившихся производительных сил, а они не могут не создавать предпосылок к изменению форм собственного функционирования то есть производственных (и общественных) отношений. Они не могут не задавать нового формата общения учителя и ученика, а это, как известно, исторически первая форма общественных отношений, воспроизводимая в современном обществе в снятом виде. Значит, за ее изменениями последуют изменения в других, исторически более поздних формах.

Таким образом, можно утверждать, что в процессах *технологического* развития современного человечества наличествуют **две противоположные тенденции**: тенденция к росту *субъектности* и тенденция к превращению большинства людей в *объекты* манипулятивного воздействия. Названные тенденции, впрочем, не остаются незамеченными теми, кого они касаются в первую очередь. Современные молодые люди остро ощущают дегуманизацию человека и не принимают её. Они стремятся осмыслить созидательную, собственно человеческую природу человека. «Дети 1980-х и 1990-х осознают свое влияние на общество. Они . . . хорошо знают, что даже один человек может изменить ситуацию»⁵⁹. Они уже знают, что основная сфера их занятости – профессиональная трудовая деятельность – должна быть не просто интересной и развивающей, но и творческой и созидающей. Поколение наших молодых современников стремится осознать свою субъектность не только в потребности и в требовании корректного отношения со стороны социального

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ *Радужная, Настя*. Поколение ЯЯЯ: как миллениалы меняют маркетинговый ландшафт // Официальный сайт Лайфхакер [Электронный ресурс] URL: <http://lifehacker.ru/2014/04/13/pokolenie-yayaya-kak-millennialy-menyayut-marketingovyy-landshaft/> (дата обращения: 14.05.2016)

окружения, но и в стремлении к целеполаганию. А уже это стремление характеризует человека как целостную личность, а не как частичного, фрагментарного индивида с клиповым мышлением⁶⁰.

Наиболее способные к рефлексии и творческой самореализации наши молодые современники начинают рассматривать средства Digital-коммуникаций не как поработавший фактор, детерминирующий их деятельность, но как возможность её оптимизации и условие освобождения творческого потенциала.

Таким образом, как справедливо отмечает один из представителей этого поколения – Н. Радужная: они рассматривают технологии не просто как устройства и программы для общения, для них это способ улучшения жизни, то, что помогает им делать правильный выбор, а также вносить вклад в развитие общества»⁶¹.

Это, – отмечает Е. Иноземцева, – «первое и единственное поколение, которое искренне хочет сделать мир и страну лучше»⁶².

⁶⁰ См.: Кошель В. А., Сегал А. П. "Клиповое мышление" как форма обыденного сознания // Международный академический вестник. Междисциплинарный научный журнал. 2015. № 4 (10). С. 15-23.

⁶¹ Там же.

⁶² Иноземцева Екатерина. Сотрудники X, Y, Z – как руководителю найти подход к разным поколениям //Официальный сайт E-xecutive.ru [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.e-xecutive.ru/knowledge/announcement/1935458/index.php?page=0/>(дата обращения: 14.05.2016)

Основные типы взаимоотношения культур

Статья посвящена сопоставлению типологий взаимоотношения культур по разным основаниям. Наряду с выделенными М. М. Бахтиным монологическим и диалогическим типами взаимоотношения культур автор характеризует полифонический тип как более высокий, поскольку в этом случае каждая из вступивших в полифоническое отношение культур не только стремится развить то, что заложено в каждой из них, но и совершенствовать друг друга посредством творческого синтеза достояний и потенций.

Ключевые слова: культура, субъект-объектное отношение, субъект-субъектное отношение, монологизм, диалогизм, полифонизм, М. М. Бахтин, Г. С. Батищев.

Когда речь заходит о контакте культур, какую бы форму это не принимало, чаще всего говорят и пишут об их *взаимодействии*⁶³. Но всякое ли соприкосновение культур может быть без ущерба подводимо под категорию взаимодействия? Взаимодействие есть взаимное воз-действие феноменов друг на друга. В строго категориальном смысле взаимодействие существует лишь в мире конечных формообразований, то есть в мире Природы. Здесь каждое конечное формообразование, какого бы уровня сложности или развитости (если речь идёт о живом) оно ни было, воздействует на другое в своих собственных конечных определениях и в них же испытывает всякое воздействие на него. «Даже самая сложная по своей организации “конечная” вещь при столкновении даже с самой простой вступает с нею во взаимодействие. Однако,

⁶³ В рамках настоящей статьи мы абстрагируемся от различия культуры и цивилизации. Авторскую точку зрения на данный вопрос см.: Хамидов А. А. Культура и цивилизация. (К проблеме соотношения) // Культура и проблема цивилизационного выбора. Современные проблемы и варианты осмысления. Усть-Каменогорск, 2016.

вещь никогда не может настолько адекватно запечатлеть на себе действие другой вещи, что при этом никак не скажется её собственная, сугубо специфическая природа. Никакой след, никакая информация, никакое энергетическое воздействие не в состоянии сохранить в чистом виде свой источник во всём его своеобразии при взаимодействии вещи с вещью»⁶⁴. Другими словами, никакому конечному формообразованию («вещи») другое конечное формообразование никогда не может быть дано таким, каково оно *в себе и для себя*, т.е. в его имманентной логике, мере и сущности, говоря словами Г. С. Батищева.

М. М. Бахтин выделяет *три* типа отношений: «1. Отношения между объектами... 2. Отношения между субъектом и объектом. 3. Отношения между субъектами...»⁶⁵. Следует отметить, что квалификация отношений как объект-объектных возможна и допустима лишь при условии наличия в позиции *внеаходимости* (понятие, введённое М. М. Бахтиным) *субъекта*, который только и может квалифицировать данное отношение именно как объект-объектное. Без него и вне его – это просто взаимодействие конечных формообразований («вещей»). М. М. Бахтин кроме того, как известно, предложил для обозначения соприкосновения культур, людей, смыслов и т.д. понятия-метафоры «монологическое отношение» и «диалогическое отношение». Возникает вопрос: а возможен ли ещё какой-то третий тип такого соприкосновения? Ответу на данный вопрос и посвящена настоящая статья. Но предварительно необходимо рассмотреть те, которые уже обозначены.

Взаимодействие, отмечено выше, наиболее релевантно применительно к конечным формообразованиям. Но если обратиться к началу культурогенеза, то мы увидим, что он начинается с существования множества локально ограниченных и конечных

⁶⁴ Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы, 2015. С. 204.

⁶⁵ Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов // Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7-и т. Т. 6. М., 2002. С. 397.

в пространстве и во времени многообразных этно-культурных образований. Этим образованиям были присущи наивные *свое-центризм*, *свое-доминантность*, *свое-мерие*, *свое-законничество* (автаркический автономизм) и явно не осознаваемая интенция на *само-утвержденчество*. Тем не менее, между конечными культурными образованиями всегда имеют место контакты, что обусловлено их объективным многообразием, как в историческом аспекте, так и в аспекте той или иной наличной современности. Культуры не могли не вступать в те или иные кратковременные или длительные формы взаимоотношений. Отношение между такими образованиями чаще всего осуществлялось по принципу контрадикторного противопоставления каждого всем другим. При этом собственное этнокультурное целое в своём *само-сознании* по *презумпции* наделяется максимально позитивными атрибутами, тогда как другие (и тоже всего лишь по презумпции) наделяются преимущественно негативными атрибутами. Формула: «Мы знаем, кто мы такие только тогда, когда осознаём, кем мы не являемся и кому противостояим»⁶⁶ всецело и однозначно релевантна именно для характеристики взаимоотношений между архаическими этнокультурными образованиями. Разумеется, взаимоотношения между этими образованиями можно лишь условно определить как объект-объектные. Они принимали как мирные, так и немирные формы, и уподобление их взаимоотношений объект-объектным допустимо лишь в силу присущему им автаркизму и закрытости. Кроме того, отношение «мы – они» нигде не исчезает и на последующих стадиях культуригенеза, но оно в той или иной степени и в тех или иных формах модифицируется. Следовательно, применительно к любой исторической эпохе можно говорить об относительно *закрытых* и относительно *открытых* культурах. В данном случае понятие закрытой культуры ничего общего не имеет с концепциями

⁶⁶ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и что оно может означать для России?//Общественные науки и современность. 1995. № 3.

Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера или А. Дж. Тойнби. Мы вводим эти типы культуры по аналогии с различием А. Бергсоном и К. Р. Поппером закрытого и открытого обществ, однако всецело абстрагируемся от того содержания, которое каждый из них вкладывал в эти понятия. Разумеется, абсолютно закрытых и столь же абсолютно открытых культур в действительности не существует. Но абстракция закрытости и открытости в данном случае играет лишь общеметодологическую роль.

Когда уже более или менее сформировалась и стала атрибутивной этническому самосознанию этно культурная самоидентификация, тогда взаимоотношения между разными культурами поднимаются на новую ступень. Они начинают строиться по логике *субъект-объектных* отношений. Это – весьма специфические отношения. Субъект – это тот, от кого исходит деятельность или интенция на деятельность; объект же – это то, на что направлена деятельность (или интенция на неё) субъекта. Кроме того, и это едва ли не главное, субъект-объектное отношение строится по онтологической вертикали: в его границах субъект занимает верхнюю позицию, объект – нижнюю. При этом надо иметь в виду, что субъектом не может быть ни тот или иной коллектив, ни общество в целом, ни, разумеется, культура. Действительным субъектом может быть только индивидуум, но индивидуум, образованный своими связями и отношениями с другими людьми. Он представляет собой *«тождество общественного человека и человеческой общественности. Он... меж-индивидуален»*⁶⁷. Стало быть, когда встречаются две культуры, то это значит, что встречаются *представители* этих культур. Субъектами являются *лишь люди* – индивиды, индивидуальности, личности. «Две культуры, – отмечал в своё время О. Шпенглер, – могут соприкоснуться меж собой – при контакте двух людей или же

⁶⁷ Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. // Избранные произведения. Алматы. 2015. С. 214.

когда человек одной культуры видит перед собой мёртвый мир форм другой культуры в её доступных для восприятия останках. В обоих случаях деятелен *только человек*»⁶⁸.

Взаимоотношение культур, по логике субъект-объектного отношения, заслуживает именно наименования *монологического*. Монологизм как принцип отношения одного образования к другому заключается в обнаружении и действенном осуществлении каждым (или одним из них) собственной закрытости, своецентризма и свое-мерия, само-утверждения и отрицания за другим каких-либо самостных атрибутов. «Монолог, – пишет М. М. Бахтин, – завершён и глух к чужому ответу, не ждёт его и не признаёт за ним решающей силы»⁶⁹. Сказано это про индивидуумов, но оно вполне справедливо и в отношении взаимоотношения этно культурных образований, или просто культур. Но при этом следует учитывать, что монологизм, монологическое взаимоотношение между культурами может быть: 1) пассивно-пассивным,; 2) активно-пассивным; 3) активно-активным, которое, в свою очередь, бывает: а) лояльным, мирным; б) агрессивным, в том числе и милитарным. Монологизм как принцип взаимоотношения культур – это превалирующая форма их взаимоотношения на протяжении тысячелетий. И таковой она остаётся и поныне.

Задолго до С. П. Хантингтона понятие «столкновение цивилизаций» (он не проводил различия между культурой и цивилизацией) предложил А. Дж. Тойнби⁷⁰. Он отмечает, что столкновение цивилизаций чаще всего проявляется в том, что более сильная цивилизация совершает экспансию на более слабую и часто побеждает её. Однако, утверждает Тойнби,

⁶⁸ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. С. 57 (курсив мой. – А. Х.).

⁶⁹ Бахтин М. М. 1961 год. Заметки // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. М., 1996. С. 350.

⁷⁰ Одна из глав его работы «Цивилизация перед судом истории» озаглавлена «Столкновения цивилизаций» (см.: Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. М., 1995. С. 129).

на смену наступлению, как правило, рано или поздно приходит контрнаступление. В качестве примера, он приводит греко-римскую цивилизацию. В результате завоеваний, совершённых Александром Македонским, а также римлянами, греко-римская цивилизация распространилась на большей части Европы и Азии. Но со временем состоялось контрнаступление. «Это контрнаступление, – пишет Тойнби, – частично осуществлялось тем же способом, что и первоначальное наступление греко-римского мира, то есть силой оружия. <...> Однако помимо этого было и другое контрнаступление, ненасильственное, духовное, в ходе которого завоёвывались не крепости и провинции, а умы и сердца. Это наступление осуществили миссионеры новых религий, возникших в тех землях, которые греко-римская цивилизация силой завоевала и покорила»⁷¹.

Более высоким уровнем соприкосновения культур является их взаимное отношение друг к другу. Оно соответствует логике *субъект-субъектных* отношений. Понятием-метафорой для него у М. М. Бахтина, как отмечено выше, является «диалогическое отношение». При этом он считал диалогическое отношение *высшей* формой взаимоотношения людей и культур. Так, в заметках 1961 г. читаем: «Диалогическое отношение как единственная форма отношения к человеку-личности, сохраняющая его свободу и незавершимость»⁷². Что это – не так, будет показано ниже.

Само диалогическое отношение, снимающее собою и внутри себя монологическое отношение, существует в *двух* типах. Характеристику этих типов можно обнаружить и в работах М. М. Бахтина, но, судя по всему, сам он их для себя *не различал*. Впервые на это обратил внимание Г. С. Батищев. Он писал: «Существенно видеть в его (М. М. Бахтина. – А.Х.) наследии две мировоззренчески различных позиции, или тенденции. Обе

⁷¹ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. // Сборник. М., 1995. С. 131.

⁷² Бахтин М. М. 1961 год. Заметки // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. М., 1996.

они “диалогические”, обе чужды и противостоят монологизму, авторитарному мышлению, панлогизму... Тем не менее, между ними не просто расхождение, но аксиологическая пропасть»⁷³. Первый тип характеризуется тем, что в пределах диалогического отношения другая культура принимается не столько как самоценная в себе и для себя, сколько как необходимое (и даже неизбежное) *средство* собственного *самопостижения*: «Чужая культура только в глазах *другой* культуры раскрывает себя полнее и глубже... Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, “чужим”, смыслом: между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур»⁷⁴. Выражение «как бы диалог» здесь очень показательно. Целью, точнее *самоцелью*, здесь выступает каждая из культур. В этом случае, как отмечает Н. П. Коновалова, «другая культура превращается в необходимый *инструмент самопознания* культуры...»⁷⁵. Из такого диалогического отношения каждая культура выходит фактически *той же самой*. Культуры здесь взаимно *не развивают* и тем более *не совершенствуют* содержательно друг друга. Единственным приращением к каждой является лишь более глубокое самопознание их, познание каждой прежде всего *себя*.

Второй тип диалогического взаимоотношения культур качественно отличен от первого. М. М. Бахтин пишет: «При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет своё единство и *открытую целостность*, но они взаимно обогащаются»⁷⁶. В пределах данного

⁷³ Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина // Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы, 2015. С. 631.

⁷⁴ Бахтин М. М. <Ответ на вопрос редакции «Нового мира»> // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 457.

⁷⁵ Коновалова Н. П. Диалог Востока и Запада как творческое со-изменение культур (историко-методологический анализ). Автореферат дис. [...] канд. филос. наук. Свердловск, 1991. С. 12-13.

⁷⁶ Бахтин М. М. <Ответ на вопрос редакции «Нового мира»>. С. 457.

типа диалогического отношения культуры уже не относятся друг к другу как к всего лишь средству (хотя бы и только средству самопознания). В то же время каждая из культур остаётся *для себя* самоцельной, а потому она стремится заимствовать у другой культуры *лишь то*, что, будучи ассимилировано внутри неё, ведёт лишь *к её* развитию, т. е. лишь то, что *ей* приемлемо, и отворачивается от всего того, что может нарушить *её* идентичность. Следовательно, в пределах данного типа диалога культуры взаимно развиваются, осуществляют *трансцендирование*, но это – трансцендирование лишь в *горизонтальной* плоскости.

Но взаимоотношение культур *не сводится* к диалогическому отношению как таковому. И тут мы получаем ответ на поставленный в начале статьи вопрос. Выше и монологизма, и диалогизма обоих типов может быть лишь *полифонизм, полифоническое отношение*. М. М. Бахтин также применял понятие-метафору «полифония». Он писал: «Сущность полифонии именно в том, что голоса здесь остаются самостоятельными и, как такие, сочетаются в единстве высшего порядка, чем в гомофонии»⁷⁷. Отметим, что и у М. М. Бахтина, и у Г. С. Батищева встречается словосочетание «полифонический диалог». По нашему мнению, это даже не плеоназм; это – *неточность*. В пределах полифонического отношения, которое снимает внутри себя ближайшим образом второй из охарактеризованных выше типов диалогического отношения, также осуществляется культурное самоопределение, но смысл его иной. Полифонизм «изначально чужд всякому самопредпочтению и самоутверждению его участников. Самоопределяться вовсе не значит определять мир для себя, другого для себя, это, напротив, значит свободно найти нечто более высокое, нежели своё собственное бытие через других»⁷⁸. Полифония культур строится не только на базе полной открытости

⁷⁷ Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 2. М., 2000.

⁷⁸ Батищев Г. С. Диалогизм или полифонизм? Антитетика в идейном наследии М. М. Бахтина // Избранные произведения. Алматы, 2015. С. 652.

культур друг другу и без малейшей примеси своецентризма, но, кроме того, на базе *предпочтения* другой культуры – своей (разумеется, первоначально лишь по презумпции). Каждая из вступивших в полифоническое отношение культура не только стремится *развить* то, что заложено в них, но и *совершенствовать* себя и друг друга посредством творческого *синтеза* достояний и потенциалов друг друга. Каждая культура не является для себя самоцелью; она *проблематизирует* себя не только перед каждой другой, но также и перед неким выше них стоящим *идеалом-смыслом*, перед безусловными ценностями Истины, Добра, Красоты, Святости. Здесь, стало быть, совершается трансцендирование также и по ценностно-смысловой *вертикали*. Полифонизм культур – путь к единой, но отнюдь не унифицированной, а *многоликой*, универсально-человеческой, глобальной Культуре. Такая культура представляет собой мир, «который сам создаёт свои различия и неравенство которого есть не что иное, как разноцветное преломление равенства»⁷⁹.

В завершение статьи ещё раз отметим, что понятия-метафоры – монологизм, диалогизм и полифонизм – это, в первую очередь, способы взаимоотношений между людьми как представителями разных культур. А это значит, что люди – *каждый человек!* – должны *начинать полифонию культур с самих себя*. Они должны, даже обязаны, перед лицом вызова человечеству со стороны моноцентристского глобализма⁸⁰ *вырабатывать* себя в *Личности*. Ведь только личность способна обладать не только волей, но и внутренним духовным миром, *резистентным* любым сверхстратегическим, стратегическим и тактическим устремлениям, ухищрениям и вообще всяческим акциям глобалистов.

⁷⁹ Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 125.

⁸⁰ См. об этом: Хамидов А. А. Проблема глобализации без альтернативы: глобализм или анти-глобализм // Евразия. 2005. № 1 (23); *Он же*. Глобализация. Глобализм. Антиглобализм // Известия НАН РК. Серия обществ. и гуманитарных наук. 2014. № 6.

Кросс-культурные отношения и факторы их изменений

В статье раскрываются причины кардинального изменения содержания и форм взаимодействия культур во второй половине XX – начале XXI вв.: среди объективных причин особая роль отводится формированию единого интернет-пространства и доминирующим культурным ценностям, среди внутрикультурных причин – институционализации культуры и изменениям в сфере содержания и технологий культурного производства.

Ключевые слова: взаимодействие культур, культурные ценности, культурные карты, институционализация культуры, объективные и субъективные факторы взаимодействия культур.

Исследование факторов, влияющих на культурные традиции и культурные изменения, сегодня представляется особо актуальным, так как взаимодействие различных культур во второй половине XX – начале XXI вв. приобретает принципиально иной характер. Мировое сообщество в этот период претерпело существенные изменения. Ведущим фактором, меняющим кросс-культурные взаимодействия, становится *формирование единого интернет-пространства* и, вслед за этим, – *единой социальной среды интернет-сообщества*. В частности, с развитием современных информационных технологий происходят следующие изменения:

- в значительной мере устраняются материальные, организационные, юридические барьеры кросс-культурного обмена;
- технически легко преодолеваются и практически исчезают языковые барьеры;
- современные мультимедийные средства обеспечивают высокую информационную точность и полноту вос-

приятия культурных ценностей и шедевров мировой культуры;

- расширяется сетевое покрытие территорий и увеличивается доступность интернет-пространства.

Вторая причина изменения масштабов и форм кросс-культурных взаимодействий в современном мире – это *развитие нецифровых коммуникационных сетей*, обеспечивающих высокую скорость и комфортность перемещения практически по всему миру.

Важными факторами взаимодействия культур являются также *процессы демократизации* политической жизнедеятельности во многих государствах, *развитие экономических взаимосвязей* и экономической интеграции, а также *формирование традиций культурного обмена* на основе межправительственных соглашений о культурном сотрудничестве.

Благодаря этим процессам модернизация современного мирового сообщества осуществляется как единый процесс человеческого развития (human development). В данной связи большой интерес вызывает масштабное исследование, проведенное Рональдом Инглхартом и Кристианом Вельцелем, в котором показано, что «хотя авторы классических концепций модернизации (Маркс, Вебер и другие ученые) во многом ошибались, их главная идея, состоящая в том, что в основе масштабных изменений в социальной, культурной и политической сферах лежит социально-экономическое развитие, в целом соответствует действительности»⁸¹.

Р. Инглхарт и К. Вельцель проанализировали огромный массив собранных ими эмпирических данных – социологических опросов, проведенных в период с 1981 по 2001 гг. в 81 стране с населением, составляющим до 85% населения нашей планеты.

⁸¹ См.: Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011.

Авторы исследования, хотя и утверждают, что они «далеки от экономического и культурного детерминизма», убедительно показывают, что «ценности и убеждения, характерные для членов передовых обществ, радикальным образом отличаются от ценностей и убеждений жителей менее развитых стран – и что эти ценности в процессе социально-экономического развития эволюционируют в предсказуемом направлении»⁸².

Анализируя изменение ценностей и устойчивость культурных традиций, Р. Инглхарт и К. Вельцель обращаются к проблемам влияния на развитие культуры и взаимодействие культур *фактора культурных элит и фактора смены поколений*. Исследователи, в частности, утверждают, что «существующие элиты, лидеры, институты и конкретные ситуационные факторы играют важную роль», а «связанные со сменой поколений изменения в сфере культуры постепенно преобразовывают системы ценностей во многих странах, результатом чего становится сдвиг от ценностей выживания к ценностям самовыражения». Этот процесс оказывает на человека «эмансипационное воздействие» и формирует «гуманистическое общество нового типа, в рамках которого свобода и независимость личности распространяется сразу во многих направлениях»⁸³.

Вместе с тем, Р. Инглхарт и К. Вельцель приходят к следующим выводам. По их мнению, «модернизация не ведет к отмиранию и исчезновению религии и других аспектов традиционного культурного наследия»⁸⁴: «раз сформировавшись, кросс-культурные различия, связанные с религией, становятся частью национальной культуры, которую образовательные учреждения и СМИ соответствующей страны передают всему населению. Несмотря на постоянные разговоры о «глобализации культуры», страна остается ключевой составляющей совмест-

⁸² Там же. С. 71

⁸³ Там же. С. 72.

⁸⁴ Там же.

но проживаемого опыта, а ее образовательные и культурные институты формируют ценности, свойственные почти всем ее жителям»⁸⁵. «Хотя индустриализация повышает уровень образования и благосостояния, мы не движемся к глобальному единообразию культуры – о конвергенции культур не может быть и речи. Культурное наследие демонстрирует поразительную устойчивость», а «процесс культурных изменений носит нелинейный характер», поэтому «модернизация в культурной сфере не является необратимой»⁸⁶.

Проводя свои исследования в пределах каждой из «четырех волн измерения» (четыре «волн» репрезентативных опросов на уровне отдельных стран, осуществлявшихся в 1981-1983, 1989-1991, 1995-1997 и 1999-2001 гг.), Р. Инглхарт и К. Вельцель составили оригинальные «культурные карты», в которых наглядно показали преобладающие ценности в обследованных странах мира. Так, на культурной карте мира 2000 г. было указано распределение государств *в зависимости от преобладания традиционных и секулярно-рациональных ценностей, а также ценностей выживания и ценностей самовыражения*⁸⁷⁷. При этом Россия оказалась в группе стран с явно выраженными секулярно-рациональными ценностями и ценностями выживания (на культурной карте оказались рядом расположены Болгария, Украина и Беларусь). Традиционные ценности и ценности выживания наиболее ярко выражены в Зимбабве, Марокко и Иордании, а секулярно-рациональные ценности и ценности самовыражения – в странах протестантской Европы – Швеции, Дании, Норвегии и Нидерландах. Традиционные ценности и ценности самовыражения оказались ярче всего представлены в государствах Латинской Америки, а именно – в Пуэрто-Рико. Для сравнения можно заметить, что англоязычные страны не занимают

⁸⁵ Там же. С. 108.

⁸⁶ Там же. С. 72-78.

⁸⁷ Там же. С. 99.

лидирующих позиций: по секулярно-рациональным ценностям они занимают срединные позиции, а по ценностям самовыражения находятся в верхней трети шкалы.

Значимые изменения произошли во второй половине XX в. в сфере содержания и технологий культурного производства – в сфере самой культуры – назовем эти детерминанты изменения кросс-культурных взаимодействий и влияний «*фактором культуры в культуре*».

Во-первых, *культура* во всех развитых и наиболее активно развивающихся странах *становится сверх институциональным образованием с устойчивыми социально-институциональными внутригосударственными и межгосударственными сетями*:

- сетью образовательных учреждений социального института образования;
- сетью религиозных учреждений религиозного социального института;
- сетью научных учреждений социального института науки;
- сетью учреждений по созданию и тиражированию продукции художественных «производств» и досуговых организаций социального института искусства;
- сетью организаций средств массовой информации социального института СМИ.

Институционализация культуры приводит к тому, что те артефакты культуры, которые прошли «тест на выживаемость» в институциональных коридорах, могут практически неограниченно тиражироваться через институциональные сети. К примеру, включенная в школьную программу книга будет издаваться и переиздаваться десятилетиями, вне зависимости от её художественной ценности, ясности языка и сюжета, адекватности проблематики возрасту школьников и т. п. Как результат такой «популярности» высока вероятность её перевода на иностранные языки и издания в других странах.

Во-вторых, культура с её мощными современными постмодернистскими тенденциями становится *«всеядной»*: концептуальный плюрализм, инструментальный анархизм («все дозволено»), художественный полистилизм воспринимаются и транслируются потребителям культуры как некая норма или даже новация в культуре. Оба указанных фактора «культуры в культуре» размывают представления о границах культуры и критериях художественно ценного, а также значительно усиливают возможность проникновения инокультурных образцов в традиционные культуры.

В-третьих, культура вследствие социально-экономических причин становится все более *«беспилотной»*, *автоуправляемой*. Не государство, не церковь, не какой-либо иной институт не в состоянии существенным образом влиять на культурное производство и, соответственно, на культурное потребление. Свободные художники в поисках поклонников, меценатов и инвесторов разъезжают по миру, а когда находят – активно внедряют в реципиентную культуру новые культурные образцы. Скандалы, разворачивающиеся вокруг «социально вредных», «социально опасных», «не поддерживающих региональные социокультурные традиции и нормы» произведений культуры и искусства, как правило, происходят *«постфактум»*, когда презентация нового артефакта культуры уже состоялась, и способствуют лишь их колоссальной рекламе и популяризации.

Как следствие, во всех институциональных «ветвях» культуры начинают доминировать *технологии имидж-коллажирования*. Российский социолог Д. В. Иванов следующим образом описывает создание постмодернистских произведений культуры. «В искусстве постмодернизма произведение как таковое становится актом деконструкции как со стороны художника, так и со стороны публики. Вычленение фрагментов техник и произвольное манипулирование ими как знаками “художественного мастерства” симулируют свободное, то есть виртуозное владение

техникой (письма, рисунка, танца, игры и т. п.). Вычлененные из классических произведений и традиционных стилей клише включаются в любые комбинации с бытовыми предметами и жестами и служат знаками, маркирующими эти комбинации как “художественное творчество”. Наличие знаков “художественного творчества” – достаточное условие для признания за результатом статуса “произведения искусства”. В эпоху Постмодерн создается не произведение искусства, а скорее *образ* его»⁸⁸.

Технологии имидж-коллажирования очевидны и в образовании, и в науке, и в художественной литературе, и в киноискусстве – они всюду создают основу для взаимопроникновения культур. Главные цели создания продуктов культурного творчества с применением имидж-коллажирования весьма прагматичны: формирование в определенных социальных кругах или в мировом сообществе известности автора, создание (повышение) высокого имиджа (рейтинга) создателя «культурного продукта» и высокая скорость выполнения работы. При этом задействуются глубинные психологические механизмы самооценки и самоидентификации потребителей, например, в процессе применения «шлейф-техник». Поскольку комбинирование фрагментов, цитат, картинок – ведущая техника создания «нового целого», то публика не может обнаружить в нем новаций, ей остается обнаруживать заимствованные фрагменты и основы (следы) отдельных фрагментов подлинников и отгадывать подлинники и подлинных авторов. Далее следует оценка и интерпретация публикой уместности включения заимствований, оригинальности их интерпретаций, общей экспозиции и т. д. Тем самым достигаются некоторые эффекты восприятия, в частности – участие публики в «высокой» игре, самооценка своей компетентности, иллюзия соучастия в «живом процессе творчества» и т. п. Нераспознанное и не-

⁸⁸ Иванов Д. В. Виртуализация общества. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 54.

допонятое можно дополнить позже, в процессе коллективных обсуждений или индивидуально, «покопавшись» в Википедии. В конечном счете, все эти приемы превращают процесс восприятия экспонируемого объекта художественного творчества в интеллектуальную игру, в гипертекст, «в своего рода генератор виртуальной реальности», а сам процесс восприятия «художественного объекта происходит как генерация миров фрагментарных образов произведений, реально не присутствующих в данном процессе экспонирования»⁸⁹.

Обобщая, следует подчеркнуть, что взаимодействие и взаимное влияние различных культур – объективно-субъективный процесс, который в современном мире вышел за рамки преимущественно трансграничных обменов либо традиционных коммерческих маршрутов торговли. Взаимное влияние культур сегодня носит масштабный, мировой характер. В этом, с одной стороны, заключаются широкие возможности позитивных заимствований и культурного прогресса мирового сообщества, с другой – возможность утраты многими народами культурной идентичности, «качества производства» культуры, а также глубины и целостности понимания тиражируемых образцов культуры. Именно поэтому в истории развития кросс-культурных отношений заметны волнообразные процессы: процессы интенсивной всемирной глобализации культуры сменяются «уравновешивающими» процессами интенсификации развития этно национальных культур и формирования культурной идентичности.

Признание в XX в. мировым сообществом и конституционное закрепление таких поддерживающих культуру социальных ценностей, как равенство, свобода, демократия, автоматически не обеспечивает поддержание и развитие именно подлинных, культуuroобразующих социальных детерминант.

⁸⁹ Там же. С. 55-56.

Поэтому культурные процессы в обществе не должны быть отданы на откуп ни самим деятелям культуры, ни финансовым магнатам, ни руководителям институциональных управленческих структур. Управление взаимопроникновением, взаимовлиянием и взаимодействием культур должно осуществляться в процессе постоянного социального диалога. Для организации такого диалога необходимо создавать открытые постоянно действующие диалоговые площадки.

Роль культурной диффузии в динамике культурного обмена

Статья посвящена осмыслению процессов социокультурной динамики в условиях взаимовлияния культур. Рассмотрены суть и формы культурных изменений, прежде всего такого сложного процесса культурного распространения, как культурная диффузия. Раскрыто содержание одной из форм внедрения культурной диффузии – посредством войны или колонизаторства, показано развитие ее специфических культурных практик, вплоть до наших дней. Обоснована необходимость дальнейшего изучения природы культурной диффузии, уточнения принципов и понятий, которые используют при изучении социокультурной динамики.

Ключевые слова: культурная диффузия, культурные изменения, социокультурная динамика, взаимовлияние культур, эволюция культуры, культурный элемент, культурный комплекс.

Культурные изменения есть процесс, посредством которого существующий строй общества, то есть его социальная, духовная и материальная организации, трансформируется из одного типа в другой. Культурные изменения, таким образом, охватывают более или менее быстрые процессы преобразования в политическом устройстве общества; во внутренних его установлениях и методах освоения им территорий; в его верованиях и сводах знания; в его системе образования и законодательстве; в его материальных орудиях и их применении, а также в том способе потребления, на котором основывается его экономика. Культурные изменения в самом широком смысле этого термина – постоянно действующий фактор человеческой цивилизации; они происходят везде и во все времена. Они могут начаться под влиянием сил, внезапно появившихся внутри некоего сообщества, а могут происходить благодаря взаимодействию различных культур. В первом случае

они принимают форму независимой эволюции, во втором они являют собой тот процесс, который в культурологии и смежных с ней науках обычно именуется диффузией.

