

Е.А. Агапова

ЦЕНзуРА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ КАК МАНИПУЛЯЦИЯ СОЗНАНИЕМ

Становление и оформление цензуры в качестве обязательного атрибута жизни общества происходило в древности, ее институализация осуществлялась неравномерно в различных обществах, что, несомненно, зависело от зрелости и мощи политических сил, заинтересованных в утверждении цензуры. На протяжении всей истории человечества обществу запрещали что-либо знать. Мотивировалось это борьбой с неверием, пороками, вредными идеями.

Слово «цензура» принадлежит к числу терминов, описывающих простые на вид, но достаточно сложные в действительности социальные механизмы, являющиеся в современных политических условиях предметом ожесточенных споров. Смысл и значение термина «цензура» переинтерпретируется и искажается в зависимости от ситуационных потребностей того, кто им пользуется, причем сфера применения термина неоправданно расширяется.

Сущность цензуры определена тем, что характер общественных отношений и взаимодействия различных общественных институтов, групп и индивидов в обществе в значительной степени зависят от качества информации, которая циркулирует в обществе, заинтересованном в стабильности своего бытия и как следствие вырабатывающем для достижения этой цели особые средства. Цензура это порождение общества, которому нужны сдерживающие начала и инструменты, предотвращающие разрушение. Цензура производит отбор и фильтрацию информации на основе принятых норм в данном обществе, таким образом, она участвует в формировании ценностных ориентаций. Однако находясь вне культуры, цензура была бы не в состоянии выполнять свое социальное предназначение.

Манипуляция – цензура выполняет несколько функций, которые обычной цензурой не выполнялись:

- Диагностика, т.е. акт узнавания, подтверждающий определенную идентичность.
- Администрирование, которое предполагает систему символизации норм, подтверждающих право человека делать что-либо в зависимости от того, что он есть по своему символическому статусу.
- Продуцирование определенной точки зрения.

Прочную базу для манипуляции мимикрирующей цензуры в современном обществе составляют некомпетентность и малообразованность массы. Объектом манипуляции, таким образом, становится ведомое большинство, которое знанию предпочитает его облегченную интерпретацию, утрачивая системный образ действительности. Таким образом, процессы, происходящие в современном российском обществе, рассматривать на основании стратификации, например П. Сорокина, не актуально. Возможная схема деления общества схематично выглядит следующим образом.

Таблица 1

ЭЛИТА
БУФЕРНАЯ ЗОНА между элитой и обществом
МАРГИНАЛЬНАЯ ПРОСЛОЙКА – среднее звено
МАССА

Сопоставим с классификацией Р.Кийосаки:

Таблица 2

ИНВЕСТОРЫ
БИЗНЕСМЕНЫ
СПЕЦИАЛИСТЫ
НАЕМНЫЕ РАБОЧИЕ

Незначительная разница между нашей стратификацией и разделением Роберта Кийосаки по признаку получаемых доходов (так специалист может быть в буферной зоне, а преподаватель, будучи в России наемным рабочим, относится скорее в маргинальную зону нашей стратификации) вызвана

нередко разницей в российском и американском обществе, в остальных же случаях незначительные погрешности не имеют решающего значения перед общим сходством. Таким образом, становится четко понятно, что инвестор помимо инвестиций непосредственно в бизнес в ряде случаев инвестирует в общество, готовя почву для еще больших доходов.

Буферная зона – бизнесмены, непосредственно распределяющие инвестиции элиты, а также СМИ, что в современных условиях тоже можно расценивать как специфический бизнес. Маргинальная прослойка – является уже потребителем идей, общая основа которых сформулирована инвестором, а исполнены эти идеи буферной зоной. Масса – в свою очередь потребляет не столько идеи, сколько выполненное из них «шоу» (авт.), тщательно подготовленное представителями буферной зоны, которые нуждаются в широком круге потребителей, как в случае бизнеса, так и в случае СМИ.

Однако следует отметить, что каждая зона дифференцирована, имеет собственную иерархию и мобильность осуществляется по горизонтали либо по вертикали, но в рамках зоны, переход из зоны в зону по горизонтали вниз возможен, по горизонтали вверх из зоны в зону является минимальным и в основном из маргинальной в буферную. Зона финансовой элиты – сложившийся конгломерат, закрыт от движений и осуществляет мобильность только внутри себя (по степени влияния). При этом элита не имеет национальных черт, она космополитична, и проводит идеи наиболее выгодные для ее финансового положения и степени влияния на низшие зоны. Таким образом, современное общество, в том числе и Россия, по своей структуре скорее напоминает кастовую систему. При такой стратификации несомненно, что большую часть общества занимает управляемая масса, при этом социальная мобильность осуществляется только внутри этой массы, как ранее было отмечено.

Управляемое большинство, составляющее большую часть современного общества, сформировалось не спонтанно, в качестве идейной основы выступает философия позитивизма и ключевая идея Г.Спенсера, что индивидуализм, конкурентная борьба и выживание наиболее приспособленных необходимы для поступательного движения общества. Основное кредо – истинным является то, что полезно, что дает удовлетворение и приводит к успеху. Идеи гедонизма не новы, но именно современность берет их на вооружение и укладывает в фундамент общественного бытия. На каком этапе произошла инкультурация России? Победа Варлаама в споре над Паламой, Петровские реформы, послевоенное диссидентство, суть даже заключается не в этом, противостояние Запад – Россия проходит лейтмотивом через всю историю культуры России, адекватные ответы позволяли сохранить самобытность и государственную идентичность. Век высоких технологий снимает эту проблему и как следствие противостояние невозможно, результатом становится изменение менталитета и картины мира в пределах одного поколения, миф западного потребительского общества становится самостоятельной реальностью на всем постсоветском пространстве. Мифологизирование становится ведущей чертой мышления современного человека, а мифология начинает выступать не как средство познания, а как идеология социального управления и манипулирования массами. Прежде всего это «миф успеха», утверждающий, что любой человек независимо от происхождения имеет шанс на успех, убеждением служат кино и телебиографии известных людей, к этой группе мифов относится и «миф Золушки», где бедная девушка с помощью своего трудолюбия делает карьеру или выходит замуж за миллионера и т.д. Все это формирует в сознании человека, что главным критерием его поведения становится успех, а как следствие понимание того, что жестокость мира требует от него такой же жестокости, если он хочет занять в нем достойное место, и никакие морально-эстетические соображения не должны мешать на пути к славе, богатству, успеху. Человек нивелирует ту основную черту, которая его отличала от животного, он провозглашает общим законом жизни всеобщую борьбу за выживание, в которой выживает наиболее приспособленный. Складывается особенный жаргон, который основывается на сознательном смешении и подмене смыслов. Постоянная девальвация смыслов и ценностей делается привычной, и в результате и их исходное значение утрачивается, происходит деформация сознания, перестающего различать действительные ценности и соответствующие им уровни. Такие методы, по мнению Э.Фромма, «гораздо безнравственнее непристойной литературы, издание которой наказуемо» [1, с. 114]. Таким образом, главное – ощущение подмены, реальный противоречивый, сложный мир заменяется яркой картинкой, не вызывающей вопросов и сомнений. Человеческое сознание превращается в удобную схему, где разработаны готовые имиджи, способы решения и стереотипы восприятия, при этом все модули схемы легко заменяются в зависимости от желаемого результата.

Таким образом, осуществление контроля над массами значительно упрощается и сводится к использованию и поддержанию манипулятивных технологий, которые являются лучшими цензорами в руках власти. Укорененные при помощи массовой культуры животные инстинкты и нацеленность только на достижение успеха любой ценой; человеческое сознание не в состоянии вырабатывать революци-

онные идеи, борьба сводится только к борьбе за выживание, классов не существует, а управляемая масса не видит необходимости в изменении социально-политических установок, главный лозунг – «хлеба и зрелищ». В этой связи можно определить позитивную роль цензуры как института политической власти – это охранительная функция от проникновения чуждой, инородной и не качественной формы культуры. Отмена цензуры в России повлекла утверждение западных ценностей, как инструмента культурно-информационной войны, построенной на принятии американского мирового лидерства. Таким образом, доминантой становятся западные ценности, формы жизни, язык, экономика, образование, вследствие этого Россия оказалась втянутой в кризисы и угрозы, которые переживает западный дух. Более того, происходит выхолащивание национальной культуры, языка, что ведет к потере самосознания нации и превращение России в мировую периферию духовной власти. Понимание угрозы «порабощения» достаточно большим количеством ученых-обществоведов не влияет на общественное сознание, вследствие апатичности масс нацеленных только на выживание. Трансляция Западом инокультуры не рассматривается, как важнейший идеологический компонент информационной войны. Таким образом, отсутствие института цензуры, деятельность которого направлена прежде всего на сохранение государства и общества от распада на атомы, не связанные духовным единством, привело к образованию атомизированного общества западного типа, которое удерживается только при помощи технологий манипулирования, а прочные культурные многовековые связи замещены потребительскими инстинктами. Нет ни одной культуры в мире, где было бы все позволено, человек начинается не со свободы, но с предела, с линии непреодолимого.

Цензура – это институт, обеспечивающий защиту прав реципиентов, пассивно слушающего большинства, от произвола агентов слова – идеологически активного меньшинства, стремящегося преобразовать менталитет общества по своему вкусу. Желательные мысли агентами меньшинства производятся в таких количествах, что собственное мышление тонет в их массе, а эти желательные мысли так тонко вводятся в сознание, что реципиенты принимают эти мысли, как результат собственной мысли. Таким образом, происходит скрытое, анонимное господство, которое осуществляется ненасильственными методами. Х. Ортега-и-Гассет заявляет о необходимости духовной диктатуры во все эпохи истории. Он считает, что большинство людей не имеет собственного мнения, не обладает теоретическим пониманием бытия вещей, поэтому мнения «следует втиснуть в людей под давлением извне, как смазочное масло в машину». Подобное мнение разделяют Г. Франке, Г. Домицлаф, К. Ясперс, Г. Шишков и др. Манипулирование сознанием, как форма цензуры укоренено в обществе с момента появления слова. Следовательно, можно объяснить феномен социально-политической мимикрии: по мере происходящих в обществе изменений, меняются и функции института цензуры и понятие – цензура.

Однако цензура не должна носить политическую окраску, она должна быть содержательной, оценивать содержание речи, значит, соотносить содержание с нравственными критериями, существующими в обществе. Цензура необходима как сдерживающий механизм, предотвращающий распадение общества на атомы и поглощению инокультурами без остатка. Последствия цензурных регламентаций для культуры России, как показывает многовековая история, менее губительны, нежели замена ее на изобретение Запада – манипуляцию сознания.

В современных реалиях защита идентичности и государственности лежит в правильном использовании цензуры, как охранительного механизма, в сопротивлении и устранении последствий «информационной войны». За последние десятилетия произошла подмена культурных ценностей квазиценностями и осуществлена пропаганда на них моделей поведения. Демонтаж системы ценностей начинается с выявления уязвимых мест в смысловом пространстве противника, определения диссонирующих фактов, стереотипов и представлений, которым затем с помощью пропагандистской компании в СМИ придается фундаментальное значение. В качестве альтернативы обществу предлагается новая модель мира, основанная на иллюзиях и стереотипах данного общества, но не укорененная в его исторической памяти, национальных традициях, глубинных психологических установках и прямо противоречащая социально-историческим условиям его существования.