Одно из определений этому термину дал А. Я. Флиер: «диффузионизм (от лат. *diffusio* – распространение) – направление в культурной антропологии, возникшее в конце XIX в. в Германии и Австрии на волне методологического кризиса эволюционизма. В рамках данной теории центральным понятием является культурная диффузия, под которой понимается процесс заимствования культурных инноваций от одних сообществ другими и их распространения. Т.е. процесс исторического развития рассматривается как эстафета культурных достижений, передаваемая от общества к обществу»⁹⁰.

Чтобы раскрыть смысл этого процесса, следует обратиться к учению о диффузии и исторических отношениях культур, которое разработала школа, берущая начало в трудах Ратцеля⁹¹, и в которое значительный вклад внесли многие немецкие и американские антропологи.

Ученые данной школы понимают диффузию культуры как переход составных элементов или характерных черт из одной культуры в другую. Они полагают, что эти элементы или черты усваиваются воспринявшей их культурой посредством растворения или же складываются в некие комплексы, компоненты которых не связаны друг с другом естественным образом. Тем самым продукт диффузии понимается как смешение культурных элементов или комплексов, настолько прочно взаимосвязанных, что основной теоретической задачей культурного анализа в отдельных культурных слоях или иных гетерогенных образованиях оказывается высвобождение их из базовой среды и обнаружение их происхождения.

⁹⁰ См.: Флиер А. Я., Полетаева М. А. Тезаурус основных понятий культурологии: Учебное пособие. М.: МГУКИ, С. 35.

⁹¹ Ратцель Ф. Земля и жизнь: сравнительное землеведение. Т. 1-2. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1903-1906.

Удачное определение диффузии культуры также дано А. Я. Флиером и М. А. Полетаевой: «диффузия культуры – процесс пространственного распространения какой-либо культуры или – чаще – ее отдельных форм, образцов, подсистем из точки (региона) возникновения по направлениям, где эти культурные элементы оказываются востребованными, заимствуемыми сообществами, ранее подобными формами не владевшими. Процессы диффузии культуры теснейшим образом связаны с процедурами обмена продуктами и технологиями деятельности, зародившимися еще на стадии поздней первобытности между различными племенами, позднее народами, государствами, цивилизациями, континентами. Одной из распространенных форм диффузии культуры является ее насильственное внедрение какой-то «сильной» стороной (завоевателем, колонизатором) в культурную практику «слабой» страны (завоеванного или колонизируемого народа)»⁹².

Поэтому по результатам случайных компаративных исследований меланезийских и африканских культур объявляют доказанным, что культуры лука и стрел, зародившись где-то в Меланезии, перекочевали в Западную Африку и в иные края земли. Другие исследования были посвящены выявлению исторического влияния больших культурных потоков, распространившихся из Юго-Восточной Азии через Зондские острова в Океанию. Диффузионизм британской школы в своих впечатляющих реконструкциях предпринял попытку укрепить доказательство того, что архаическая культура Египта оставила свои следы по всему миру благодаря ее поэтапному продвижению по Древнему Востоку – Индии, Китаю, тихоокеанским островам и далее до Нового Света.

Эмпирическое исследование диффузии обнаруживает, что суть этого процесса заключается не в беспорядочном и случайном

⁹² См.: Флиер А. Я., Полетаева М. А. Тезаурус основных понятий культурологии: Учебное пособие. М.: МГУКИ. С. 251.

обмене, но в том, что он управляется известными силами и воздействиями со стороны культуры донора и достаточно определенными противодействиями со стороны реципиентов. Также очевидно, что невозможно изучить диффузию посредством полевой работы, если не признать, что преобразуемые элементы – это не характерные особенности и черты или их комплексы, но сложноорганизованные системы, или институты.

Так, социокультурная динамика в обеих её разновидностях приобрела небывалые в человеческой истории быстроту и размах. Технические изобретения, развитие промышленных предприятий, финансовой и торговой организации ускорили эволюцию в западном мире, обеспечив ему далеко простирающееся господство над материальной средой.

Однако технический прогресс не сопровождался соответствующим ему по размаху контролем социальных условий и духовной культуры. Западный мир разъединен, причинами этого послужили минувшая война и опасность новых войн, резкие противоречия в понимании принципов политики и невозможность большинства стран справиться с некоторыми из самых насущных экономических проблем. Неразрешимые пока проблемы мировой экономики и политики, международного законодательства и националистической реакции – все это фаза культурных изменений.

В данный момент, вероятно, некоторые выводы, имеющие силу и ценность в приложении к первобытным народам, можно было бы столь же успешно применить и к нашим собственным современным обществам. Было бы полезно осмыслить и тот факт, что эволюция и диффузия – процессы не столь уж различные, какими кажутся на первый взгляд.

Процессы культурных изменений в той же Африке не столь уж существенно отличаются от тех процессов, благодаря которым аграрные и отсталые страны Европы сегодня из крестьянских сообществ преобразуются в новый тип общества, практически

аналогичный тому, что свойствен промышленному пролетариату в Соединенных Штатах Америки, Англии или Франции⁹³.

Наблюдения над культурными изменениями, поскольку они происходят на наших глазах, открывают нам к тому же общие законы диффузии; подобные наблюдения дают нам материал, позволяющий понять некоторые аспекты культуры человечества в целом, например, причины устойчивости верований и традиционных жизненных образцов или того, что одни аспекты культуры подвергаются диффузии быстрее, чем другие, – короче говоря, помогают нам постичь динамический характер процесса культурных изменений.

Необходимо понять, что в этот процесс вовлечены человеческие интересы и страсти, которые до сих пор в значительной мере, если не полностью, находятся под контролем действующих сил активной западной цивилизации. Об этом контроле не всегда удавалось получить научную информацию, опирающуюся на знание всех спорных фактов. Даже сейчас мы должны задаваться вопросами: какова природа культурных изменений в сообществах? Приведут ли эти изменения к совместному существованию, построенному на гармоничном сотрудничестве? Или же они активизируют временно подавляемые, но могущественные силы, которые послужат причиной грядущего раскола, смещения и исторической катастрофы невиданного масштаба?

Сейчас много говорится о «распространении западной цивилизации», о «передаче в дар менее развитым обществам достижений нашей собственной культуры» и т. д. Но в действительности необходимо зафиксировать и тот факт, что европейцы иногда полностью истребляли островное население, что они присваивали себе большую часть родового наследия первобытных народов, что они приносили с собой рабство в особо жестокой и губительной форме. Пусть даже европейцы впоследствии сами

⁹³ Соколов Э. В. Понятие, сущность и основные формы культуры. М., 2005.

отменили рабство, однако экспатриация негров также свидетельствует об отношении к ним как к изгоям и отверженным⁹⁴.

Важность культурных контактов и изменений в качестве предмета исследования признана в большинстве тех стран, где вопросы колонизации имеют практическое значение и культурная антропология переживает расцвет. Так, в Германии такие ведущие исследователи первобытных культур и языков, как Вестерман и Турнвальд, уже в самом начале своей научной деятельности пришли к выводу о важности – и теоретической, и практической – исследований в области культурных изменений. Во Франции работы Делафосса, Лабуре и Монье показывают, что культурные изменения и проблемы культурных контактов неизменно принимаются во внимание как учеными, так и практиками.

Первобытная культура, существующая сегодня, не изолирована, но находится во взаимодействии и в процессе изменения. До тех пор, пока вообще предпринимаются попытки ее реконструкции, они должны опираться на то, что может быть изучено в настоящем. Побочным продуктом наблюдения могла бы стать теоретическая и конструктивная дискуссия о ходе или направленности изменений. Самая суть истории заключается в том, что у нее наряду с прошлым есть и будущее. В то время как антропология очень часто служила бегству от действительности в экзотику, история зачастую оставалась щитом для тех, кто предпочитал действующей, живой традиции умершее и погребенное прошлое.

Подводя итог, можно отметить, что социокультурная динамика – это процесс, который сложно взять под надзор и контроль в аспекте теории, метода. Мы сталкиваемся с проблемами, связанными как с вопросом «Куда это движется?», так и с вопросом «Откуда это появляется?»⁹⁵. Мы имеем дело с объектом,

⁹⁴ Соколов Э. В. Понятие, сущность и основные формы культуры. М., 2013.

⁹⁵ Зиммель Г. Кризис культуры // Зиммель Г. Избранное: В 2 т. Т. 1. Философия культуры. М.: Юрист, 1996.

находящимся в движении; скоротечность изменения приводит в беспорядок наблюдения и рушит политические планы. Рост новых, не прогнозировавшихся ранее, сил и факторов заставляет столкнуться с трудностями как описания и анализа, так и практической политики.

Необходимо помнить и о том, что при исследовании процесса культурной диффузии теоретические и практические интересы должны быть в достаточной мере сбалансированы. Определить природу этого процесса, те принципы и понятия, которые необходимо использовать при изучении социокультурной динамики, – одна из главных задач культурологии и антропологии на сегодняшний день. Научное сообщество имеет дело не с одной культурой, единообразной или смешанной, но с целым «лоскутным одеялом» культурных областей. Есть районы преимущественно европейские и подчиненные западному укладу жизни и мышления, существуют регионы с племенным укладом. Но кроме этих двух, есть также районы и социальные институты, в которых социумы, принадлежащие различным культурам, сотрудничают и зависят друг от друга непосредственным и весьма специфическим образом.

Что такое знание о культуре?

В статье проанализированы связи между культурологией и философией, причем не только философией культуры, но философией как таковой. Автор рассматривает вопросы соотношения науки и философии и осмысления условий само-отчета, само-осмысления, само-идентификации и делает вывод о том, что философско-метафизической направленности культурологического знания избежать невозможно. Культурология в ситуации само-идентификации и осмысления себя не оставляет философию вовне, а подчиняется философской дисциплине ума, т. е. является отраслью философского знания.

Ключевые слова: культура, наука, культурология, философия культуры, классическая и неклассическая парадигмы философии.

Одной из характерных черт современного научного знания является рост исследований, спецификация которых представляется как культурологическая, причем идентификация культурологии остается проблематичной, что подтверждают многочисленные вариативные определения предмета и структуры культурологии. Наиболее распространенным и общепринятым является факт оформления культурологии на грани разных наук, в результате чего она имеет комплексный междисциплинарный характер и по самому своему названию направлена на культуру как целостное образование. Именно здесь и фиксируется познавательная проблема, являющаяся центром внимания данной статьи. Феномен культуры как культуры (в понятийно-сущностном понимании) попадает в поле сознательного высказанного внимания со времен софистов (без привычного для нас терминологического именованья) и приобретает свое развернутое рассмотрение на почве философии, завершающееся введением романтиком А. Мюллером термина Kulturphilosophie – культур-

философия, философия культуры, который получил широкое использование благодаря неокантианцам Баденской школы. Философия культуры как отрасль философского знания и как специфическое направление философии обрела в XX в. стремительное развитие, причем следует отметить рост внимания к культурно-исторической проблематике таких философских отраслей, как гносеология, эпистемология, философия науки, методология, онтология, метафизика, что является новой ситуацией по сравнению с предыдущими эпохами.

Довольно часто вопрос специфики подхода к феномену культуры на почве культурологии и философии культуры не ставится, и в таком случае они являются двумя почти синонимическими именами одной учебно-научной дисциплины, и учебники с названием «Философия культуры» почти не отличаются от учебников с названием «Культурология» или «Введение в культурологию». Показательны изменения, которые при этом можно наблюдать – чаще расширяется раздел, посвященный типологии культур, и культурология включает как осмысление универсально-сущностного содержания феномена культуры (теорию, философию культуры) и его функционирование (понятийно-концептуальный каркас), так и многомерные проявления (историко-культурную конкретику); правда, существуют и варианты понимания культурологии как постепенной кристаллизации научных знаний о культуре, причем оформление культурологии как специфической отрасли гуманитарного знания относится к Новому времени (за этим прочитывается синонимичность философии культуры и культурологии)⁹⁶. С таким пониманием соотношения связано утверждение о том, что культурология формируется, выходя из-под опеки философии⁹⁷, и возникает как особое научное знание о культуре. В отличие от философского

⁹⁶ См.: Культурология: Учебное пособие. М.: Центр, 2001. С. 19.

⁹⁷ См.: Культурология. Краткий тематический словарь. Ростов-на-Дону: Феникс, 2001. С. 5.

знания, культурология перерастает философию, в то время как философия (порой – философия культуры) или является методологией культурологии, или, в отличие от культурологии, изучает культуру в совокупности ее целостных исторических форм, и ставит перед собой задачу раскрыть сущностные основания и универсальные принципы культуры как таковой⁹⁸.

Правда, чаще всего, задача осмысления целостности культуры не выводится за пределы культурологии, что затрудняет ее связи с философией. Первое, что здесь нельзя не заметить: за этой проблемой стоит общая проблема соотношения науки и философии⁹⁹, вопрос понимания сущности научного знания (его характерных спецификаций, условий осуществления, познавательных возможностей и границ) и его соотношения с другими видами знания (философии, искусства, мистики, обыденности).

Некоторым современным итогом постановки проблемы соотношения науки и философии в истории мысли стали несколько вариантов ее экспликации. Первый вариант основан на том, что наука является совершенно-парадигмальной формой знания (знанием как таковым), и развитая философия должна стать наукой; проблема по-своему поставлена О. Контом и Г.В.Ф. Гегелем и в наши дни обрела свое завершение в тезисе о «конце философии». Второй вариант оставляет за философией собственное, не схватываемое другими познавательными проектами, содержание, но оно выражается по-разному. Наиболее общепризнанный вариант: философия является первичным лоном всех форм знания, которые вырастают из нее, и за философией остается как функция организационной координации и синтеза, так и функция общего метода; на уровне духовно-практического освоения мира философия выполняет функцию самосознания

⁹⁸ См.: Горных А. А., Миненков Г. Я. Культурология // Всемирная энциклопедия. Философия. М.: Аст, Минск: Харвест. Современный литератор, 2001. С. 527.

⁹⁹ См.: Межуев В. М. Культурология и философия культуры // <http://www.countries.ru/library/sophia/mezuev.htm> (дата обращения 10.11. 2016)

(мировоззренческой рефлексии). Сохранение этих функций за философией подвергается сомнению в наши дни, на чем базируются и теоретический отказ от философии, которая провозглашается устаревшей (слишком абстрактно-формальной и метафизической), и практическое игнорирование, когда познавательные ресурсы философии никак не задействуются. Для культурологической самоидентификации является показательным текст А. А. Пелипенко «В защиту культурологии», расположенный на его сайте¹⁰⁰. Развернуть полномасштабный разговор об этом в рамках статьи невозможно, но обратим внимание на то, что строится текст как провозглашение собственной автономии культурологии, однако заканчивается он признанием того, что эти размышления возможно квалифицировать как философствование в предельно широком смысле, правда, такой поворот отвергается как «лукавый и мошеннический», но аргументация не приводится – разница между культурологическим и профессионально-философским исследованием считается честному ученому самоочевидной. Очень многозначным является последний тезис текста: культурология принимает от философии эстафету объяснения мира в его системной взаимосвязи, т. е. культурология в наши дни делает то, что в прежние времена делала философия, которая становится частной сферой культуры, закрытой на себя. Здесь встает вопрос адекватной идентификации философии. Изложение смысла философского знания зачастую остается на уровне учебного предмета «марксистско-ленинской философии», который был и не совсем марксистским, и вовсе не философией. Важным и показательным является вывод о том, что культурология сама начинает выполнять то, что раньше считалось задачей философии, если перефразировать позитивистский тезис: культурология сама себе философия.

¹⁰⁰ См.: Пелипенко А. А. В защиту культурологии // <http://apelipenko.ru/Наука/Статьи/Теориякультуры/Взащитукультурологии.aspx> (дата обращения 10.11. 2016).

Итак, на определенном уровне своего становления перед любой формой знания встает задача самоидентификации, осмысления своей специфики, и если первый шаг почти всегда определен предметной направленностью, то следующий связан с осознанием предметной взаимосвязанности, поскольку мир не является неорганической совокупностью дискретных вещей, больше напоминая целостный живой динамично-процессуальный феномен, и тогда специфика типа знания определяется спецификой познавательного взгляда, что предусматривает обращение познавательной работы на собственный способ развертывания, предполагает критико-рефлексивную работу, которая сознательно культивируется именно философией. Здесь можно зафиксировать еще один собственно философский, нефиксируемый другими познавательными проектами смысл: осуществление рефлексивной экспликации первооснов возможности любого знания. Наиболее явно эту задачу поставил Кант, с именем которого связывают реформатирование догматически-метафизической философии, внимание которой в наибольшей степени центрировано предметом познания – мир, душа, Бог. Она сменяется философией критически-метафизической, которая сознательно прорабатывает условия и способы возможностей познания: как только познание ограничивается своим «**что мыслится**», оно становится наивно-догматическим, а догматическую метафизичность устраняет осмысление своего **как** это «**что мыслится**».

Теоретический уровень любой познавательной формы не может не включать в себя философии. И лучше, когда мыслитель делает это сознательно, на уровне логико-экзистенциальной адекватности, чем стихийно и спонтанно впадает в первый попавшийся случайный вариант.

Можно отметить, что культурология в ситуации самоидентификации и осмысления себя не оставляет философию ввне себя, а подчиняется философской дисциплине, т.е. является отраслью философского знания, а именно: предстает основанием

общего человековедения, выявлением основания «<...>продуктивного воспроизводства человеческой общности, вне которой ни один человеческий индивид не приобретает человеческой сути своей»¹⁰¹.

¹⁰¹ Михайлов Ф. Т. Культурология как основание общего человековедения // Михайлов Ф. Т. Избранное. М.: Индик, 2001. С. 389.

Культура против цивилизации (парадоксы И. Канта)

В статье рассматривается трансформация представлений о культуре и цивилизации, в результате чего понимание культуры в руссоизме существенно отличается от ее понимания в традиции, ведущей к учению О. Шпенглера. В этом свете показана парадоксальность понимания культуры И. Кантом применительно к внутреннему миру человека, в котором присутствует неразрешимое противоречие между моральными требованиями и животными влечениями. Таким образом, методологический дуализм Канта загоняет искусственное и формальное, а значит цивилизацию, в основание души человека, и там противопоставляет ее природному началу.

Ключевые слова: культура, цивилизация, природа, моральность, категорический императив, цинизм, любовь, Руссо, Кант.

Мир культуры начинается там (и пусть возмущаются эстеты), где наш далекий предок изготовил первое каменное рубило, которого Ж. Деррида в другом контексте именуется «Фалесом каменного рубила». Такие орудия труда находят в так называемом культурном слое, который отличают от природы. Здесь принципиальное различие между предметом геологии и археологии. И если мы откажемся от разговора о первых орудиях, то постоянно будем путать изделия из камня с самими камнями. Но археология их не путает и не отождествляет, поскольку иначе была бы невозможна сама эта наука. Да и все другие науки о культуре.

Благодаря Цицерону мы многое узнаем о греческой философии, которая была саморефлексией греческой культуры. Сократ, которого Маркс назвал «воплощенным философом», со всей определенностью заявил, что его уже не интересует природа –

звезды, планеты, Луна, Солнце. А что же его заинтересовало? Его интересовала «совесть», «справедливость», «добро», «истина», «красота», «мужество» и другие подобные вещи. Так уже у греческого «культуролога» Сократа вопрос о происхождении культуры оказался завязан на то, что есть добродетель и зачем ее возделывать в душах людей.

Здесь нужно отметить, что культура греков была более демократической, чем культура римлян. Все свободные граждане греческого полиса были приобщены к миру культуры и его созиданию. Но при этом греки противопоставили себя как культурный народ *варварам*. И варварство с тех пор стало синонимом бескультурья. Граница между культурой и тем, что не является культурой, у греков проходит за пределами их собственного мира. Но у римлян этот раскол, эта граница между культурой и бескультурьем, проходит уже внутри самого римского общества. Даже в своей собственной среде Цицерон и его современники видели почву для противопоставления «cultus» и «vulgus». К первым Цицерон относил свое аристократическое окружение, которое непрестанно совершенствовало ум и душу, подчас нарочито демонстрируя духовную сложность и необычайную изысканность. Ко вторым Цицерон относил «грубую и беспорядочную толпу», или чернь, с ее примитивными нравами – увлечением цирковыми представлениями и боями гладиаторов.

Раскол общества на культурные верхи и некультурные низы, по существу, продолжается до сих пор. Но и в наших условиях культура верхов также приобретает извращенный характер. Поздний Рим уже знал все виды извращений, в том числе половых, которыми так богата современная западная «культура». Раннее христианство во многом было реакцией на такое извращение, и эта реакция во многом строилась на идеализации *простеца*. Так извращение культуры ведет не к отрицанию, а к идеализации природы, натуры. Вспомним Тертуллиана, который считал, что душа варвара больше открыта для христианской веры и пути

в Царство Божие, чем душа образованного римлянина. Ситуация, таким образом, оборачивается, и если у Цицерона преимуществом обладает культурный римлянин над примитивным плебеем, то у христианина Тертуллиана преимущества уже на стороне варвара по сравнению с извращенной культурой, которую он отождествляет с культурой вообще¹⁰².

Но сколько бы христианство ни бичевало «вавилонскую блудницу», как неизменно именовали христиане Рим, оно не победило извращения и развращения культуры, на что продолжают указывать проницательные философы и, в частности, французский просветитель Ж.-Ж. Руссо, у которого варвары также обладают преимуществами перед его современниками, поскольку общественное развитие не означает совершенствования человека. Именно Руссо в явном виде указывает на противоречивую суть общественного прогресса. На пути прогресса у Руссо уже обнаруживается следующее: развитие в одном может сочетаться с деградацией в другом. И этим позиция Руссо отличается от того, что утверждали другие французские просветители, у которых цивилизация, безусловно, есть венец культуры. Но у Руссо в цивилизации уже присутствует момент вырождения более совершенного, которым для него является природное начало в человеке. В этом особенности руссоизма, к которому, в частности, тяготел гениальный писатель Лев Толстой¹⁰³. Франция, как известно, в те времена еще задавала всем образцы для подражания, в том числе России, где французский язык был обязателен для дворянской верхушки, а по-русски говорили лишь «мужики». И в силу этого противостояния выбор между культурой и натурой обретал у нас вполне зримый, если не практический, характер – от «почвенничества» до «народничества».

¹⁰² К.С.Ф. *Тертуллиан, Квинт* О душе. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.

¹⁰³ *Розанов М.* Ж. Ж. Руссо и литературное движение в конце XVIII в. и начале XIX в.: Очерки по истории руссоизма на Западе и в России. Т. I. М., 1910.

Если для руссоиста культура тождественна цивилизации на почве своей ущербности, в сравнении с природным состоянием человека, то в иных трактовках культура является антиподом цивилизации как раз в силу своего гармонического характера. Сама действительность усугубляла противоречивый характер общественного развития, что в конце XIX – начале XX столетий приняло форму противоречия между «культурой» и «цивилизацией», наиболее явно выраженного в «Закате Европы» Освальда Шпенглера. Культура более совершенна, чем ее моральное, духовное и творческое вырождение – цивилизация. Но уступит ли она природе?

* * * * *

Известно, что И. Кант выступил с довольно серьезной критикой книги И. Гердера «Идеи к философии истории человечества», в которой культурология как бы перемешана с антропологией. Гердер не отделяет естественно-природное развитие от общественно-исторического развития, и человеческая история у него начинается с образования Солнечной системы и планеты Земля. Если бы он жил в наши дни, то все, наверное, началось бы с «большого взрыва».

Кант, критикуя Гердера, видит явные преимущества в философии истории Ж.-Ж. Руссо, противопоставлявшего культуру и природу. «И Руссо, – пишет Кант, – вовсе не так уж неправ, предпочитая состояние диких, коль скоро упускают из виду последнюю ступень, на которую нашему роду еще предстоит подняться. Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени культуры. Мы чересчур цивилизованны в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого не достает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Кант И. Собрание сочинений в 8 т. М.: ЧОРО, 1994, Т. 8, С.23.

Как мы видим, здесь Кант также разводит «культуру» и «цивилизацию», обозначая тем самым еще одну сторону проблемы. У Канта на излете Просвещения цивилизация оказывается вырожденным и искусственным состоянием человечества, поскольку она означает всякого рода учтивость, не совпадающую с моральностью. А. Шопенгауэр впоследствии назовет это «формальной вежливостью», которая не выражает подлинного отношения человека к человеку и, по сути, есть *лицемерие*.

Что касается подлинной культуры, расцвет которой Кант относит в будущее, то она, в кантовском понимании, есть «моральность» и «нравственное совершенство». Таким образом, Кант переводит культуру во внутренний план личности, противопоставляя ее внешней пристойности. Нечто подобное сейчас называют «духовностью», но последнее часто отождествляют с религиозностью, но её он не имел в виду, когда говорил о «моральности». В его представлении о моральности нет ни грана мистики, как, впрочем, и того, что именуют высшими духовными чувствами.

И тут обнаруживается противоречивость собственной позиции Канта, у которого моральный закон имеет сугубо формальный характер. Хорошо известно, что никакой закон не удержит человека от преступления, если у него нет *совести*. Но нравственное чувство, т.е. совесть, совсем не то же самое, что категорический императив. Высшие духовные чувства – совесть, чувство долга, эстетическое чувство, любовь и др. есть подлинные выражения культуры как способа жизни человека, которые деградируют в состоянии цивилизации. Но кантовский ригоризм означает, что не может быть моральным поступок, который был совершен согласно какой-либо чувственной склонности.

Тот, кто внимательно читал Канта, мог заметить, что в его моральной системе мало места для такого духовного чувства, как «любовь». Но зато много места для характеристики полового влечения. «Сильнейшие естественные импульсы, – пишет Кант, –

которые выступают вместо незримо ведущего весь человеческий род к физическому благополучию высшего разума (правителя мира), не допуская содействия человеческого разума, – *это любовь к жизни и половая любовь*»¹⁰⁵.

Последнее означает, что внутри индивида, согласно Канту, с одной стороны, имеются моральные требования, а с другой, животные влечения. А в результате Кант оказывается в щекотливом положении. «Сколько усилий испокон веку, – пишет Кант, – затрачивалось на то, чтобы набросить тонкую пелену на то, что хотя и дает наслаждение, но настолько свидетельствует о близком родстве человека с животными, что вызывает стыд и не позволяет открыто говорить об этом в хорошем обществе; правда, прозрачные намеки, вызывающие улыбку, не возбраняются. – Воображение может здесь в свое удовольствие блуждать в потемках, и требуется немалое искусство для того, чтобы, не вдаваясь в *цинизм*, избежать опасности смешного *пуризма*»¹⁰⁶.

Цинизм и пуризм – две крайности. Циник идет на поводу у влечения, пурист все естественное в человеке огульно отрицает. А сходятся они на том, что любви нет. Для них попросту не существуют Ромео и Джульетта, которыми мы восхищаемся, поскольку они любили друг друга не как животные, а как *люди*.

Если верить тому, что здесь пишет Кант, то великие произведения о любви – только «тонкая пелена», скрывающая животное внутри человека. А потому так цинично кантовское определение *брака*. «Половое общение по закону, – пишет он, – есть брак (*matrimonium*), т. е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга»»¹⁰⁷.

Мораль и животность у Канта соседствуют и противостоят внутри человека. А в результате кантовский дуализм

¹⁰⁵ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 7. С. 313.

¹⁰⁶ Там же, С. 152-153.

¹⁰⁷ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. С. 305.

превращает нашу свободу в ситуацию выбора между распушенностью и репрессией. И там, где происходит радикальный отказ от чувственного, что в его понимании совпадает с животностью, у Канта вдруг рождается идеальное, хотя он сам понимает «волшебство» такого перехода. «Отказ, – пишет он, – и был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность – в любовь, ощущение, просто приятное, – во вкус к красоте сначала в человеке, а затем и в природе. Скромность, т.е. склонность к тому, чтобы хорошим поведением (сокрытием того, что могло бы вызвать презрение) внушать другим уважение к себе как необходимое основание всякого настоящего общения, дала, кроме того, первое указание к воспитанию человека как нравственного существа»¹⁰⁸.

Дуализм есть дуализм. И потому и в данном случае у Канта одна крайность сменяет другую. По сути, здесь опять естественное сменяется искусственным, когда отказ от природного влечения порождает показную скромность. Волшебна лишь попытка выдать такую само репрессию за собственно идеальное.

На деле репрессия как раз и рождает на каждом шагу лицемерие. И потому та скромность, которую Кант вынужден выдавать за моральность, ближе к тому, что он именует «цивилизацией», а не «культурой». Ведь культура есть *снятие* природы в том гегелевском смысле, который означает, что природное погружается в основание нашего поведения и преобразуется его идеальными мотивами. Канту еще неизвестна идея диалектического снятия, когда человек обретает свободу, не игнорируя, а подчиняя себе природу, придавая своей жизнедеятельности культурное содержание и направленность. И любовь в таком случае – не просто антипод природных устремлений, а их идеализация внутри собственно человеческого поведения. Любовь, в отличие от полового влечения как *материального*, есть выс-

¹⁰⁸ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994, Т. 8. С. 76-77.

шее духовное и *идеальное* чувство человека. И только любовь является его оправданием¹⁰⁹.

Таким образом, методологический дуализм Канта загоняет искусственное и формальное, а значит, цивилизацию, в основание души человека, и там противопоставляет природному началу. Цивилизация оказывается неотделима от сущности человека, и в этом принципиальное отличие Канта от Руссо. Все это является отражением того реального противоречия, в котором движется до сих пор «гражданское общество». Кантовский императив «человек всегда цель и никогда средство» – сердцевина культуры, но тот же Кант, констатируя противоречие между «культурой» и «цивилизацией», тут же стремится его сгладить, связывая его разрешение с идеалом «правового государства».

Противоречивость представлений о культуре и природе, культуре и цивилизации от Античности до наших дней отражает тот факт, что сам общественный прогресс до сих пор подобен тому Молоху, который, по словам Маркса, хочет пить нектар не иначе, как из черепов убитых. И это не позволяет ясно видеть тот путь, который и выведет нас из цивилизации в культуру.

¹⁰⁹ См. *Мареев С. Н.* От Канта и Кассирера к Ильенкову: проблема идеальности человеческих чувств. Вопросы философии, 2009, № 9, С. 142-152.

Культура и свобода в философии истории Карла Ясперса

В статье критически освещается экзистенциальная философия истории К. Ясперса, в центре которой стоит идея свободы, понятой как «преодоление внешнего» посредством культуры, культурной коммуникации и творчества. Доказывается, что индетерминистский взгляд на историю человеческой культуры противоречит сам себе и историческому опыту познания мира.

Ключевые слова: *культура и свобода, осевое время, детерминизм и индетерминизм, смысл истории.*

В XVII веке физики открывают множество новых законов природы в области механики, оптики, астрономии. Понятие закона, то есть вечного и неизменного порядка существования вещей, превращается в стержень западной интеллектуальной культуры. Вдохновляясь примером физиков, гуманитарии вскоре тоже принимают за поиски законов развития *человеческой культуры*, действующих с такой же неотвратимостью, как ньютоновский закон гравитации.

Первой значительной работой на тему законов культуры на основе сравнения культур, исследования их взаимовлияний и т.п. становятся «Основания новой науки об общей природе наций» неаполитанского профессора Джамбаттиста Вико. История только кажется беспорядочным течением событий, направляемых волей правителей государств, полагает Вико. В действительности ею правит божественное Провидение, заставляющее все народы следовать одной и той же культурно-исторической схеме: «божественная эпоха», когда отсутствует государство, и обществом правят жрецы; «героическая эпоха» правления аристократии; «человеческая эпоха», которой отвечают демократическая республика или представительная монархия.

Еще определеннее формулирует мысль о закономерном поступательном развитии человеческой культуры Шарль Луи де Монтескьё: «Миром управляет не фортуна... Существуют *общие причины* как морального, так и физического порядка; ... все случайности подчинены этим причинам»¹¹⁰. Позднее идею исторического детерминизма подхватывают Иоганн Гердер, Георг Гегель, Карл Маркс.

В XX веке преобладают уже индетерминистские теории истории, восстанавливающие в правах *идею свободы* культурно-исторического действия. У человеческой культуры нет никакого алгоритма, она открыта для творчества, ее общий ход и события логически непредсказуемы. Вероятно, самым ярким опытом культурно-исторического индетерминизма в наше время стала экзистенциальная теория Карла Ясперса.

В своей книге «Смысл и назначение истории» (1949) Ясперс, по его собственным словам, «исходил из уверенности, что человечество имеет единые истоки и общую цель». Он возвращается к идее единства всемирной истории, которая была отвергнута его ближайшими предшественниками Освальдом Шпенглером и Арнольдом Тойнби. Единство всемирной истории невозможно доказать логически, его можно лишь постулировать. Справедливость этого постулата показывает факт существования общего для всего человечества культурно-исторического периода – «осевого времени».

К истории Ясперс относит только то время, о событиях которого что-либо сообщается в письменных источниках. «Когда нас достигает слово, мы как бы ощущаем почву под ногами. Все бессловесные орудия, найденные при археологических раскопках, остаются для нас немymi в своей безжизненности. Лишь словесные данные позволяют нам ощутить человека, его внутренний мир, настроение, импульсы»¹¹¹.

¹¹⁰ Монтескьё Ш. Л. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1955. С. 128.

¹¹¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 54-56.

Следовательно, история человечества длится около пяти тысяч лет. Все предшествующие этому событиям Ясперс причисляет к доистории человечества. Доистория определяется как время, когда произошло становление человеческой природы, основные достижения этой эпохи – язык, орудия, мифы и общественное устройство. Хронологически Ясперс различает абсолютную доисторию – до возникновения великих культур древности – и относительную доисторию, которая протекала параллельно истории этих культур и под их влиянием у романских, германских, славянских и иных народов, находившихся на периферии культурного мира. Эти народы находились в доисторическом состоянии еще в то время, когда у «осевых народов» (китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков) всемирная история уже начала свой отсчет. Доистория навсегда останется скрытой от человеческого разума, мы можем судить о ней лишь по ее результатам, полагает Ясперс. «Доистория – это величайшая реальность, ибо в ней возник человек, однако реальность эта нам, по существу, неизвестна»¹¹².

Древнейшие культуры возникают примерно в одно время – около 4000 г. до н.э. Это речные культуры Шумера и Египта, ранняя индская и китайская культуры, а несколько позднее – приморская эгейская культура. «Вся атмосфера внезапно меняется. Здесь уже не царит молчание. Теперь люди говорят в письменных документах друг с другом и тем самым с нами, говорят посредством архитектурных памятников, предполагающих организацию и государственность, посредством своих произведений искусства, где чуждый нам смысл скрыт в привлекательных для нас формах»¹¹³.

Культура обретает голос и язык, на котором она может общаться с другими культурами – не только современными ей, но и с теми, которые ей наследуют и приходят на смену, включая новейшие, современные культуры. Тем самым становится воз-

¹¹² Там же. С. 68.

¹¹³ Там же. С. 70.

возможным *диахронное* взаимовлияние культур. Однако подлинное культурное единство – высшая форма культурной консолидации человечества – достигается позже, когда между восьмым и вторым веками до новой эры формируется *ось мировой истории*.

Почему Ясперс называет это время жизни человеческой культуры «осевым»? Тогда сформировались основные категории мысли, были заложены основы первых мировых религий, возникли философия и наука вообще. Первые космологические и математические теории создают Фалес и Пифагор, пишут свои философские книги Гераклит и Демокрит, Платон и Аристотель. Мифологическое мышление здесь в первый раз отступает перед мышлением логическим, рациональным. Тем временем в Китае развивают свои нравоучения Лао-цзы и Конфуций; в Иране Зороастр повествует о том, что в мире происходит вечное противостояние добра и зла; в Палестине пророки Илия, Исайя и Иеремия пишут книги Ветхого Завета. Наконец, в осевое время человек отрывается от коллектива и открывает в себе *личность*.

Каждая великая культура время от времени возвращается к этому своему истоку. В Европе такие возвращения именуются «ренессансами», но это вовсе не специфически-европейский феномен. Древнейшие сохранившиеся восточные культуры – индийская, китайская, иудейская – также переживают свои ренессансы, их история вращается вокруг той же самой хронологической оси.

Завершается осевое время повсюду опять-таки одинаковым образом: «Завершение осевого времени имеет прежде всего *политический* характер. Почти одновременно в ходе завоевания насильственно создаются большие могущественные империи – в Китае (Цинь Ши-Хуанди), в Индии (династия Маурья), на Западе (эллинистические государства и римская империя). Однако дух предшествующей эпохи стал образцом и предметом почитания. Его творения и великие люди стояли у всех перед глазами и определяли содержание обучения и воспитания (династия Хань

конструировала конфуцианство, Ашока – буддизм, эпоха Августа – эллинистическо-римскую образованность)»¹¹⁴.

Почему почти в одно время в разных регионах мира появляются поразительно схожие культурные явления? Ясперс сознается, что понятия не имеет о реальных причинах наступления осевого времени, и утверждает, что никто никогда не сможет раскрыть эту тайну. Можно лишь объяснить его *культурный смысл*.

В доосевые времена всемирной истории еще не существовало. Это была история локальных, замкнутых в себе культур. События осевого времени делают историю по-настоящему всемирной. Ясперс усматривает смысл бытия в его *единстве*. А задача мировой истории заключается в том, чтобы найти адекватную форму выражения этого единства. Финальным историческим актом Ясперс считает образование оптимальной формы общения людей. В рамках этого идеального сообщества достигается *предельная свобода личности*.

Что же такое человеческая свобода? «Свобода – это *преодоление того внешнего*, которое все-таки подчиняет меня себе... Свобода осуществляется лишь в сообществе людей. Я могу быть свободным в той степени, в какой свободны другие»¹¹⁵. Ясперс указывает два условия достижения свободы: ничем не ограниченное общение («коммуникацию», как он сам предпочитает выражаться) индивидов и совместную сознательную деятельность ради общих для всего человечества целей.

Конкретные средства достижения этой свободы предугадать невозможно: в человеческой истории действует начало свободы, поэтому у нее нет прочных законов, на которые могло бы опереться в своих предсказаниях человеческое мышление (как это происходит в естественных науках, где мышление опирается на знание вечных законов природы), утверждает Ясперс. «Всё, что

¹¹⁴ Там же. С. 36.

¹¹⁵ Там же. С. 167.

происходит, безусловно зависит от людей. Нет ничего, что можно было бы считать неизбежным. Вся человеческая деятельность, прежде всего духовная, состоит в том, чтобы найти свой путь среди открытых перед нами возможностей»¹¹⁶.

Звучит чрезвычайно «гуманистично», но насколько это верно? Уже из личного опыта каждый знает, что многое, очень многое из того, что с нами происходит, не зависит от нашей воли и желания, а если и зависит, то отнюдь не «безусловно». Существует бесчисленное множество *объективных* факторов и условий, которые направляют и ограничивают деятельность людей. Что такое вообще человек рядом с бесконечной и всемогущей природой, частицей которой он сам, собственно говоря, и является? Можно ли всерьез уравнивать возможности конечных существ, каковыми все мы неизбежно являемся, с бесконечными возможностями природы?

Ясперс не случайно делает оговорку насчет «деятельности духовной». В духовном мире человеку по силам многое, но и возможности познания природы тоже небезграничны, чтобы там ни говорили чересчур оптимистичные философы. Человеческому разуму не дано исчерпывающим образом объяснить даже одну-единственную песчинку, ибо ее существование детерминируется бесчисленными внешними факторами и, в конечном счете, природой в целом. Так что и тут далеко не всё «безусловно зависит от людей». Сам же Ясперс и ограничивает, притом раз и навсегда, нашу способность понять причины возникновения осевого времени. Стало быть, в этом важнейшем вопросе *ничего* не зависит от людей – эта возможность навеки от нас закрыта.

Индетерминистский взгляд на историю человеческой культуры противоречит сам себе и всему историческому опыту познания мира. Этот вывод и продемонстрировал – независимо от своей воли, т. е. вполне объективно, – Карл Ясперс в своей работе о «Смысле и назначении истории».

¹¹⁶ Там же.

С. Н. Борисов
М. А. Игнатов
В. П. Римский

Сетевая парадигма в современной философии культуры: кочевник в номадологии Ж. Делёза

В статье концептуализируется одна из версий «сетевой парадигмы» в современной философии культуры – номадология Ж. Делёза. Выявляются культурные и антропологические особенности номадизма и его отношения с пространством и временем, феноменами власти и государства, знания и войны.

Ключевые слова: философия культуры, сетевая парадигма в культуре, сети, культура, номады, власть, антропология, Ж. Делёз.

Концепт «сеть» в современной философии культуры мало применяется и упоминается в основном тогда, когда мы пишем о «технических сетях», «информационной культуре», но, главное, – применительно к Интернету и социальным сетям, т. е. к коммуникациям в культуре. Связана с «сетевой парадигмой» в культуре и проблематика информационных – технотронной, электронной, постиндустриальной и т. п. – цивилизаций, в которых лидируют информационные технологии (Д. Белл, Дж. К. Гэлбрейт, П. Друкер, Э. Тоффлер и др.). Виртуализацию массмедийной реальности в качестве симулятивной отрефлексируют в своей философии культуры структуралисты и постструктуралисты. В последнее время часто говорят о «сетевых войнах» (гибридных) и «сетевом терроризме», что нас выводит на практики насилия в истории культуры и современном мире.

Мы в ряде своих публикаций уже касались философско-культурологического понимания сетевых феноменов

в культуре, в частности, подвергнув критике идеи основного «экспликатора парадигмы» Б. Латура¹¹⁷, показавшего, «как собирается «социальное» в сетях в «коллективы» и «ассоциации», «парламенты» и «ассамблеи» причудливых гибридов: человек и нечеловек, вездесущих «актеров», активных «актантов» и представительных «агентов» – этих лейбницеvских монад нашего единого, гармоничного и лучшего из миров, возросших в хайдеггеровском стоическом *dasein* и сбежавших в ландшафты латуровских сетей повседневности»¹¹⁸.

Можно назвать только некоторые аспекты, которые могут получить совершенно новую трактовку в современной философии культуры в рамках сетевой методологии и «нет-мышления»: сети в первобытных культурах и сетевой принцип в организации первых философских школ; религиозные сети и коммерческие сети; сетевые этносы и сетевой принцип организации диаспор (этнических, культурных, религиозных); сетевые (номадические) цивилизации типа Золотой Орды или Арабских халифатов (номадический принцип в культуре поднимался в работах А. Тойнби и в постструктурализме, но развития не получил); субкультурные сети; и т. д. При таком подходе многие современные проблемы (исламский терроризм, гибридные войны, «оранжевые» революции, манипуляция в социальных сетях и т. п.) получают совершенно инновационное понимание.

¹¹⁷ См.: Белоненко Е. О., Римский В. П. Время в самоидентификации модерна // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». № 2 (199). Вып. 31. Белгород, 2015. С. 65-80; Белоненко Е. О., Римский В. П. Капитализация времени в цивилизации модерна // Наука. Искусство. Культура. Рецензируемый научный журнал БГИИК. № 1 (5). Белгород, 2015. С. 5-24; Римский В. П. Эссе о свободной философии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». № 8 (205). Вып. 32. Белгород, 2015. С. 193-198.

¹¹⁸ См.: Римский В. П. Генеалогия сетевой парадигмы. Часть I. Аналогия и феноменология // Наука. Культура. Искусство / Рецензируемый научный журнал БГИИК. № 2 (6). Белгород, 2015. С. 270.

1. Концептуальные срезы

Остановимся на сравнении сетевого и постмодернистского мышления на примере номадологии Ж. Делёза, у которого мы находим философское прикосновение к сетевой природе номадизма. Суть его концепции номадизма раскрывается именно в характере самого распределения, которое происходит через сборку «желающей машины» кочевника и лошади в единую «машину» и далее сборку таких единичностей в орду. Специфика номада также в характере записи на «поверхности», в этом случае поверхность есть пространство, которое, что существенно, носит открытый характер. В этом аспекте номад противостоит государству, оперирующему закрытым пространством. Но в них обоих присутствует момент удержания территории, хотя и различными способами. Для кочевника через постоянное перемещение и открытие вновь и вновь, а для государства через установление границ, сегментации «своего» пространства.

Укажем также на характер самой записи номадических «машин» на «поверхности», который в соединении с машиной войны носит числовой характер. Число номада абстрактно и является тем, что само перемещается в пространстве (сотни и тысячи как единицы измерения монгольской конницы), а не разделяет или, по Делёзу, прикрепляется к поверхности. Все эти характеристики раскрывают специфику сетевой номадической структуры, которая противоположна государству, но возникает при его ослаблении в различных вариантах.

2. Фигура «номада» – воин

Одна из основополагающих характеристик для определения фигуры номада – его связь с «машиной войны». Ж. Делёз устанавливает это сложное отношение, сразу уточняя, что война присваивается аппаратом государства. Война и воин сущностно

родственны номадизму как некие сборки единичных проявлений, событий: событие противостояния, связанное с угрозой жизни, невозможно загнать в рамки инструкции, и воин остается самостоятельной единицей, фигурой, которая сложно вписывается в образ служащего, подчиняющегося приказам.

Даже на примере греческой мифологии можно привести массу иллюстраций этой идеи. *Странствующие античные герои* не только перемещаются в пространстве (кочуют) ради какой-то цели, но часто противостоят царю. Конфликт власти царя или государства с воином запрограммирован самой природой оппонентов. Удержание, соединение и захват, свойственные царю, входят в конфликт с движением и автономией воина. Противостояние этих двух фигур может быть не только противостоянием внешним, но также и внутренним. Внешним образом оно проявляется во взаимоисключении войны и государства. Следуя по этой «линии» далее, ее прерывание дает нам другие фигуры, отличные от фигуры воина, но также противостоящие государству, вроде фигуры бандита, если прерывание происходит по «линии» насилия, или кочевника, который не просто перифериец для государства, но скорее не вписывается в его пространственные характеристики. И если банды предстают как некий внутренний оппонент структуры, то кочевники – внешний.

3. Фигура «номада» – кочевник

Как пишет Делёз, кочевник существует в открытом пространстве. Его движение связано с остановками и передвижением по траекториям, но они неустойчивы. Государство же расчерчивает свое пространство трактами, соединяет мостами и огораживает стенами городов, поэтому «номадическая траектория напрасно старается двигаться по уже проложенным следам или по привычным дорогам, у нее нет функции оседлого пути – функции, состоящей в том, чтобы распределять закрытое

пространство среди людей, назначая каждому долю и управляя коммуникацией между долями. Номадическая траектория делает противоположное: она распределяет людей (или зверей) в открытом пространстве – пространстве неопределенном и некоммуникативном¹¹⁹. Установление собственных *границ* конституирует государство, является неперенным условием его существования. Кочевник может жить без принципиального акта разграничивания и закрепления.

Кочевник не просто передвигается по некоему пути, передвигается и сам путь. Это не тракт, мощеная дорога, связующая фиксированные точки и известные пункты, а путь кочевника, изменяющийся и неопределенный. Перемещение также заслуживает внимания, поскольку речь не идет о движении. Кочевник не движется, в том смысле, что он не перемещается от точки к точке. В экзистенциальном смысле его нет вне перемещения, оно изначально ему присуще и определяет его как кочевника. Он не движется к дому или от него, как оседлый человек, а вместе с домом. В таком смысле кочевник неподвижен.

И точно также как воину сопутствует бандит, кочевнику – фигура мигранта. Он также странствует, но в ином пространстве. Траектория движения мигранта начинается от утраченного дома к новым территориям: «Кочевник – не то же самое, что мигрант; ибо мигрант главным образом движется от одной точки до другой, даже если другая точка является неопределенной, непредвидимой или плохо локализованной. Но движение кочевника от одной точки до другой – это лишь следствие и фактическая необходимость...»¹²⁰. Они прерывают движение и перенаправляют его в произвольном порядке, не играя большей роли. Для мигранта же эти точки – самоцель, они потенциально могут стать домом. Но кочевник и мигрант могут взаимопересекаться

¹¹⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 639.

¹²⁰ Там же. С. 639.

и смешиваться. Тема миграции как *вынужденного номадизма* заслуживает отдельного анализа. Отметим только, что такой вынужденный номадизм также рождает сетевые структуры, часто квазигосударственного характера, но также выходящие за рамки более простых родственных систем сетевой организации.

4. Номад и Абсолют

Вопрос взаимоотношений номада и Абсолюта во многом вопрос *места*. Делёз начинает его с риторического тезиса о том, что религия движима стремлением заставить Абсолют проявляться в «каком-либо» месте. Когда Абсолют проявился, то место его манифестации становится особо значимым, центром поклонения и локализации силы и власти. Это место возникновения закона и метка рифления пространства, необходимая государству.

Центрация или сегментация пространства посредством иерофании дает шанс для возникновения Государства и захвата самого номада, от которого он ускользает. Поскольку его пространство не ограничено, он культивирует Абсолют иного рода, такой же кочевой, как и он сам, способный к проявлению везде. Делёз называет его атеистическим: «У кочевников присутствует какой-то неясный, буквально бродячий «монотеизм», и они удовлетворяются как последним, так и собственными блуждающими огнями. Кочевники обладают смыслом абсолюта, но специфически атеистическим»¹²¹. Атеистичность в виде некой операциональности и поверхностности свойственна и кочевнику, и воину. Они слишком подвижны, чтобы прикрепляться к неким центрам. Но также они вскрывают двойственность самой религии, которая, присваивая Абсолют, не может это сделать окончательно. Так сказать, часть истины иерофании остается за номадом, и это её произвольность.

¹²¹ Там же.

В машине войны проявляются и сопрягаются практически все фигуры, связанные с номадизмом. Кочевник и воин соседствует с мигрантом и бандитом. Делёз так пишет об этом: «Дело в том, что машина войны и номадическое существование нуждаются в предотвращении одновременно двух вещей – возвращения наследственной аристократии, а также формирования имперских чиновников»¹²². В первом случае угроза состоит в перерождении сетевой структуры номадизма в родственную, а во втором – в территориальное распределение Государства. Племя как своеобразный «консервативный» риск для номада состоит в прерывании однородного пространства и закрепления на «своей» территории. Также оно противится той сингулярности, на которой основывается номад. Член рода и племени всегда занимает свое особое место, а не является автономной и безымянной единицей.

Другим образом делает машина войны, производя удвоение существующей родственной организации организацией числовой: «С одной стороны, действительно, кланы или племена численно организованы и перегруппированы; числовая композиция накладывается на родство, чтобы обеспечить преобладание нового принципа. Но, с другой стороны, люди одновременно извлекаются из каждого родства, чтобы сформировать особое числовое тело»¹²³. Это числовое тело – десятки и сотни монгольской конницы, посредством вторичного кодирования оторванные от своей племенной принадлежности. То же происходит и в армии, только исчисление ставится на службу государства, гранича с муштрой, через дисциплину подчиняя исчислимые единичности.

Чиновник также «работает» с цифрами, он оператор чисел. Но его цель – удержание сегментированного пространства

¹²² Там же. С. 663.

¹²³ Там же. С. 661.

Государства под контролем числового кода. Исчисление и есть контроль, знание – власть. И это другая угроза, исходящая от соединения исчисления и Государства. Чиновник поглощает кочевника, записывая и исчисляя его.

Номадизм как явление трансисторичен и основывается на специфической онтологии, онтологии потоков и единичностей, реле-переключателей распространяющихся множеств. Номад занимает плоское пространство и удерживает его, сопротивляясь захвату государства. Сам будучи множеством, номад переплетается и соединяется с целым рядом других множеств, трансформируясь в воина и разбойника, чиновника и интеллектуала.

Культурно-цивилизационное значение концепта «метафизический ужас»

В статье делается попытка определить культурно-цивилизационное значение концепта «метафизический ужас», объяснить его наличие как расширение пределов человеческого знания, в том числе – за счет фантастического и других видов опыта.

Ключевые слова: Бог, культура, трансцендентный ужас, страх, смерть, иррациональное.

Цивилизация, как известно, очень заботится о комфорте. Комфорт сопровождается не только чувством приятной удобности быта, но и возрастанием уверенности в защищенности своего бытия или личного жизненного пространства. Между тем, понятие и присутствие различного рода угроз, болезни и смерти никуда не уходят и даже не отодвигаются на второй план, но высвечивают некую инаковость, ощущаемую интроспективно, а иногда даже в массовом порядке как переживание страха или патологических фобий.

Каждый народ по-своему «сживает» с небытием, со смертью, пытаясь ввести его в какие-то рациональные рамки, что весьма непросто. Но порог смерти, назовем его – «предсмертие», представляется «объектом», более иных элементов смерти как умирания явленным, феноменальным, что позволяет составить о нем научное представление, а не просто чисто эмоционально зафиксировать данную наличность.

Если использовать принцип бинарных оппозиций, то образу метафизического ужаса может быть противопоставлено понятие «метафизическая радость». Это концепция «чистой радости», но уже не в духе немецкого романтизма, а как нечто, выходящее за пределы эмпирически переживаемого. В этом последнем смысле ни «метафизический ужас», ни таковая же радость для

человека невозможны, и не только в кантовском смысле: самая их невозможность коренится в отсутствии акта трансцензуса, т. е. перехода из обыденной жизни в состояние инобытия. Мы сталкиваемся с проблемой выражения невыразимого. В чисто лингвистическом значении имеются в наличии понятия, которым нет соответствия в реальности...

Вообще говоря, ситуация тривиальная, она касается представлений о многих запредельных существах («По небу полночи ангел летел...», «Русалка плыла по реке голубой...» и т. д.). Однако с ними возможен и контакт, и такие моменты художественно или паранаучно фиксируются. Иное дело – иное само по себе (приносим извинения за невольный каламбур): здесь постижения от соприкосновения крайне редки или, что точнее – их нет, а есть только попытки представить «нечеловеческое» в его сверхчеловеческом, абсолютном образе или, напротив, как бездну низшего, inferнального. И все же мы имеем дело с вполне устоявшейся в русском языке формулой «метафизического ужаса». Если человек действительно сталкивается с таким, то вряд ли после этого возможны его нормальное существование либо жизнь вообще. Это объясняется тем, что собственно человеческое в человеке имеет свои границы, иногда четко, порою же расплывчато обозначенные. Но, как бы там ни было, в их рамках всегда можно позитивно утверждать: «се, человек». Когда же речь идет о трансцендентных вещах, то мы должны либо принять как условие, что при соприкосновении с ними человеческое в человеке только «прирастает», становясь иным, либо отказаться от самой идеи контакта и «иновоздействия», т. е. говорить строго: запредельное остается таким всегда.

Давайте посмотрим на «простой» ужас как предпороговое состояние к метафизическому. В брошюре Дюбуа-Реймона «О границах естествознания» содержится трезвое предупреждение о вечной неразрешимости некоторых проблем для человечества. В работе «Семь мировых загадок» они сводятся к этому

числу, но вот самые важные из них: возникновение материи, жизни, сознания, проблема бессмертия и свободы воли. Отсюда пессимистическое заключение, завершавшее первую книгу: *ignotamus et ignorabimus* – мы не знаем и не будем знать. Почти через столетие примерно такое же утверждение мы находим в современной философии науки, с той лишь разницей, что оно звучит более оптимистично: наука должна признать, что ряд явлений при современном ее состоянии не может быть ею объяснен (йога, гипноз, акупунктура и т. п.), но отчаиваться при этом не стоит, а следует, признаваясь в бессилии, назвать эти необъяснимые с точки зрения научной рациональности факты «озадачивающими явлениями» (Н. Решер). По сути, метафизический ужас – это явление, вообще выходящее за пределы научного поля, как и вся «метафизика».

Мы не склонны приписывать одному лишь С. Кьеркегору «открытие» категории «метафизический ужас». Страх и трепет искони, явно или латентно, пробивался через внутреннее во внешнее, и многие памятники древних культур несут в себе следы «метафизического ужаса», конечно, находясь еще за пределами данной словесной, концептуальной формулы.

Рациональная формулировка иррационального есть дело в высшей степени сугубо человеческое. Обуздывая стихию иррационального и трансцендентного, «потустороннего», человечество может вступать на более широкое духовное поле, отвоеванное для культурной деятельности. Это может происходить через творчество как народов (египтяне, этруски), так и личностей. Осваивая, часто интуитивно, метафизический ужас, человек не может обойтись без переходной, или средней, зоны. Ярким примером такой зоны являются фильмы ужасов современного кинематографа. Нам представляются картины, по своей конкретике весьма далекие от кьеркегоровского страха перед ничто. Ничто здесь непременно превращается в нечто (мертвецы, чудовища, «чужие» и т. п.) и можно проследить эволюцию от натурального показа этих ужающих сил к попытке построить сценарий по типу: «чувства»,

или переживания ужасного без наличия собственного его субъекта. И, однако, нельзя назвать этот вид ужаса метафизическим, поскольку он вызван неизвестностью, ожиданием неизвестно чего ужасного, но опять же в виде сил, действий, субъектов и существ потустороннего ряда. Отсюда недалеко до заключения, что ужас не может производиться мнимой встречей с ничто: оно не может пугать ввиду своей ничтожности или небытийности; тогда как ожидание чего-то из ничто – это первопричина страха.

Как известно, ужас парализует разум и волю, и если этим двум удастся пробиться сквозь его толщу, то жизнь продолжается. По всей видимости, человечество страшит не «ничто», а нечто в виде метафизической, точнее – не физической, «не-жизни». В народном сознании это издревле называлось (в русском языке) «нёжить». Вмешательство нежити в живую жизнь отравляет ее ядом едва движущейся смерти.

Концепт «метафизический ужас» имеет, несмотря на всю свою парадоксальность, огромное влияние на общечеловеческую культуру. В частности, все так называемые «ужастики» можно рассматривать как визуально-психологический тренинг перед встречей с инобытием отрицательного, не-жизненного плана. Этот план существует, но не живет, и в ощущении инобытия негативного (или нечеловеческого, враждебного или нейтрального) типа мы многим обязаны выходу человеческого сознания, физического человека вообще, в космос. Вопрос о «многих мирах» способен, при положительном его решении, совершить не только невиданную доселе революцию в нашем бытии и сознании, но и свести их к нулевому значению. От панического паралича цивилизации, как известно, спасала идея Бога. Что будет на этот раз, если, например, многомирие рождает и проблему (возможность) многих теологий¹²⁴?

¹²⁴ См. например: С. Дж. Дик Космотеология: теологические выводы о новой Вселенной // Много миров. Новая Вселенная. М.: АСТ; Астрель, 2007. С. 209-224.

На вопрос о страхе Божьем мы можем ответить вместе с теологами, но что такое не Божий страх? Боимся ли мы ничто как такового или наш ужас связан с тем, что может совершить дьявол? Если он – «обезьяна Бога», то его устрашающие «творения» лишь изнанка и деформация известного. Следовательно, есть основания говорить о возможности одержать верх в борьбе с ужасными дьявольскими наваждениями (Антоний Великий). С другой стороны, известны случаи, когда попытки обращения к божественной помощи не приносили успеха. Они выражены художественно в «Вие» Н. В. Гоголя или в «Рассказе отца Алексея» И. С. Тургенева. «Метафизический разрыв (metaphysical gap) – термин, используемый для описания полностью различных качеств существования Бога и людей или людей и остальных представителей тварного мира»¹²⁵ – заостряет проблему познания запредельного мира или миров.

Итак, если ужас парализует и убивает, то страх может привести к позитивному действию. Так, например, Г. Йонас рассуждал о своеобразной «эвристике страха», суть которой, как подчеркивается в монографии Н. П. Козловой, состоит в том, что «Принцип эвристики страха может быть сформулирован как необходимость преимущества плохого прогноза перед хорошим, т. е. нужно действовать, исходя из состояния страха перед будущим»¹²⁶. Иными словами, страх перед возможными катаклизмами в будущем заставляет человечество в лице ученых искать наиболее надежные пути обеспечения наступления оптимального, гуманного будущего. В данном отношении выявляется, прежде всего, нравственный принцип действия как реакция на переживание страха. Пусть еще не ставшее, еще не-физическое, а лишь воображаемое и возможное в своем

¹²⁵ Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов//Пер. с англ. М.: Республика, 2004. С. 208.

¹²⁶ Козлова Н. П. Этика ответственности в условиях техногенной цивилизации. Пенза: РИО ПГСХА, 2006. С. 153.

аннигилирующем воздействии никогда не наступит, ибо его можно предотвратить сейчас или быть готовым к встрече с ЧП. Но эвристика страха имеет дело с объектами предсказуемыми хотя бы в общих чертах, причем Йонас для этих прогнозов предоставляет место любым методам, в том числе и научной фантастике. Однако мы не смогли бы выработать ни какой, например, «эвристики ужаса», если бы не способность к фантазированию. Ужас парализует и изменяет человека, он не дает возможности действовать, а, будучи сверхприродным для человека, – просто жить, остаться в живых.

О «метафизическом страхе» в немецкой и русской культурах имеется кандидатская диссертация и статьи Л. В. Чесноковой. Экзистенциальный страх обозначается немецким *Angst* и переводится на русский язык как «метафизический страх». Начало такому истолкованию положил С. Кьеркегор. Это – страх и трепет перед Богом. Исследовательница замечает, что «... каждой культуре свойственен свой особенный «профиль» страха, определяемый целым комплексом культурно-исторических и психологических предпосылок»¹²⁷. В диссертации того же автора проводится сравнительный анализ концептов метафизического страха и тоски в немецкой и русской культурах¹²⁸. Для автора проблема исследования концептов страха и тоски носит методологический характер, а именно: «... культура как место формирования созвучных феноменов, закрепляемых в виде концептов и обеспечивающих диалогичность разных культур...»¹²⁹. В этой связи, особое внимание уделяется «языковой картине мира» и этимолого-концептуальным экскурсам, например –

¹²⁷ Чеснокова Л. В. Концепт метафизического страха (Angst) в немецкой культуре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2012. № 4 (18).

¹²⁸ Чеснокова Л. В. Метафизический страх и тоска в немецкой и русской культурах: Дисс. на соиск. канд. философских наук. Омск, 2015.

¹²⁹ Там же. С. 6.

различение эмпирического и экзистенциального страха у Кьеркегора и Хайдеггера¹³⁰.

В отличие от указанных источников, мы смотрим на проблему с более общей позиции: с позиции массового сознания. Что этому сознанию дает рефлексия над состоянием, выраженным словосочетанием «метафизический ужас»? Страх и ужас близки, их часто используют как синонимы, но здесь важно указать на различия. При этом нельзя не упомянуть З. Фрейда, описавшего виды страха: инфантильный, неврологический, реальный, свободный и страх смерти как один из самых важных в жизни индивида. Современная психология трактует ужас как такое напряжение страха, «когда он достигает силы аффекта <...> он способен навязать стереотипы поведения – бегство, оцепенение, агрессию защитную»¹³¹.

Словосочетание «метафизический ужас» способно отразить указанное выше состояние аффекта. Безусловно, главную роль здесь играет ужас смерти, исчезновения живого Я. В не столь уж редких случаях нахождения судов без экипажа, когда только наличием неустранимого ужаса можно объяснить факт оставления командой исправного и снабженного всеми припасами судна; обнаружения пропавших групп туристов мертвыми с выражением застывшего на лицах ужаса можно указать на ужас, который нельзя назвать метафизическим ввиду его необработанности мышлением, рефлексией. Возможно, этот ужас имеет природную, физическую причину, но явно превосходящую психологические возможности человека.

Метафизический ужас, согласно логике, имеет происхождение трансцендентное. Это может быть inferнальный мир или иномирие неизвестного типа. Что же касается религиозного ужаса перед Абсолютом, Богом, то здесь он традиционно трак-

¹³⁰ Там же. С. 54.

¹³¹ Словарь психолога-практика / Сост. С. Ю. Головин.-2-е изд., перераб. и доп. Мн: Харвест; Москва: АСТ, 2001. С. 791.

туется богословием как «Страх Божий», имеющий, в конечном счете, позитивное значение (священного трепета, благоговения, мудрости, смирения). Страх перед Богом в результате истинной веры, благочестия и преданности перерастает в любовь к Нему. Современное протестантское толкование страха Господня подчеркивает, что он «не означает ужаса, страха перед Богом. Скорее, это – благоговейное доверие к Богу, из-за которого мы хотим угождать Богу и повиноваться ему»¹³². Тот же автор отмечает, что в Новом Завете понятие страха передает существительное *phobos*, содержащее смысл боязни и ужаса, и что Иисус утешал своих учеников словами: «Не бойтесь». Автор заключил свою статью следующими словами: «Страх обладает ценностью, если он предупреждает нас и предохраняет. А вот ужасу и боязни нет места в жизни христианина, во всяком случае – в его отношении к Богу»¹³³.