Условием эффективности манипуляции является выведение массового сознания за привычные рамки норм, ценностей, стереотипов, дестабилизация массового сознания с помощью пропагандистских и отвлекающих мероприятий. Победа в информационной войне достигается, когда деструктивная система ценностей воспринимается целевой аудиторией как «путь к свободе», а носители этих ценностей как «освободители». Таким образом, информационная война является главным элементом в современном геополитическом разделе мира, и все более актуальным является разработка средств противодействия манипуляционным технологиям, а также развитие методов управления и защиты информационного пространства. В результате отсутствия методов защиты информационного про-

странства была размонтирована матрица мировоззрения, население утратило систему ценностных координат, осталась масса людей, не обладающих надличностным сознанием и коллективной волей, утративших связную картину мира и способность к логическому мышлению, выявлению причинно-следственных связей.

В конце XX – начале XXI в., совершенно очевидно произошла морально – интеллектуальная деградация значительной части населения. По мере этого возможность манипулирования этой частью общества возросла. Совершенно очевидно, что путь технологической цивилизации, по которому человечество шагало последние четыре века, подошел к концу, что с такими стереотипами массового сознания обществу не выжить. Встает задача представить варианты будущего, спроектировать его и понять, какой человек может в этом будущем жить. Таким образом, вновь встает проблема «нового человека», и лучше этой задачей заняться раньше, чтобы культура, идеология, религия успели приспособиться к новому будущему. Чем позже человечество возьмет на себя ответственность за свою историю, тем уже будет коридор доступных ему возможностей.

Совершенно очевидно, что здесь придется опираться на потенциал гуманитарных наук. Если мы хотим наиболее эффективно решить сегодня философско-культурологическую задачу в исследовании феномена цензуры, то это возможно только при использовании результатов всего гуманитарного и естественнонаучного блока дисциплин. В противном случае исследование будет носить замкнутый на себя характер, без возможности практического воплощения результатов в общественную жизнь. В случае возможности реализации ключевых моментов исследований, в том числе и нашего, становится возможен адекватный «ОТВЕТ», когда цивилизации брошен «ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЫЗОВ», по терминологии А. Тойнби, и желательно при этом иметь несколько сообществ, предлагающих разные варианты ответа. А. Тойнби, анализируя исторические судьбы различных цивилизаций, обращал внимание на точки бифуркации, которые на несколько веков определяли ход развития огромных государств. Если предположить, что такая точка в истории России прошла в период перестройки (1985), то прогноз достаточно пессимистичен, если точка бифуркации еще не наступила в России, то возможно изменение императивов и начало новой эпохи, от ВЫРОЖДЕНИЯ к ВОЗРОЖДЕНИЮ. На этом этапе «перехода» цензура должна:

- Взять на себя функцию отделения и забвения (замалчивания в СМИ деятельности) лженауки от науки.
- Формировать общественное мнение, ориентированное не на западные образцы и ценности, которые исторически не укоренены в менталитете народа (православие – протестантизм).
- Не допускать распространение манипулятивных технологий, которые ведут к изменениям в психике индивида и приводят к нарушению здоровья.
- Обеспечить фундаментальное образование (начиная со средней школы) путем контроля над качеством преподавания и обеспечения качественными (с научной точки зрения) учебными пособиями, не допускающими пропаганды лженаучных взглядов и идеологических интерпретаций.

Основная сложность заключается в том, что цензура относится к понятиям, которые обществом воспринимаются с негативной позиции, в силу объективных и субъективных причин (история развития цензуры и цензоров). Европейские страны, отказавшиеся от институтов цензуры и диктующие свою модель мироустройства, окончательно от нее все же не отказались, спрятав и размыв цензурные запреты в законодательстве. За несколько веков такой практики на Западе выработалось устойчивое понятие у социума, что можно, а что запрещено. Российское же общество пребывает в законодательном хаосе в случае с цензурой, так как нередко западноевропейские представления о «добре» и «зле» качественно отличаются от отечественных. Для устранения таких остаточных противоречий применяется НОВОЯЗ. Сам термин был введен в художественном произведении Дж. Оруэлла, в котором он показывал жесткий тоталитарный мир, где даже мысли человека были поставлены под полный контроль – при помощи новояза физически невозможно было подумать о чем-то крамольном, т. е. совершить «мыслепреступление».

Новояз – это лингвистическая система, построенная на создании слов в уже существующем языке, а также на изменении смысла старых слов, причем смысл меняется на прямо противоположный. Такая система используется в рамках манипуляции общественным мнением для того, чтобы подчинить себе мыслительные процессы людей, направив их в требуемое манипуляторам русло. Постепенно термины новояза заменяют собой исконные слова языка с устоявшимися коннотациями, что разрушает сам здравый смысл – люди уже сами перестают понимать, о чем говорят, как выражают свои мысли. Это связано с тем, что новые слова не имеют в языке устойчивых связей, они не обладают развитыми словарными гнездами, поэтому являются «словами-амебами» (термин введен С.Г. Кара-Мурзой в книгах серии «Тропы практического разума») – словами, влившимися в строй языка и на-

рушающими его. Функция цензуры это еще и борьба с новоязом, так как употребление этой лингвистической системы являет собой поражение за здравый смысл, так как принятие языка противника или друга в «овечьей шкуре» – это незаметное становление его пленником. Даже если имеется иное понимание слов, нежели чем у собеседника, то в любом случае происходит впутывание в семантическую ловушку, так как нет владения стоящим за словом смыслом, часто многозначным и даже тайным. И в данном случае цензура должна использовать новейшие технологии для эффективной борьбы с новоязом, манипулятивными технологиями, а не использовать технологии, напротив, для борьбы со здравым смыслом, что собственно имеет место в современных условиях.

Цензура, как понятие не исчезает, может исчезнуть термин, но не функции и методы, при помощи которых определенная часть общества контролирует потоки информации и дозирует их для большинства. В связи с информационной революцией потоки информации старыми методами уже невозможно контролировать, следовательно, были выработаны новые с учетом современных реалий. Чтобы четко понимать, что именно необходимо изменить в общественном сознании и обществе в целом, необходимо исследовать новые цензурные технологии и степень их влияние на массовое сознание, возможные и текущие последствия ситуации, когда использование данных технологий происходит не с целью сохранения общества, а для достижения финансовых и политических выгод определенным слоем. Исследование данного вопроса затруднено тем, что вся литература по данному вопросу безнадежно устарела (в силу специфики современности, где изменения происходят в рекордные сроки), поэтому мы будем анализировать в основном материалы форумов и блогов в Интернете, технологии, применяющиеся в избирательных компаниях в России в 2007г., т.е. степень подверженности манипуляции разных слоев населения за счет фильтрации (цензурирования) полной информации о тех или иных событиях.

Литература

1. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
2. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. М., 2000.
3. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 2003.

4 июля 2007 г.

А.И. Бобков

СВЯЗЬ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА И ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ КАК ОСНОВА ОСМЫСЛЕНИЯ КРИЗИСА СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ОБЩНОСТИ

В контексте этнического самосознания рассматривается феномен социальной сверхсилы, как практика самобытного преодоления массового отчуждения от культуры этноса. Бездуховное существование социума, определяемое как состояние торжества массы над этносом, понимается как результат внеисторического бытия социальных субъектов. Возвращение в историю и прекращение господства массы утверждается через актуализацию связи этнического самосознания и религиозного опыта, определяемого как сакральная сверхсила. Разрыв же этой связи способствует обнищанию социокультурной реальности.

Существует ли связь религиозного опыта с этническим самосознанием? В постановке данного вопроса обозначается связь такого социального феномена как религиозный опыт и феноменом, именуемым этническим самосознанием. Акцентирование внимания на взаимодействии и взаимообусловленности этих обширных понятий является важной научной проблемой, которая во многом актуализирована сегодня в контексте социального бытия. Ее актуальность вызвана, на наш взгляд, тем, что в современном мире все яснее обозначается проблема сущности социальной силы.

Социальная сила – это возможность упорядочивания социального бытия на основании определенного отношения к истории того или иного сообщества, выражается двумя путями: либо сила личности творит историю, либо сила социума. Здесь обозначено столкновение двух типов социального порядка. Сам смысл социального порядка как соотношение того, что в социуме должно быть разрушено, а что необходимо оставить в неприкосновенности. Сила, требующая оставить в неприкосновенности связь религиозного опыта и этнического самосознания, настаивает на жертвовании субъекта, на отказе последнего от возможности существования вне этноса. Конечный смысл творчества в

рамках этой силы – актуализация связи этнического сообщества и религиозного опыта в качестве доминирующего смысла истории. Вне истории эта сила как бы утрачивает свое принудительное значение, ибо вне истории отпадает необходимость сохранения священного порядка тесно с ней связанного.

Рациональность, которую считают смыслом истории и синонимом свободы, на самом деле является силой вне религиозного опыта деструктивной, духовно оскопленной. Силой, уничтожающей субъектность в не меньшей степени, чем находящаяся под подозрением иррациональность. Уничтожение субъектности во многом происходит в связи с тем, что субъект также впадает в опасное состояние неадекватного восприятия социальной реальности, воспринимая ее как тотально рациональную. Вместе с таким восприятием возрастает его бессилие по отношению к иррациональному. Это бессилие в том, что он не стремится выявить его латентный смысл, а значит ему легче исключить иррациональное из числа объективно существующих характеристик социальной реальности, нежели расширить рамки последней. Этнос, как исключенное иррациональное, продолжает существовать, но приобретает внеисторические, архаические черты, которые предполагают обращение с ним как с вообразимым субъектом, нуждающимся в скорейшей дезактуализации и исключении. Это исключение возможно и происходит в результате отказа исследовать связь религиозного опыта и этнического самосознания.

Актуализация же этой связи говорит о том, что этнос и его структура это скорее динамические, нежели статические категории. Чтобы проследить эту динамику, следует учитывать принцип, который свидетельствует, что этнос полисубъектен и количество субъектов взаимодействующих внутри него и тем самым детерминирующих динамику развития самосознания определяется отношением к религиозному опыту. Динамика же развития этнического самосознания видится нам в следующих этапах: род – племя – этнос – масса – нация – сообщество индивидуализма. Если первые три этапа, по нашему мнению предполагают подъем значимости связи религиозного опыта и этнического самосознания, то следующие три предполагают их полный разрыв и деградацию социального субъекта (этноса).

Так как мы сегодня находимся во внеисторическом состоянии сообщества индивидуалистов, то большинству из нас просто необходимо осознавать историческое значение того, что может прийти с отказом связи религиозного опыта и этнического самосознания, иначе невозможно, ибо наступает трагическое ощущение конца истории, а это как раз время актуализации религиозного опыта православия (В. Шубарт). Таков парадокс. Данный парадокс предопределен вопрошанием о социальной субъектности, потому что нахождение вне истории обостряет этот процесс. Внеисторичность – это тотальный экзистенциальный кризис социальных субъектов. Внеисторичность – это проявление отсутствия парадигм самопознания социальных субъектов. Это ожидание определения смысла «извне». Такие ожидания и появляются в силу утраты тотальных практик самопознания. Утрата эта ощутима и на личностном и на социальном уровне. Самопознание утрачивается не потому, что смысл «извне» запаздывает, а скорее, потому что исчезает категория «преображения» социума, которая и предопределяет центральное место самопознания в осмыслении бытия этноса как коллективного субъекта.

Введенная нами категория преобразования предполагает опору самосознания конкретного этноса на религиозный опыт. Преобразование без религиозного опыта невозможно, ибо оно конечный этап его развития. Преобразование – это окончательное состояние субъекта, способного к трансляции принципов социального бытия в форме их принудительного значения. Религиозный опыт предполагает отыскание смысла бытия субъекта автономно самим субъектом. Смысл извне здесь практически исключен, но не исключено всеединство, как универсальная категория. Именно всеединство приводит к тому, что высшей формой сущности социальной интеграции является восприятие социального через причастность к сверхсиле. Такая причастность и есть основной момент отбора элементов самосознающего аспекта бытия этноса. Сама задача деполитизированного философского анализа этнического самосознания заключается в выявлении латентного развития структур детерминирующих объективацию активности сверхсилы в исторической жизнедеятельности этноса.