Заметим, что религиозный опыт содержит в себе переживание ужаса апокалиптических времен и Страшного суда. Светское же сознание посредством концепта «метафизический ужас» тоже старается, прямо или косвенно, найти способ его пережить. Сюда можно отнести всю культуру «ужасов» – в литературе, живописи, кино... Проигрывая заранее сценарии различных видов ужасного, мировая культура стремится выжить и среди обрушившегося на нее внутреннего врага – терроризма, и недостижимой трансцендентности неведомых миров, воздействия нечеловеческого иного и нечеловеческого в самом человеке.

Концепт метафизического ужаса имеет огромное значение для земной цивилизации в плане готовности к выходу из привычных (известных) условий бытия. В этом отношении религиозные и внерелигиозные позиции могут найти пусть и зыбкую,

¹³² Earle R. Страх (Fear) // Теологический энциклопедический словарь. М., 2003. С. 1123.

¹³³ Там же.

но общую платформу, поддерживая сущностные человеческие ценности и нормы. Нам представляется, что наиболее адекватным проектом реальных действий человека, признающего условность апокалиптических угроз или считающего возможность грядущих катастроф чисто природным явлением, был бы проект Н. Ф. Федорова, связывающий воедино Бога, Человека и Космос. Это учение позволяет выйти из бездейственного паралича, вызванного физическим и метафизическим ужасом.

**Вольтеровский дискурс
в творчестве А. Конт-Спонвиля:
опыт диалога культур**

В работе прослеживается диалог двух французских вольнодумцев разных эпох – Вольтера и А. Конта-Спонвиля. Их «Философские словари» перекликаются как тематически, так и стилистически, но при этом взгляды авторов оказываются во многом различными. Этот диалог обнажает и демонстрирует глубинные сдвиги в западноевропейской культуре, свершившиеся в ней со времен Просвещения.

Ключевые слова: *Вольтер, Конт-Спонвиль, культура Просвещения, дискурс, религия, теизм.*

В последние годы на русском языке одна за другой выходят книги современного французского мыслителя Андре Конт-Спонвиля. В своей стране и в ряде других западных стран эти книги сделались бестселлерами – во многом благодаря легкому для восприятия и остроумно-ироничному стилю, которым излагаются самые тонкие философские материи. По одному этому стилю в авторе можно угадать «вольтерьянца», да Конт-Спонвиль и сам не раз открыто признавался в том, что воспитывал свой ум и литературный вкус на сочинениях Вольтера.

Этот культурный диалог разных эпох, разделенных более чем двумя с половиной столетиями, особенно ясно прослеживается в «Философском словаре» Конта-Спонвиля¹³⁴, включающем в себя большинство терминов «Философского словаря» Вольтера (в прамбуле автор отдает дань восхищения своему великому предшественнику).

¹³⁴ *Comte-Sponville A. Dictionnaire philosophique. Paris: Presses universitaires de France, 2001. Рус. пер.: Конт-Спонвиль А. Философский словарь.//Пер. с фр. Е. В. Головиной. М.: Этерна, 2012.*

Первая же статья словаря Конта-Спонвиля – «Аббат» – начинается с шутки Вольтера, в которой обыгрывается этимология слова *abbé* (от арамейского *abba* – отец): «*les abbés fassent des enfants*». Аббатам/отцам следовало бы делать детей, тогда от них была бы хоть какая-то польза. Вольтер обвиняет священников в том, что они пользуются человеческим невежеством, суеверием, слабоумием, чтобы высасывать соки из несчастных, и угрожает им расплатой в *день разума*: «*tremblez que le jour de la raison n'arrive*»¹³⁵.

Соглашаясь с его отношением к церкви и, вслед за Вольтером, называя себя «вольнодумцем» (*le libre penseur*), Конт-Спонвиль с грустью замечает, однако, что избавление от власти церкви над умами людей не привело к торжеству разума в человеческих отношениях.

Наверное, Вольтер мог бы праздновать победу, увидев разрушенные революцией, опустевшие или превращенные в музеи аббатства. «Конечно, прекрасно, что мы избавились от инквизиции и церковной десятины, от придворных аббатов и непристойного союза трона и алтаря, от деспотизма и суеверий. Всем этим мы обязаны, по крайней мере частично, Вольтеру и его друзьям. Век Просвещения заслуживает благодарности. Но стоит ли обольщаться по поводу нашей эпохи? <...> Никакой день разума не наступил. Наступил день торжества капитализма, о котором так мечтал Вольтер, но который сегодня подмял под себя всё, в том числе рынок культуры и информации»¹³⁶. Сегодня встреча с аббатом может оказаться приятным сюрпризом даже для вольнодумца, замечает Конт-Спонвиль. Аббаты – в числе немногих, «кто не совсем забыл о главном», с кем у человека мыслящего могут быть настоящие разногласия.

Таким образом, воспринимая вольтеровский философский дискурс – подчеркивая свою верность идеалам разума и свободы,

¹³⁵ *Voltaire*. Dictionnaire philosophique. Article «Abbé» // URL: [http://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire – Dictionnaire_philosophique.pdf](http://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire_Dictionnaire_philosophique.pdf)

¹³⁶ *Конт-Спонвиль А.* Философский словарь. Мii Этерна, С. 16.

свое вольнодумство и антиклерикализм, – Конт-Спонвиль вступает в спор с Вольтером относительно путей и средств достижения этих идеалов. Высоко ценимый Вольтером политический либерализм английского образца сегодня не кажется столь уж «разумным», а рынок превратился в новый алтарь. Власть денег над умами людей никак не меньше, чем бывшая власть святош. «День разума», о котором мечтал Вольтер, по-прежнему далек – если вообще возможен. «Бой продолжается. Бой за Просвещение, за права человека, за счастье. Только противники теперь другие. Лишний повод предпринять попытку составления нового «Карманного философского словаря» – именно так поначалу назвал свое творение Вольтер»¹³⁷.

Таким образом, Андре Конт-Спонвиль рассматривает свой собственный словарь как прямое продолжение дела Вольтера в новых культурно-исторических условиях. Союзники просветителей – служители рынка, буржуа – сделали в наши дни главными противниками высокой культуры, а значит, и дела Просвещения.

Бросается в глаза, кроме того, общий литературный дискурс словарей Вольтера и Конта-Спонвиля: скепсис и ирония, любовь к остротам и каламбурам, а также свободный и легкий, почти разговорный язык, т.е. «discours» в буквальном смысле этого слова. Как указывают А. П. Седых и Е. И. Куган, «литературный дискурс служит тому, чтобы выделить соответствующие объекты и существенные черты языковой личности писателя», трактуемой как «нормативный элемент национальной лингвокультурной общности»¹³⁸.

Так, в выражениях «день разума» (*le jour de la raison*), «свет разума» (*lumière de la raison*) и т.п. манифестируется высший идеал французского Просвещения: на смену поклонению

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ *Sedykh A. P., Kugan E. I. Communicative and cognitive features of art discourse and science of language // Научный результат. Серия: Вопросы теоретической и прикладной лингвистики. 2015. Т. 1, № 4 (6). С. 61.*

иконам и мощам, святым и королям должен прийти культ Разума. Философское понятие разума, разумного и неразумного (*le raisonnable et le déraisonnable*), выполняет сущностную, нормативную функцию в обоих философских словарях. Всё неразумное достойно гибели.

Это хорошо видно, в частности, в отношении Вольтера к религии и церкви. Если в религии он находит рациональное зерно – идею Бога, которую требуется философски переосмыслить, но ни в коем случае не отвергнуть, как это делают атеисты, – то церковь в глазах Вольтера выглядит воплощением общественного зла, «нечистью» (*l'infâme*). Само существование церкви противоречит разуму.

Со времен Средневековья роль церкви в жизни большинства европейских государств была огромна и неоспорима. Вольтер усматривает в этом лишь негатив, не уставая напоминать о миллионах жизней, погубленных впустую – ради «вящей славы Божией». Религия, как таковая, в высшей мере полезна и необходима людям. Вольтер усматривает в религии первоисток морали.

Отсюда не следует, впрочем, что отвергающие религию философы-атеисты обязательно аморальны. Атеизм становится опасным для общественной морали лишь в руках людей неразумных, «толпы» (*le peuple*). Вольтер противопоставляет толпу – философам: первая живет *страстями*, вторые стремятся руководствоваться *разумом*. И все же, если сравнивать толпу атеистов и толпу религиозных фанатиков, первая предпочтительнее с точки зрения разума. У атеистов меньше суеверий, порождающих раздоры и преследования инакомыслящих. «Атеизм и фанатизм – два чудовища, способные разодрать на части и пожрать общество; однако атеист в своем заблуждении сохраняет свой разум, вырывающий зубы из его пасти, фанатик же поражен неизлечимым безумием, наоборот, эти зубы оттачивающим»¹³⁹.

¹³⁹ *Вольтер. Философский словарь // Философские сочинения. М.: Наука, 1988. С. 624.*

А. Конт-Спонвиль и здесь вступает в критический диалог с Вольтером. Перейдя в юности от пылкой религиозности к убежденному атеизму и материализму, Конт-Спонвиль в целом ряде статей своего словаря исследует религиозные понятия Вольтера и его отношение к вопросам веры.

Веру в Бога Конт-Спонвиль объясняет инфантильным желанием найти себе всемогущего покровителя, Отца небесного, который защищал бы нас от жизненных невзгод и давал готовые рецепты жизни, избавляя от тяжелой необходимости самостоятельно прокладывать жизненный курс. Зрелый человек выбирает атеизм, главным образом, из-за «нежелания поклоняться кому бы то ни было. Атеист не настолько высокого мнения о мире, человечестве и самом себе, чтобы признать правдоподобие версии о том, что все это создано Богом... Атеист предпочитает не убаюкивать себя сказками, а лицом к лицу встречать страх, горе, отчаяние, одиночество и свободу». Способность довольствоваться одной реальностью, сколь бы сурова та ни была, – «эту способность мы и называем мудростью, которая есть святость атеистов»¹⁴⁰.

Идеальная религия, по Вольтеру, должна учить «чистой морали» (*une morale pure*), о которой ни одному разумному человеку не пришло бы в голову спорить. Высшей целью такой религии должно быть исполнение индивидом своих общественных обязанностей, работа на благо людей, а главными заповедями – терпимость и братская любовь к людям.

Вольтер сомневается, что человеческий ум способен понять природу Бога – Его бесконечность, всемогущество и присутствие в каждой вещи. В то же время мы ясно чувствуем и можем твердо знать, что единый Бог существует. На это указывает гармония мироздания. Жизненный опыт учит нас, что порядок и гармония всегда требуют усилия, стоят труда. Сам собой возникает лишь хаос. Следовательно, должен существовать творец мирового порядка – Бог.

¹⁴⁰ *Конт-Спонвиль А.* Философский словарь. Мii Этерна. С. 52-53.

Такую позицию Вольтер называет «теизмом». Он находит, что теизм лежит в основе практически всех религий, однако никогда не воспринимается «толпой» в чистом виде. Люди толпы – как простой народ, так и знать – видят в религии, как и во всех вещах, лишь то, что лежит на поверхности и действует на воображение. «Теизм меньше заслуживает наименования религии, нежели философской системы, а высокопоставленная и низовая толпа не принадлежит к философскому сообществу»¹⁴¹. Теизм – вера философов, религия разума.

При этом Вольтер ставит пределы философскому познанию Бога. Разум человеческий слишком слаб, скептически утверждает он. «Нам надлежит вместе с Цицероном признать свое невежество в вопросе природы божества. <...> Мы не располагаем ни ступенькой, ни точкой опоры, которые помогли бы нам подняться до подобных познаний. Мы чувствуем, что над нами простерта длань незримого бытия, но это и всё, и мы не способны сделать ни шага за эти пределы. Безрассудная дерзость – хотеть разгадать сущность этого бытия...»¹⁴². Остается лишь восхищаться сложностью мироздания и могуществом его Творца.

Исследуя вопрос, откуда к человеку приходит идея Бога, Вольтер формулирует следующую гипотезу: люди, наблюдавшие погодные стихии и благоприятные условия для урожая, воображали, что этими процессами управляет некое высшее существо. Общество нуждалось в вожде, а вожди использовали образы богов для укрепления собственной власти. По этой причине в каждом обществе появлялись свои особые боги, отличные от чужих богов.

В этом пункте у Вольтера религиозный дискурс смыкается с политическим. Он рассуждает о религии в таких терминах, как «власть», «государство», «правители и народ», обвиняет

¹⁴¹ Вольтер. Философский словарь. С. 628.

¹⁴² Там же. С. 649.

атеистов в подстрекательстве к бунтам и т.д. Со своей стороны, Конт-Спонвиль избегает этой, типичной для всей эпохи Просвещения, политизации религиозного дискурса. Там, где он пишет о связи политики и религии – например, в статье «Светскость» (Laïcité), – между ними проводится четкий водораздел при помощи трех понятий: нейтралитет, независимость и свобода.

Последнее понятие – свобода – принадлежит одновременно двум дискурсам: философскому и политическому. В вольтеровском «Философском словаре» целых три отдельных статьи о свободе: «Свобода», «Свобода мысли» и «Свобода печати».

В философско-метафизическом плане Вольтер определяет свободу как способность действовать в соответствии со своими желаниями. Однако для всякого желания, оговаривается он, имеется какая-нибудь внешняя причина. Без причины не происходит вообще ничего на свете, поэтому ошибаются те философы, которые приписывают человеку абсолютную, беспричинную свободу, т.е. полный произвол в действиях. Свобода как таковая имеет свою причину, каковой является Бог, утверждает Вольтер.

В политическом плане Вольтер связывает свободу с возможностью *для всех* участвовать в управлении государством. «Толпа», которая в религиозно-философском дискурсе всячески третируется, в дискурсе политическом оказывается субъектом свободы. Главное здесь, чтобы *именно все* (а не только избранные, даже если это – философы, в умственном и нравственном плане намного превосходящие «толпу») могли принимать участие в политической жизни.

Как же сделать свою страну свободной? Вольтера обычно представляют в качестве поборника мирного просвещения народа и правителей; это в принципе верно, однако в своих «Философских письмах» он замечает, что единственная на земле свободная страна, Англия, добилась свободы благодаря революции, в ходе многолетних гражданских войн. «Идол деспотической власти

был потоплен в морях крови»¹⁴³. То же самое, как мы теперь знаем, будет происходить и во Франции.

Итак, мы убедились, что в произведениях Вольтера присутствуют несколько разноплановых дискурсов. Специфически философский (метафизический) дискурс задает общий тон, но является далеко не единственным, постоянно пересекаясь с религиозным, политическим, литературным и др. «Философский словарь» А. Конта-Спонвиля показывает, что вольтеровский дух живет в современной французской интеллектуальной культуре и существенно влияет на ход ее исторического развития.

¹⁴³ *Вольтер. Философские письма // Философские сочинения. С. 91-92.*

Взаимодействие культур в политическом измерении

В. А. Тихонова

К вопросу о культурно-национальном суверенитете в процессе глобализации

В статье отмечаются противоречивые тенденции современного глобализационного процесса: с одной стороны, его преимущества в экономических, научно-технических, информационно-коммуникативных отношениях, а с другой, – негативные последствия политики универсализма, навязывание чуждых многим народам мира универсальных культурных ценностей, норм, игнорирование их национально-культурного суверенитета. Автор на примере исторического опыта развития Российского государства подчеркивает важность использования передового опыта других народов при сохранении своей цивилизационной идентичности.

Ключевые слова: *глобализация, цивилизационная идентичность, культурно-национальный суверенитет, культурно-национальная индивидуальность.*

Современная действительность все более убеждает, что преимущества глобализации зачастую оборачиваются значительными негативными последствиями, что вызывает противодействие глобализации со стороны различных движений и организаций: религиозных, этнических, политических, и, в том числе, культурных, учитывая особое место культуры в динамических преобразованиях и изменениях общественного развития. Одна из причин заключается в том, что процесс глобализации обострил проблему дальнейшего существования национальных

государств, в том числе и их культурно-национального суверенитета, что стимулировало рост активности в противодействии глобализации.

Основная причина этого явления заключается в том, что в условиях, когда к началу XXI века человечество оказалось глобализировано в научно-информационных, коммуникационных, финансово-экономических и политических отношениях, оно же явным образом разделилось на страны «мирового миллиарда», ставшие субъектами глобализации, и государства «мировой периферии» и «полупериферии» (И. Валерстайн), которые не вошли на равных правах в неолиберальный образец глобализации, не были включены в универсалии европейского «культурно-исторического типа» цивилизации. Это и предопределило противоречия современного глобализационного процесса: с одной стороны, – это его позитивные последствия в научных, технических, экономических областях современной цивилизации, а с другой, – игнорирование национально-культурного суверенитета многих стран и народов, когда в результате геополитических устремлений со стороны стран «золотого миллиарда» уже в новых условиях формально свободным национальным государствам навязывался универсализм западной цивилизационной парадигмы.

Еще в XIX веке русский ученый Н. Я. Данилевский, выступая с критикой универсализма, в основе которого лежало утверждение тождества мировой и европейской цивилизаций, полемизировал с теми, кто, игнорируя национальную культурную самобытность, восхищаясь европейскими цивилизационными ценностями, отвергал саму возможность существования культурного своеобразия других народов. Автор знаменитого труда «Россия и Европа» полагал, что при взаимодействии цивилизаций весьма важно принимать, «прикладывать» к себе из чужого опыта то, что стоит «вне сферы народности: научные, технические, промышленные, культурные достижения, сохра-

няя самобытные представления об «общественных началах» своей цивилизации, «особенности духовной природы народов, составляющих культурно-исторический тип»¹⁴⁴.

Ныне, как и в прошлом, мировая цивилизация реально представлена в многообразии типов национальных сообществ, прежде всего, национальных государств как современной, наиболее распространенной формы общежития. Более того, в противовес утверждениям «гиперглобалистов» о грядущем формировании «постнационального государства», «глобальной империи», «сетевого общества», реальность подтверждает, на что обращают особое внимание и антиглобалисты, что национальное государство не исчерпало свой исторический ресурс. Укрепление его культурно-национального суверенитета остается важной политической, социокультурной, этнонациональной проблемой на фоне растущего неприятия «универсализма» современной доктрины «привилегированных стран», отказавшихся, как пишет известный отечественный исследователь Н. А. Нарочницкая, «от национального интереса и работающих над созданием мирового сверхобщества»¹⁴⁵.

Россия не явилась здесь исключением, и ее культура как главная основа формирования духовности общества оказалась на первых порах, в свете либерально-перестроечных новаций, в ведении тех отечественных элит, для которых объектом «глобального управления» оказывалась не только политическая и экономическая жизнь, но и духовные основы народов, которые предполагалось вписать в орбиту единственно возможного европейского «культурно-исторического типа» цивилизации. Подобная логика изначально базировалась на отрицании традиционных культурных ценностей, того культурного консерватизма, который способен быть действенной преградой на пути

¹⁴⁴ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Известия, 2003. С. 110

¹⁴⁵ Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2003. С. 363

безграничного внедрения в культурное пространство страны «шедевров» массовой культуры. Как заметил доктор философских наук, профессор М. А. Маслин, «многим бы хотелось и за рубежом, и в нашей стране, чтобы Россия в процессе «западнизации» (А. А. Зиновьев) наконец-то растворилась в информационных потоках, формирующих новую цивилизационную общность»¹⁴⁶.

С этим связана особая роль государственной культурной политики по сохранению и передаче национально-культурных традиций молодому поколению, воспитанию уважения к отечественной истории, ее культуре. Одним из примеров реализации такой политики является издание серии «Русский путь». Основной задачей ее организаторов и издателей стало возвращение в лоно отечественной культуры многих имен, идей, составляющих цвет национального культурного наследия страны. Как подчеркивает М. А. Маслин – один из активных участников деятельности этого издательства, – «внимание к своеобразию отечественной культуры, ее цивилизации не в стремлении ее отстранения от остального мира. ... Отнюдь не противопоставление, а сравнение и сопоставление должно быть способами осмысления русской и инокультурной ментальности»¹⁴⁷.

Уважение к иным культурам, стремление к межкультурному общению заложено в культурно-исторических традициях самого русского народа, объединившего вокруг себя другие народы в многонациональном государстве. Российская империя, как отмечал Д. И. Менделеев, возникла не путем колониального захвата, а, за исключением некоторых случаев, мирным путем. «Я не могу, – писал он, – никоим образом сравнивать расширение Великобритании, особенно в Индии, с расширением России, особенно в ее азиатских областях. Там основано на желании

¹⁴⁶ Маслин М. А. Русский путь: отечественная культура как диалог мировоззрений // Вестник Московского университета. Серия «Философия». 2013. № 4. С. 106.

¹⁴⁷ Там же. С. 107

покорять, иметь рынок сбыта для митрополии»¹⁴⁸. Менделеев, отмечая особенности формирования Российской империи, обращал особое внимание на то, что в многообразии этносов, в их единстве заключается сила России, преимущество ее цивилизационного развития. Формирование России как крупного государства иначе, чем у европейских колониальных держав, выразилось и в традиционных основах ее культуры, и в русской философии с ее идеей всеединства.

Богатый многовековой опыт многонационального Российского государства свидетельствует о разнообразных исторических корнях его возникновения, о том, что русский народ сумел, не нивелируя, интегрировать культуры вошедших в состав государства других народов, что и сыграло особую роль в формировании политической культуры российского общества. И сегодня российскому народу нужно ответить на новые вызовы эпохи глобализации. Избегая крайностей культурного единообразия по лекалам внешних культурных образцов и культурного изоляционизма, доходящих до агрессивных форм самоутверждения, самобытная российская цивилизация должна отстоять свою национально-культурную идентичность. Используя опыт других народов, следует защитить свой культурно-национальный суверенитет, не выпадая из единой мировой культуры. Эта задача предполагает непростую культурную политику, в основе которой стратегия разрешения противоречий нынешнего этапа глобализации при условии включения в этот процесс всех стран и народов как равноправных субъектов.

¹⁴⁸ Менделеев Д. И. Дополнение к познанию России. СПб, 1907. С. 310.

Политическая культура в постсоветском обществе

Дана общая характеристика и раскрыта специфика формирования политической культуры в постсоветском обществе. Показано, что политическая культура выполняет ориентационную функцию в процессе демократизации общества и государства. Сделан акцент на устойчивости традиционных ценностей в ментальности граждан России и Беларуси, которые необходимо учитывать при проведении экономической и политической модернизации. Подчеркивается своеобразие отношения к современному государству, при котором граждане исходят из принципа солидарной ответственности в осуществлении национальной государственной политики.

Ключевые слова: политическая культура, духовные ценности, транзитный социум, консенсус, плюрализм, национальная модель, демократия.

Политическая культура – эволюционирующий духовно-психологический феномен, непосредственно влияющий на ритмы демократизации социума, стабильность и благополучие государства. В ней воплощаются историко-культурные традиции народа, политический опыт, особенности национального менталитета, нормы сотрудничества и взаимопонимания субъектов политики.

Согласно утвердившейся в науке концепции, содержание политической культуры составляют эмпирически измеряемые ценностно-психологические личностные ориентации – идеалы, принципы, убеждения, предпочтения, ожидания, символы государства, оценочные суждения, образцы поступков. Усвоенные ценности определяют гражданскую позицию человека, отражают ее сущностные характеристики: отношение к «своей» полити-

ческой системе, мировому политическому процессу, мотивацию и характер личного политического участия.

Ценностно-мировоззренческие ориентации индивидуальных субъектов материализуются в политической компетентности, культуре политико-властных отношений и политических действий, стимулируют динамичные политические изменения или тормозят модернизацию общества и государства.

Политическая культура выполняет функцию «духовно-ориентационного барометра» политической жизни социума. Наука выявила и обосновала субстанциональную зависимость демократичности, адаптивности, стабильности и эффективности современных политических систем от уровня зрелости политической культуры граждан.

В 1990-е гг. духовные ценности постсоветского общества оказались размытыми. Кардинально изменился вектор общественного развития. Культурно-идеологическое пространство было дезинтегрировано. Проявлялись деструктивные явления в экономике и политико-властных отношениях, не благоприятствующие оздоровлению морально-психологической атмосферы. Углубляющаяся социальная дифференциация разрушала коллективистские нормы жизни и стимулировала разрушительные формы поведения.

Сегодня очевидны качественные перемены в разработке концептуальных аспектов политической культуры в контексте преемственности исторических эпох и целей постсоветского общества. В центре внимания аналитиков – государственная политика в области культуры, духовно-идеологические традиции и факторы перемен в политической и социально-экономической сферах. Теоретически осмысливается воздействие реформ, западных ценностей, институтов государства на политическую социализацию личности, мировоззрение и психологические установки граждан, ритмы демократических изменений. В фокусе научного интереса – проблемы концептуально-методического

обеспечения политического образования в вузах, повышение его роли в личностно-профессиональном становлении студентов вузов. Научными критериями измеряются культура институтов власти, влияние трансформационной реальности на сознание и поведение личности.

Концептуальные подходы ученых к объяснению политической культуры постсоветского общества являются обобщенным отражением опыта политических преобразований, результатов исследований зарубежных коллег, конкретно-исторического, социально-психологического, нормативного и эмпирического анализа ценностных ориентаций граждан, позитивных и негативных тенденций в коммуникации и деятельности участников политического процесса.

Основные выводы анализа политической культуры в постсоветском обществе можно свести к следующему.

1. В процессе радикальных реформ структура транзитного социума обеспечивает ретрансляцию базовых жизненных ценностей, мотиваций и способов восприятия действительности. Несмотря на разрушительный характер смены политического строя, форсированные рыночные реформы, традиционалистские культурные стереотипы и установки сохраняют устойчивость. Ценностного раскола общества не обнаружено. Не существует коренных разногласий между различными поколениями по поводу восприятия действительности, политического выбора типа общества. Этому способствуют свойства менталитета наших людей – приспособляемость к рыночной реальности, рассудительность, жизненный опыт, терпеливость, уважительное отношение к отечественной истории.

2. Устойчивость политического курса государства положительно сказалась на динамике социального самочувствия. Бесспорная доминанта массового сознания – прагматичные представления о роли и функциях государственного управления.

Большинство граждан отдает предпочтение модели справедливого и нравственного общества над обществом личного успеха. Справедливое общество выступает как высший критерий проводимых преобразований, как органичное соединение прав и обязанностей личности, как условие модернизации страны.

Степень глубины и темпы изменения национального самосознания под воздействием трансформации социума, перипетий политической жизни не столь контрастны. Традиции советской эпохи все еще демонстрируют устойчивость, но выявлен консенсусный характер ее восприятия старшим и молодым поколениями. Основная масса сограждан считает предметом общенациональной гордости события и достижения советской истории. Выступая перед участниками Валдайского клуба в 2013 году, президент России сказал: «Мы должны гордиться своей историей, и нам есть чем гордиться. Вся наша история без изъятий должна стать частью российской идентичности»¹⁴⁹.

3. Сохраняя приверженность сильному национальному государству, граждане, тем не менее, свою жизненную энергию направляют в сферы далекие от политики.

4. Уже к середине 1990-х гг. в массовом сознании утвердилось мнение, что западный путь развития не подходит для России и Белоруссии. Культурно-историческая самобытность социума интерпретировалась как непреходящая базовая ценность. В этом контексте оценивались внешнеполитические задачи государства. Ситуация в мировой политике убеждает граждан, что западный мир в целом занимает недружественную по отношению к нашим странам позицию.

Следует признать, что в политической культуре постсоветского общества ощущаются симптомы кризиса; под влиянием реформ и глобализации процессы ценностной идентификации

¹⁴⁹ «Россия-судьба»: выступление В. В. Путина на Валдайском форуме // Наш современник. 2013. № 10. С. 9.

постепенно корректируются, но не характеризуются ускоренной динамикой; перемены в социокультурном базисе реформ неустойчивы и противоречивы.

Политическая практика показывает, что в ценностных ориентациях наших граждан проявляется приверженность нормам гуманистического, демократического общества. В их коммуникации просматриваются зоны консенсуса, плюрализма, компромисса: неприятие радикальной «ломки» уклада бытия; поддержка предпринимательства; отторжение глубокого социального расслоения, неудовлетворительного качества жизни; одобрение внешней и оборонной политики государства; прагматично-критический подход к Западу и его ценностям; равноправное международное сотрудничество; нетерпимость к конфронтации в стране и глобальном мире; укрепление семьи.

Если говорить о доминирующей тенденции, то следует признать, что политическая культура постсоветского общества эволюционирует. Массовое сознание медленно и противоречиво трансформируется под влиянием условий демократического транзита и глобализации. Оно все более критично воспринимает явления действительности, поведение власти и личностные качества политиков, результативность государственного управления.

Анализируя влияние социально-политической ситуации в постсоветском обществе на ценностные ориентации граждан, можно утверждать, что восприятие гражданами политики реформ и деятельности власти осуществляется через призму собственного видения реальных проблем на модернизацию социума. Национальные модели политической культуры на постсоветском пространстве и в мире рассматриваются как качественно равноценные, но отличающиеся своеобразием ценностных ориентаций, символов и атрибутов государственности, механизмов гражданской идентификации, отношений между политической системой, личностью и обществом.

Следует отметить, что в ценностных ориентациях граждан фиксируется высокий уровень ожиданий, связанных с государством, убежденность в необходимости расширения обязанностей властных структур по социальной защищенности личности. Глубоко укоренились в общественном сознании идеи государственности, справедливости, коллективизма, особого исторического пути развития России и Белоруссии. В среде старшего поколения доминируют представления о величии советской эпохи. С советским прошлым связываются представления о национальном достоинстве, в то время как проводимые сегодня реформы, как правило, ассоциируются с неблагоприятными последствиями. Большинство населения негативно относится к миграции и инокультурным влияниям. Углубляющаяся социальная дифференциация ведет к снижению толерантности в публичной сфере. В массовом восприятии политический лидер предстает главным объектом патерналистских надежд, что становится решающим условием его электоральной поддержки.

Уровень демократии в постсоветском обществе зависит от исторических традиций и национальных особенностей. Универсальной модели демократии нет. Россия и Белоруссия целенаправленно следуют по пути демократизации государственного и общественного устройства. Но движутся постепенно, по мере развития политической культуры и выработки солидарной ответственности государственной власти и граждан за проводимую политику в наших братских странах.

Историческая роль России в межкультурном диалоге народов и цивилизаций

Статья посвящена актуальной проблеме особого места России в межкультурном пространстве, которую сегодня на международной арене пытаются подвергнуть решительному пересмотру. В статье рассматривается исторический путь России в поиске диалога с культурами и цивилизациями. Особое внимание автор уделяет теме миссии России, которая всегда занимала центральное место в духовных поисках Российского государства.

Ключевые слова: *Россия, миссия России, Восток-Запад, межкультурное пространство, диалог культур*

Россия, которая всегда географически, экономически и духовно была мостом между Востоком и Западом, имеет право претендовать на особую историческую роль в межкультурном пространстве. Но сегодня эта тема воспринимается не столь однозначно в связи с попытками на международной арене со стороны ряда стран указать России на «ее место» – место «регионального игрока». Такие попытки воспрепятствовать стремлению России в новых внешнеполитических условиях интегрироваться в привычную схему «Запад-Восток» (с помощью политики изоляции России, политических и экономических санкций, информационной войны и т. д.) уже привели к нарушению равновесного положения в мире, и, тем не менее, они обречены на провал.

Внутренняя духовная жизнь России изначально находилась в тесной взаимосвязи и зависимости от отношений с разнообразным окружающим ее миром других культур, государств, народов. Однако это вовсе не означало отсутствия своей культуры, а скорее, наоборот, свидетельствовало о жгучем интересе к другим «цивилизациям» и желании вступить во взаимообогащающий

диалог с ними. Даже традиционная тема миссии России всегда удивительным образом была связана со стремлением к диалогу с другими странами и культурами.

Первая, еще неуверенная, попытка самоидентификации и интереса к судьбе русского народа была сделана в глубокой древности летописцем Нестором и выражена в его вопросе: «Откуда есть пошла земля русская?». Более глубокое воплощение эта проблема нашла у митрополита Илариона в его «Слове о законе и благодати» (XI в.). Это произведение посвящено выбору православной веры русским народом как важного факта, определяющего историческое развитие и роль Руси среди других государств. Выбрав христианство, Русь не только приобрела особые внутренние духовные крепости, но и стала державой, оказывающей влияние на судьбу мировой истории. Она встала в один ряд с другими государствами, стала равной им перед Божественной благодатью, а, следовательно, стала вести с ними диалог на равных. Иларион, излагая свое учение о равноправности всех народов, неоднократно подчеркивает, что Русь – часть человечества, приобретающая с приобщением к христианству право голоса в перекличке культур. «И Христова Благодать всю землю объяла и, как вода морская, покрыла ее... И подобало Благодати и Истине над новыми народами воссиять... Вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла. И законническое озеро высохло, евангельский же источник наполнился вод и всю землю покрыл, и до нас разлился. Ведь вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу»¹⁵⁰.