Данная сверхсила «кажет» себя в первую очередь через осознание того, что социум в любой момент своего исторического бытия содержит реально действующий на повседневность религиозный опыт ушедших, живущих и еще не рожденных поколений. Ориентация на такую явленность нуждается в определении специфичности социального субъекта. Эта специфичность в том, что социальный субъект уже содержит в себе превосходство религиозного социального идеала над всеми другими моделями исторического развития. Превосходство, проверенное на интеграцию и жизнеспособность, содержащее в себе указание на опасность иллюзии разрушения всеединства. Специфичность данного субъекта это и осознание равнозначности исторических эпох, через констатацию наличия

единого смысла бытия этого субъекта. Такая равнозначность достигнута только у этноса, имеющего в основании своего самосознания религиозный опыт. Отсутствие внимания к этому принципу лишает этнос его актуальности в осмыслении социального бытия и приводит к неправильным, социально опасным моделям, носящим дезинтегрирующий характер.

Священное как выражение религиозного опыта, вне употребления категории этноса, становится социально ненужным, социум, освобождаясь от него, не сразу осознает кризис своего бытия. Этот кризис проявляется лишь через господство иллюзии утраты воздействия сверхсилы. На самом же деле сверхсила не утрачивается, она только отдаляет срок проявления своего принудительного действия. Из социума исчезает эсхатология, а это один из признаков кризиса исторического бытия.

Данный признак уникален по своей сути. Отсутствие эсхатологического начала, наступающее вслед за отказом связи религиозного опыта и этнического самосознания, приводит к проблеме неполноты социальной реальности, ведущей к непониманию ее ведущей роли в жизнедеятельности социальных субъектов. Неполнота социальной реальности проявляется, по нашему мнению в том случае, когда игнорируется тот важный методологический принцип, который утверждает, что в ее осмыслении эсхатологические модели являются основополагающими. Именно этот принцип указывает на закономерность, которая может быть обозначена как «закономерность ослабления социального». Ее можно сформулировать таким образом: «Ослабление социального происходит тогда, когда конечность социальной гармонии утрачивает свое центральное место в процессе смыслополагания бытия социального субъекта». Ослабление социального происходит в том случае, когда институты вторичного характера считаются единственными и независимыми гарантами устойчивого развития социального субъекта. Первичные группы и нормы их жизнедеятельности, в свою очередь, не признаются способными к созданию моделей устойчивого развития.

Религиозный опыт как раз и считает опасным такое состояние социума, а точнее этноса. Этнос в данном случае воспринимается нами как состояние гармонии между первичными и вторичными группами, обеспеченное историческим смыслом бытия данного сообщества. Конечность социальной гармонии во многом наступает именно в тот момент, когда коллективные представления, носящие религиозный характер признаются творениями вторичных групп. Предназначение этих творений носит ярко выраженный характер порабощения так называемой свободной личности вторичными группами. Здесь незаметным остается факт, что социальная гармония и усматривается в ограничении всевластия вторичных групп, особенно в плане смыслополагания бытия конкретного сообщества.

Священная история этноса, основанная на религиозном опыте, есть не что иное, как обозначение сменяющих друг друга циклов социальной гармонии и хаоса. Священная история – это этноархаика преображенная мировой религией. Смысл этого преображения в том, чтобы показать, что этнос становится историческим лишь в тех условиях, когда боги подчинены Богу. Если объяснить смысл данного постулата с точки зрения Эмиля Дюркгейма, то можно выразить этот принцип так: «Священная история это состояние подчинения клана этносу, который создал свои вторичные группы на религиозном основании служения себе, а не борьбы с собой».

В свою очередь разрушение священной истории происходит в случае, когда вторичная группа, объявляя войну этносу через преодоление религиозного опыта как выразителя этнического самосознания, вновь сталкивается с восстанием богов. На место этносу приходят кланы, и этнос исчезает из истории. Точнее не этнос, а священная история, где этнос являлся высшей исторической формой сверхсилы. Однако вторичные группы не сразу отказываются от сверхсилы, чувствуя ее утрату, они пытаются предложить «модели-иллюзии» ее наличия. Однако почувствовавший отсутствие сверхсилы клан, поработав авторитет вторичных групп, начинает отход от истории, который не виден, ибо историчность начинает измеряться экстравагантностью личности, как высшей формой истории.

Экстравагантность не может быть измерением истории по той простой причине, что она основана на попытке преодоления традиции социального взаимодействия. Она суть вытеснение табу из социального бытия. Точнее она сама вводит табу на признание первичного основополагающего значения социума в жизни человека. Именно это признание и есть смысл истории. Религиозный опыт как бы оставляет личность один на один со смыслом исторического социального субъекта

Этот смысл не может быть познан рационально, ибо он принадлежит к реальности иного порядка. Он проявляется себя в священном. Иерофания вне признания сверхзначимости этноса невозможна. Она и проявляется лишь в том случае, когда этнос представляется социальной системой, основанной на иерофании. Сверхсила этноса это способность к размыканию профанной реальности и раскрытие ее двойственности. Исторический этнос никогда не смиряется со всемогуществом профанного. Состояние противоборства со всемогуществом профанного и есть важная черта актуализации феномена этнического самосознания.

Данное состояние это торжество совести как преобразующей силы социальной реальности. Совесть для этноса это охваченность бытия сакральным, но не извне, а изнутри. Религиозный опыт – это зов совести. Тот самый зов, который согласно М. Хайдеггеру «идет от меня и все же сверх меня» [1, с. 275]. Сверх меня находится этнос как общество, соблюдающее принципы иерофании. Оно может «безмолвствовать» (А.С. Пушкин). Однако это безмолвие не обозначение отсутствия. «Отсутствие словесной формулировки того, что возвано в зове, не вытесняет феномен в неопределенность некоего таинственного голоса, но лишь указывает, что понимание «воззвания» не имеет права цепляться за ожидание сообщения и все подобное» – отмечает М. Хайдеггер [1, с. 274]. Отсутствие формулировки в словесной форме указывает, что этническое самосознание выражается в ином символическом ключе. Это иной характер самопознания, которое в основе таит принцип неразрывности бытия социального субъекта и его духовной основы. Этот принцип выразил С.Л. Франк, утверждавший: «Что такое есть семья, государство, нация, закон, хозяйство, политическая или социальная реформа, революция и пр., словом, что такое есть социальное бытие и как совершается социальное явление – этого вообще нельзя усмотреть в видимом мире физического бытия, это можно узнать лишь через внутреннее духовное соучастие и сопереживание невидимой общественной действительности» [2, с. 154]. Духовное соучастие и сопереживание социальной действительности и есть конечный смысл религиозного опыта, связанного с этническим самосознанием.

Религиозный опыт и теряет свою актуальность, когда в трактовке социального проявляется непричастность и свобода от сопереживания социальной действительности. Свобода от религиозного опыта это свобода от социума, «каким он должен быть». Этнос, низведенный до состояния статистической единицы, и есть полное разрушение духовных основ бытия социума.

Описанное нами состояние – это состояние окончательной профанизации человеческого бытия. Смысл такой степени профанизации состоит в полном непонимании возможностей сакрального как единственного социального феномена, выполняющего функцию актуализации социальной сверхсилы. Жертва социуму в эпоху тотальной профанизации сменяется жертвой социумом. Разрушительный характер жертвы обнаруживает себя в таких аспектах: демографический кризис, ослабление семейных отношений, политизация религии и невозможность полноценного социокультурного развития в силу утраты внимания к культурной традиции. Социум, находящийся в таком состоянии, неизбежно испытывает воздействие деструктивного насилия как извне, так и изнутри. Следование традициям, имеющим связь с религиозным опытом, делает любую личность социально уязвимой, к ней социальное насилие применяется в первую очередь через инфляцию общесоциальной значимости ее символического капитала. Ориентация на субъекта-референта, коим является этнос, становится затрудненной в силу того, что все созданное этносом объявляется патологией социального развития (например, православное видение социума).

Изменение религиозного опыта, требуемое современной идеологией либерализма, в метафизическом контексте означает изменение отношения к этносу. По ее ценностным основаниям следует относиться к этносу, как к социальному субъекту не способному быть носителем совершенного социального порядка. Это и есть изменение доминанты религиозного опыта русского православия. Более того, это отвращение от духовной основы всей русской философии в ее социальном контексте. Ведь русская философия основана на признании этноса высшим носителем социального порядка через связь его этнического самосознания с религиозным опытом.

Да и сверхсила социального в контексте русской религиозной философии таится не в социальной объективации, а в страстном восприятии этноса как единственном субъекте социальной реальности (Н.А. Бердяев). Моральный порядок, основанный на идее справедливости, без признания этноса в качестве идеала социального субъекта не влияет на направленность развития истории России, которая как бы оканчивается, ибо нарушается ее смысл отыскивания альтернатив духовного развития Запада. Альтернативу моральному порядку одной социокультурной общности можно отыскать только на признании религиозного характера этого поиска. В конечном счете, религиозный опыт – это отыскание принципов социального бытия, которые вытекают из признания этноса в качестве субъекта высшего порядка, способного к внедрению социальной сверхсилы в качестве базовой характеристики исторического развития социокультурной общности.

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
2. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.

12 июня 2007 г.

ПРЕДПОСЫЛКИ ПОЯВЛЕНИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КЛАССИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Говорится о возникновении и постепенном формировании социокультурного института музея. Именно эпоха Просвещения дарит миру понятия «классический музей» и «публичный музей». В этот период сложились предпосылки, оказавшие существенное влияние на появление музея. Речь идет о возникновении потребности в специальных хранилищах, росте значения и численности буржуазии и ее участии в создании коллекций, расширении сферы публичного образования, распространении в среде имущих слоев общества возможностей путешествия, возрастании интереса ко всему экзотическому. Музейное дело в своем развитии прошло долгий путь от первых попыток собирания до многофункциональной деятельности современных музеев и их взаимоотношений с обществом.

Среди всего многообразия социокультурных институтов, которые существуют на сегодняшний день в современном обществе, музеи занимают одно из наиболее важных и фундаментальных мест. Они сохраняют, фиксируют и представляют в своеобразной форме предметное и природное окружение человека, являясь важным для него каналом ретроспективной информации.

Музей как социокультурный институт, существующий в современном обществе для предотвращения потери всего материального и духовного прошлого цивилизации и природы, которые накапливались в связи с их культурной значимостью, производит с этими предметами процедуры сбора, сохранения и обнародования [1]. Общество не способно спасти эти предметы одним только их коллекционированием. Музей представляет ценности, исчезающие в обществе, и может привлечь внимание к тем постоянным общечеловеческим ценностям, которым угрожает современный прогресс. Он выделяет среди других эти ценности, подчеркивая их значение как наследия для поддержания непрерывности и преемственности культуры.

Для того чтобы подчеркнуть значимость музея, как социокультурного института, необходимо выделить, в какой именно период, на каком этапе исторического прошлого человека, он начинает существовать как отдельный институт.

Исходя из специфики развития музея, с учетом изменений социальной и культурной жизни общества определяются следующие периоды, которые соответствуют развитию музейного дела в совокупности стран и материков в целом:

- предмузейное собирательство (архаическое или первобытное общество, древний мир, Средневековье);
- становление классического музея как социокультурного феномена (XV в. – 80-е гг. XVIII в.);
- выделение музейного дела в самостоятельную отрасль культуры и массовое появление публичных музеев (90-е гг. XVIII в. – 10-е гг. XX в.);
- дальнейшее развитие музейного дела и оформление музееведения как научной дисциплины (с 20-х гг. XX в. – наши дни).

Внутри каждого периода можно выделить отдельные этапы развития музейного дела. Все что относится к периоду предмузейного собирательства, что в то время называли «музейонами», можно в лучшем случае назвать «древнехранилищами», «сокровищницами». Возникновение и постепенное формирование социокультурного института музея связано с практикой предмузейного собирательства. Оно происходило в ходе серьезных изменений в сфере духовного развития человечества и его материальной культуры. И самое непосредственное влияние на становление музея оказали следующие культурные исторические эпохи и связанные с ними процессы и явления – возникновение в период Возрождения гуманизма и просветительской деятельности в период Просвещения. Для того чтобы понять значимость каждой эпохи, необходимо дать им характеристику.

Возрождением или Ренессансом по европейской традиции называют процесс культурного и духовного развития, связанный с зарождением в XIII – XIV вв. в Италии раннекапиталистических отношений. В это время здесь, как и в других частях Западной Европы, выросли все более независимые от феодалов города. В них сосредоточивалась международная торговля и переходившие в мануфактурную форму ремесла. В Италии сохранились в значительном количестве материальные остатки и определенные духовные традиции античной культуры. Используя их, деятели Возрождения создавали новую культуру, а ее идейной основой было гуманистическое мировоззрение. Носители этого мировоззрения, гуманисты, стремились «возродить», т.е. сделать образцом для подражания творчество

античных писателей, ученых, философов, художников, классическую латынь, отчасти забытую в Средние века.

Возрождение античности при этом считалось основополагающим. Однако оно представляло собой не причину новой культуры, а результат открытия окружающей человека среды и его собственной природы. Возрождение характеризуется растущей потребностью человека к самовыражению увеличением богатства, разнообразия эмоциональной жизни и познавательных потребностей, высвобождению от засилья корпоративных учреждений и представлений. В создании форм общения гуманистов, покровителей наук и искусства и вообще просвещенных людей определенное место занимали и помещения, в которых представлялись имевшие определенную ценность для этого круга людей предметы, сосредоточенные в виде предмузейных собраний, воплощавших в себе музейный принцип. В ряде случаев места сосредоточения собраний получали наименование «музей».

С середины XV в. у отдельных людей возникает интерес к красоте и редкости предметов, а также желание собирать их и выставлять их напоказ как проявление могущества и утонченного вкуса владельцев таких собраний. Появление в Италии сословия богатых купцов и предпринимателей привело к вкладыванию ими капиталов в движимые художественные произведения, которые можно было продать и купить. Это повело к созданию художниками и скульпторами произведений искусства не только, как это было прежде, для светских и духовных феодалов, но и для удовлетворения спроса представителей среднего сословия не только по конкретному заказу, но и для рынка.

Новое коллекционирование было связано также с открытием специфической ценности произведений искусства, с большей, чем прежде, заинтересованностью собирателей в художественных коллекциях. Художественные коллекции этого времени характеризовались не только тем, что представляли собой собрания произведений живописи, графики, пластики, ремесла, но и тем, что были соответствующим образом, представлены для обозрения и становились носителями гуманистического и политического содержания (Т.Т. Калугина). Коллекции и ранние музеи были и собраниями источников познания мира, и исследовательскими учреждениями. Преобразование предмузейных собраний в упорядоченные коллекции и ранние музеи было созданием новой формы организации явлений культуры и науки, появившейся в период Возрождения, при этом следует отметить, что деятельность тогдашних коллекций и ранних музеев носила достаточно ограниченный характер.

За становлением музея как социокультурного феномена, возникшего в период Возрождения (XIV – XVI вв.), последовало дальнейшее развитие коллекционирования и музейного дела в XVII – XVIII вв. Период Просвещения (конец XVII – XVIII в.) характеризуется как переломное время от феодализма к новому общественному строю – капитализму. Идеи Просвещения, основанные на вере в прогресс и в силу разума, значительно повлияли на развитие музейного собирательства. Сущность Просвещения – утверждение естественнонаучной системы воззрений, основанных на успехах математики и механики, и признание самостоятельности человеческого разума, требующего доказательств для объяснения всего существующего.

В XVII – XVIII вв. повысилась роль вновь создаваемых научных учреждений нового типа – научных обществ и академий. Академии как общества ученых выражали новый уровень научных знаний, новые успехи в развитии науки и техники и ставили в центр внимания проблемы естествознания. Идеологи Просвещения выступали за получение новых реальных знаний о действии в мире закономерностей, которые можно было бы объяснить рациональным способом. Это не могло не отразиться на составе коллекций и деятельности музеев описываемого времени. В коллекциях и музеях стали преобладать составленные, по возможности, в определенном порядке подлинные предметы, материальные свидетельства процессов, происходивших в природе и обществе. Эти источники сохранялись, представлялись и использовались в ходе исследований, как вещественные, мировоззренческие и экспериментальные доказательства закономерностей, характерных для развития природы и общества.

Ни в предшествовавшие времена, ни позже идеологи духовного направления эпохи не уделяли такого внимания проблеме музея, как в период Просвещения. В период Просвещения заметно выделились образовательные и воспитательные функции музеев, что соответствовало целям и задачам, которые ставили перед собой просветители. Многие из созданных в то время музеев были рассчитаны на удовлетворение потребности развивавшегося общества европейских стран в получении образования. В период Просвещения окончательно оформились определенные типы коллекционеров и в их числе создатели и сотрудники первых музеев, которые складывались со времени Возрождения. Среди этих типов в первую очередь следует назвать антикваров, которых в XVII в. называли также виртуозами. Термин «антиквар» в указанный период относился к любителю, коллекционеру и исследователю знаний об античности, античных традиций и материальных остатков. Распространение этого понятия на торговцев антикварными предметами – явление более позднее, да и то не во всех странах.

В указанный период среди коллекционеров выделилась определенная группа лиц, лучше других умевших отличить от других и ценить предметы коллекционного и музейного значения и, сверх того, умеющих определить время и место создания такого предмета, а также, если это возможно, определить авторство работы. Такие люди получили название «знатоков». Первоначально понятие «знаток» возникло в Италии в противовес профессионалу, тому, кто занимается вопросами искусства в силу своей профессии. Во Франции XVII в. знатоками считали тех, кто обладал способностью судить о литературном произведении, а позже – и о произведении искусства. Впервые слово «знаток» в указанном выше значении появилось во французском языке в 1670 г. В связи с понятием «знаток» появился и термин «знаточество» – умение атрибутировать художественные произведения как коллекционные и музейные предметы.

На рубеже XVII – XVIII вв. произошли определенные перемены в интересах коллекционеров Франции. Они стали все больше и больше предпочитать жанровые картины, пейзажи и натюрморты, которые прежде находились на периферии их интересов. Во Франции Просвещение испытало сильное влияние аристократической культуры, которая породила едва ли не самую устойчивую и универсальную форму общения элитарных слоев общества – салон. Он служил и способом проведения коллективного досуга, и ареной политической, литературно-художественной, в том числе коллекционерской, и другой интеллектуальной деятельности. Салон не был похож на кабинет ученого, в котором среди книжек, выдвижных ящиков с медалями, раковинами и другими природными диковинами, рядом с банками с законсервированными зародышами и кусками мумий, происходили научные диспуты с частным употреблением латыни. Салон отличала доверительная система общения, предполагавшая близкие родственные, сословные, служебные и иные отношения между хозяевами и гостями. В элегантном салоне среди произведений искусства встречалось просвещенное общество, чтобы заниматься разумными беседами в легком и остроумном тоне. В помещениях, в которых проводили время посетители салонов, обычно размещались наиболее привлекательные предметы коллекций.

Музеи и коллекционирование, как составная часть музейного дела, в XVII – XVIII вв. заняли прочное место в культурной жизни общества. Музей как социокультурный институт стал необходимой составной частью его существования. Это было реализацией идей Просвещения, провозглашавших права людей всех слоев общества на культурное развитие. К 90-м гг. XVIII в. действовало не менее двадцати музеев Италии, Германии, Австрии, Швеции, Голландии, открытых для публики. В этих учреждениях продолжали развиваться составные элементы музеев более позднего времени. Не позже последней трети XVIII в. формируются основы музейной архитектуры. Музей, как публичный, так и полупубличный-полуприватный, становится к 90-м гг. XVIII столетия составной частью культуры европейского и североамериканского обществ.

Самая главная особенность классического музея – он был публичным. В Англии, где богатейшее художественное собрание короля Карла I покинуло страну в середине XVII в., первые публичные музеи возникли на основе пожертвований частных лиц. В континентальной Европе они появились в результате медленного и постепенного перерастания закрытых собраний монархов в доступные широкой публике учреждения. Некоторые собрания, например, Венская императорская картинная галерея, превратились в публичные музеи на основе доброй воли их владельцев, другие же, например, коллекции французских королей, стали достоянием общества в результате революционных потрясений (Т.Т. Калугина).

Первые публичные музеи представляли собой преобразованные дворцовые галереи и частные кабинеты, в соответствии с требованиями того времени: их экспозиции были рассчитаны на знатоков и интеллектуалов. Широкая же публика, переступив порог прежде закрытого для нее мира, как правило, самостоятельно не могла оценить художественных достоинств экспонатов и «прочитать» скрытую в них информацию. Поэтому создание экспозиций, доступных для восприятия посетителей, стало одной из важнейших задач публичных музеев. С конца XVIII в. музеями стали все чаще называть и здания, используемые для хранения и представления природных предметов и изделий, созданных человеком, которые вызывали массовый интерес.

Облик классического музея, чаще называемого кабинетом или галереей, не вполне совпадает с привычным для нас понятием музейного учреждения. Как бы сильно мышление и мировоззрение Средневековья не проявлялись в принципах отбора коллекционных предметов и их экспонирования, тем не менее, есть все основания считать музеем именно то учреждение, которое появилось в эпоху Ренессанса, которое собирало, изучало и экспонировало для своих посетителей образцы мира природы и рук человеческих. Оно было достижением своей эпохи, поэтому и не возникал вопрос о том, чтобы поставить перед собой какие-то просветительские задачи в масштабах всего общества. Но музей – это развивающийся организм, и поэтому спустя полтора-два столетия в новых исторических

условиях его важнейшей функцией стал показ коллекций самым широким слоям населения ради приобретения ими знаний и развития эстетического вкуса [2]. Именно в эпоху Просвещения с ее лозунгами на то что все люди имеют право на образование, с ее непоколебимой верой в необходимость просвещения народа и его правителей всеми доступными и имеющимися средствами, постепенно сложилась концепция публичного музея. Из учреждения, в которое были доступны лишь немногие, музей превратился в социокультурный институт, служащий удовлетворению потребностей всего общества. Для того чтобы появился музей, в этот период сложились свои предпосылки.

1. Возникновение потребности в специальных хранилищах – кабинетах и ботанических садах, с помощью которых можно было контролировать все более возрастающий поток естественно-научных материалов и технических усовершенствований.

2. Рост значения и численности буржуазии, ее участия в создании коллекций (не только представители дворянства и духовенства, но и все большее количество представителей третьего сословия – купцов, банкиров, владельцев мастерских и мануфактур, юристов, врачей, аптекарей и других – устраивало кабинеты коллекций либо в связи с любовью к самим коллекционным объектам, либо связанных с общественным престижем) [3].

3. Расширение сферы публичного образования (коллекции рекламировали не только блеск и величие двора, но, в большей степени, и его покровительство искусству и наукам, степень его вклада развитие национальной культуры, поднимали авторитет владельца).