Вплоть до XVIII в. философский вопрос о миссии Руси носил характерную для средневекового мышления религиозную форму. Особенно ярко эта идея миссианства проявилась

¹⁵⁰ *Иларион*. Слово о Законе и Благодати// http://azbyka.ru/dictionary/02/ilarion_slovo_o_zakone_i_blagodati-all.shtml (Дата обращения: 01.11.2016)

в XV-XVI вв. Духовно-политическая доктрина «Москва – третий Рим», изложенная старцем псковского монастыря Филофеем, обосновывала всемирно-историческое значение столицы Русского государства как церковно-политического центра. Идея Москвы как «третьего Рима» была подготовлена предшествующим ей развитием политической мысли на Руси, окончательным освобождением от татаро-монгольского ига, процессом национальной самоидентификации, военно-политической ситуацией и утверждением независимости русского государства. Москва должна стать преемницей Римской и Византийской империй, павших, по мнению Филофея, из-за ослабления веры. Исследователь Н. В. Синицына, доктор исторических наук, автор монографии «Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции» так говорит об этом в своем интервью: «Совершенно очевидно, что «Третий Рим» – это не только и даже не столько Москва, сколько царство, держава, функция которой – служить гарантом длительности земной истории человечества. Эта функция возникает не как претензия, а как результат конкретной исторической ситуации, естественно сложившихся условий: потери политической независимости всеми православными славянскими и балканскими царствами, падения Византии, «отпадения» первого («великого», «ветхого») Рима»¹⁵¹. Таким образом, России предписывалась роль хранительницы веры, православие становилось «русским», чем и определялась роль русского государства в мире.

Многие исследователи (Ю. М. Лотман, М. В. Бибииков и др.) считают, что русско-византийский диалог (как и русско-балканский вообще), стоящий у истоков русской культуры, является не просто эпизодом, а долгодействующим структурным фактором истории русской культуры, существенным для изучения

¹⁵¹ Третий Рим – история одной идеи// <http://www.domprio.ru/moscowrim> (Дата обращения: 01.11.2016)

давно прошедших эпох¹⁵². Современная политическая история это подтверждает.

Ю. М. Лотман полагает, что в течение тысячелетия между X и XX столетиями русская культура дважды пережила состояние «исторической коллизии диалога культур»: это русско-византийский диалог, начатый «Крещением» Руси, и диалог «Россия-Запад», начатый Петром I¹⁵³. В XIX в. после героической Отечественной войны 1812 г., заграничных походов русской армии в Германию и Францию, а также Декабристского восстания вопрос о миссии России зазвучал с новой силой. Но имел при этом новую направленность. Религиозный вопрос стал второстепенным, хотя продолжал существовать. Судьбоносный характер приобрела проблема отношений с Западом. П. Я. Чаадаев привнес в историю русского самосознания «великий раскол»: между приверженцами Запада и сторонниками *своего* пути. Складываются новые противоположные друг другу направления русской общественной мысли: западничество и славянофильство. Однако, если присмотреться, противоположности сходятся. Н. Г. Чернышевский пишет: «Мы призваны обновить жизнь цивилизованного мира, внести в нее высшие элементы, которые сама она выработать не в силах. Всмотритесь хорошенько в самого заклятого западника, он с этой стороны часто оказывается славянофилом»¹⁵⁴. Многие славянофилы (И. Киреевский, А. Хомяков и др.) прошли путь к пониманию места «Святой Руси» через глубокий и даже восторженный диалог с Западом.

Показательно в этом отношении развитие философских взглядов А. И. Герцена, который первоначально был убежденным

¹⁵² Бибииков М. В. Русь и Византия: встреча культур//Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X-XVII вв. Ч. 3. М.: ИНИО, 1991. С. 214.

¹⁵³ Лотман Ю. М. Проблемы византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении// Византия и Русь. М.: Наука, 1989. С. 227-236.

¹⁵⁴ Чернышевский Н. Г. О причинах падения Рима // Полн. собр. соч. в 16 т. Т. VIII М., Гослитиздат, 1939-1953. С. 171.

западником. Но посетив Европу и пожив там, мыслитель пережил глубокое разочарование в ней. «Европа идет ко дну оттого, что не может отделаться от своего груза, в нем бездна драгоценностей, набранных в дальнем опасном плавании». «Да, любезный друг, пора придти к покойному и смиренному сознанию, что *мещанство* – окончательная форма западной цивилизации». – «Прощай, отходящий мир, прощай, Европа!». От нравственной гибели его спасла вера в Россию и ее будущее. «Я чую сердцем и умом, – писал он, – что история толкается именно в наши (русские) ворота». «Русский народ, милостивый государь, жив, здоров и даже не стар, напротив того, очень молод... Прошлое русского народа темно; его настоящее ужасно, но у него есть право на будущее»¹⁵⁵. Герцен стал основоположником нового общественного течения в России – крестьянского социализма (или же народничества). Его главной целью было найти путь для России, который позволит одновременно и освободиться от позорного крепостничества, и избежать западного мещанского капитализма. Такой путь – через русскую общину – им был найден. Он пришел к выводу: Россия может развиваться своим собственным путем, без необходимости повторений.

Ф. М. Достоевский, наряду с Л. Н. Толстым, явился вершиной русского самосознания. Анализируя особенности западной и российской истории, экономики и культуры, он приходит к выводу: «Мы веруем, что русская нация – необыкновенное явление в истории всего человечества»¹⁵⁶. Но русская избранность не дает России привилегий и не ставит её особняком. Ведь вся ее особенность – в стремлении стать братом всем людям, вступить в диалог со всем миром. «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать

¹⁵⁵ Герцен А. И. Русский народ и социализм // Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 2. С. 154-155.

¹⁵⁶ Достоевский Ф. М. Ряд статей о русской литературе // <http://rvb.ru/dostoevski/01text/vol11/1861/75.htm> (Дата обращения: 01.11.2016).

настоящим Русским, стать вполне Русским, может быть, и значит только... стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите... Для настоящего Русского Европа и удел всего Арийского племени так же дороги, как и удел своей земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей... Ко всемирному, всечеловеческому братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина...»¹⁵⁷.

Эта идея русского «всеединства», подмеченная Достоевским в русском характере, была подхвачена и развита в конце XIX – начале XX века В. С. Соловьевым. Ему принадлежит заслуга в разработке и постановке проблемы на новом уровне, которую с тех пор стали называть «русская идея». Считается, что впервые понятие «русская идея» было использовано Соловьевым в 1888 г. в одноименной статье. По мнению философа, каждая нация призвана выполнять определенную миссию, а иначе существование нации не оправдано. Национальная идея – это долг народа, определенный Богом. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹⁵⁸. Одновременно это вклад, который каждая нация призвана внести в развитие достижений человечества. Чем больше национальная миссия помогает достижению всечеловеческого единства, тем более высока ее значимость. Таким образом, в понимании В. С. Соловьева «русская идея» – это миссия России в составе человечества. И понимает он ее двояким образом. Во-первых, долг России – стать главной опорой в духовном объединении христианских стран. Во-вторых, Россия по своему географическому и политическому положению

¹⁵⁷ Достоевский Ф. М. Пушкинская речь // <http://www.klassika.ru/read.html?proza/dostoevskij/pushkin.txt&page=5> (Дата обращения: 01.11.2016).

¹⁵⁸ Соловьев В. С. Русская идея // Россия глазами русских. СПб.: Наука, 1991.

занимает срединное место между Востоком и Западом, и в этом ее особое предназначение. В. С. Соловьев, размышляя о грядущих судьбах России, писал, что «будущее слово России – это сказанное в союзе с Богом вечной истины и человеческой свободы слово примирения между Востоком и Западом»¹⁵⁹, т. к. она лишена недостатков и крайностей, присущих им – чрезмерного деспотизма Востока и чрезмерного индивидуализма Запада. И. Ильин так писал об этом особом характере русской государственности: «Ни один народ в мире не имел такого бремени и такого задания, как русский народ... Не искоренить, не подавить, не поработить чужую кровь; не задушить иноплеменную и инославную жизнь; а дать всем жизнь, дыхание и великую родину; всех соблюсти, всех примирить, всем дать молиться по-своему, трудиться по-своему и лучших отовсюду вовлечь в государственное и культурное строительство»¹⁶⁰.

Эта идея стала выражением самоощущения русского характера, привыкшего жить в диалоге с окружающими его культурами и национальностями. Государственная национальная политика советского периода в определенной мере укрепляла это самоощущение, и русская культура (русский язык и т. д.) становилась тем стержнем, вокруг которого строились межнациональные отношения. Среди деятелей России XX в. своим трепетным и заинтересованным отношением к вопросу миссии России выделяется Д. С. Лихачев. Он поднимает вопрос об исторической и культурной преемственности поколений. Без прошлого нет будущего: тот, кто не знает прошлого, не может предвидеть будущего. Он считает это особенно актуальным для России, имеющей многовековую славную историю, богатейшую культуру и исторические традиции. Это нельзя потерять, этим сильна Россия, и она может многое дать миру. Также Лихачев видит особую

¹⁵⁹ Цит. по: *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 2000. С. 29.

¹⁶⁰ *Ильин И. А.* О России // Собр. соч. в 10 т. Т. 6. Кн. II. М.: Русская книга. 1996, С. 20, 21.

ценность давнего диалога России с другими культурами. «Итак, место русской культуры определяется ее многообразнейшими связями с культурами многих и многих других народов Запада и Востока. Об этих связях можно было бы говорить и писать без конца. И какие бы ни были трагические разрывы в этих связях, какие бы ни были злоупотребления связями, все же именно связи – самое ценное в том положении, которое заняла русская культура (именно культура, а не бескультурье) в окружающем мире.»¹⁶¹

Как верно заметил С. Хантингтон, к концу XX – началу XXI вв. экономические и прочие различия уступили место культурному разграничению, «где акцент делается в меньшей степени на различия в экономическом благосостоянии и в большей – на различия в основополагающей философии, ценностях и укладе жизни»¹⁶². Так появляется теория мультикультурализма (Ч. Тейлор, А. Макинтайер и др.) и сопровождающие ее понятия «вестернизация», «креолизация» и т. д., которая рассматривает культурные различия как определяющие. В условиях глобализации и всеобъемлющих миграционных процессов мультикультурализм стал особой политикой западных стран – политикой поощрения все возрастающего и все более заметного культурного многообразия, автономий и самодостаточности культур. Однако идущие по этому пути страны Европы не так давно вынуждены были признать провальный характер такой политики, которая не принесла ожидаемого успеха и согласия даже при идейной поддержке широко разрекламированной концепции толерантности. Ожидаемого бесконфликтного сосуществования в одном социальном пространстве многочисленных разнородных культурных сообществ не получилось. Президент РФ В. В. Путин так охарактеризовал этот процесс: «С «обострением национального

¹⁶¹ Лихачев Д. С. Раздумья о России// Наука и жизнь. 2007. № 1.

¹⁶² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М: АСТ, 2007. С. 30.

вопроса» вплотную столкнулись самые развитые и благополучные страны, которые прежде гордились своей толерантностью. А сегодня – друг за другом объявляют о провале попыток интегрировать в общество инокультурный элемент, обеспечить неконфликтное, гармоничное взаимодействие различных культур, религий, этнических групп»¹⁶³.

При этом Россия с ее державным опытом многовекового сосуществования разных культур и народностей могла бы сказать свое слово. Однако в постсоветской России так и не были выработаны четкие принципы национальной политики, которые учитывали бы ее исторический опыт и геополитические достижения прежних поколений. Эта проблема межкультурного диалога первична сегодня для России, поскольку непосредственно влияет на все сферы общественной жизни страны и её положение на международной арене. «Для России – с ее многообразием языков, традиций, этносов и культур – национальный вопрос, без всякого преувеличения, носит фундаментальный характер. Любой ответственный политик, общественный деятель должен отдавать себе отчет в том, что одним из главных условий самого существования нашей страны является гражданское и межнациональное согласие»¹⁶⁴. Значит, традиционная миссия России и ее исторический опыт в налаживании межкультурного диалога на основе универсальных ценностей, общей деятельности и взаимных обязательств по-прежнему актуальны и могут быть востребованы международным сообществом, стоящим перед новыми глобальными вызовами кросс-культурного характера.

¹⁶³ Путин В. В. Россия: национальный вопрос// www.NEWSru.com (Дата обращения: 01.11.2016)

¹⁶⁴ Там же.

Проблема культурного взаимодействия в духовном наследии русской эмиграции

Аннотация: В статье показана роль русской эмигрантской интеллигенции не только в сохранении, но и в дальнейшем развитии культурных традиций России. Духовная связь с Родиной у русской интеллигенции в эмиграции выразилась, в частности, в подъеме издательской деятельности, особенно в Берлине как центре литературно-издательской деятельности в 20-30-е годы XX века. В статье охарактеризован особый вклад А. С. Яценко, издававшего журналы «Русская книга» и «Новая русская книга» в Берлине в 1921-1923 гг.

Ключевые слова: культурные традиции, духовное наследие, преемственность, культурная деятельность, русское зарубежье.

Рассматривая генезис русской культуры, необходимо отметить, что процесс складывания русской народности и подъём национального самосознания способствовали формированию русской общенациональной культуры. Возвышение Москвы и собиране русских земель получило отражение в культурном развитии Руси, а падение Константинополя в 1453 году способствовало утверждению её как центра мирового православия, что не могло не отразиться на особенностях русской культуры и формирования её религиозно-философского направления.

Известный русский философ Л. П. Карсавин смотрел на общество как на большой организм, все члены которого одинаково нужны для полноты жизни, как на настоящую симфоническую личность. Эта симфоническая или общественная личность составляет иерархию более низких по уровню общественных личностей, иначе – общественных тел и групп. «Тем не менее, из-за симфонической природы личности, – отмечал мыслитель, – в обществе появляются влиятельные группы, которые лучше,

нежели другие, выражают идеалы культуры и сталкиваются с ядром правящего сословия»¹⁶⁵. Идея элитарности культуры прослеживается и у Н. Я. Данилевского, который обращает внимание на возникновение активного творческого потенциала, способного к созданию уникального социокультурного типа. На «огромную жизнеспособность» русской нации указывает П. А. Сорокин, отмечая определённую трансформацию основных черт русского сознания, культуры и системы ценностей, особенно в пореволюционные периоды.

Революция 1917 года внесла раскол в русское общество и положила начало эмиграционным процессам, особенно в 20–е годы XX века, связанным с насильственной высылкой значительной части культурной элиты. В условиях сложных обстоятельств, в которых оказалась творческая элита, разрыва связи с родиной и величайшим рассеянием эмиграции по всему миру, сохранение и развитие русских культурных ценностей и традиций было невероятно сложной задачей. Академик Д. С. Лихачёв писал: «Сохранение культурной среды – задача не менее существенная, чем сохранение окружающей природы. Культурная среда столь же необходима человеку для его духовной, нравственной жизни, для его «духовной оседлости»¹⁶⁶.

Трудно переоценить те потери, которые понесла русская культура в связи с изгнанием из страны высочайше образованных и интеллектуальных её представителей в многогранной культурной деятельности. В итоге развитие русской культуры пошло по двум руслам: одно – внутри страны, другое – вне её. Один из крупных писателей и общественных деятелей русского зарубежья Роман Гуль охарактеризовал это состояние, как «одвуконь». Давая определение этому термину, Р. Б. Гуль ссылается на Словарь Даля, в котором говорится: «Ехать двуконь или

¹⁶⁵ Карсавин Л. П. Европа и Россия (Наброски евразийской идеологии) // Логос. Кн. 2. Российский духовный опыт. СПб, 1992. С. 148.

¹⁶⁶ Лихачев Д. С. Экология культуры // Памятники отечества. 1980. № 2. С. 15.

одвуконь, верхом, с подручной лошадей. Гонцы в Киргизской степи в Бухару всегда посылают одвуконь». В своей книге под таким же названием Гуль написал: «После большевицкого переворота русская литература пошла одвуконь. Часть её в своей стране, а часть выбросилась на Запад, в свободные страны, став русской эмигрантской литературой»¹⁶⁷. Это утверждение Р. Гуля можно отнести не только к литературе, но и к культуре в целом.

Уже к 1921 году чётко определились центры эмиграции, положившие начало созданию русского зарубежья. Крупнейшими из них были Белград, София, Прага, Берлин и Париж. С конца 1920 до конца 1923 года литературной столицей русского зарубежья был Берлин, а главным университетским городом благодаря большому притоку русской профессуры и студенчества стала Прага. В результате этого крупномасштабного исхода из России за границей оказалось много русских писателей, учёных, издателей и журналистов.

В начале 20-х годов XX века Берлин называли «третьей столицей», имея в виду большое скопление русских эмигрантов. Известный русский писатель И. С. Соколов–Микитов, оказавшийся там по дороге на родину, писал, что «приезжему человеку послевоенный Берлин мог показаться преддверием России. На улицах слышалась русская речь. Одно за другим возникали русские издательства под самыми различными именами. Печатались книги, выходили газеты и журналы, рождались литературные сообщества, землячества и кружки. Как грибы после дождя росли русские книжные магазины»¹⁶⁸.

Большое скопление в Берлине русских учёных, философов, писателей и издателей, оставивших заметный след в творческой деятельности, привело к появлению известного термина «Русский Берлин» или «берлинский период русской культуры».

¹⁶⁷ Гуль Роман. Одвуконь // Нью-Йорк: Мост. С. 973

¹⁶⁸ Соколов-Микитов И. С. Давние встречи. Л.: Советский писатель, 1976. С. 71.

Обращение к исследованию деятельности русского зарубежья в сфере культуры помогает раскрыть диалог «двух половин» русской культуры. Трудно не согласиться с Глебом Струве, который, давая обзор развития русской культуры за рубежом, писал: «Эта зарубежная русская литература есть временно отведённый в сторону поток общерусской литературы, которая – придёт время – вольётся в общее русло этой литературы. И воды этого отдельно текущего за рубежами России потока, больше будут содействовать обогащению этого общего русла, чем воды внутрисоветские.»¹⁶⁹

Не случайно, центром возрождения русского книгоиздательства в начале 20-х годов стал Берлин. Этому способствовал ряд факторов, и, прежде всего, высокая материальная база печатного дела в Германии, а также потребность в книге в самой России, поскольку там, в условиях Гражданской войны, издательская деятельность практически прекратилась. В значительной степени подъёму издательского дела в Германии способствовал приток сюда большого количества русских литераторов и издателей, а также дешевизна издания. Все они продолжали традиции дореволюционного книгоиздательства России, в большинстве своём даже сохранив названия издательств. Аналогичные издательства возникали и в других странах русского рассеяния.

Поскольку с 1918 года регистрация русских печатных изданий не производилась ни в России, ни за границей, возникла потребность в создании печатного органа, который бы давал информацию о русской литературно-издательской деятельности во всех странах мира. Ответом на эту потребность стал критико-библиографический журнал, основанный в 1921 году в Берлине, – «Русская книга», в 1922-23 годах он выходил под названием «Новая русская книга». Александр Семёнович Яцен-

¹⁶⁹ Струве Г. Русская литература в изгнании. Опыт исторического обзора зарубежной литературы. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1956. С. 7.

ко – издатель журнала – крупный учёный-правовед, профессор Московского и Петроградского университетов, был также широко известен в литературно-общественных кругах России начала века. По оценке современников, он являлся одним из активных деятелей эмиграции, а издававшийся им журнал до сих пор остаётся ценнейшим источником информации по изучению культурной жизни русского зарубежья. В основу создаваемого им издания была положена идея «культурного примиренчества» – единства русской культуры на обеих её берегах: в Советской России и русском зарубежье. В условиях крайней политической и географической раздробленности, наличия большого количества анклавов русской эмиграции по всему миру, А. С. Яценко поставил беспрецедентную задачу «объединения» русской литературы. «Тот факт, – отмечал издатель, – что повсюду, в Шанхае, в Америке, почти во всех странах Европы выходят русские газеты и печатаются русские книги, беспримерен в истории. Это разительнейшее доказательство, что мы принадлежим к великому народу»¹⁷⁰.

В Советской России проводилась Новая Экономическая Политика (НЭП), и между эмигрантскими и советскими писателями происходило постоянное общение, к эмигрантам поступала информация о литературной и общественной жизни на Родине. Видную роль в «Русской книге» сыграл Илья Эренбург, вплоть до изменения направления журнала от чисто библиографического до литературного. «Положение о том, что русская культура не умерла в Советской России, об интенсивности и ценности художественных исканий (выдвигавшихся в статьях Эренбурга), стало господствующим в журнале со второй половины 1921 года, оно проводилось также в статьях Андрея Белого, А. Ремизова, С. Сумского, Г. Лукомского»¹⁷¹. Сам И. Эренбург всегда тепло

¹⁷⁰ Русская книга. Берлин, 1921. № 1. С. 5.

¹⁷¹ Русский Берлин. 1921-1923 г. По материалам Б. И. Николаевского в Гуверовском университете. ИМКА-Пресс, 1983. С. 26

вспоминал о сотрудничестве в «Русской книге» и её издателя А. С. Яценко.

Вокруг Яценко сгруппировались виднейшие представители русской художественной интеллигенции, такие, как А. Белый, Б. Зайцев, Д. Бурлюк, И. Эренбург, А. Толстой, М. Осоргин, А. Ремизов, И. Соколов–Микитов, В. Ходасевич и другие. Все они активно сотрудничали в журнале, помещали свои статьи и рецензии на книги, выходявшие в зарубежье, продолжая работать над собственными произведениями, сохраняя традиции русской национальной культуры.

Аналитический и статистический анализ материалов, помещённых в «Русской книге» и «Новой русской книге», даёт возможность выявить круг авторов, издававших свои произведения за рубежом, названия издательств и имена издателей, тематическую направленность и места рассеяния русской эмиграции, а также определить сохранность культурной традиции в духовном наследии русского зарубежья. Репертуар изданий, представленный в журнале с 1921 по 1923 год, показывает, что на первом месте по тиражу и количеству названий стояла русская классическая литература. Практически не было ни одного эмигрантского издательства, не выпускавшего произведения А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, И. С. Тургенева и А. П. Чехова. На втором месте стоял выпуск учебников и учебных пособий на русском языке, на третьем – детской литературы. Таким образом, стремление к сохранению русского наследия чётко прослеживалось в издательской деятельности эмиграции, в большинстве случаев сохранивших название издательств, существовавших в России до революции. Отмечая эту важнейшую традицию русского зарубежья, А. С. Яценко писал: «И мы чувствуем, что мы – русские, русскими хотим остаться и русскими умереть, что бы ни случилось и куда бы нас ни загнала судьба. И наши дети пусть будут русскими, хотя бы им и пришлось жить вдали от России

сто лет»¹⁷². В условиях «великого рассеяния» по миру русской интеллектуальной элиты большой интерес вызывал раздел журнала «Судьба и работы русских писателей, учёных и журналистов», в котором за короткими сводками о тех или иных деятелях культуры открывались их пути и судьбы в России и зарубежье. Для современников этот раздел носил не только справочно-информационный характер, хотя в тех условиях «великого рассеяния» и это было важно, но служил доказательством непрерывности русской культуры, её существования в беспримерных условиях Гражданской войны, разметавшей по всему миру огромное количество человеческих судеб. За краткими строками сводок о тех или иных деятелях науки, литературы, искусства стоит культурная жизнь России и зарубежья.

Интерес вызывает факт реальной помощи А. С. Яценко в преодолении катастрофического положения на книжном рынке России, особенно с учебниками в преддверии нового учебного года, о котором было широко известно из советских официальных источников. Обращаясь к В. Я. Брюсову как своему давнему другу и председателю Книжной палаты России, Яценко просит о содействии в ускорении вопроса о печатании учебников в Берлине, о котором была достигнута договорённость с местными издательствами. В одном из писем он сообщает Брюсову: «Мне удалось заинтересовать в деле некоторых немецких издателей, имеющих с избытком всё необходимое для издания и заинтересованных в том, чтобы занять наибольшее количество безработных рук. Я предложил здешнему представителю советского правительства В. Когану издать для советского правительства в месячный-полуторамесячный срок по получении заказа ряд учебников, как-то Геометрию Давыдова, Алгебру Киселёва, Задачник Шапошникова, по последним изданиям, по новой программе и по ценам исключительно низким на немецком

¹⁷² Русская книга. Берлин, 1921 г. № 1, С.. 5

рынке. Необходимо принципиальное указание по этому вопросу из Москвы»¹⁷³. Как уже было отмечено, в связи с тяжелым положением издательского дела в России и возрастающей потребностью в книге и учебной литературе в Берлине были открыты отделения Госиздата и Гостехиздата: издательство «Скифы» и «Научно-технический отдел», возглавлявшийся Е. Г. Лундбергом (1857-1965). Также при содействии А. М. Горького, вошедшего в состав правления, был заключён договор Госиздата, подписанный его руководителем В. В. Воровским, с берлинским отделением издательства З. И. Гржебина (1869-1929) об издании книг для Советской России. Основной задачей издательства «Скифы» являлось ознакомление русского и иностранного читателя с Россией переходной эпохи в области поэзии, литературы, критики и политики. Уже в конце 1920 года в издательстве были изданы произведения А. Блока, А. Белого, С. Есенина и Н. Клюева. В «Научно-техническом отделе» по заказу из России издавались серии научных и научно-популярных книг в основном технического характера: Библиотека рабочего; Справочные книги и руководства; Успехи западно-европейской науки и техники (Издательство для России). Этот отдел непосредственно как издательский орган был связан со «Скифами».

В 1920 году возобновили свою деятельность в Лейпциге российские издательства «Сотрудник» и «Пироговское общество» под названием «Издательство русских учебников в Германии», специализировавшееся на переиздании наиболее ценных и значимых в педагогическом отношении учебников и учебных пособий. В России обе фирмы выпустили на правах литературной собственности более 300 названий, нашедших распространение в средней и высшей школах.

Одним из крупнейших издательств, возникших в Берлине в 1921 году, стало «Русское универсальное издательство», со-

¹⁷³ Отдел рукописей РГБ, Ф. 386, П. 110, ед. х. 37, л. 37.

хранившее традицию серийных изданий, таких, как «Всеобщая библиотека» (Новое в науке, искусстве и социальной жизни); «Всемирный пантеон» (Памятники мировой литературы); «Современная литература», в которую вошли переводные романы лучших европейских авторов, а также произведения современных западных и советских писателей.

Не менее глубокий след в культурной деятельности русского зарубежья, наряду с берлинскими издательствами, оставили такие издательства, как «Русская земля» и «Издательство Я. Поволоцкого» в Париже; «Северные огни» и «Новая Русь» в Стокгольме; «Библион» в Финляндии; «Российско-Болгарское издательство» и «Златомира» в Болгарии и многие другие, для которых было также характерно стремление к сохранению русского духовного наследия.

Журнал А. С. Ященко является бесценной летописью русской литературной и культурной жизни одного из самых критических моментов истории, и по сей день он служит важнейшим источником для исследования вклада русской эмиграции в отечественную и мировую культуру.

Для нынешнего поколения молодёжи важно формирование исторического сознания, особенно для студентов ВУЗов культуры. Изучение культурного наследия, оставленного прошлыми поколениями, в том числе и русской эмиграцией начала XX века, окажет значительную помощь в формировании мировоззрения и чувства патриотизма у студенческой молодёжи.

Общерусская природа белорусской культуры

Раскрыта сущность так называемой «белорусизации», цель которой сменить ментальные характеристики белорусского народа, навязать ему польско-шляхетский взгляд на белорусскую культуру, заставить его отказаться от древнерусских корней и тем самым реализовать иезуитскую программу по перекодировке национального самосознания белорусов в геополитических интересах США и Европейской унии. Сделан вывод о необходимости бережного отношения к общерусской истории и общерусскому самосознанию как краеугольному камню укрепления белорусского государства и белорусской культуры.

Ключевые слова: «белорусизация», идентичность, геополитика, исторический выбор, общерусское самосознание.

Существует расхожее мнение, что национальная культура сводится к реставрации исторических памятников, возрождению фольклористики, старинных ремесел и обрядов, так сказать, к некоему внешнему этнографическому антуражу. Все это, безусловно, входит в содержание национальной культуры, но не образует ее смысла. Смысл же национальной культуры выражается в национальном самосознании. Именно национальное самосознание является основой этнической самоидентификации личности, ее принадлежности к нации, любви к Родине.

Надо честно признать, что многие работники культуры и журналисты не понимают взаимоисключающих вещей. Им кажется, что если государство реставрирует Несвижский замок, то это означает и реставрацию образа жизни польских магнатов, включение его в каталог белорусской культуры. Именно такое ложное отождествление является причиной искаженного понимания белорусской истории, где по сути жестокая и необ-

узданная польско-шляхетская анархия преподносится как проявление белорусского самосознания. Фабрикуется иллюзорная картина: будто бы польская шляхта заботилась о благоденствии белорусских крестьян.

Даже польский этнограф Вандалин Шукевич в 1910 году признавал, что когда Белоруссия находилась в составе Польского государства, «общественный строй бывшей Речи Посполитой основывался на привилегиях одного класса», а белорусский народ был низведен «до положения невольников» (рабов. – Л.К.)¹⁷⁴.

Следует четко понимать, что это не абстрактные исторические дискуссии, не имеющие отношения к настоящему. Проталкивая польскую панскую культуру, ее апологеты делают все для того, чтобы подчеркнуть неправильность избранного белорусами пути развития, попытаться навязать чуждые нашему народу ценности, а значит в корне пересмотреть политику нашего государства. Именно этим объясняется заклинание «белорусизаторов» об исключительно европейском характере Белоруссии и игнорирование ее древнерусских корней. Отказ от древнерусских корней белорусского самосознания – это отказ от союза с братской Россией, а шире – от участия в каких-либо интеграционных процессах на постсоветском пространстве, отказ от исторического выбора белорусского народа, смена геополитической ориентации нашей республики.

Вот почему совершенной софистикой являются попытки некоторых, так сказать, «великокняжеских» ученых и писателей зачислить в разряд белорусских князей Миндовга и Витовта, включить в белорусскую культуру Радзивиллов, Сапег, Огинских и так далее как видных представителей белорусских знатных родов. Это не только насмешка над белорусской историей, но и прямое оскорбление национального достоинства

¹⁷⁴ Беларусы: У 8 т. Т. 3: Гісторыя этналагічнага вывучэння / В.К. Бандарчык. Мінск: Беларуская навука, 1999. С. 253.

нашего народа, потратившего немало сил и времени, чтобы освободиться от подобных «благодетелей» и «представителей» белорусскости.

Непонимание специфики формирования белорусского самосознания лежит в основе фальсификаторского тезиса о русификации белорусского народа в досоветский и советский периоды. Польский этнограф Петр Зубович в 1909 году приоткрыл тайну того, что понимала польская шляхта под русификацией. Оказывается, под русификацией она понимала противодействие государства полонизации белорусов. Так, Петр Зубович резко критикует политику царского правительства, поскольку после воссоединения Белоруссии с Россией наблюдалось постоянное отступление от польской культуры, стремление к нивелированию и ликвидации польского влияния.

Можно с уверенностью утверждать, что вопрос о белорусском языке не является ключевым для формирования белорусской идентичности. Данные социологических исследований показывают, что число граждан республики, считающих своим родным языком белорусский или русский, приблизительно равно. В то же время, хотя белорусами себя называют более 80% жителей страны, большинство наших соотечественников в повседневной жизни пользуются русским языком. Признавая себя белорусами, они в то же время считают своим родным русский язык. Тем самым опровергается выдумка «белорусизаторов» о русификации белорусского народа, подтверждается специфика белорусской идентичности, которую нельзя подвести под шаблоны политического словаря. Это и выражается в том, что русский язык – это не иностранный язык, а такой же родной язык для белорусов, как и белорусский. Это выражается и в том, что русский народ – это не иностранцы, как, например, французы, немцы или поляки, а родной для белорусов этнос. Причем важно понять, что русский язык был родным языком для белорусов и в досоветский период. Поэтому ни о какой ру-

сификации белорусского народа не только в XX веке, но и даже в XIX веке не может быть речи.

В то же время, говоря о великорусском языке, следует сказать, что он не был ограничен исключительно великорусской территорией, но был также общерусским языком, в выработке которого принимали участие выдающиеся представители как Великой Руси, так и Белой Руси, и Малой Руси. Не случайно Михаил Ломоносов называл «Славянскую грамматику» Мелетия Смотрицкого «вратами своей учености». На это обстоятельство справедливо указал известный русский филолог-славист Антон Семенович Будилович в своей речи «О единстве русского народа», произнесенной на торжественном собрании Санкт-Петербургского Славянского общества 14 февраля 1907 года. Вот почему великорусский язык как общерусский язык является родным языком как для белоруса, так и для украинца.