4. Распространение в среде имущих слоев общества возможностей путешествия.

5. Возрастание интереса ко всему экзотическому, так как именно редкости и диковины распространяли славу о коллекции за пределы научного мира и поднимали ее престиж в общественном мнении.

6. Внедрение в общественное сознание мысли, что великие творения культуры являются важнейшими средствами воспитания эстетического вкуса человека, его интеллектуального уровня и многих других достоинств.

7. Появление соответствующих аукционов (произведения искусства стали восприниматься как товар, средство выгодного помещения капитала, и как следствие этого устраивались специальные выставки и появились аукционы современного образца).

Музейное дело в своем развитии прошло долгий путь от первых попыток собирания до многофункциональной деятельности современных музеев и их взаимоотношений с обществом. Формируя коллекции, а позже музеи, люди Возрождения и более позднего культурного движения, Просвещения, исходили из принятых в их обществе способов видения и истолкования окружающего мира. В XVII, а особенно в XVIII в. количество коллекций возрастает. Получают новое оформление путеводители и каталоги коллекций. В ряде стран коллекции составляют основу музеев, доступных общему обозрению. Работа по подготовке окончательного оформления публичных музеев происходила именно в этот период, рассмотрение которого чрезвычайно важно для лучшего понимания дальнейших судеб коллекционирования и музейного дела.

Литература

1. Акулич Е.М. Музей как социокультурное явление // Социологические исследования. 2004. № 10.
2. Юренева Т.Ю. Музей в мировой культуре. М., 2003.
3. Кеннет Хадсон. Влиятельные музеи. Новосибирск, 2001.
4. Музей как предмет теории и методики социально-культурной деятельности // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2005. № 2.
5. Шустрова И.Ю. История музеев мира. Ярославль, 2005.

28 июня 2007 г.

М.И. Грязнова

МОЛОДЕЖНАЯ КУЛЬТУРА: СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ РАЗВИТИЯ

Раскрывается понятие молодежь с точки зрения отечественных социологов. Рассмотрена концепция поколений, отношение между поколениями и взгляд на эту проблему в историческом ракурсе. Детально рассмотрено понятие культура и ее становление в разных обществах. Отмечено, что современный период развития общества определяется прогрессом техногенной цивилизации, которая активно завоевывала себе все новые социальные пространства.

Среди отечественных социологов существуют различные точки зрения о молодежи. «Молодежь – социально-демографическая группа, выделяемая на основе совокупности возрастных характеристик, особенностей социального положения и социально-психологических свойств, которые определяются общественным строем, культурой, закономерностями социализации, воспитания данного общества; современные возрастные границы от 14-16 до 25-30 лет» [1]. И. Роднянская говорит, что «Молодежь – новая социологическая категория, порожденная индустриальным обществом; она характеризуется психологической зрелостью при отсутствии весомого участия в институтах взрослых. Молодежь психологически принадлежит к взрослому, а социологически – к миру отрочества» [2, с. 93].

Согласно пределению В. Лисовского, «Молодежь – поколение людей, проходящих стадию социализации, усваивающих, а в более зрелом возрасте уже усвоивших образовательные, профессиональные, культурные и другие социальные функции; в зависимости от конкретных исторических условий возрастные критерии молодежи могут колебаться от 16 до 30 лет» [3, с. 32]. И. Кон предложил свой подход к определению молодежи как социальной группы: «Молодость как определенная фаза, этап жизненного цикла биологически универсальна, но ее конкретные возрастные рамки, связанный с нею социальный статус и социально-психологические особенности имеют социально-историческую природу и зависят от общественного строя, культуры и свойственных данному обществу закономерностей социализации» [4, с. 31]. В своей книге С. Левикова подводит итог в определении различных концепций молодежи и выделяет следующие характерные черты для данной общности [4]:

- социальное положение обучающихся или начинающих трудовую деятельность;
- еще не достигнутая в полной мере экономическая самостоятельность;
- отсутствие собственной семьи(не родительской);
- социальная ролевая промежуточность между ролью ребенка и ролью взрослого;
- стремление обрести собственный социальный статус;
- молодежь – явление конкретно-историческое, поскольку разные исторические периоды оно несет в себе разные смыслы;
- молодежь – весьма гетерогенное образование.

В конце 20-х гг. XX в. проблема молодежи привлекла внимание крупнейшего мыслителя К. Ясперса. В работе «Духовная ситуация времени» (1931), Ясперс писал: « там, где воспитание, исходя их духа целого, субстанционального, молодежь сама по себе незрела. Она почитает, слушается, доверяет и не обладает значимостью в качестве молодежи; ибо она – подготовка и возможная призванность для будущего. В условиях же распада молодежь обретает ценность сама по себе. От нее прямо ждут того, что в мире уже потеряно. Она может чувствовать себя истоком. Уже детям разрешено участвовать в обсуждении школьных порядков. Как будто к молодежи предъявляется требование самим создать то, чем уже владеют их учителя. Подобно тому, как будущие поколения обременяются государственным долгом, они обременяются и следствиями расточительства духовного богатства, которое им предоставляют завоевать заново. Молодежь обретает фальшивый вес и вынуждена оказаться несостоятельной, ибо становление человека возможно, только если он растет на протяжении десятилетий и в строгости формируется посредством последовательности шагов» [5, с. 354]. Х. Ортегой-и-Гассетом был предложен другой вариант концепции поколений. С точки зрения Х. Ортеги, «метод поколений» позволяет понять историческую динамику. Под поколением он традиционно понимает «общность людей одного возраста». Но это не обязательно сверстники. Поколение – это не совпадение одной даты, но «зона дат». Согласно Ортеги «объем поколения – это пятнадцать лет. Отношение между поколениями составляют естественную динамику истории. Поколение – это целостный жизненный образец или, если хотите, некая мода, налагающая неизгладимый отпечаток на индивидов. У некоторых нецивилизованных народов сверстники каждой возрастной группы узнают друг друга по татуировке. Стиль рисунка, нанесенного на кожу во времена отрочества, навечно отпечатался на их бытии. В «нынешнем дне», в каждом «сегодня» сосуществуют взаимосвязи нескольких поколений; и те отношения, которые складываются между ними – в зависимости от разных возрастных признаков, образуют динамическую систему со своими силами притяжения и отталкивания, совпадения и несогласия, которые составляют на каждый миг реальность исторического исследования, мы лишь проецируем данную структуру на любое прошлое. В противном случае нам никак не раскрыть подлинной реальности человеческой жизни в каждую эпоху» [6, с. 262].

В данный возрастной период формируется культура. Слово «культура» принадлежит, наверное, к числу наиболее часто встречающихся в обиходе. Оно существует практически во всех языках и употребляется в самых разных ситуациях, часто в различных контекстах. Итак, что же следует понимать под культурой? Единого ответа нет и не только из-за многозначности самого понятия культуры, но из-за того, что слово «культура» объединяет различные точки зрения. Сейчас, по оценкам ряда исследова-

дователей, существует около тысячи определений культуры. Но как бы они ни определяли понятие «культура», оно всегда включает в себя образование – «умственное и нравственное». Культура (лат. cultura – возделывание, воспитание, почитание) – универсум искусственных объектов (идеальных и материальных предметов; объективированных действий и отношений), созданный человечеством в процессе освоения природы и обладающий структурными, функциональными и динамическими закономерностями (общими и специальными). Понятие «культура» употребляется также для обозначения уровня совершенства того или иного умения и его внепрагматической ценности. Культура изучается комплексом гуманитарных наук, в первую очередь культурологией, философией культуры, этнографией, культурной антропологией, социологией, психологией, историей [7]. Нельзя сводить культуру лишь к результатам деятельности, это и сама деятельность. Именно так предстает перед нами культура мировоззренческая, политическая, технологическая, производственная, культура человеческого общения, культура экологическая, правовая и художественная.

Как понятие культура часто выступает в оппозиции природе, субъективной воле, бессознательной активности, стихийной самоорганизации. Часто культура синонимична цивилизации, но иногда противопоставляется ей как «живой организм» – «механизму». Специфика культуры в ее роли опосредования мира бесчеловечной объективности природы и мира спонтанной человеческой субъективности, в результате чего возникает третий мир объективированных, вписанных в природу человеческих импульсов и очеловеченной природы. Если природная граница культуры достаточно очевидна (природа без человека), то зафиксировать границу, разделяющую человеческую активность (будь то внутренняя духовность или творческая деятельность) от ее кристаллизованных форм, отделимых от субъекта и воспроизводимых им, значительно труднее. Но это необходимо для того, чтобы различить детерминацию культуры и самоопределение свободной субъективности [7].

Мир культуры решает две формально противоположные задачи: поддержание статичности общества благодаря сохранению и воспроизведению традиции, и обеспечение его динамики благодаря творческим инновациям. Для этого культура создает в себе сложные многоуровневые системы, позволяющие снимать противоречия индивидуума и общества, старого и нового, своего и чужого, нормативного и ситуативного. В этом отношении культуру можно определить как информационную сверхсистему, которая обеспечивает обратную связь со средой при сохранении фонда исторической памяти.

Рассматривая данный вопрос в контексте истории, необходимо отметить, что в разных обществах становление культуры проходило по-разному. Центральной фигурой культуры является человек, ибо культура – мир человека. Культура – это развитие духовно-практических способностей и потенций человека и их воплощение в индивидуальном развитии людей. Через включение человека в мир культуры, содержанием которой является сам человек во всем богатстве его способностей, потребностей и форм существования, реализуется как самоопределение личности, так и ее развитие. Каковы же основные пункты этого культивирования? Вопрос сложный, так как эти опорные пункты по своему конкретному содержанию своеобразны в зависимости от исторических условий. В простых традиционных обществах социализация и формирование культуры происходит естественным стихийным путем – дети и подростки овладевают необходимыми для жизни навыками в рамках родственного коллектива. Социализация имеет ярко выраженный полоролевой характер, поскольку за женщинами и мужчинами традиционно закреплены совершенно разные обязанности. Простое традиционное общество – это общество, базирующееся на мифе. В этой реальности «агентами социализации» молодого поколения выступают не только люди, но и мифические существа, духи, предки, а переход от одной жизненной стадии к другой предстает как перерождение, изменение онтологического статуса. К сложным традиционным обществам могут быть отнесены как древние цивилизации, так и государственные образования эпохи Средневековья и более позднего времени. Роль молодежи в сложных традиционных обществах остается зависимой и пассивной, как и в простых традиционных обществах. Задача молодых людей как можно быстрее и полнее освоить опыт старшего поколения. В это время новые поколения ориентируются на старших в своем поведении, однако уже появляются элементы культуры, подразумевающей обучение у сверстников. В сложных традиционных обществах форма социализации и подготовки молодых людей к жизни изменяется. Эти изменения связаны со структурными изменениями, которые переживают человеческие общества, переходя к цивилизации.

В сложных традиционных обществах появляется необходимость, с одной стороны, обучения грамотности и зачатка научных знаний, с другой стороны – в профессиональном обучении. Профессиональное обучение могло происходить как в рамках семьи, так и вне ее – под присмотром специалиста. Во многих древних цивилизациях существовали специализированные организации, занимающиеся именно обучением подрастающего поколения. Но учиться могли, естественно, не все молодые люди. Следует отметить, что не только «не все могли», но и не все хотели учиться. Не желающие учиться

молодые люди в сложных традиционных обществах проводят время «по-своему». Византийский мыслитель Михаил Пселл, возглавлявший в течение нескольких лет философскую школу в Константинополе, сетует на то, что головы многих студентов заняты ипподромом и азартными играми [8].

Достаточно распространенным является утверждение, что молодежь как оформленная социально-демографическая группа, промежуточная между детством и зрелостью, появляется только в обществах современного типа. Под «современным» принято понимать общество, сложившееся в результате промышленной революции и связанной с ним урбанизацией. Процесс модернизации (становления общества современного типа) подразумевает целый комплекс социокультурных изменений, включая политические преобразования, изменение структуры неравенства, упадок влияния религии и рост влияния науки, становление индивидуализма и т. д.

Американский социолог Д. Рисмен назвал тип человека, сформированный ранним современным обществом, «изнутри – ориентированной личностью», поведение которой обусловлено установками полученными в детстве, а также личными целями. Этот тип личности самостоятельный и целеустремленный, противопоставлялся Рисменом «традиционно-ориентированному», характерному для доиндустриальных обществ, и «извне-ориентированному», характерному для массового общества с развитыми средствами массовой коммуникации и информации [9].

Ослабление традиционных связей и сообществ, естественно, аннулировало их роль в социализации молодого поколения. Традиция как передаваемый новым поколениям коллективный опыт, фактически, полностью утратила свое значение. Опыт старших стал во многом неактуален для молодежи, он больше не мог служить основой для социальной адаптации. Таким образом, молодые люди оказались перед проблемой самостоятельного поиска жизненных ориентиров. Конечно, семья продолжала играть большую роль в формировании ориентации молодежи, но она подверглась значительным изменениям.

Современный период развития общества определяется прогрессом техногенной цивилизации, которая активно завоевывала себе все новые социальные пространства. В современном обществе изменяется характер труда. Труд становится специализированным и технизированным, подчиняется жесткому распорядку. Это диктует необходимость определенной подготовки – общего и профессионального образования. Все более широкое распространение образования создает учреждения, где собирается преимущественно молодежь. Среди молодых людей формируются свои нормы поведения и ценности, отчасти копирующие «мир взрослых», отчасти противостоящие ему. В сфере образования молодежь образует группы ровесников, проникнутые чувством общности, облегчающие приспособление молодых людей к новой для них среде. Но это создает определенные трудности, так как молодым людям придется выйти за пределы своей среды, остаться в одиночестве. Ю. Давыдов отмечает: «На этом этапе своего развития молодой человек должен проделать путь, аналогичный тому, который, согласно Теннису, совершает все человечество, переходя от «общинной» формы своей самоорганизации к «общественной». В это время он взрослеет, становясь человеком, действительно ответственным за себя и свои поступки, но это становится возможным только в том случае, если ему удастся эмансипироваться от «тотальных» требований бескомпромиссной «группы ровесников», развить автономию, гибкость и силу собственного «я», уже не склонного к бессознательной идентификации с групповыми «мы», но стремящееся к самостоятельному решению на свой страх и риск» [2, с. 143].

Современные общества – общества демократичные, ориентирующиеся на либеральные ценности. Одна из базовых ценностей – свобода личности. Никто и ничто не может навязать личности убеждений и верований, никто не смеет посягать на свободу других. Чаще всего молодые люди следуют за теми, кто может сформулировать привлекательные для нее идеалы. Идея свободы логически связана с идеей человека как носителя суммы неотъемлемых прав. Распространение политических прав на молодых людей, восприятие молодых людей как равных в правовом отношении взрослым, говорит о том, что в современном обществе молодые люди воспринимаются как самостоятельная сила.

Литература

1. <http://dic.academic.ru> / Большой энциклопедический словарь.
2. Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры (инфантилизм как социальная болезнь). М., 1980.
3. Суртаев В.Я. Молодежь и культура. СПб., 1999.
4. Левикова С.И. Молодежная субкультура. М., 2004.
5. Ясперс К. Духовная ситуация времени. М., 1994.
6. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997.
7. Философия: Энциклопедический словарь. М., 2004.

8. Каждан А.П. Византийская культура. СПб., 2000.

9. Рисмен Д. Некоторые типы характера и общество // Социологические исследования. 1993. № 5-7.

12 июля 2007 г.

О.А. Катеринич

ИНТЕГРАЦИЯ МАССОВОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУР В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Концепция глобализации в современном обществе является наиболее популярным инструментом анализа социокультурных трансформаций в современном обществе. Говоря о массовой культуре, ей, как правило, противопоставляют культуру элитарную, как более высокий уровень культуры современного общества. Но реальность современного состояния российского общества заставляет обнажить проблему взаимодействия массовой и этнической культур.

Массовая культура, приобщающая широкие массы к достижениям науки и техники, все же в силу своей особенности не может полностью заменить, компенсировать культуру традиционную. Однако процесс диффузии массовой культуры остановить нельзя, поэтому решением проблемы дальнейшего гармоничного развития современного общества может стать интеграция массовой культуры с традиционными-этническими культурами, а так же разумное их сочетание, основанное на принципе толерантности.

Начало третьего тысячелетия ознаменовано стремительными процессами глобализации. Принципиальные изменения произошли практически во всех сферах жизнедеятельности человека общества в целом. Концепция глобализации в современном обществе является наиболее популярным инструментом анализа социокультурных трансформаций в современном обществе.

Понятие «глобализация» можно рассматривать как широкий спектр событий и тенденций: развитие мировой идеологии, интенсивная борьба за установление мирового порядка, появление и развитие транснациональных корпораций, интенсивные массовые миграции и формирование в связи с этим мультикультурных сообществ. Анализ этих тенденций показывает, что они приобрели характер синхронных общественных изменений в начале XX в. Толчком к развитию послужила коммуникационная «революция». С середины 1920-х гг. начинается систематическое радиовещание на коротких волнах, с начала 1960-х гг. развиваются телевизионное вещание через ретрансляционные спутники, а с начала 1970-х гг. – компьютерные сети. Массовые коммуникации перестают быть пространственно ограниченными. Эта тенденция возникновения планетарных СМИ коррелирует с возникновением и формированием транснациональной массовой культуры, которую характеризуют распространение стандартных символов, эстетических и поведенческих образцов, включение в повседневную жизнь элементов «экзотических» локальных культур (проникновение в быт миллионов жителей западных мегаполисов календарной символики буддизма, моды на латиноамериканские танцы, а также китайской, японской, индийской гастрономии).

Культура, как явление надприродное, созданное человеком для регулирования социальных отношений, таким образом, подвергается необратимым изменениям. Этот процесс сопровождается проявлением массовой культуры внутри традиционной культуры этноса. Именно поэтому динамичная модернизация общества требует философского анализа с целью выявления сущности современного развития культуры, определения ее дальнейших перспектив развития. Говоря о массовой культуре, ей, как правило, противопоставляют культуру элитарную, как более высокий уровень культуры современного общества. Но реальность современного состояния российского общества заставляет обнажить проблему взаимодействия массовой и этнической культур. Массовая культура в контексте «теории глобализации» может быть представлена как механизм регулирования поведения и социальных отношений человека в условиях научно-технического прогресса. Но, рассматривая массовую культуру с технической точки зрения, нельзя забывать о влиянии на ее развитие массового сознания, поскольку огромное воздействие на развитие массовой культуры оказали трансформационные процессы социальной структуры общества.

«Рождение» тенденции к консолидации массовой культуры, по мнению Д.В. Иванова произошло практически одновременно со сдвигами трендов в экономике и политике [1]. Эта консолидация набрала силу после характерной для первой половины XX в. эскалации идеологической конфронтации и национализма. Именно столкновение идеологий, отторгающих ценности, символы и поведенческие образцы иных культур стимулировало «революцию» средств массовой информации. Столкновение идеологий вовлекло изолированные культуры в процесс конфронтационного, но интенсивного взаи-

модействия и тем самым расчистило путь для масштабной экспансии ценностей, символов и поведенческих образцов возобладовавшей культуры, каковой к концу «холодной войны» явно оказалась культура Северной Америки и Западной Европы. И уже как следствие этой экспансии возникли культурные гибриды – парадоксальные соединения ценностей, символов и поведенческих образцов западной массовой культуры и этнических и региональных традиционных культур. Эти культурные гибриды распространяются за пределы ареала их возникновения сообществами мигрантов.

В результате экспансии транснациональной массовой культуры и распространения культурных гибридов возникает феномен мультикультурализма – сосуществования на территории национального государства различных культур. В отличие от характерного для XIX – начала XX в. монокультурализма, когда культура этнического большинства доминировала, и этнокультурные меньшинства ассимилировались или абсорбировались в качестве субкультурного сообщества, мультикультурализм предполагает не поглощение, не иерархию, а плюрализм культурных традиций. Таким образом, очевиден контраст между старым (до середины XX в.) и новым (со второй половины XX в.) типами культуры, характеризуемыми, соответственно, «закрытостью», основанной на принципе монокультурализма, и «открытостью», основанной на принципе мультикультурализма.

В целом, появление массовой культуры связано с возникновением информационного, технократического общества, приведшего к изменению структуры не только самого общества, но и культуры в целом, ее новой структурализации. Особое внимание привлекают проблемы связей между массовой культурой и искусством. Отдельные исследователи считают, что массовая культура рождается вместе с появлением человеческого творчества, т. е. на самых ранних этапах творчества. Так, искусствовед М. Чегодаева утверждает, что искусство возникло, прежде всего, как массовое [2].

Очевидно, что рассматривая как пример историю развития античного театра и балаганного, ярмарочного, карнавального искусства, народных традиций, обрядов и праздников, исследователь отождествляет культуру народную и массовую. На наш взгляд, это не соответствует истине, так как народная культура базируется на традициях определенного народа, передаваемых из поколения в поколение и формирующих морально-нравственные устои общества. А массовая культура является следствием развития массового общества и тесно связана с техническими средствами массовой коммуникации, где народные традиции не играют определяющей роли, а зачастую совсем не учитываются.

Эмпирический материал для современной массовой культуры России готовился задолго до XX в. Так, российский культуролог Н.М. Зоркая выделяет следующие этапы исторической эволюции российской массовой культуры: лубочные картинки, лубочная литература XVII – XIX вв., поставленная на промышленный поток; музыкальная продукция XIX в., основанная на вульгаризации эстетики романтизма; сатирическая графика XIX в.; русский кинематограф XIX – начала XX в.; расцвет массовой песни в послеоктябрьский период; массовые театрализованные шествия 20 – 30-х гг.; доминирование официальной массовой культуры, связанной с утверждением «соцреализма» и культ личности 40 – 50-х гг.; контркультурная молодежная волна 60-х гг.; становление современного феномена массовой культуры (90-е г. XX в.) [3].

Таковы этапы становления и эволюции российской массовой культуры. Можно предположить, что современная практика российской массовой культуры начинается в 60-е гг. XX в. Именно в это время отмечается тенденция формирования субкультур как своеобразный толчок в развитии массовой культуры России. Однако нельзя умалять роль вышеназванных «подготовительных этапов», которые характеризуются своеобразием и яркой самобытностью по сравнению с историей развития культуры большинства западных стран. Это и объясняет всю сложность восприятия и анализа массовой культуры нашей страны, долгое время находившейся в культурной и экономической изоляции от всего мира.

Воздействие массовой культуры на современное общество можно рассматривать как процесс двойственный – с одной стороны, разрушающий традиционную культуру, расширяя границы действия и помещая человека в «виртуальный мир», с другой стороны, процесс, повышающий познавательные и образовательные горизонты личности, приобщая человека к мировой культуре.