Подтверждение этой бесспорной мысли можно видеть в языковой политике польского правительства в Западной Белоруссии в 1921-1939 годах. Так, в секретной записке полесского воеводы В. Костек-Бернацкого министру внутренних дел Польши в январе 1937 года указывается, что «не может быть и речи о том, чтобы в течение ближайших 10 лет учителем на Полесье был белорус или даже местный полешук. Учитель-полешук православного вероисповедания чаще всего русифицирует местное население, вместо активной учительской деятельности для пользы Польши»¹⁷⁵. А в аналогичной секретной записке белостокского воеводы Г. Осташевского от 23 июня 1939 года говорится: «Сознательный белорусский элемент придерживается прорусской ориентации. В первом ряду стоят здесь древние русские симпатии... Мы должны одолеть древнюю белорусскую культуру»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Польша – Беларусь (1921-1953). Сборник документов и материалов. Минск: Беларуская навука, 2012. С. 154.

¹⁷⁶ Там же. С. 182.

Таким образом, даже идеологические и политические недруги России, говоря о том, что белорусский учитель русифицирует местное население, тем самым объективно признают тот очевидный факт, что для нашего народа не существовало проблемы выбора между белорусским и русским языками, поскольку для белорусов они оба были одинаково родными языками, а белорусская культура, основанная на древних русских традициях, рассматривалась как неотъемлемая часть общерусского культурного мира.

Потому традиционная истерика «белорусизаторов» о так называемой русификации белорусов вызвана не заботой о развитии белорусского языка, а совершенно другими соображениями. Какими? Под предлогом возрождения родного языка здесь преследуют цель противопоставить белорусский язык русскому языку, зачислить русский язык в разряд иностранных, наряду с английским и немецким, уничтожить всякое упоминание о родстве этих языков. А, тем самым, будут противопоставлены белорусы и русские как совершенно разные народы, не имеющие ничего общего между собой. «Белорусизаторы» понимают, что для отрицания этнического родства белорусов и русских необходимо отрицание русского языка как родного для белорусов. Зачем это делается? Чтобы осуществить вековую мечту всех русофобов – путем разъединения наших братских народов разрушить нашу общерусскую историю, нашу общерусскую цивилизацию. В этом смысл программы «Натиска на Восток», будь-то крестовые походы немецких рыцарей, агрессивная политика против Руси и православия польской шляхты, расширение «жизненного пространства» фашизма или современное продвижение НАТО на Восток. Все это составляющие части одной и той же геополитической программы. Имя этой программы – русофобия. И «белорусизаторы» в этой геополитической борьбе оказываются обыкновенными русофобами, а не деятелями белорусской культуры.

Вот почему важно понимать, что русский язык – это не только родной язык для белорусов, но это тот язык, который выполняет функцию главного гаранта сохранения и укрепления белорусской идентичности. Потому всякое противопоставление белорусского и русского языков, попытка зачислить русский язык в категорию иностранного языка для белорусов будет вести к утрате этнического самосознания нашего народа, а затем и к ликвидации самого белорусского языка.

Чтобы нас признавали в современном мире, надо, прежде всего, беречь свою общерусскую историю. Отказываться от нее или подменять ее чужой – отказываться от своей идентичности, исчезнуть как народ, как нация. Мы должны с уважением относиться к историческому выбору белорусского народа как результату многовекового формирования общерусского национального самосознания, в рамках которого вырелась и приобрела силу белорусская государственность и белорусская культура.

Развитие этнической культуры кабардинцев в контексте форм национального самоопределения в современной России

В статье рассматривается процесс превращения этнокультуры кабардинского народа из внешне-фольклорного образования в способ утверждения своеобразия национального духа и истории. Автор обращает внимание на то, что исследование культуры предков, возрождение обычаев, одежды, фольклора, перемещаясь из прикладной художественно-фольклорной сферы в область национального самоутверждения, может служить как интеграции, так и дезинтеграции федеративного государства.

Ключевые слова: кабардинцы, адыги, этнокультура, национальное самоопределение, художественно-фольклорная сфера, адыгэ хабзэ.

В России проживает большое число различных народов, каждый из которых обладает своей уникальной культурой. При этом многие из них находятся в родственных связях в качестве субэтносов, а их культура состоит в сложных взаимосвязях с этносами, проживающими по соседству. Все это относится к культуре народов Северного Кавказа, и в частности к культуре кабардинского народа, о котором идет речь в данной статье.

Сложность изучения кабардинской культуры заключается, помимо всего прочего, в том, что она является частью адыгской культуры, а поэтому большая часть научных трудов по данному вопросу посвящена именно культуре адыгов¹⁷⁷. Однако культура кабардинцев, хотя и базируется на общей адыгской культуре, обладает собственной спецификой, что позволяет отличать ее от иных культур, в том числе и культур родственных.

¹⁷⁷ См.: Унежев К.Х. Феномен адыгской (черкесской) культуры. – Нальчик, 1997.

Кабардинская культура отлична от культуры других адыгов, несмотря на общие моменты в историко-культурном развитии. В настоящее время, как указывают специалисты, количество групп адыгов не столь велико, каким оно было раньше. К примеру, в XVI-XVIII веках существовало 18 субэтнических групп адыгов, которых в мире обычно называют черкесами¹⁷⁸. Принято считать, что принципиальных культурных различий здесь не имеется, но у кабардинцев (как и у других адыгов) есть своя культурная вариативность. К примеру, указывают на вариации адыгского костюма (это относится, в частности, к кабардинскому праздничному женскому костюму).

Одним из важных аспектов проводимой государством политики является сохранение традиционной культуры малых народов. Конституция РФ гарантирует право каждого на определение своей национальности и пользование родным языком, на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества (ст. 26 Конституции РФ)¹⁷⁹. Но по отношению к каждому народу нужно детально определить, что относится к его традиционной культуре. Есть ли различие между элементами этнической и национальной культуры? И что происходит с этнической культурой в процессе национального самоопределения народа?

В настоящий момент глобализационные процессы дали новый импульс национальному самоопределению малых народов. Специалисты давно отмечают, что здесь многое происходит от противного. Сопrotивляясь тенденции к культурной унификации, народы настойчиво подчеркивают свою историческую

¹⁷⁸ *Атласкиров А. Р.* Адыги в мировом социокультурном пространстве: исторический аспект // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2012. № 4.

¹⁷⁹ Конституция РФ (принята всенародным голосованием 12.12.1993) // СЗ РФ 04.08.2014, N31, ст. 4398. (ред. от 21.07.2014).

и культурную самобытность¹⁸⁰. Стратегия мультикультурализма во взаимоотношениях народов, которая была предложена в Европейском Союзе, не может считаться универсальной, демонстрирует свою ограниченность. На этом фоне изучение новых явлений во взаимодействии традиционных культур народов Северного Кавказа с новой реальностью обретает особую актуальность.

Социокультурные процессы в постсоветской России, безусловно, сочетались со становлением новых форм национального самоопределения на уровне республик и автономий. При этом особое внимание к этнической стороне своей культуры стало превращаться в способ национального самоопределения. Если в СССР этнокультура малых народов носила по преимуществу внешний фольклорный характер, а национальное в культуре воспринималось лишь как форма по отношению к ее интернациональному содержанию, то в настоящий момент у народов Северного Кавказа интерес к этнической стороне культуры стал играть решающую роль в их национальном самоутверждении, в выражении культурного своеобразия народа. Этнокультура из внешне-фольклорного образования превращается в способ утверждения своеобразия национального духа и истории.

Основные элементы этнической культуры народа формируются в патриархальном обществе. В отличие от национальной культуры, элементами этнической культуры являются одежда, обряды, язык в форме диалекта, мифы и легенды. В. М. Межуев пишет: «В них люди связаны между собой «кровью и почвой», т. е. единством происхождения (кровным родством) и места проживания. Обладая пространственным разнообразием, они отличаются исключительным постоянством, невосприимчивостью к любым инновациям, устойчивостью и неизменностью образующих ее элементов, что свидетельствует о медленно проис-

¹⁸⁰ См.: Тихонова В. А. Глобализация и геополитика: духовно-ценностные основы противоречий // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 1.

ходящих изменениях в этот период, практически не фиксируемых на протяжении жизни одного поколения»¹⁸¹. Этнокультура есть способ коллективного самосознания рода. Это способ коллективной и анонимной самоидентификации родового коллектива.

В отличие от этнокультуры, элементы которой сохраняются и на более поздних ступенях развития, национальная культура находит выражение в национальном государстве и национальном хозяйстве, в литературном языке и национальной литературе, вплоть до национальной философии. «Национальные культуры диалогичны по своей природе, выводят человека за пределы его этнической замкнутости и обособленности. Они как бы шире себя, никогда не замыкаются в собственных границах, являя пример открытых систем»¹⁸². Таким образом, национальное самоопределение народа предполагает сознательные усилия, включая действия национальной интеллигенции, прежде всего, по формированию духовного облика народа, его уникального мировоззрения. И этнокультура здесь выступает в качестве средства и материала для построения своей национальной картины мира и утверждения своей осознанной национальной стратегии.

Таким образом, что мы наблюдаем и у народов Северного Кавказа, исследование культуры предков, возрождение обычаев, одежды, фольклора перемещается из прикладной художественно-фольклорной сферы в область национального самоутверждения, включая идеологический и политический аспекты. Соответственно, этнокультура из предмета этнографии становится предметом историко-культурных исследований.

Но у кабардинского народа, как и у других малых народов России, усиление потребности в национальном самоопределении

¹⁸¹ Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 313.

¹⁸² Межуев В. М. Национальный интерес как проблема культуры. Интересы какой нации являются национальными? <http://ni.globalaffairs.ru/natsionalnyj-interes-kak-problema-kultury/> (Дата обращения 10 11 2016).

происходит в рамках многонационального государства, каким является Россия. А потому национальное самоопределение кабардинцев предполагает уточнение собственного места не в отличие, а в рамках общероссийской культуры и истории.

Как отмечают специалисты, кабардинцы в общем и целом характеризуются стойким когнитивным осознанием принадлежности к своему этносу, они отличаются высоким уровнем традиционализма. В. М. Межуев пишет: «Чем устойчивей традиция, тем на более узком пространстве она воспроизводится. Отсюда «местная ограниченность» этнических культур, их локальная замкнутость»¹⁸³. По отношению к другим кавказцам и более далеким этносам, культурные особенности явно выражены и в настоящее время – речь идет об адыгэ хабзэ, которое, будучи не просто сводом правил, а своеобразной народной мировоззренческой концепцией, являющейся частью традиционной соционормативной системы адыгов, отделяет их на духовном уровне от всех других народов¹⁸⁴.

В наши дни в среде кабардинцев наблюдается не только сохранение обрядовых ритуалов, национальных костюмов, танцев. Следует констатировать, что та сакральность обрядов, которой они были наделены в предыдущие века, уже не столь явно выражена. Но для сохранения самобытности культуры недостаточно просто воспроизводить ее внешние элементы в силу привычки. Сегодня указанным элементам этнокультуры уделяется пристальное внимание, скорее, в новом качестве – как утверждению и подтверждению национально-культурной самобытности в более широком и современном контексте. Речь идет об уникальности истории и культуры народа как субъекта мировой культуры.

¹⁸³ Там же.

¹⁸⁴ Укол Р. А. Адыгэ хабзэ (адыгэ хабзэ адыгский обычай, закон): исторический аспект // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2008. № 2.

Что касается особенностей национальной культуры, то В. М. Межуев по этому поводу пишет: «Национальная культура – это в первую очередь литературный письменный язык (устный язык доступен и этносу), хотя сама нация создается не только языком, но и определенными преобразованиями в государственно-правовой сфере. Нация существует в границах национального государства, а выражает себя в письменном слове, образующем фундамент ее национальной культуры»¹⁸⁵.

Круг общения кабардинцев преимущественно состоит из людей своей же национальности, однако русский язык в среде кабардинцев имеет большое распространение¹⁸⁶. Характерно, что сближение с российской культурой начало явно проявляться в XX веке в первую очередь в развитии кабардино-черкесского языка, в котором происходило становление пласта лексики, связанной с общественно-политическими процессами в обществе¹⁸⁷.

Но подлинное развитие кабардинской культуры в рамках российского общества было связано с утверждением российской правовой системы и нарастающей глобализацией, которая проявляется, в том числе, на локальных уровнях¹⁸⁸. В прошлом также происходила интеграция кабардинцев, скорее, не в общественную жизнь, а в государственную машину России. Так, к примеру, в XVIII-XIX веках в Кабарде

¹⁸⁵ Межуев В. М. *Идея культуры. Очерки по философии культуры*. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 313.

¹⁸⁶ Галуцак Д. В. К анализу этнических особенностей кабардинцев, балкарцев и русских // *Известия Южного федерального университета*. 2005. № 5. С. 77.

¹⁸⁷ Жилетежев Х. Ч. Становление общественно-политической лексики в кабардино-черкесском языке в 20-50-е годы XX в. (по материалам словарей и периодической печати) // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2013. № 1.

¹⁸⁸ Этуев А. Б. Культурная идентичность в контексте глобализации // *Вестник Адыгейского государственного университета*. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2009. № 1. С. 3.

происходило формирование многоуровневой судебной системы с учетом соционормативной культуры кабардинцев¹⁸⁹.

Одной из основных сложностей интеграции является традиционное свободолобие адыгов, в связи с чем как раз и затруднено формирование государственных структур¹⁹⁰. Свободолобие адыгов исторически сочеталось с традиционным правом, которое отличается от современной правовой системы. Несмотря на это, в последние два десятилетия произошло существенное повышение роли государства в адыгском регионе, что обусловлено новыми условиями политической системы и развивающимися социально-экономическими отношениями¹⁹¹.

Здесь стоит обратить внимание на то, что принцип национального самоопределения весьма сложен, и не существует единого подхода к кругу его субъектов и форм реализации¹⁹². При этом известно, что национальное самоопределение в его наиболее полном конструктивном варианте реализуется путем создания автономии¹⁹³. В России этот вопрос всегда стоял очень остро, что в первые годы Советской власти выразилось в дискуссии по вопросу об автономизации. В частности И. В. Сталин

¹⁸⁹ Абазов А. Х. Интеграция медиаторских судов кабардинцев в правовую систему Российской империи в XIX века // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 2: История. 2012. № 4. С. 185.

¹⁹⁰ См.: Чунтыжева Р. В. Традиционная культура адыгов и общественно-политические процессы: взаимосвязь и обусловленность // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2015. № 1.

¹⁹¹ Шамеев А. Н. Новые условия и характерные черты развития культуры современной республики Адыгея // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2015, № 1, С. 101.

¹⁹² Абасова З. Т. Анализ правовой сущности конституционного принципа права народов на самоопределение // Вестник Пермского университета. Юридические науки. 2015, № 1, С. 19.

¹⁹³ Абасова З. Т. К вопросу о формах реализации права народов на самоопределение в Российской Федерации // Актуальные проблемы российского права. 2015, № 3, С. 47.

подчеркивал, что национальное самоопределение нельзя сводить лишь к праву на национальную автономию (в советское время адыги были разделены на одну автономную союзную республику, две автономные области и один национальный район: Кабардинскую АССР, Адыгейскую и Черкесскую автономные области и Шапсугский национальный район, упраздненный в 1945 году). Поскольку кабардинцы проживают не только в Республике Адыгея, но также и в ряде других регионов, этот вопрос стоит еще более остро.

Политическая сторона процесса культурного самоопределения кабардинского народа связана с фактами экстремистских настроений и действий, уходящими корнями к войнам на Северном Кавказе, включая войны 90-х гг. XX века. Здесь, однако, тоже следует отметить, что геноцида в смысле, в каком его предполагает данное понятие, не было ни в Российской Империи, ни в СССР, ни в современной Российской Федерации. Но примерами геноцида может служить истребление англо-саксонскими племенами кельтов при завоевании Британии, истребление индейцев в США и др. Тогда как после Кавказской войны наблюдалось не уничтожение, а массовое переселение адыгов в Османскую империю, существенная часть которых, тем не менее, осталась.

Таким образом, увлечение культурной самобытностью может иметь противоположные политические векторы. А потому важно, чтобы уже на уровне интереса к этнокультуре формировалась основа для конструктивного взаимодействия, а не деструктивного противопоставления народов, которое может быть предпосылкой дезинтеграции федеративного государства. Несмотря на то, что кабардинцы в условиях рыночной экономики активно интегрируются в российский социум, их культура способна противопоставляться культуре российской на основе консерватизма и традиционализма, когда сохранение внешних проявлений этнокультуры, в частности, обрядовых действий

и национальной одежды, в которую облачаются кабардинцы по особым случаям, втягивается в орбиту политического противостояния.

Иначе говоря, в процессе национального самоопределения кабардинцев важно не нарушить единства, не допустить перекоса в сторону насильственной интеграции в общероссийское пространство или, наоборот, в сторону радикального обособления на пути сохранения самобытных элементов культуры. Специфическое в культуре всегда деградирует, если не включается в рамки более органичного целого, какой для кабардинцев является общероссийская культура. Развитие кабардинской культуры должно строиться на принципах не только самобытности, но и интегративности и солидарности, при условии которых возможно развитие этноса в обозримом будущем.

Значение средств массовой информации в формировании культурного пространства

В статье рассмотрены разные типы СМИ в структуре национального культурного пространства и сделан акцент на противоречии общегражданских и частных интересов, выражаемых средствами массовой информации. Особое внимание уделено моральной цензуре медийной сферы со стороны общественных организаций.

Ключевые слова: национальное культурное пространство, масс-медиа, «независимые СМИ», общегражданские интересы, моральный контроль

Значение средств массовой информации в процессе взаимодействия культур трудно переоценить. Особую роль масс-медиа играют во взаимодействии структурных компонентов культурного пространства. Далеко не случайно один из основоположников современного понимания тенденций мирового развития Э. Тоффлер, оценивая влияние средств массовой информации на общество в целом, утверждал, что их деятельность явно способствует формированию «...ростков новой, более высокой и гуманной цивилизации информационного общества»¹⁹⁴.

В то же время нельзя забывать и о том, что современные средства массовой информации вполне способны выполнять не только созидательную, гуманную, культуросберегающую работу, но и, по мнению известного американского политолога Г. Шиллера, способны создавать «...единую индустрию иллюзорного сознания»¹⁹⁵. Разобраться в культурной значимости деятельности современных СМИ, расставить соответствующие

¹⁹⁴ *Toffler Al.* Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21-st Century. New York, London, 1998. P. 119.

¹⁹⁵ *Шиллер Г.* Манипуляторы сознанием/Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990, С. 40.

акценты и точки над «i»), видится весьма актуальной и востребованной задачей при анализе проблем взаимодействия культур в глобализирующемся мире.

Повсеместно в мире существуют средства массовой информации, поддерживающие всеми возможными методами и средствами существующую власть, так называемые государственные масс-медиа. Действия государственных средств массовой информации вполне очевидны и понятны – донести до граждан официальную точку зрения, объяснить причины и цели тех или иных преобразований, основ и направлений государственной политики. Но в условиях современного типа демократии особое место в социокультурном пространстве играют средства массовой информации, выражающие мнение оппозиционных сил. В этом контексте также существуют «независимые СМИ», которые стараются придерживаться нейтральной позиции, соответствовать своей объявленной непредвзятости. В оценках и выводах они как будто бы стараются быть беспристрастными, одинаково удалёнными и от властных, и от оппозиционных точек зрения. Однако, так или иначе, они задействованы в современной расстановке сил и, так или иначе, выражают определенную социально-политическую направленность. Сложность анализа такого структурного элемента, как «независимые СМИ», состоит в завуалированности их поведения, вплоть до ситуации, когда одно выдается за другое.

Таким образом, адекватность информации на уровне медиа неполна, а деятельность масс-медиа противоречива. Тем не менее, без учета этого медийного элемента наше понимание структурных компонентов национального социокультурного пространства будет ущербным, неполным, неадекватным. Сложность ситуации заключается в том, что медийная деятельность самым непосредственным образом влияет на разрешение конфликтных ситуаций в стране, в том числе и в сфере культурного взаимодействия. Соответственно, возможность стабилизации

общества будет зависеть от эффективной реализации диалога между порой противоположными взглядами и тенденциями, выражаемыми СМИ. В условиях противоречий между разными социальными силами различные средства массовой информации должны придерживаться соблюдения морально-этических принципов. Но как возможен контроль за этой стороной нашей культурной жизни?

Кажется, что СМИ намерены досконально разобраться в причинах культурного кризиса и проанализировать всю полноту противоречий в области межнациональных, межэтнических и межрелигиозных отношений внутри страны, помочь эффективно решать проблемы в развитии образования, здравоохранения, науки, искусства и правовой системы государства. Но за этими общими задачами скрываются разные предложения по поводу их решения. И мы опять оказываемся в порочном круге общегражданских и частных интересов, выражаемых средствами массовой информации.

В такой ситуации особую роль играют общественные организации, осуществляющие не цензурный, но моральный контроль за состоянием нашей медийной сферы как структурного элемента национального культурного пространства. И здесь большую роль играет моральный авторитет входящих в него представителей народа, ведущих деятелей нашей культуры.

Взаимовлияние культур в образовательном пространстве

С. С. Возняк

Опыт вхождения в культуру как образование

Предложено понимание процесса образования как процесса непрерывного становления человеческой субъективности. Вхождение в образ человека осуществляется сквозь опыт вхождения в культуру как содержание, что предполагает имманентные формы своего движения в субъективность человека. Приобретение такого опыта – главная задача образовательного процесса.

Ключевые слова: культура, субъективность, культуротворческая деятельность, образовательный процесс, опыт, содержание, форма.

Философско-образовательный дискурс должен ориентироваться на сущность образования, на его всеобщую форму, при этом он призван рефлексивно-критически анализировать категориальный состав образовательного процесса. Подобная ориентация на всеобщее приобретает особую актуальность на фоне разнообразных попыток подчинить сферу образования выполнению «социального заказа», запросам «общества потребления», «рынка услуг» и проч. Философия как таковая всегда была выше «запросов времени», выше злободневности и задавала ракурс мыслящего рассмотрения реальности, исходя из некоторой целостности бытия.

Образование есть процесс непрерывного становления человеческой субъективности, процесс возведения индивида

во образ человека через распредмечивание, присвоение специфически человеческих (исторически выработанных) форм жизнедеятельности и общения. Именно здесь *образовывается* человек как человек, индивид присваивает свою собственно человеческую сущность. Вот почему именно образование является истинно культуротворческой деятельностью, ведь высшая форма существования и реализации культуры – живая человеческая *субъективность*.

Итак, образование по своей природе есть вхождение в культуру, при-общение к культуре. Более того: оно предстает *опытом вхождения* в культуру.

Дело психологии и мыслящей педагогики – дать *полный генезис форм* человеческой субъективности и их интегральный образ в образе души (субъективности) и тем самым ответить на вопрос, каким образом возникает и формируется личность, несущая в себе способности исторической культуры. Философия же, не подменяя собой психологию и педагогику, может указать **исходную форму**, внутри которой порождаются и сосредотачиваются все деятельные способности. Г.В. Лобастов отмечает, что, в конечном счете, исходной формой, внутри которой порождаются и сосредоточиваются все деятельные способности души, является практически-преобразовательная деятельность человека. «Но снимаемые в субъективности формы ее движения создают тот индивидуальный состав ее, субъективности, содержания, которое не равно непосредственно составу деятельности, а представляют собой всю историю своего становления. Полнота содержания этого становящегося, развивающегося бытия, удерживаемая самим бытием, есть то, что и может быть названо опытом. Опыт – это особая всеобщая форма освоения мира, определяющим свойством которой выступает способность удерживать явления бытия как формы жизнедеятельности»¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. М.: Русская панорама, 2012. С. 374.

Опыт предстает содержанием человеческой субъективности, содержанием души, т. е. содержанием тех активных форм, которые формируются и бессознательно удерживаются процессом жизнедеятельности индивида. «Опыт индивида – это *форма субъективного синтеза* любой человеческой активности»¹⁹⁷. «Опыт как основание творческой активности *в механизмах своего собственного порождения содержит и способ его передачи*»¹⁹⁸. А посему нет иного способа проникновения в целостный опыт других, кроме приобщения к той деятельности, которая этот опыт образовала. Именно здесь затрагиваются побудительные, установочные и мотивационные стороны бытия субъектов. Как пишет киевский философ В. П. Иванов, этим достигается «эффект присутствия одного субъекта в деятельности другого и благодаря такому самоопределению через соучастие становится возможной обоюдная идентификация в опыте, воспроизведение чужого опыта в собственной жизнедеятельности»¹⁹⁹. – Все это имеет непосредственное мировоззренческое и методологическое значение для педагогической деятельности. Образование есть опыт, *опыт приобщения к опыту* других (истории), но одновременно оно предстает *опытом опыта*, опытом присвоения культурно-исторического содержания во всех разнообразных и внутри себя различных формах. *Формой* же освоения, приобретения такого опыта (т. е. *формой* обретения такого *содержания*) выступает *совместно-разделенная деятельность*, а значит – *сотрудничество* ребенка со взрослым, ученика с учителем, а в собственно «внутренней» форме – индивида и историей, человеческим родом. Мироззренческий смысл категориальной группы «форма» актуализируется как проблема содержательности человеческой активности. Осознание трансцендентальности форм деятельности

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Там же. С. 380.

¹⁹⁹ Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство. Киев.: Наукова думка, 1977. С. 174.

субъекта приводит к пониманию их общественно-исторического происхождения и способа функционирования. Доведение их до субстанциальности позволяет осмыслить формы культуротворческой (читай: образовательной) деятельности в качестве характерных (присущих) миру: объективное содержание действительности становится формой активности субъекта.

Сказанное относительно диалектики формы и содержания касается не только, и даже не столько отношения человека к миру, сколько человеческих взаимоотношений в широком смысле (а это уже – образование). Именно экстраполяция отношений простого труда (по логике связи «форма и материя») на взаимоотношения человека с человеком является, на наш взгляд, корнями бессодержательности, формальности этих связей как в социальном бытии, так и в повседневной жизни. Наиболее отрицательно это проявляется именно в образовательном процессе, в процессе становления человека, когда отношения выстраиваются по логике превращенной формы.

Традиционная педагогическая модель, согласно которой учащийся есть объект, а учитель – субъект учения и воспитания, в действительности воспроизводит логику взаимосвязи категорий «форма» и «материя»: первая – активна, вторая – пассивна; форма извне входит в материю, оформляя ее. По сути, так понимается (вернее – представляется, ибо до понимания как такового здесь не поднимаются) суть процесса «формирования» индивида в процессе образования.

Если содержание (образования) есть специфическое единство материи и формы, то специфической материей образовательного процесса является душа человека. – Подобное утверждение может вызвать недоумение, однако мы никоим образом не собираемся утверждать, что душа якобы «материальна». Нет, душа – сугубо *идеальна* (в ильенковском понимании категории «идеальное»). Но в данном (образовательном) соотношении именно человеческая душа предстаёт материей (имеющей,

конечно же, и свои формы – вспомним Аристотеля). А формой здесь выступает – культура.

Итак, душа человеческая образуема культурой. Культурой как *духом*. Единство души и духа, взятое процессионно, в движении, в развертывании – есть **содержание образования**, это есть то, что держит, со-держит, удерживает образовательный процесс именно в его существе. Вот это-то со-держание как со-держивание и выступает искомой **содержательной формой** образовательного процесса. Отличие содержательной формы от формальной состоит в том, что ее изменение неминуемо влечёт изменение самого содержания как именно этого содержания, как со-держания развёртывания своей сущности, в то время как изменение внешней (формальной) формы безразлично к самому содержанию. Прекращение *питания души духом*, разрыв этой связи – есть прекращение образования как образывания человека, прекращение учения и воспитания. Ведь по сути своей вос-питание и есть питание живой души человеческой духом. Вот почему *образывание души духом* составляет *содержательную форму* образования. Причем это «питание» души-материи духом-формой касается всех участников педагогического процесса. И в этом суть. Если же представить дело так, что воспитатель питает собой душу воспитанника, мы имеем пред собой связь «форма – материя», и о содержательности процесса речи быть не может. Дело в том, что *воспитатель сам вос-питывается – именно духом (культурой) в процессе образования*, в процессе своих обращений в субъективности учащихся (и к своей собственной), находясь в «силовом поле» обращений своих учеников к миру (культуры) и к самому себе как к воспитателю, представителю мира взрослых. Образование по истине своей есть *со-образование*, совместное образывание себя в человека.

Таким образом, именно категории «форма» и «содержание» выступают внутренними определениями *сознательно* осуществляемой человеческой деятельности, – такой деятель-

ности, которая не отделяет себя от теоретического отношения к миру, а содержательно снимает его и удерживает в себе. Иначе, здесь речь идет о такой деятельности, которая ориентирована не только и не столько на полезностное преобразование мира объектов, сколько на выявление внутренней меры преобразуемой действительности и адекватное именно этой мере культурное преобразование. Соответственно, в таком случае мы имеем перед собой деятельность, которая предстает единством практического и теоретического отношения, т. е. творческую деятельность, которая может нести в себе явные признаки художественного процесса. Такой деятельностью в соответствии со своим понятием и *должен быть образовательный процесс*. Исходя из этого становится ясным, почему обретение *опыта* приобщения к культуре (как приобщения к субъективности других) является неустранимой, главной задачей образовательного процесса, имеющей трансцендентальный (как сказал бы Кант) характер. Именно *формы* такого опыта, содержащие способы вхождения культуры как содержания в состав субъективности человека, и должны быть в первую очередь предметом неустанных и умных *забот педагога*. А теоретическая педагогика должна не «социальный заказ» исполнять, а *анализировать подобные формы* во всей их содержательности, не нарушая логики совместно-разделенной деятельности, и ни на мгновение не забывать, что формы такого опыта непосредственно связаны с интеллектуальной культурой (культурой мышления), нравственной культурой и с художественно-эстетической культурой. Иными словами, с культурой *мысли, воли и чувства*. Об ее развитости и стоит позаботиться.

Арт-менеджер – системообразующий элемент коммуникативного пространства сферы искусства

В статье с позиций различных наук рассмотрена арт-индустрия как коммуникативная, в том числе информационная, система и раскрыта специфика составляющих ее элементов – текст/произведение/арт-продукт, художник/автор и реципиент/потребитель информации. При этом выявлена сущность ключевого субъекта коммуникативной системы современной арт-индустрии – арт-менеджера как управленца в сфере искусства. Автор подчеркивает, что арт-менеджер сегодня – это организатор бизнес-деятельности и предприниматель (продюсер, антрепренер, арт-директор, импресарио, агент, промоутер и т.д.) в сфере искусства, генерирующий арт-текст, арт-реальность со спектром знаний, символов, смыслов, кодов посредством решения организационных, творческих, нормативно-правовых и финансово-экономических проблем, и тем самым влияющий на развитие арт-индустрии и отраслевую экономику.

Ключевые слова: арт-менеджер, продюсер, антрепренер, импресарио, арт-директор, агент, промоутер, артосфера, арт-индустрия, арт-бизнес, коммуникативная система, информационная система, текст, произведение, арт-продукт, арт-проект, художник, автор, реципиент, потребитель информации, рыночная экономика, предприниматель в сфере искусства, символы, коды, смыслы, экономика сферы искусства.

В современном постиндустриальном мире в качестве значимых проблем выступают проблемы, связанные с процессами взаимодействия различных народов, народностей, культур, религий, а также генерации коммуникативного пространства сферы искусства/ артосферы (от англ. art – искусство) как квинтэссенции социально-культурного мира.

Исследование собственно коммуникации как уникального философского, культурологического, семиотического, психологического, информациологического феномена осуществляют представители различных наук, школ и направлений²⁰⁰. Однако, несмотря на то, что каждый из них исследует разные виды коммуникации (социальную, научную, социокультурную, художественную и иную), общей для них позицией является то, что по своей сути коммуникации являются важнейшим средством социокультурного, цивилизационного развития посредством создания и трансляции информации, смыслов, кодов, символов, знаний в социуме, накопления и трансформации культурного опыта народов, а также обогащения микро- и макромира человека и универсума в целом.

Коммуникация – это основная характеристика бытия, в данном случае сферы искусства/арт-индустрии/арт-бизнеса, способствующая процессам культурогенеза, в том числе культурной инноватики, взаимодействию культур и народов, развитию креативного начала в авторе/художнике, реципиенте/потребителе информации по созданию/восприятию многочисленных художественных произведений, культурных форм, артефактов, арт-проектов, обогащению смысловой и информационной составляющей текста произведения как основной содержательной единицы социокультурной и информационной коммуникации.