По мнению Г.К. Ашина и А.П. Мидлера [4], сущность массовой культуры заключается в адаптации человека к современному миру. Можно выделить основные функции массовой культуры. Это прежде всего функция социализации, рекреационная функция, информационно-гносеологическая, коммуникативная, развлекательная. Все эти функции позволяют массовой культуре определять и направлять жизнедеятельность огромных масс населения в определенное русло. Однако несмотря на доминирующее положение в современном обществе массовой культуры, она не только не становится фундаментальным основанием, определяющим динамику дальнейшего культурного развития общества, но и вызывает всплески воинственного национализма, являющегося источником терроризма,

военных конфликтов, социальной напряженности практически во всех регионах мира. Что же тормозит монополистические тенденции развития массовой культуры?

По нашему мнению, страх, вызванный тотальной технизацией, информационная лавина, ежедневно обрушивающаяся на человека, заставляют его искать убежища в этническом пространстве, обращаясь к своим «корням». По мнению Н.М. Лебедевой: «При нарушении любой (государственной, социальной) идеи, скреплявшей общество, на сцену выходит более древняя и устойчивая форма информационного структурирования мира – этническая» [5, с. 224]. Этнос, этническую общность К.М. Хоруженко [6] трактует как исторически возникший вид устойчивой группировки людей, представленной племенем, народностью, нацией. Непременными условиями возникновения этноса является общность территории, языка и единство психологического склада, а его характерными чертами считаются: самоназвание (этноним), в определенных случаях связанное с названием территории проживания (топонимом); территориальная целостность как условие формирования и существования этноса; наличие антропологических (расовых) признаков; проявление особенностей культуры (материальной культуры – орудия труда, жилье, одежда и т.д.; духовной культуры – религия, система образования, наука, литература, искусство и т.п.). Каждая этническая общность представляет собой культурную целостность, включающую в этническое самосознание и самопознание представления об общности происхождения всех членов в процессе современной исторической практики их предков.

Анализируя значение и роль этнической культуры, А.А. Сусоколов [7] рассматривает этносы как информационные фильтры, значение которых особенно возрастает в сложной информационной обстановке, характерной для настоящего времени, когда окружающая действительность динамизируется и усложняет возможность людей адекватно оценивать ситуацию. В такой переходный период человек обращается к более прочным и фундаментальным этническим ценностям. Но на фоне трансформационных перемен этнические ценности становятся все более и более «размытыми». Сегрегации, как примера изолированного общества, независимого существования этнических культур, на сегодняшний день не наблюдается. Напротив, в современном обществе динамично протекают процессы ассимиляции, которая в свою очередь может быть как добровольной, так и навязанной принудительно.

Альтернативой процессам ассимиляции, которые являются проявлением интолерантности к «иной» культуре, становится процесс интеграции. Интеграция – принцип совместимости, когда разные группы сохраняют свои, присущие им культурные индивидуальности, хотя в то же время объединяются в единое общество на равно значимом для них основании. В психологическом плане это наиболее позитивный вид межкультурного взаимодействия, в котором члены этнических групп полностью справляются с трудностями принятия другого образа жизни, другой «картины мира» и даже находят положительные моменты в таком взаимном существовании.

Таким образом, противовесом изменчивой и подвижной массовой культуре выступает историческое единство и большое постоянство этнической культуры. Русский философ И.А. Ильин утверждал: «Все великое и гениальное может возникнуть исключительно в недрах национальной культуры. Именно в сохранении национального опыта, традиций, духовности заключен залог развития общества; чувство причастности к своему этносу порождает толерантное отношение к представителям других народов. Причем в основе этнической культуры лежит осознание отдельным народом своего отличия от других групп и одновременно своего внутригруппового сходства» [8, с. 233]. Рассмотрим соотношение некоторых характеристик этнической и массовой культуры (см. таблицу).

Современная массовая культура зародилась и сформировалась в странах западной Европы и США, поэтому в западной цивилизации между ней и этно-национальными корнями родной культуры нет той пропасти, которая возникает в традиционных культурах других цивилизаций в процессе диффузии в них продуктов массовой культуры. Однако массовая культура, распространяясь из стран Запада по всему миру, неодинаково укореняется в разных странах Азии, Африки, Латинской Америки.

На современном этапе развития России особенную актуальность приобретает осознание общенациональных культурных корней с целью их максимального использования для формирования социокультурного пространства будущего.

Подводя итог, хочется отметить, что массовая культура, приобщающая широкие массы к достижениям науки и техники, все же в силу своей особенности не может полностью заменить, компенсировать культуру традиционную. Однако процесс диффузии массовой культуры остановить нельзя, поэтому решением проблемы дальнейшего гармоничного развития современного общества может стать интеграция массовой культуры с традиционно-этническими культурами, а также разумное их сочетание, основанное на принципе толерантности.

Соотношение характеристик этнической и массовой культур

Массовая культура	Этническая культура
1	2
Образы массовой культуры создаются целенаправленно профессиональными коллективами или отдельными авторами	Рождается спонтанно, через историческую практику в народном сознании, в соответствии с условиями проживания и локализации
Носит унифицированный характер, одинакова для всех, основана на упрощенных стандартах деятельности	Представляет уникальный набор неповторимых образов, ценностей, норм, характерных исключительно для данного этноса
Открыта доступна, искусственно распространяется	Определенная степень закрытости, автономности, требует творческого освоения, вживания
«Молодой» феномен социокультурной жизни	Складывается веками, зачастую имеет тысячелетнюю историю
Отвечает изменчивым запросам общества	Является наиболее устойчивой частью современной культуры, хотя способна к динамичной трансформации
Ориентирована на развлекательные запросы личности, на снятие напряжения, хотя может сама порождать стресс	Ориентирована на глубокие морально-нравственные устои, ценности, традиции
Распространяется с помощью средств массовой коммуникации	Передается в основном в процессе социализации семей, как результат межгруппового общения
Носит ярко выраженный характер, формируясь на основе рыночного спроса и предложения	Напрямую не выполняет экономических функций, но является базисом жизнедеятельности своих носителей
1	2
Изменяется в угоду правящей идеологии, выполняет желания заказчика, отдельных потребительских групп	Отзывается на глобальные изменения извне и на трансформацию жизнедеятельности этноса
Характерна для вторичной социализации	Характерна как для первичной, так и для вторичной социализации

Литература

1. *Иванов Д.В.* Виртуализация общества. Социология и социальная антропология. СПб., 1997.
2. *Чегодаева М.И.* Искусство изначально массово // *Общественные науки.* М., 1990
3. *Зоркая Н.М.* На рубеже столетий: У истоков массового искусства России 1900 – 1910 годов. М., 1976.
4. *Акишин Г.К., Мидлер А.П.* В тисках духовного гнета. М., 1986.
5. *Хоруженко К.М.* Культурология. Энциклопедический словарь. Ростов н / Д., 1997.
6. *Сусоколов А.А.* Структурные факторы самоорганизации этноса / *Расы и народы.* М., 1990. Вып. 20.
7. *Лебедева Н.М.* Введение в этническую и кросс-культурную психологию: Учебное пособие. М., 1999.
8. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М., 1993.

4 июля 2007 г.

СУЩНОСТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ ФАШИЗМА

Антропологическая доктрина фашизма – явление вполне универсальное, система взглядов и представлений о неравенстве рас, основанная как на теориях Гобино, Гальтона, Пирсона, Гюнтера и др., так и на мифах. «Миф о преимуществе», «миф о превосходстве» является неоспоримым и изначально заданным утверждением, догмой, определяющей основную, сущностную сторону человеческого бытия. Подходы же к оправданию догмата, его аргументации могут быть разными. Весь многосложный процесс генезиса культуры понимался и воспринимался нацистами исключительно с национально-расовых позиций. При создании расово-антропологической доктрины Гитлер указывал на изначально неравенство рас, которое выражается в отношении к культуре и процессу создания культурных ценностей.

Антропологическая доктрина фашизма – явление вполне универсальное. Она представляет собой оригинальную систему взглядов и представлений на расовый, базируясь не только на теориях Гобино, Гальтона, Пирсона, Гюнтера и др., но и на мифах, возникающих на основании признания умозрительного тезиса о неравенстве рас. Безусловно, «миф о преимуществе», «миф о превосходстве» является неоспоримым и изначально заданным утверждением, догмой, определяющей основную, сущностную сторону человеческого бытия. Подходы же к оправданию догмата, его аргументации могут быть разными. Так или иначе, процедура, алгоритм фашистского теоретизирования выглядит следующим образом.

1. Безусловное и твердое признание догмата о наличии различных рас и совершенно определенных расовых признаков, определяющих оригинальность и неповторимость человеческих типов.

2. Признание того факта, что само наличие расовых признаков подчеркивает неравенство рас. Некоторые признаки, вне всяких сомнений, должны свидетельствовать об отсталости, ущербности, неполноценности, некоторые же – о безусловном преимуществе, о каких-то изначальных, заданных природой предпочтениях.

3. Отстаивание тезиса о неравномерности распределения негативных и позитивных признаков, когда одна раса может нести в себе лишь «благородные», «чистые», «преимущественные», «творческие» признаки, а другая – негативные, «зловредные», деструктивные, порочные признаки.

4. Причисление себя к идеальному расовому сообществу и творческий подбор аргументации, доказывающей исключительность твоего сообщества.

Если первый пункт из перечисленных выше представляется очевидным и научным, достаточно изученным и общепринятым, равно, как и нейтральным, то второй и третий – весьма сомнительны. Их аргументация в настоящий момент выглядит весьма солидной (за более чем 150-летнюю историю расизма), но всегда недостаточной. Четвертый же пункт представляется манипуляцией в чистом виде и принимается всегда корпоративно, т.е. лишь теми, кто в силу определенных причин и предпосылок считает избранным именно себя. Данный алгоритм, приведенный нами, является необходимым условием существования, ибо расизм без элемента исключительности, предпочтительности представляется нейтральной естественнонаучной мало идеологизированной теорией. Принятие же мифа «об исключительности» немедленно наполняет его эристическим, конфронтационным содержанием.

Фашистский теоретический конструкт имеет два фундаментальных компонента: диалектический и онтологический, взаимозаменяющие и дополняющие друг друга. Это традиционализм, базирующийся на креационизме, и расизм, вырастающий из дарвинистской теории эволюционизма. Признаком их сочетаемости можно считать синкретизм, как форму пренебрежения противоречиями.

Консервативная революция с ее идеей отстаивания традиций, незыблемости традиций, с ее системной критикой буржуазного либерализма, отчасти предуготовила развитие основных идей фашизма в той части, что фашизм считается антикапиталистическим, антибуржуазным способом теоретизирования. В этом смысле отдельные компоненты теории фашизма имеют более длительную историю, чем сам фашизм. Уже к началу XX в. фашизм представлен целой совокупностью разнообразных теорий. Соединение данных компонентов в нечто новое, системное и оригинальное, придает каждому из них новое содержание и, в конечном счете, приводит к образованию различных теоретических и национальных ответвлений фашизма. В этом смысле было бы совершенно своевременным утверждение о том, что фашизм немыслим вне синкретизма. С одной стороны, это свидетельствует о крайней рационализации борьбы между либерализмом и традиционализмом; с другой – в своей борьбе с либерализмом фашизм привлек наиболее рациональные антилиберальные политические учения и свел их в некий композит, ансамбль, умело аргументируя их сочетаемость лишь в идеологическом поле. Таким образом, можно с полным основанием утверждать, что фашизм является вполне прием-

лемым способом развития как европейского традиционализма, так и европейского расизма в реальной социальной практике.

Вместе с тем, мы отмечаем, что фашизм в Европе развивался, демонстрируя большое разнообразие форм и черт, самостоятельных проявлений. В целом, непременно базируясь на традиционализме и расизме, он показал связь и свою общую зависимость от обстоятельств политического развития общества, в которых он возник, некоторых экономических условий, национальной идеологии и мифологии, национальной истории, от персоны лидера, его окружения и т.д. Эти особенности формируют картину многообразия фашизма, создают общее представление о возможных формах его прогресса. Эти же особенности показывают и уникальность фашизма как политического явления.