Современную сферу искусства/арт-индустрию/арт-бизнес как коммуникативную (в том числе информационную) систему можно представить в виде многогранника с вершинами: текст/арт-проект/арт-продукт – автор/художник/мастер – арт-менеджер – реципиент/зритель/покупатель информации.

В качестве основных субъектов рыночной экономики сферы искусства выступают: ***государство; производители/***

²⁰⁰ Суминова Т. Н. Художественная культура как информационная система (мировоззренческие и теоретико-методологические основания). М.: Академический Проект, 2006.

создатели («свободные художники» как физические лица, осуществляющие индивидуальную трудовую деятельность без образования юридического лица; институционально-оформленные структуры: организации (юридические лица)); **художественная критика**; **потребители** (индивидуальные и организованные); **посредники** (инфраструктура – взаимосвязанный комплекс организаций, направлений деятельности и механизмов, обеспечивающий взаимодействие участников деятельности в сфере культуры и искусства, например, продюсерские центры, мастерские, театральные агентства, биржи/ярмарки, специализированные магазины, кассы и д.)).

Организации сферы искусства вступают в экономические отношения с потребителями; учредителями (уполномоченные органы государственной власти и местного самоуправления, юридические и физические лица); властными структурами (за исключением учредителей – уполномоченных органов государственной власти и местного самоуправления): налоговые инспекции, комитеты по имуществу, земельные комитеты, органы казначейства и пр.); спонсорами и благотворителями; другими организациями²⁰¹.

Таким образом, **коммуникативное пространство сферы искусства как рыночная и экономическая система** состоит из таких **элементов**, как **текст произведения, художник, институции** (прагматически заинтересованные – ярмарки, аукционы, галереи и т. д.) и прагматически незаинтересованные – биеннале, музеи, критика и т. п., **экспертное сообщество профессионалов** (критики, биографы, кураторы и т. д.), **власть**²⁰², **публика** (любители, ценители, коллекционеры), **посредники** (арт-менеджеры, бизнесмены, коллекционеры, представители средств массовой информации и т. д.).

²⁰¹ *Игнатьева Е. Л.* Экономика культуры: Учеб. пособие. М.: Изд-во «ГИТИС», 2009.

²⁰² *Карцева Е. А.* Динамика взаимодействия академических институций и арт-менеджмента на арт-рынке URL: http://artandyou.ru/category/art/post/i_art_na_art_ryinke (дата обращения: 04.02.2015).

Текст художественного произведения, создаваемый в процессе художественной коммуникации, попадает в социокультурный мир и интерпретируется представителями различных слоев и страт социума. В результате чего возникает многообразное наращивание смысла/информации. Это, согласно постмодернистским представлениям, и приводит к тому, что художественный текст (в данном случае – арт-продукт) как некая замкнутая в себе целостная семиотическая, или, точнее, информационная система, становится художественным произведением – разомкнутой, открытой информационной системой, транслирующей заложенные автором идеи/смыслы/знания/информацию, что, в свою очередь, способствует утверждению плюрализма, обогащению смыслового/информационного пространства, сферы искусства/арт-индустрии/арт-бизнеса, ноосферы и инфосферы в целом, олицетворяющих собой информационный/космический банк данных.

Именно семиотика культуры позволяет рассматривать художественную деятельность в качестве коммуникации, в которой художник на определенном и, вместе с тем, художественном языке (живописном, хореографическом, музыкальном и ином) фиксирует и передает/транслирует конкретное сообщение/информацию реципиентам, которым необходимо прочесть, понять и усвоить данный текст. В связи с этим, подчеркнем, что только семиотический подход позволил рассматривать художественную деятельность как сложный и неоднозначный процесс, объединяющий три классические составляющие – художника/автора, текст/произведение и потребителя/реципиента.

Итак, одним из основных элементов сферы искусства как коммуникативной системы выступает текст произведения, обладающий сложной семиотической/информационной структурой и представляющий собой целостную информационную систему, центр взаимосвязей и взаимоотношений между автором и потребителем.

Опыт художника, зафиксированный в тексте, сталкивается с социокультурным опытом реципиента, который способствует проявлению и обогащению смысла произведения. Посредством художественного общения происходит обмен мыслями/идеями/смыслами/символами/информацией, человек приобщается к историческому и национальному опыту/памяти/информационным кодам.

Результаты творческой и интеллектуальной деятельности представителей сферы искусства/арт-индустрии/арт-бизнеса образуют мир Текста, арт-текст, текстовую/арт-реальность, которая также есть целостная информационная система, создающая, хранящая, транслирующая и трансформирующая закодированную на конкретном языке символическую информацию.

Однако сегодня не следует забывать еще об одном **важнейшем, ключевом, системообразующем элементе коммуникативного пространства сферы искусства**, без которого функционирование таковой в современных рыночных условиях является затруднительным. В качестве такового знакового элемента между собственно текстом художественного произведения, в качестве которого может выступать арт-проект/арт-проект, между автором и потребителем символической художественной информации выступает **фигура посредника, субъекта деятельности/культурной практики – арт-менеджера** (англ. art + manager от art – «искусство» и manager – «управляющий»), который, согласно нашей концепции, представляет собой **управленца и экономического агента в сфере искусства** – сердцевины художественной культуры и социально-культурной сферы в целом²⁰³. При этом «препарируя» **арт-менеджмент** как феномен гуманитарного знания, мы утверждаем, что главенствующим в этом словосочетании является его первая составляющая – «арт» (англ. art – искусство), которая

²⁰³ Суминова Т.Н. Формирование арт-менеджера как конкурентоспособной и эффективной личности – веление времени и задача вузов культуры и искусств //Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. М., 2013. № 2. С. 175-180.

и детерминирует всю смысловую нагрузку данного понятия. Итак, сущность концепта арт-менеджмент связана не только с процессами управления в изобразительных видах искусства, но и со всеми иными (временными и пространственно-временными) видами искусства²⁰⁴.

Достаточно широкое профессиональное назначение арт-менеджера отражено в учебнике В. В. Чижикова и В. М. Чижикова «Теория и практика социокультурного менеджмента»: «менеджер (администратор, антрепренер, продюсер, импресарио, промоутер, руководитель) театров, театральных студий, концертных залов и концертных организаций, кинотеатров, кино- и фотостудий, студий видео и аудиозаписи, проката музыкальных инструментов и сценических костюмов, местных, региональных и центральных каналов телевидения, организаций книжной торговли и издательств, спортивных и игровых комплексов, городских парков, молодежных развлекательных комплексов, клубных учреждений и, наконец, комитетов по культуре и искусству регионов, отделов культуры городов и районов страны; менеджер профессиональных и самодеятельных творческих коллективов и отдельных исполнителей, ансамблей и концертных групп, включая театрально-студийные, оркестровые и певческие, эстрадные и цирковые коллективы, солистов и исполнителей различных жанров; временных и постоянных групп, реализующих проекты праздничных массовых культурных программ, фестивалей, конкурсов, смотров, целевые проекты социокультурного развития»²⁰⁵.

Подчеркнем, что деятельности арт-менеджера присуща определенная специфика, зависящая как *от вида искусства*, в котором осуществляется профессиональная активность, так и *от осуществляемых им процессов*. Все это находит проявление

²⁰⁴ Суминова Т. Н. Арт-менеджмент: к определению понятия // Культура и образование. М.: МГУКИ, 2013. № 1. С. 100-108.

²⁰⁵ Чижиков В. М., Чижиков В. В. Теория и практика социокультурного менеджмента: Учебник. М.: МГУКИ, 2008. С. 272-273.

в названии тех *должностей* или *профессий*, в рамках которых арт-менеджер работает или в которых трудятся его коллеги, т. е. его окружение.

Для того, чтобы уяснить сущность профессии арт-менеджера как управленца в сфере искусства, обратимся к американскому определению собственно управления: «Кто производит – не управляет, кто управляет – не производит. Управлять – это делать что-либо руками других». Из этого следует подлинное и адекватное восприятие деятельности менеджера (в данном случае – в рассматриваемой нами сфере человеческой активности – сфере искусства), сущность которой заключается не в выполнении какого-либо конкретного задания, а *в создании атмосферы и условий для выполнения такового другими*.

Мы утверждаем, что *арт-менеджер – это бизнес-помощник* художника/артиста, работающего в контексте современного арт-рынка и его разновидностях и которому важно создавать тексты произведений/арт-продукты не только для самоактуализации, но и для реализации/продажи.

Арт-менеджер, в зависимости от должностных инструкций, может участвовать в организации или осуществлении маркетинговых исследований рынка для осознания значимости той или иной темы/проблемы, коммуницировать с другими элементами коммуникативного пространства *сферы искусства как экономической системы, или системы экономических отношений* – со спонсорами, меценатами, покупателями/потребителями арт-продукции и т. п.

В соответствии со статусом, ключевыми функциями и задачами арт-менеджер как интеллектуальный ресурс/капитал экономики сферы культуры и искусства²⁰⁶ может выступать в качестве продюсера, антрепренера, арт-директора, агента, промоутера

²⁰⁶ Суминова Т. Н. Арт-менеджер как интеллектуальный ресурс/капитал экономики сферы культуры и искусства // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2008. № 3. С. 98-102.

и т. п., т. е., например, кинопродюсера логично воспринимать в качестве управляющего всем процессом работы над фильмом как арт-продуктом/арт-проектом.

К задачам арт-менеджера во всех видах искусства относится подготовка различных договоров относительно создания, исполнения, продвижения/ промоушна и постпромоушна результатов творческой и интеллектуальной деятельности мастеров искусств.

В подтверждение актуальности и значимости профессии арт-менеджера, например, менеджера в сфере театра, приведем мнение директора Большого театра кукол Санкт-Петербурга Александра Аркадьевича Калинина: «В наше время *грамотные, активные и опытные театральные менеджеры* – это те «*сподвижники*», без которых подлинный успех театрального дела попросту *немыслим*. Ведь именно *менеджеры в театре «делают» посещаемость, «подпитывают» театр деньгами, ищут новые способы привлечения зрителя. Они – рыцари репертуара, они в ответе за качество и культуру проведения спектакля. У наших уважаемых «творцов» об этом очень мало знаний*»²⁰⁷ (Курсив наш. – Т.С.).

Сфера искусства/арт-индустрия/арт-бизнес как система экономических отношений сегодня действительно нуждается в высококвалифицированных управленцах – арт-менеджерах, чья профессиональная активность ориентирована на создание качественного арт-проекта, способствующего духовному обогащению реципиента/потребителя/покупателя, а также связана с сохранением, созданием, распространением и освоением культурных ценностей, предоставлением культурных благ.

Современная рыночная «система координат» позволяет нам утверждать, что **арт-менеджеры сегодня – это организаторы бизнес-деятельности в сфере искусства, предприниматели,**

²⁰⁷ Кингисепт М., Зарецкая Ж. Престиж театральных менеджеров поднимет премия //Режим доступа: <http://www.fontanka.ru/2011/04/24/016>.

формирующие как вкус и спрос потребителей информации, так и пространство арт-рынка в целом. Вот почему арт-менеджерам необходимо разбираться не только в видах искусства, но и в специфике технологических процессов создания многочисленных культурных форм, документов, проектов, информационных объектов сферы искусства/арт-индустрии/арт-бизнеса.

Арт-менеджеру важно знать сущность сферы искусства/арт-индустрии/арт-бизнеса и их экономическую, информационную и иные составляющие. Это способствует пониманию управленцем творческого/креативного/инновативного пути автора/художника/творца, реализующего идею и воплощающего ее в конкретном материале, а также осуществлению дальнейшего процесса «продвижения» и продажи текста произведения как арт-проекта/арт-продукта на арт-рынок.

Кроме того, арт-менеджер должен помнить, что сфера искусства/арт-индустрия/арт-бизнес – это часть общей культуры человечества, взаимодействия культур, немаловажная составляющая духовной культуры, нравственной составляющей социума. Тем более что, находясь в современном постиндустриальном пространстве с огромным спектром различных технологий (маркетинговых (фандрейзинг, реклама, PR, промоушн), информационных и т.д.), сфера искусства/арт-индустрия/арт-бизнес представляет собой яркую, целостную, гармоничную информационную систему. В ней происходят разнообразные инновативные процессы генерации арт-продуктов, арт-услуг, которые на различных этапах своего возникновения «требуют» действий, связанных с деятельностью специалистов в сфере менеджмента, маркетинга, продюсирования, а именно «раскрутки», промоушна и т.д.

Арт-менеджеры как субъекты управления исполняют в организации сферы искусства/арт-индустрии/арт-бизнесе ряд ролей. Так, в зависимости от уровня, который занимает конкретный арт-менеджер в организации, характер реализуемых им функций может быть различным. Но при этом он принимает те или иные

решения на основе имеющейся у него информации и руководит процессами, ориентируясь на конечный результат, что для него и коллектива превыше всего.

Методы управления в артосфере/арт-индустрии/арт-бизнесе – это способы и варианты воздействия управляющего субъекта на управляемый объект, т.е. арт-менеджера на организацию.

Итак, подчеркнем, что собственно понятие «арт-менеджер» объединяет таких «героев дня» сферы искусства, как продюсеры, антрепренеры, импресарио, промоутеры, агенты, администраторы, арт-дилеры, и т.д., т.е. «коммерсантов от искусства». Именно они как экономические агенты осуществляют работу по генерации арт-проектов, открытию новых имен, продвижению их на арт-рынок, формированию сегментов сферы искусства, вкусов, предпочтений, потребностей, культуры и нравственности представителей сообщества.

На сегодня арт-менеджер должен, кроме нормативно-правовой и финансово-экономической составляющей, знать и понимать специфику творческого процесса, уметь включиться в таковой, не нарушая этических и эстетических законов, которые являются ключевыми в сфере культуры и искусства, а также грамотно и тактично взаимодействовать с представителями творческих профессий.

Арт-менеджеры в лице не столько коммерсантов, сколько предпринимателей в сфере искусства, в творческих/креативных индустриях, т.е. продюсеров как генераторов Арт-текста/Арт-реальности/Арт-мира, своими действиями способствуют решению различных проблем: организационных, творческих, нормативно-правовых и финансово-экономических, что существенно влияет как на развитие собственно арт-индустрии, так и на отраслевую экономику, нуждающуюся в эффективных управленцах для реализации культурной политики. От их эффективной деятельности зависит как формирование духовной составляющей социума, так и развитие экономики отрасли.

**Новая философия образования в России
(практический опыт перехода
высшей школы на европейские стандарты
обеспечения качества)**

В статье осуществляется тезисный анализ некоторых аспектов включения российской системы высшего образования в так называемый Болонский процесс. Заимствование иной культуры организации высшей школы обнаружило ряд существенных проблем, отчетливо проявившихся в российских реалиях. В сложившихся условиях необходимо обеспечить равноправное взаимодействие профессионального сообщества и административных структур в выработке и реализации стратегии развития высшего образования в России.

Ключевые слова: философия образования, федеральные государственные образовательные стандарты, Болонский процесс.

В российском образовании в связи с переходом на Федеральные государственные образовательные стандарты (ФГОС) реализуется совершенно новая парадигма управления высшей школой. Философия современных институциональных преобразований в сфере высшей школы базируется на нескольких фундаментальных принципах:

- а) образование – это услуга;
- б) обучение в высшей школе должно быть массовым;
- в) необходима новая система оценки качества (как правило, рейтинги, т. е. обеспечение бюрократического процесса мониторинга);
- г) академические программы и ученые степени из государственной монополии преобразуются в конкурентный рынок;

- д) специализированные профессиональные навыки приоритетны по отношению к понятию «высокообразованная и разносторонне развитая личность».

Практический опыт интеграции России в Болонский процесс выявил основную совокупность проблем, связанных с содержанием и формой внедрения новых образовательных стандартов и программ²⁰⁸.

Во-первых, само введение «кредит-системы» (иначе говоря, системы зачетных единиц) в Гарвардском университете предполагало отказ от поточно-групповой традиции обучения и ориентацию на индивидуальное освоение образовательных курсов. Для организации подобной структуры в российских реалиях требовалось значительное увеличение расходов на образование. Так как этого не произошло, в подавляющем большинстве вузов России для бакалавров создан противоречащий смыслу гибрид: система зачетных единиц при сохранении поточно-группового обучения. В данных условиях нагрузка на отдельного преподавателя возрастает еще больше (помимо огромной аудиторной нагрузки, необходимость создавать программы для бакалавров и магистров, писать большое количество отчетов и иной документации и т. п.). Так как времени на научную работу почти не остается, то неясно, за счет чего будет обеспечиваться выполнение требования новых стандартов о ежегодном обновлении основных образовательных программ в соответствии с развитием современной науки, технологий, культуры. Более того, при существующей системе в управлении высшей школой, в составлении «правильных» бумажных отчетов всегда будут лидировать формалисты, т. е. не самые творческие и профессиональные ученые и педагоги.

Во-вторых, необходимо было сохранить то лучшее, что отличало советское образование. Учитывая тезисный характер текста, назовем лишь два существенных преимущества советской

²⁰⁸ Докучаев А. В. Образование и «новая наука»//Вестник МГУЛ. М., 1998. № 4.

системы: 1. Очень высокий уровень так называемого «массового образования», позволяющий формировать целостное научное мировоззрение; 2. Воспитательная компонента. Массовое «высшее» образование для бакалавров снижает возможности для российского студента стать высокообразованным специалистом. Этот тезис можно подтвердить одним из многочисленных примеров. Как известно, в некоторых современных вузах ведется подготовка бакалавров по направлению «экономика и управление». Приведем только одно сравнение – в советских университетах иностранный язык изучали, как правило, четыре года (восемь семестров). В Федеральном государственном образовательном стандарте по направлению подготовки 081100 «Государственное и муниципальное управление» на общий курс иностранного языка выделялось лишь 7 зачетных единиц, т.е. максимум 3 семестра (плюс 1 семестр курса «Иностранный язык в профессиональной сфере»). Однако и это не предел. ФГОС для бакалавров по направлению подготовки 080400 «Управление персоналом» ограничивал общий обязательный курс иностранного языка двумя(!) семестрами (5 зачетных единиц). Даже для тех студентов, которые продолжают изучение иностранного языка в магистратуре, перерыв в 2-3 года окажется практически невозможным²⁰⁹.

Общее количество дисциплин, которые бакалавры должны были освоить в течение четырех лет по смежным направлениям подготовки, во ФГОС, по непонятной логике, различалось на 15-20 обязательных курсов в базовой части. Крупная группа специальностей «Экономика и управление», например, включает четыре направления: «экономика», «государственное и муниципальное управление», «менеджмент» и «управление персоналом». Количество дисциплин в базовой части «гуманитарного, социального и экономического цикла» и «профессионального

²⁰⁹ Докучаев А. В. Проблемы реализации ФГОС как структурного элемента реформы образования // Высшее образование для бакалавров (методические аспекты): сб. статей. М.: ИЭУП, 2013. С. 2-6.

цикла» в этих направлениях отражено в составленной нами таблице (количество предметов базовой части «математического и естественнонаучного цикла» у всех четырех направлений одинаково – 4).

Таблица 1.
Количество дисциплин в базовой части циклов

	Направление подготовки			
	Государственное и муниципальное управление	Менеджмент	Экономика	Управление персоналом
Гуманитарный, социальный и экономический цикл	7	5	5	11
Профессиональный цикл	18	11	13	26
ИТОГО	25	16	18	37

Мы можем убедиться, что базовые части таких смежных направлений, как «менеджмент» и «управление персоналом», различаются на 21 (!) дисциплину, которые необходимо расположить в почти одинаковом интервале зачетных единиц. Очевидно, что подобная диспропорция свидетельствует о проблеме разумного соотношения количественных и содержательных параметров при разработке ФГОС. Недостаточная продуманность этих аспектов заставила менять стандарты (2, 3, 3+, 4...), в следующих вариациях которых вообще исчезли списки базовых и вариативных дисциплин. Однако это породило другую крайность, так как

позволило при разработке учебных планов игнорировать многие гуманитарные и общекультурные дисциплины.

В-третьих, специалисты высшей школы отмечают отсутствие логической связи между системой зачетных единиц и мерой сформированности общекультурных и профессиональных компетенций. Аналог ЕГЭ или другая программа тестирования приведут к еще большей стандартизации мышления. Творческое, самостоятельное, основанное на научной методологии мышление, окажется невостребованным. Вместо целостной реализуется фрагментарная структура освоения знаний и умений²¹⁰.

Еще одна фундаментальная проблема заключается в стремлении максимально коммерциализировать сферу образования и культуры, хотя это и скрывается под эвфемизмами «оптимизация», «эффективность», «модернизация» и т. п. Если воспринимать культуру и образование не как ценность, а лишь как рыночную «услугу», снижение уровня знаний и умений оказывается неизбежным следствием этого подхода.

²¹⁰ К каким последствиям приводит фрагментарное «знание», хорошо показывает один курьезный эпизод на выездной сессии в Ростовской области. Одна из моих студенток (заочное отделение) сдала контрольную работу по истории на тему «Александр I». Это был своего рода «шедевр». С первых же строк из написанного в школьной тетрадке текста, я узнал, что *«5(16) ноября 1976 года во преки своему обыкновению, 67-летняя царица скончалась»* (сохранена орфография источника). Речь, разумеется, шла о Екатерине II, бабушке Александра I. Причем весь остальной текст был переполнен подобными оборотами речи. Естественно, я поинтересовался, с помощью какого метода появился на свет столь яркий образец студенческого сочинения. «Это все из одной книги», – честно заявила студентка и на следующий день принесла сам источник. Даты в этой монографии (в отличие от конспекта) соответствовали исторической действительности, а вот все остальные слова и выражения были и впрямь «из этой книги». Только из разных предложений (!). В одном из абзацев шла речь о том, что в день смерти императрица «вопреки своему обыкновению не позвала слуг». А в другом предложении историк сообщал, что она «скончалась». Не зная известную истину о невозможности объять необъятное, студентка пыталась так законспектировать книгу, «чтобы из каждого абзаца было по чуть-чуть». Если к мнению профессионального образовательного сообщества не обращаться при проведении реформ в этой области, то такие сочинения станут нормой.

Не вызывает принципиальных возражений стремление изменять и обновлять образовательные стандарты в соответствии с социально-экономическими и культурными реалиями. Однако любая реформа образования своей целью должна ставить повышение культурного, творческого, научного потенциала личности. Конкурентоспособность государств в первую очередь зависит от инноваций в сфере науки, промышленности, образования и культуры. В мире, где «экономика знания» определяет будущее политических сообществ, развитие культурного и научного потенциала должно являться приоритетным направлением в государственной стратегии. И при принятии важнейших для российского общества решений в области образования и культуры необходимо обеспечить реальное влияние на эти процессы деятелей культуры, ученых, учителей и преподавателей. Фактически это означает возвращение обсуждения конкретных целей, задач и общей стратегии реформирования системы образования в область общенациональной дискуссии, с привлечением всех заинтересованных сторон.

Роль и влияние идеологии постмодерна на образовательный процесс и развитие личности

В статье рассмотрена идеологичность постмодерна, когда релятивизм и амбивалентность ценностных суждений свидетельствуют о серьезных изменениях на общественном и личностно-индивидуальном уровне. Образовательный процесс, который в идеале должен воспитывать творчески-активную и целостную личность, на деле формирует прагматичного, своекорыстного, половинчатого человека, мозаичные знания которого выступают в качестве одного из товаров, а успешность определяется умением продать эти знания покупателю. Только изменения образовательного процесса и педагогического мышления в направлении гуманизации и гуманитаризации способны противостоять формализации, овещению и технократизму знаний, способствуя развитию внутриличностных качеств в человеке.

Ключевые слова: образование, культура, постмодерн, идеология, воспитание, личность, гуманизация, гуманитаризация.

Образование является прерогативой любого общества, которое заботится о своем благосостоянии и процветании, а развитие личности возможно лишь в процессе активного освоения мира культуры. Как отметил Х.-Г.Гадамер, именно «понятие образования помогает наиболее отчетливо ощутить, как глубока духовная эволюция, позволяющая нам все еще чувствовать себя как бы современниками Гёте и, напротив, заставляющая уже век барокко считать доисторическим временем», ведь не зря образование в его основополагающем определении, данным еще Гердером, понимается как «возрастания к гуманности»²¹¹.

²¹¹ Гадамер Х. Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 49-50.

А это значит, что данное понятие тесно переплетено с самим человеком, его бытием, специфическим человеческим способом преобразования природных задатков и возможностей. Особенно остро проблема образования стоит сегодня в ситуации, которую определяют как «конец истории», «смерть субъекта», «смерть культуры», и, наконец, «потерю гуманности» в классическом понимании этого слова. Времена постмодерна – вот как обозначают время, в котором нам приходится сосуществовать, а не бытийствовать, и это становится катастрофичным по своим масштабам и последствиям. Ведь глобальная цивилизационно-культурная ситуация, задавая своеобразный темп существования современному индивиду, погружает его в поток разнообразных связей и коммуникационных сообщений, где идентичность человека теряется за массой предлагаемых масок, симулякров, всего того, что выглядит ярче, респектабельней, предпочтительней, чем живая, уникальная, неординарно мыслящая личность. Внешний блеск и лоск затушевывают внутреннюю широту мысли, мировоззрение подменяется ситуативными взглядами и мнениями; техничность, технологичность, мобильность составляют сущность современного знания и образования, а значит и самого человека.

Современная цивилизация живет только настоящим, в котором нет места людям «вчерашнего дня». Но таким становится каждый из нас, все мы становимся «людьми вчерашнего дня», не успевая за темпами развития современной цивилизации, координаты саморазвития которой все сложнее проследить и спрогнозировать. Но как жить, какими правилами, ценностями, нормами руководствоваться, чтоб не потерять этого так желаемого и все более ускользающего, «человеческого, слишком человеческого». В этой ситуации именно на образование «как возрастание гуманности» в идеале должна быть возложена миссия сохранения памяти, которая должна быть вплетена в современное настоящее, но как действенное и активное знание, как

востребованное знание по воспитанию личности, по созданию образа (образовывать) в живых восприимчивых умах.

Образование, пишет Гадамер, по своей сути всегда «скорее обозначает результат процесса становления, нежели сам процесс, <...> но результат образования не представляется по типу технического намерения, но проистекает из внутреннего процесса формирования и образования и поэтому постоянно пребывает в состоянии продолжения и развития», – а это значит, что – «в процессе образования то, на чем и благодаря чему некто получает образование, должно быть усвоено целиком и полностью. В этом отношении в образование входит все, к чему оно прикасается, но все это входит не как средство, утрачивающее свои функции. Напротив, в получаемом образовании ничто не исчезает, но все сохраняется. Образование – подлинно историческое понятие, и именно об этом историческом характере «сохранения» следует вести речь для того, чтобы понять суть гуманитарных наук»²¹². Но можно сказать и шире, поскольку именно образование дает возможность понять, в каком обществе мы живем, какие цели оно ставит перед человеком; ведь какое общество – такое и образование, и наоборот.

Сегодняшнее пост-время отличается противоречивыми и неоднозначными процессами, которые сложно измерить посредством традиционной ценностной оппозиции «добро-зло», «справедливое-несправедливое». Релятивизм и амбивалентность ценностных суждений нашего современника свидетельствует о серьезных изменениях, которые произошли не только на общественном, но и на личностно-индивидуальном уровне, что оставляет открытым вопрос о причинах возникновения этой ситуации и не дает ответа на вопрос «Что делать?». Что делать человеку в мире, где внешнее ценится больше, чем внутреннее, где прагматичность и корысть – определяющие факторы успеш-

²¹² Там же. С. 51-52.

ного и надежного человека, где креативность и альтернативность мышления превалируют над опытностью? Это вопросы, на которые нет однозначного ответа, но именно они сегодня, во времена «пост», настоятельны и актуальны, как никогда.

Время постмодерна многое заставляет переосмыслить, особенно свои последствия, ведь будучи идеологией новой интеллектуальной элиты, оно изменило мироотношение современного человека, подменив живые формы штучными (симулякрами), чувства имитацией чувств, общение коммуникацией, абсолютное относительным. Постмодерн заводит мышление в нескончаемый лабиринт означаемых без означающего, что не может не сказаться на психологическом здоровье, на эмоциональном климате в обществе, на всей жизнедеятельности индивида / ди-вида в целом.

Многое можно сказать о человеке, исходя из его образования, ведь система образования – это маркер, который репрезентирует любое общество, не говоря уже о единичном человеке как представителе этого общества. Тенденции современного образовательного процесса, которые более чем неоднозначны, вызывают больше опасение, чем одобрение, и главная опасность в том, что они не сориентированы на живую личность с ее настоящими духовно-душевыми потребностями. Образование уже не претендует на универсальность, наоборот, современная система образования направлена на то, чтобы все универсальное максимально сузить, превратить знание в товар, а для этого нужно сформировать индивидов новой формации, с более узким кругозором, которые были бы профессионалами, но то, что вне поля их компетенции, оставляли бы без внимания, не делали это «вне» достоянием своего личного опыта. Как отметил Ж.-Ф.Лиотар, «в последние десятилетия знание стало главной производительной силой, что ощутимо изменило состав активного населения в наиболее развитых странах и составило основное затруднение для развивающихся стран.

В постиндустриальную и постсовременную эпоху наука сохраняет и, несомненно, усугубляет свою важность в совокупности производительных способностей национальных государств»²¹³, и еще, «знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обменным»²¹⁴.

Сегодня наиболее «перспективные» формы образования способны сделать из индивида машину для продуцирования идей и оформления их в мертвые (рассудочные) формы знаний, которые оцениваются как товар и, соответственно, которыми можно обмениваться, но только до тех пор, пока они вызывают спрос. А все это требует от человека удивительной интеллектуальной и психологической гибкости/прогибаемости, чтобы успевать за темпами спроса и предложения. Понятно, что все эти ритмы не могут не сказаться негативно на человеческой личности. Господство сегодняшней псевдокультуры, с ее «нравственным релятивизмом, который легко переходит в нигилизм, <...> ведет к тому, что сфера человеческого духа оказывается перед угрозой развития или насаждения “плоских” моделей личности, в частности, “человека развлекающегося”, или “человека забавляющегося”. Развитие таких моделей как результат наступления унифицирующей глобально-информационной и развлекающей среды с их манипулированием сознанием человека (т.е. по существу лишения его сознания в философском смысле) обуславливает падение интеллектуально-нравственного уровня личности, снижение свободы как общественного идеала»²¹⁵. Манифестационные лозунги постмодерна, такие, как: «долой универсальность, всеобщее,

²¹³ *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 19.

²¹⁴ Там же. С. 18.

²¹⁵ *Киселев Г. С.* Мир человека: тупиковая ветвь эволюции? // Вопросы философии. 2007. № 4. С. 19.

абсолют, историю, традиции, культуру личностно-ценностных отношений» – только способствуют этому в своей борьбе с репрессивной тотальностью. Ситуация «пост» манит своими иллюзорными обещаниями свободы и будущими перспективами, успехом, которые по сути покупают очень дорогой ценой. Тем более, когда человек не просвещен, не научен видеть целое, а не частности, осмысливать, а не только воспринимать, видеть смысл, а не только владеть информацией. В этом парадокс ситуации постмодерна.

«Новая постмодернистская идеология» (именно идеология, а не мировоззрение) в борьбе против любых идеологий, своими идеями, методами и средствами, очень похожа на то, с чем ведет борьбу сама. У В. Вейдле есть замечательное определение того, что мировоззрение – это всегда прерогатива культуры, которая творит личность, ведь мировоззрение требует внутреннего творческого усилия, но не каждый способен на него. С идеологией в этом плане проще, ведь она в основном ориентирована на массовость и упрощение, «идеология – система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом; система мыслей, которых никто более не мыслит. <...> К личности никакого внутреннего отношения идеология не имеет, она даже навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»²¹⁶. Именно в этом смысле можно говорить об идеологии постмодернизма, которая, ориентируясь на массовость, упрощение и потребление готового продукта, не ставит себе цель формирование целостной, творческой личности с устойчивыми ценностями. Главной целью идеологии постмодерна выступает «средний человек», золотая серединка без внутреннего стержня, без прочного онтологического основания и абсолютных ценностей, который не способен делать выбор и в полной мере отвечать за него, у которого перед глазами всегда только наглядный мир вещей.

²¹⁶ Вейдле В. Только в Россию можно верить // Вестник РСХД. 1974. № 4 (114). С. 247.

Главным ориентиром общества «пост» и выступает эта усредненная обезличенная личность. Но это общество, которое, судя по всему, само потеряло ориентиры и не видит будущей перспективы своего развития, его ««просвещение, которое стремится к овеществлению и фактичности знания, заставляет мир физиогномического умолкнуть. За обретение объективности мы расплачиваемся утратой близости. Ученый теряет способность по-соседски общаться с миром: он мыслит в понятиях, предполагающих дистанцию и отстраненность, а не в понятиях тесной дружбы и близости; он стремится издали охватить единым взглядом все в целом, а не к тому, чтобы наладить отношения и жить в согласии с миром»²¹⁷. Именно преодоление этого поверхностного, технического, технократического восприятия мира как Другого должно быть возложено на Образование, которое гуманно в своем содержании и осваивается в разумной форме.

Очень точно это отмечает в своей монографии В. С. Возняк, говоря, что рассудочное знание для нашей личности ничего нового не несет, его достаточно только в повседневной жизнедеятельности, но для жизни и развития мирового духа его никогда не может быть достаточно, особенно остро это чувствуется в сфере гуманитарных знаний, где человек сущностно обогащается. «На рассудочном уровне содержание гуманитарных знаний удерживается или как форма внешних вещей и обстоятельств для субъекта, или как застывшая субъективная форма деятельности, которая внешним образом противостоит действительности», а значит не имеет свойства как-то существенно влиять на внутреннее развитие личности; если же освоение гуманитарных знаний происходит в разумной форме, то такие знания «сразу же выступают не как объект изучения и не как внешняя информация о чем-то, а как смысловое содержание мира, где живут, мыслят,

²¹⁷ *Слотердайк П.* Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001. С. 230.

чувствуют и страдают живые люди, то есть как то, что касается меня лично, при том не поучая, а оживляя и наполняя мою деятельность, мое общение, мое восприятие бытия»²¹⁸.

Конечно, существующие системы образования (неважно, европейская или пост-советская) во многих аспектах далеки от этой максимы по воспитанию полноценного, целостного человека-личности, потому что они ориентируются не столько на развитие творческих внутри-личностных потребностей человека, сколько в большинстве своем на готовую информацию в виде «знаний, умений, навыков» для дальнейшего их прагматического использования-обмена. В этом отношении в любом обществе вся система образования носит идеологический характер. Что же необходимо для того, чтобы знания в процессе обучения перестали быть поверхностно ограниченными?

Конечно, в первую очередь, надо изменить сам фундаментальный подход к образованию, а для этого должны быть изменены основы современного педагогического мышления, которому не хватает, как ни странно, гуманности. Именно гуманизация и гуманитаризация способны противостоять сегодняшнему технократизму, а потому они призваны победить (как это не пафосно звучит) тоталитарный и авторитарный способы транслирования педагогического процесса и выстроить новую субъект-субъектную модель педагогического взаимодействия, вместо традиционной субъект-объектной²¹⁹. Процессы гуманизации и гуманитаризации образования особо важны сегодня в свете так называемого «трансгуманизма». И здесь важно, чтобы новые технологии не выводили человека за рамки способности в полной мере осознавать ответственность за свои знания и поведение, т.е. того «слишком человеческого», которое единственное и делает человека человеком.

²¹⁸ Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. С. 288-289.

²¹⁹ См.: там же.

В. С. Возняк
С. В. Возняк

К вопросу о культуре работы с категориями внутри педагогического мышления

В статье поставлена проблема категориального состава педагогического мышления. Авторы исходят из того, что учитель призван не только осмысливать ту предметную реальность, с которой имеет дело, но и учить самому мышлению. По этой причине содержательность категориальных форм должна быть предметом пристального внимания педагога. К анализу привлекаются идеи Э. В. Ильенкова и М. Хайдеггера.

Ключевые слова: *культура мышления, логика педагогического мышления, диалектика, категории, экзистенциалы, становление человеческой субъектности.*

Вопросы культуры мышления имеют острую педагогическую направленность. Философско-педагогическая концепция Э. В. Ильенкова центрирована вокруг тезиса: *школа должна учить мыслить*. При этом ильенковское понимание мышления радикально отлично от расхожего в психологии и педагогике представления о мышлении как одной из способностей индивида наряду с прочими способностями. Мышление – универсальная способность человека, его способность быть универсальным существом. А посему учить мыслить – значит учить быть человеком, учить *становиться человеком*. Главную беду традиционной педагогики Э. В. Ильенков видит в ориентации на передачу готовых знаний – ответов на непоставленные вопросы. Значит, нормальный учитель, дабы научить мыслить, должен *активировать* вопросы, на которые наука в своем мучительном и драматическом историческом развитии уже даёт ответы; он должен вскрывать противоречия этого развития. Понятно, что для

этого учителю следует знать свой предмет не «по-школьному», а владеть историей своей науки и понимать *логику ее развития*. Однако всё это вписано в историю человечества, в историю культуры, логика развития которой, следовательно, должна быть освоена. Иными словами, без диалектики учителю никак не научиться самому мыслить и не научить мыслить своих учеников. Итак, именно диалектика и является логикой педагогического мышления. Всё, как видим, достаточно просто. Однако довести **до ума** педагогики (как в теории, та и в практике) сие не то что сложно, – почти невозможно. Не дружит педагогика с умом.

Философия образования, как справедливо полагал Ф. Т. Михайлов, имеет смысл лишь как *критика* бытующих педагогических (они же – философские или – околофилософские) предрассудков и существующих образовательных практик. Здесь философия, не покидая своей территории, исполняет свою извечную майевтическую функцию.

Нормальное, истинное, действительное педагогическое мышление является способностью человека осуществлять образовательную деятельность *в согласии* с объективными закономерностями *становления человеческой субъективности*. Даже в условиях весьма неадекватной, отчужденной, превращенной, превратной и отвратной образовательной активности собственно педагогическим мышлением будет *логос (логика) той деятельности*, которую осуществляет педагог и в какую он вовлекает учащихся. А не его слова, заверения, установки, принципы, добрые пожелания. Мышление как таковое есть человеческая активность, взятая не со стороны идеальных мотивов, а в модусе *совпадения формы движения субъекта с формами саморазвёртывания* объективной (и субъективной тоже) реальности. Рефлексивное же (собственно разумное) мышление *держит под своим контролем* этот «модус совпадения», будучи озабочено исключительно *содержательностью* своей активности, не «волею своей», а «волею Твоей», то есть – содержательностью самого

существа дела. Постоянно проверять «*верность принципов*», а не только свою «*верность принципам*», непрестанно подвергать сомнению *меру своего соответствия* сути дела, как и подвергать сомнению *самой сути дела* (а вдруг не ту *суть* я принял за дело, или не то *дело* принял за *суть*?) – вот тонус *истинного* (разумного) *мышления*. В том числе и педагогического.

Педагогическое мышление (если оно – именно *педагогическое* и именно *мышление*), безусловно, является *категориальным*. В своей развитой рефлексивной форме оно должно не просто *использовать* всеобщие логические категории (с этим прекрасно справляется и рассудок, ведь категории как «чистые априорные понятия» являются способами осуществления активности рассудка), но *сознательно* применять их в практической работе, – то есть категории *доводить до понятия*, а с понятиями работать *категориально*.

Но это еще не все. Такие понятия, как «человек», «сознание», «мышление», «деятельность», «общение», «душа», «дух», «идеальное», все так называемые «экзистенциалы» – это тоже своего рода (а точнее: в первую очередь) *категории* педагогического мышления. А категории, как было известно еще Аристотелю и точно понято Гегелем, являются формами *тождества мышления и бытия*. Категории, по Гегелю, являются той «алмазной сетью», в которую мы вводим любой материал и тем самым делаем его понятным. Однако, в отличие от Канта, Гегель утверждает глубинную сущностную причастность этой «алмазной сети» самым существенным ритмам саморазвертывания бытия. Саморазвертывание бытия в области образования является процессом непрерывного *становления человеческой субъективности*, имманентные измерения которой и фиксируются указанными выше категориями.

Правда, можно считать эти понятия (вместе с экзистенциалами) некоторыми «регулятивными идеями» как для философско-педагогического дискурса, так и для педагогического

мышления. Но отсюда уже очень близко к опасным до боли «ценностным ориентациям», «иерархии ценностей», и здесь мы неизбежно скатываемся на привычные рассудочные рельсы. Нет, это никакие не «регулятивные идеи», это именно *категории* педагогического мышления, без корректной и адекватной (понятийной, доведенной понятия, до понимания) работы с которыми (а она, кстати, и заключается в идеально-реальном движении по имманентным измерениям сущности той реальности, с которой имеет дело педагог) действительно педагогического мышления просто нет, но имеются различные подделки под него.

Следовательно, вопрос о категориальности педагогического мышления философско-педагогический дискурс должен постоянно держать под теоретическим контролем. Указанные выше категории педагогического мышления в своей повседневной работе обычно берет *из представления*, не доводя их до понятийной содержательности. Поэтому педагогическое мышление остается в сетях рассудочных форм, работая как чисто *объектное* мышление, хотя при этом имеет дело с *субъектной* реальностью, живой, одушевленной и одухотворенной. Обычное педагогическое мышление не может не *редуцировать* эту субъектную реальность, реальность становления человеческой субъективности, к чисто *объектным формам*, поэтому и осуществляется в привычной парадигме «субъект и объект».

В этом плане интерес представляют некоторые идеи Мартина Хайдеггера. Этим немецким философом мышление понимается не как та или иная последовательность определенных интеллектуальных операций с предметом. Последнее является тем, что Хайдеггер называет «исчисляющим мышлением», которое лежит в основе научного познания мира, но никак не срабатывает в онтологическом горизонте в качестве мышления бытия. Вообще, это различие *исчисляющего* и *осмысливающего* мышления, которое проводит Хайдеггер, существенно

проясняет специфику современного педагогического процесса, протекающего в условиях тотального роста возможностей обмена и обработки информации. Ведь сейчас существуют почти *все* условия, чтобы основной задачей педагога стало сотворение такого пространства, в котором формируется *универсальная способность мыслить*, а не передача той или иной информации и умений ее обрабатывать (пресловутые и набившие оскомину «знания, умения, навыки»), то есть не усиление «исчисляющего мышления». Речь идет о таком мышлении, которое является по сути целостным отношением, обращением, настроенностью, интонированностью на мыслимое, является *целостным пребыванием* в сфере того, что мыслится. Такое понимание мышления предстает очень значимым именно для педагогического процесса, поскольку такой настроенности нельзя научиться раз и навсегда, – тут требуется постоянное напряжение всех сущностных сил человека, постоянное *присутствие* человека в том, что он мыслит, что открывается ему для мышления, что *зовёт его в мышление*.

Именно поэтому Хайдеггер постоянно повторяет: «Мы еще не мыслим». Действительно, мы постоянно находимся в меональном состоянии, все «еще не...», – ведь отношение к бытию не является готовым результатом или действием, достигаемым путем определенной логической процедуры. Здесь открывается огромное по своим возможностям поле для исследования влияния на сферу педагогики философии как академической, так и «вольной», – тем более что хайдеггеровский способ разворачивания мысли и вопрошания (одно неотделимо от другого) снимает подобное разграничение внутри практик философской мысли.

Мартин Хайдеггер не любит давать дефиниции. Но вот в его работе «Поворот» встречаем: «<...> думать – значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существу бытия. Иными словами: готовить (создавать) среди

сущего те места для существования бытия, в которых оно говорило бы о себе и о своем пребывании»²²⁰. Мыслить – значит находиться в ситуации отзывчивости на зов бытия и через нее принадлежать бытию. «Эта исходная отзывчивость, в истинном смысле достигнутая, есть мысль. Мысля, мы впервые учимся обитанию в той области, где сбывается вынесение судьбы бытия <...>»²²¹. Итак, мыслить – значит не просто действовать так или иначе, решая свои частные проблемы и задачи, а **со-действовать существованию бытия**. Согласимся, что в таком развороте хайдеггеровское понимание существа мышления вполне созвучно и Спинозе, и Гегелю, и Ильенкову.

Однако здесь проступает и собственно *педагогический* смысл: а разве именно учитель не призван *готовить* (создавать) среди сущего те места для *истины* бытия, в которых само бытие говорило бы о своем пребывании? Ведь развертывание каждый раз новой *становящейся человеческой субъектности* как раз и есть та *точка*, в которой бытие не просто пребывает, но и явственно *говорит о своем пребывании*. Значит, *мыслить* и *быть учителем* – одно и то же. Далее: а как это достигается? Опять *на путях собственно мышления*: учитель готовит, создает среди разнообразного сущего такие места (**педагогическое пространство**), где истина бытия *проступает* для участников педагогического общения. Учитель, собственно, и должен научить **обитанию именно в этой области**, остальному научит повседневная жизнь и без наших особых усилий.

А посему *быть учителем* – значит *мыслить*. Мыслить не на уровне тех или иных «педагогических технологий», методических рекомендаций, социального заказа и проч. Мыслить *на уровне мышления бытия*.

²²⁰ Хайдеггер М. Поворот / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. М.: Республика, 1993. С. 254.

²²¹ Там же. С. 255.

Культура общения в структуре профессионального мастерства специалиста

Статья посвящена проблеме формирования культуры общения как составляющей общей культуры личности, как одной из сторон базовой культуры, необходимой составляющей профессионального мастерства специалиста, представляющей комплекс характеристик, которые позволяют человеку находиться в гармонии с общечеловеческой и национальной культурой. Культура общения является важнейшим условием удовлетворенности участников образовательного процесса жизнью в целом и одним из важнейших условий эмоционального, психического и социального развития личности. Культуру общения можно и нужно развивать в процессе профессиональной подготовки специалиста в вузе.

Ключевые слова: *культура общения, образовательное пространство, профессиональное мастерство, личность, специалист, социокультурные ценности.*

Процесс профессиональной подготовки специалистов для сферы культуры предполагает формирование у них основ профессионального мастерства. Профессиональное мастерство, обеспечивающее успех в профессиональной деятельности, представляет собой систему, в которую, наряду с другими компонентами, включается и культура общения, способствующая ее целостности. Формированию профессионального мастерства специалиста сферы культуры посвящены работы ученых МГИК: Ю. П. Азарова, Н. К. Баклановой, Л. С. Зориловой, А. Г. Казаковой, Н. Ф. Спинжар, В. И. Флоря и др., в которых рассматривается профессиональное мастерство специалиста культуры и отдельные компоненты этого мастерства²²².

²²² См. Бакланова Н. К. Профессиональное мастерство специалиста культуры: Учебное пособие для аспирантов, слушателей курсов повышения квалификации, преподавателей, студентов. М.: МГУКИ, 2003.

Профессиональное мастерство – явление достаточно сложное, оно является своеобразным качественным ориентиром, к которому надо стремиться. По мнению некоторых ученых, оно выражается и проявляется в профессиональной деятельности личности и отдельно от личности не существует. Скорее всего, его можно понимать как свойство личности, отражающее ее духовно-нравственную и интеллектуальную готовность к творческому осмыслению социокультурных ценностей общества, а также теоретическую и практическую готовность к творческому применению знаний, умений и навыков в профессиональной деятельности.

Нельзя не согласиться с тем, что профессиональное мастерство – динамическая система, отражающая объективные условия, или факторы существования личности в обществе и субъективные особенности этой личности. К объективным факторам нужно отнести социально-политическую обстановку общества, культурные ценности, идеологию, культурные традиции, состояние духовной культуры общества, уровень развития психологической, педагогической и других наук, педагогические технологии, в том числе инновационные. Субъективные факторы тоже имеют влияние на формирование профессионального мастерства специалиста. К ним относятся личностные особенности специалиста, его ценностные ориентации и потребности, нравственно-духовное развитие, интеллектуальная готовность и профессиональное самосознание. Таким образом, профессиональное мастерство представляет собой систему, целостность, состоящую из компонентов субъективного и объективного характера.

Культура общения, как важная составляющая часть общей культуры личности, является одной из сторон базовой культуры, представляющих комплекс характеристик (знаний, способностей, ценностных ориентаций и т. д.), которые позволяют человеку находиться в гармонии с общечеловеческой и национальной

культурой. Культура общения – важнейшее условие удовлетворенности участников образовательного процесса жизнью в целом, необходимая составляющая профессионального мастерства специалиста и, пожалуй, одно из важнейших условий эмоционального, психического и социального развития личности. Культура общения испытывает на себе влияние как общих законов, существующих в обществе, так и состояния культуры общества в целом²²³.

Низкий уровень коммуникативной культуры личности сегодня стал острейшей социальной проблемой и проявляется в равнодушии и безразличии, неуважении и нежелании взаимопонимания, повышении уровня агрессивности и тревожности. Мы понимаем, что культура общения является инструментом воздействия, путем к взаимопониманию и продуктивной социальной деятельности.

Высокий уровень культуры общения характеризуется развитыми коммуникативными способностями, высоким уровнем эмпатии и рефлексии, владением техникой активного слушания и «Я-высказывания», умением использовать позитивные средства невербальной коммуникации, желанием конструктивно разрешать конфликтные ситуации. Преподаватели кафедры педагогики и психологии МГИК уделяют большое внимание социально-психологическому аспекту формирования культуры общения. Студенты получают знания о типах коммуникаций (информативная, аффективно-оценочная, рекреативная, убеждающая, ритуальная и т. д.), психологических механизмах общения (эмпатия, рефлексия, идентификация, социальная категоризация, физиогномическая редукция, каузальная атрибуция), стилях общения, особенностях вербального и невербального общения у людей разных культур и т. д.

²²³ См. Христидис Т. В. Культура общения – социальное явление // Вестник МГУКИ. 2014. № 2. С. 270-274.

Наиболее эффективными методами формирования культуры общения в вузе нам видятся: деловые и ролевые игры, имитирующие процессы коммуникативных ситуаций; мультимедийные презентации, в ходе которых студенты раскрывают сущность ключевых понятий, а также демонстрируют свои навыки и знания; коммуникативные тренинги, демонстрирующие различные модели поведения и отношений и закрепляющие навыки общения.

Данные методы направлены на формирование: внутреннего локуса контроля; способности не преувеличивать негативные аспекты поведения собеседника; умения извлекать информацию из разных каналов: вербального, невербального, контекстуального; умения анализировать и оценивать информацию; способности избегать жестких оценочных характеристик; способности определять потребности и желания собеседника; умения одновременно направлять внимание на себя и на собеседника; способности учитывать реакцию собеседника; способности оценивать степень влияния личных свойств и различных факторов на поведение собеседника; умения осуществлять самонаблюдение и самоконтроль; способности модифицировать свое поведение; способности адаптироваться в неоднозначной ситуации; умения управлять коммуникативным взаимодействием и др.

Основываясь на вышесказанном, можно сделать вывод, что культура общения – это социальное явление, которое иногда рассматривается в узком смысле для характеристики наиболее непосредственных отношений людей между собой. Вместе с тем очевидна необходимость употребления понятия «культура общения» в более широком смысле: для обозначения всех форм связей и отношений, как проявление способности к общению независимо от конкретного содержания и условий социальной среды обитания и деятельности людей, как к осознанным связям людей, входящих в любую человеческую общность. Способность к общению в данном случае – это одна из наиболее общих психологических категорий. Способность к общению, как и культуру общения, можно и нужно развивать в процессе профессиональной подготовки специалистов в вузе.

Профессиональная самореализация личности в культурно-образовательном пространстве вуза

В статье характеризуется ситуация в профессиональном образовании, когда образовательные реалии приходят в противоречие с индивидуальными потребностями личности в развитии по выбранному профилю подготовки. Объективные процессы общественного развития ведут к повышению требований к личности и созданию образовательных возможностей, которые рассматриваются на основе культурно-образовательного пространства вуза.

Ключевые слова: *профессиональная самореализация, личность будущего специалиста, культурно-образовательное пространство.*

Повышение качества профессионального образования ориентирует вуз на решение задач социального и индивидуального развития личности. При этом личность рассматривается в качестве активного участника учебного процесса, в котором она проявляет себя в разных значимых для нее видах деятельности. Поэтому для каждой личности вуз и организуемое в нем образовательное пространство должны рассматриваться как объективное условие обучения профессии, а также как способ осуществлять через многообразие учебных программ, форм профессионального развития реализацию своих планов, жизненных целей, потребностей.

В период существующих кризисных явлений в обществе и назревших изменений в структуре и содержании образовательного – с целью повышения качества профессиональной подготовки – перед вузом стоит задача обеспечить культурную и индивидуально-профессиональную идентификацию, что воз-

можно в условиях целенаправленной самореализации студента в пространстве образовательного учреждения. Профессиональная самореализация может рассматриваться как показатель эффективного развития личности по профилю подготовки в вузе, в котором отражаются целостность психолого-педагогического воздействия и взаимодействия в учебно-творческом процессе. Признание профессиональной самореализации методологической основой развития личности затрагивает не только ее ресурсы (зрелость, здоровье, активность, мотивацию и т. д.), но и качество организации культурно-образовательного пространства.

Профессиональная самореализация личности в образовательном процессе вуза на первоначальном этапе опирается на опыт, который транслируется педагогами – мастерами своего дела – не только по выбранному профилю подготовки, но и по общим предметам (истории, философии, иностранному яз.). Далее расширяются представления личности о себе и профессии, в процессе изучения новых предметов происходит осмысление себя и ценностей профессиональной деятельности, – а это приводит к взаимодействию с участниками образовательного процесса и учебным материалом с целью решения учебно-профессиональных задач.

Чем ценно для профессиональной самореализации личности культурно-образовательное пространство вуза? Важно отметить, что задачи вуза в новых социально-культурных условиях, связанных с гуманизацией и гуманитаризацией, определяют необходимость расширения информационного пространства, в котором отражаются все формирующие факторы представлений личности о выбранной профессии. Понятие «образовательное пространство» в педагогике рассматривается Е. В. Мещеряковой, В. И. Слободчиковым и др. Авторы указывают на его сложность и неоднозначное понимание. В работах других авторов (С. К. Болдырева, Н. Л. Селиванова, Е. В. Бондаревская) образовательное пространство определяется перечнем элементов,

характеризующих ту или иную сферу человеческой деятельности. Поэтому неоднозначность культурно-образовательного пространства вуза можно рассматривать:

- как ценностную основу профессионального и индивидуального развития личности;
- как систему образцов специального развития и успешного решения индивидуально-профессиональных задач;
- как источник активизации развития личности в период обучения по профилю подготовки.

Очевидно, что специально организованная социально-культурная и профессионально ориентированная среда нацелена на определенные стратегии развития специалистов и бакалавров, она способствует индивидуальному развитию в результате взаимодействия и включения в нее индивида. Кроме этого, каждый участник образовательного процесса находит в культурно-образовательном пространстве значимые цели развития, приводит в соответствие интересы профессионального и личностного развития, раскрывает в ходе своего взаимодействия под руководством преподавателей свои сильные качества, позволяющие ему достигать значимых результатов. Неслучайно в каждом вузе, помимо лабораторий по профилю подготовки, существуют творческие объединения, мастерские, школы и т. д. Включение в культурно-образовательном пространстве вуза интерактивных форм оптимизации индивидуального развития создает дополнительные возможности для профессионализации, социальной активности, общения, культурно-созидательного сотрудничества для личности. Наряду с этим традиционные виды и формы учебной деятельности остаются основными источниками вовлечения личности в культурно-образовательное пространство вуза, освоения ею познавательной, культурной информации, что помогает в раскрытии её ресурсов и самореализации.

Для понимания сущности взаимосвязи профессиональной самореализации и культурно-образовательного пространства

требуется более детальное уточнение этих понятий. Так, *профессиональная самореализация* – это процесс и результат индивидуально-профессионального развития личности, который основывается на внешних и внутренних факторах развития. *А культурно-образовательное пространство* есть единство целостной развивающей системы, компоненты которой способствуют освоению каждым участником образовательного процесса профессиональной самореализации.

Таким образом, содержание культурно-образовательного пространства представляется всем комплексом внешних и внутренних компонентов, которые располагают информационно-культурным содержанием и в символическом смысле инициируют учебно-творческую активность личности в образовательном процессе. Указанные компоненты интегрируют психолого-педагогические основы развития личности на вузовском этапе профессионального обучения. Однако, как показывает практика, личность в данный период испытывает сложные противоречивые состояния, не позволяющие ей привести в соответствие свои жизненные планы, достичь наиболее высокого развития. В результате снижается учебная мотивация, социальная активность и т.д. Все это можно изменить, если личность включается в процесс самопознания, расширяет представления о себе и сознательно принимает профессию как условие для самореализации.

Несомненно, профессия накладывает отпечаток на специфику самореализации и определяет наиболее приоритетные качества личности для развития по профилю подготовки. Задача вуза определяется тем, чтобы выровнять имеющиеся трудности индивидуального развития, привести в соответствие с моделью профессиональное развитие личности, указать на возможные пути достижения ею значимого результата. Трудности формирования образа профессии связаны с противоречивыми реалиями современного общества и уровня развития культуры, поэтому вуз может эффективно решать проблемы, связанные с новыми

требованиями к подготовке бакалавров, посредством организации культурно-образовательного пространства, в котором каждый человек находит требуемые знания, отрабатывает умения, совершенствует навыки. Неслучайно профессиональная самореализация личности в культурно-образовательном пространстве вуза выступает как ключевое явление в современном образовании. Объективные и субъективные аспекты решения задач профессионального развития, стоящих перед обществом, осуществляются человеком без внешнего контроля и принуждения.

Важно при этом знать, что образовательная деятельность вуза выступает как часть культурного процесса страны, региона и индивидуальной активности личности. При этом профессиональная самореализация соединяет все указанные части и уровни и определяет достижение личностью поставленных целей в индивидуальном, социально-культурном смысле. Освоенный личностью будущего специалиста опыт в рамках культурно-образовательного пространства вуза способствует осуществлению социально зрелых действий, как в профессиональном, так и в индивидуальном поведении. Поэтому высшее учебное заведение – это, прежде всего, инновационное образовательное учреждение, целью которого выступает профессиональная подготовка высококвалифицированного, компетентного выпускника для деятельности в определенной сфере трудовой занятости, имеющей определенные требования к культурному и специальному развитию кандидата на должность. Это означает, что вузу необходимо создавать условия для развития студентов посредством расширения культурно-образовательного пространства, где будет учитываться совокупность общих и индивидуальных условий развития студентов, включающая:

- устоявшиеся ценности культуры и образования, способные стать ориентиром для развития и профессиональной самореализации личности;
- трудности проявления собственного «Я»;

- комплекс мероприятий, способствующих определению, выявлению уникальности, самобытности, идентичности личности;
- использование наиболее актуальных жизненных смыслов, опыта, важных ориентиров для возрастного развития студента;
- набор образовательных технологий (внеаудиторная деятельность, педагогический менеджмент, социально– образовательное партнерство); самоменеджмент, способствующий профессиональной самореализации как деятельности, направленной на реализацию индивидуальных культурных и образовательных потребностей в творческой, индивидуально ценной и жизненно важной сфере развития.

За последнее десятилетие портрет студента несколько изменился, отмечается устойчивая тенденция в саморазвитии и самореализации, активное продвижение личностью своих интересов в процессе профессионального развития. Эти тенденции, тем не менее, незначительны и нуждаются в научном осмыслении и методическом сопровождении.

В сложившейся ситуации вузовского развития личности на первый план выступают проблемы самой личности, когда она сталкивается с целым рядом трудностей, которые могут быть связаны с отсутствием умений воплощать желаемое в практику. Это неумение правильно осуществлять постановку цели и задач, обеспечивающих значимые процессы профессионального развития, отсутствие направленности на решение приоритетных задач; отсутствие готовности к длительному ожиданию значимого результата, приобретению опыта по выбранной профессии. Не получая необходимых умений и навыков, студент, путем проб и ошибок, стремится найти работу и компенсировать потребности в профессиональном развитии, что приводит к возникновению определенных психолого-педагогических проблем. В этой связи,

выход видится в интеграции трех ключевых аспектов – инновационных целей и технологии образования, отраженных в ресурсах учебно-методического комплекса (личность формируется через сквозное содержание предметных циклов), адресной организации образовательного пространства, где раскрывается модель личности профессионала-мастера, и направленности личности на достижение высоких целей и профессиональную самореализацию. При этом современными студентами движет желание не только профессиональной самореализации в период обучения в вузе, но и осуществления социально значимых действий.

Очевидно, что изменившийся образ мировой культуры и образования приводит к расширению границ личности и получения ею в период обучения в вузе ценностного опыта для профессиональной и личностной самореализации, что оптимизирует процесс ее активности и целостного развития, когда индивидуальное и профессиональное в ней устремлены на совершенствование мира и самой себя.

СПИСОК АВТОРОВ

1. **Анисимова Анастасия Михайловна** – аспирантка Московского государственного института культуры
2. **Баркова Элеонора Владиленовна** – доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии Российского экономического университета имени Г. В. Плеханова
3. **Бондарь Юрий Павлович** – кандидат политических наук, доцент, ректор Белорусского государственного университета культуры и искусств
4. **Борисов Сергей Николаевич** – доктор философских наук, профессор, первый проректор, проректор по научно-исследовательской и инновационной деятельности Белгородского государственного института искусств и культуры
5. **Возняк Владимир Степанович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко
6. **Возняк Сергей Степанович** – кандидат философских наук, профессор кафедры культурологии и менеджмента социокультурной деятельности Восточноевропейского национального университета имени Леси Украинки
7. **Возняк Степан Владимирович** – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социологии Прикарпатского национального университета имени Василя Стефаника (г. Ивано-Франковск, Украина)
8. **Галушак Марьяна Степановна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии имени профессора В. Г. Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени И. Франко
9. **Гусева Нина Васильевна** – руководитель Международного центра методологических исследований и инновационных программ, председатель Восточного отделения Казахстанского философского конгресса
10. **Докучаев Алексей Владимирович** – кандидат культурологии, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры

11. **Игнатов Михаил Александрович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
12. **Есаков Валерий Анатольевич** – доктор культурологии, профессор, заслуженный работник культуры Российской Федерации
13. **Кошель Владимир Андреевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры рекламы, дизайна и связей с общественностью Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова
14. **Криштапович Лев Евстафьевич** – доктор философских наук, профессор, начальник научно-исследовательского отдела Белорусского государственного университета культуры и искусств
15. **Летов Евгений Владимирович** – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры
16. **Лимонченко** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Дрогобычского государственного педагогического университета имени И. Франко
17. **Майданский Максим Андреевич** – магистрант Белгородского государственного университета
18. **Майданская Ирина Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белгородского государственного университета
19. **Малыгина Ирина Викторовна** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой теории культуры, этики и эстетики Московского государственного института культуры
20. **Мареев Сергей Николаевич** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой общеобразовательных дисциплин Московской международной высшей школы бизнеса «МИР-БИС» (Институт)
21. **Мареева Елена Валентиновна** – доктор философских наук, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры

22. **Плетников Андрей Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры
23. **Понизовкина Ирина Федоровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии РЭУ им. Г. В. Плеханова
24. **Пугачев Олег Сергеевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, истории и иностранных языков Пензенской государственной сельскохозяйственной академии
25. **Римский Виктор Павлович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
26. **Сегал Александр Петрович** – кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры философии языка и коммуникации философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова
27. **Спинжар Наталья Федоровна** – кандидат педагогических наук, профессор кафедры педагогики и психологии Московского государственного института культуры
28. **Суминова Татьяна Николаевна** – доктор философских наук, профессор кафедры менеджмента социально-культурной деятельности Московского государственного института культуры
29. **Тихонова Валерия Александровна** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социально-философских наук Московского государственного института культуры
30. **Цветкова Светлана Григорьевна** – кандидат исторических наук, профессор кафедры социально-философских наук Московского государственного института культуры
31. **Хамидов Александр Александрович** – доктор философских наук, профессор, научный сотрудник Алтайского государственного гуманитарно-педагогического университета имени В. М. Шукшина
32. **Христидис Татьяна Витальевна** – доктор педагогических наук, профессор, зав. кафедрой педагогики и психологии Московского государственного института культуры

33. **Черняева Галина Владимировна** – кандидат философских наук, доцент кафедры управления персоналом факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова
34. **Шibaева Михалина Михайловна** – доктор философских наук, профессор кафедры теории культуры, этики и эстетики Московского государственного института культуры

Научное издание

**Проблема
культурного взаимодействия:
история и современность**

*(по материалам международной
научно-практической конференции
«Проблемы культурного взаимодействия
в современном мире»
26-27 мая 2016 г., Москва, МГИК)*

Редактор
Д.Г. Валикова

Компьютерная верстка
Р.М. Павловский

Подписано в печать 13.02.2017 г. Формат 60x84¹/₁₆
Усл. печ. л. 13,25. Тираж 100 экз. Заказ № _____. Типография МГИК.
141406, Московская область, г. Химки, ул. Библиотечная, д. 7.