Если взять за концептуальную основу фашизма теоретические работы Розенберга, Гитлера и Муссолини, а остальные концепции, в том числе Дайца, Крика, Штрассера и т.д., считать уточняющими, то следует обратить внимание на следующие обстоятельства.

- Все они восходят к проблеме человека, поискам новых способов жизни, новых критериев идентичности.
- Вырастают из полемики о сущности антропологической доктрины буржуазного либерализма.
- Водворяют человека из пределов рационального в область иррационального, мистического понимания действительности.

Национал-социалистическая доктрина представляется одной из мощных флуктуаций фашистской европейской доктрины. Дуализм ее выражался двумя ведущими компонентами: расовым национализмом, стремлением к созданию гомогенного мононационального государства и антикапитализмом, альтернативой которому выступал социализм. В 20-х гг., когда фашизм в Германии еще только набирал силу, в среде фашистской партии возникло два ведущих направления. Обычно их называют «направление Гитлера» и «направление братьев Штрассеров». Первое направление, возглавляемое самим фюрером, выступало за превалирование расово-этнического компонента государственности. Гитлер и его соратники исходили из собственных стабильных представлений о том, что решение расово-этнической задачи автоматически повлечет за собой решение всех социальных вопросов. Они полагали, что именно расовый вопрос, игнорируемый до сих пор исследователями общества, является наиболее важным и его первостепенное решение может обеспечить возрождение и прогресс в их гармоничной системе. Таким образом, они подходили к проблеме построения «нового общества», общества истинного социализма, пользуясь евгенически-биологическим инструментарием, игнорируя непосредственно социально-политические проблемы.

В своем учении о человеке Гитлер восходил к самим истокам человечества. Он принимал как неоспоримую данность неравенство рас и наций. Ненависть к капитализму он эксплицитно выразил на ненависть к еврейству, соединив, тем самым, две наиболее актуальные идеологические мишени национал-социализма. Капитализм понимался исключительно как предмет векового социального творчества многочисленных еврейских диаспор, распространенных по всей Европе. Единство этих диаспор наносит сокрушительный ущерб национальным сообществам Европы. «Главный противник арийца – еврей», таков был девиз национал-социализма.

Весь многосложный процесс генезиса культуры понимался и воспринимался нацистами исключительно с национально-расовых позиций. При создании своей расово-антропологической доктрины, Гитлер указывал на изначальное неравенство рас, которое выражается в отношении к культуре и процессу создания культурных ценностей. Он, в частности, писал: «Если мы разделим все человечество на три группы: 1) основателей культуры; 2) носителей культуры; 3) разрушителей культуры, то представителями первых двух групп будут, пожалуй, только одни арийцы. Именно арийцы создали, так сказать, фундамент и стены всех человеческих творений. Другие народы наложили свой отпечаток только на внешнюю форму и окраску» [1]. Само наличие «создателей» и «разрушителей» предполагает борьбу, как форму их взаимодействия. Из этого следует, что борьба должна завершиться полным уничтожением деструкции, деструктивных сил. Представляя собой симбиоз политико-социального и духовно-философского, концепции Гитлера, Муссолини и Розенберга существенно дополняют друг друга. Однако они представляют собой лишь начало философствования в контексте фашизма. Расширенная философско-антропологическая концепция фашизма возникает несколько позднее.

Литература

1. Гитлер А. Моя борьба. М., 1992.
2. Аникеев А.А., Кольга Г.И., Пуховская Н.Е. НСДАП: идеология, структура и функции. Ставрополь, 2000.
3. Витперман В. Европейский фашизм в сравнении. 1922-1981. Новосибирск, 2000.
4. Галкин А.А. О фашизме – его сущности, корнях, признаках и формах проявления // Политические исследования. 1995. №2.

Н.И. Лобковская

ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ ЯПОНИИ

Политические традиции Японии сформировались в большей степени под влиянием именно религиозных факторов. Принцип «сэйке-итти» – единства политики и религии – один из основополагающих в японском обществе: синтоизм, буддизм и конфуцианство занимают важное место в политической культуре современной Японии – в виде ментальности, коллективного сознания, общественного мнения, ценностей, стереотипов поведения. Религиозность этого народа воспринимается как нечто синкретическое, гибкое, умное – уникальное.

Позитивное регламентирующее синто, сдерживающий и карающий буддизм, медитативный и рациональный дзэн-буддизм, патриархально-консервативное конфуцианство, умиротворенный даосизм, рациональное западное христианство существуют в японском обществе совместно и рождают систему, непохожую не то что на западные, но и на остальные восточные.

Помимо исторической и социальной детерминированности, религия имеет аспект, который Ямаори Тэцуо назвал «сверхисторической памятью», поскольку религия «оперирует временными интервалами не в 10 или в 50 лет, а в 1000 или даже 10000» [1, с. 37]. В религии, как явлении, отражена история народа, которая не может трактоваться только как совокупность социальных феноменов, что на уровне подсознания чувствуют современные японцы. Без прошлого нет настоящего и будущего, поэтому изучение опыта тысячелетнего взаимовлияния религии и общества представляется актуальным и в XXI в.

Японское чудо рождается из черт национального характера, складывающегося веками. Способность японцев воспринимать каждую вещь как неповторимую, их открытость миру в сочетании с осознанной самоизоляцией, позволили воспринимать этот мир как фуэки-рюко – изменчивую неизменность. Причина отношения к сущему как к единому целому в религии Синто, обожествлявшей явления природы и самого человека, и в мудрых правителях, таких, как Сетокун Тайси, который уже в VI в., проводя свою социальную политику, предложил опираться на Ва - Вселенскую гармонию. Это и есть истоки религиозных оснований политических традиций Японии.

Синто изначально не воспринималось как религия, более того, как отдельная сфера деятельности. Анимистические представления настолько глубоко проникли в повседневную жизнь, что отличить земное от сакрального стало почти невозможно. В отличие от буддизма, конфуцианства и других религий, синто никогда и никем не было создано, это природный путь, существовавший извечно, по которому должны следовать все, кто родился в Японии. Само название «синто» появилось лишь с приходом в страну буддизма, когда появилась необходимость обозначить различия между старыми верованиями и новой религией. Об этом упоминается в «Нихон сёки»: «586 г. Император Ёмэй. Император верил в учение Будды и почитал Путь богов» [2, ст. 2].

Синто – путь богов – имеет несколько направлений. Народное синто – минкан синто – представляет собой обыденные сакральные действия и обряды, верования народа на бытовом уровне. Это уровень верований крестьян, ремесленников и воинов, воспроизводящих синто в ежедневных трудовых действиях, молясь богам о благополучии, охране здоровья, денежном достатке – т. е. обо всем, что составляет повседневную жизнь людей.

Храмовое синто – дзиндзя синто – являет систематизированные интерпретации священнослужителей на основе обрядов и ритуалов. Это, в отличие от народного, регламентированный уровень, предназначенный для всех сословий и призванный сохранить синто в веках и объединить людей, призывая их к участию в массовых шествиях и мероприятиях. Храмовое синто традиционно более интересное, зрелищное, величественное и одновременно радостное, нежели народное, так как производится специально подготовленными священнослужителями, использующими пожертвованные народом деньги на организацию праздников в честь синтоистских богов. Храмовое синто на протяжении веков использовалось властью для манипулирования массами, охотно принимавшими живое участие в уличных шествиях и праздничных ритуалах.

Императорское синто – косицу синто – включает набор верований и обрядов, связанных с императорскими предками, соблюдаемый по сей день, теперь уже в XXI в., императорской семьей: рождение наследника, переходы из одного жизненного периода в другой, посвящение в сакральные тайны

императорского рода, который с мифологических времен по сей день ни разу не прерывался. Императорское синто и сейчас выполняет роль сакрального наполнителя стержня всей политической системы: жив император – жива Япония.

Сектантское синто – кё:ха синто – представленное тринадцатью направлениями, возникшими в XIX в. в результате отсутствия согласия с наметившейся официальной формой, поддерживаемой властью и названной государственным синто. Последнее – кокка синто – предстает в качестве государственной идеологии в период после реставрации Мэйдзи и для обоснования имперской политики Японии в начале XX в.

Синтоизм объясняет японскую покорность по отношению к природе, адаптивность к климату и катаклизмам, что в какой-то мере созвучно с буддийским ощущением бренности и непостоянства бытия. Этот определяющий фактор выживания – смиренность с волей высших сил – и является одним из сдруживающих синтоизм и буддизм моментов. Еще одним таким моментом был тот факт, что в начале своего распространения в VII в. буддизм существовал не как философия, а как личностная религия, на уровне магических представлений, так же, как синтоизм.

Буддизм в Японии длительное время оставался политизированным, формализованным, охраняемым государством, которое посредством него переходило в Средневековье и вливалось в огромное сообщество восточных народов. Буддизм был идеологической нишей государства. Первой на новую религию откликнулась верхушка японского общества, носительница передовых идей, простому народу было недосуг вникать в новую систему ценностей. Со временем буддизм утвердился в Японии и как религия, и как философия, и как элемент новой цивилизационной системы, которая пришла с континента и стала основным орудием социально-политического и культурного прогресса. Буддизм, в отличие от синтоизма, оправдывающего исключительно природу и человека, как ее часть, обосновывал общественный порядок, базирующийся на сдерживающих и карающих государственных установлениях, властные притязания знати и положение дел в сфере распределения благ и привилегий.

Принцип «сэйке-итти» – единства политики и религии – один из основополагающих в японском обществе, что и раскрывает в своих работах А. Игнатович, последовательно и аргументировано доказывая неоспоримую роль буддизма как теоретической базы управления государством. В книге «Буддизм в Японии» анализируется роль правящего дома и крупных родов во внедрении этой религии в японское общество и ее восприятие различными социальными группами. Выявляются специфические черты, которые буддизм приобрел в Японии, рассматривается превращение его в государственную идеологию, характеризуются взаимоотношения церкви с государственной властью [3, с. 7].

Однако официальный буддизм не вполне удовлетворял запросы военного сословия, занявшего прочное место в политической иерархии японского общества, вследствие этого в Японии стали появляться различные школы данного направления, а в конце XII в. была основана буддийская секта Дзэн. В отличие от других течений, занимавшихся в основном религиозными аспектами жизни японцев, дзэн-буддизм акцентировал внимание на физической подготовке, искусстве самоконтроля и практике медитации, апеллируя к военному сословию.

Полагалось, что дзэн дает мистические силы, при помощи которых можно раскрыть тайну бытия и добиться успеха в практической деятельности, что рассматривалось важнейшим условием сохранения социального статуса и политического влияния. Последнее во многом зависело от умения контролировать происходящее, просчитывать результаты, глядя со стороны на развертывание ситуации. Успеха в политике достигал тот, кто умел правильно сочетать реальное и трансцендентное в осмыслении процесса человеческих взаимодействий. Таким внутренним духовным ресурсом обладали и Сетоку Тайси, утвердивший в стране мирное сосуществование синтоизма и буддизма, и Тоётоми Хидэёси, объединивший междоусобно воюющую Японию, и Иэясу Токугава, правивший расчетливо мудро и изолировавший страну от иноземного влияния для сохранения мира внутри нее.

Дзэн-буддизм сыграл важную роль в формировании японского национального характера, выработке определенных стереотипов поведения и мышления. Так как главная его цель заключается в достижении духовного просветления через ощущение Будды в себе, когда состояние бессознательно соединяет тело с душой, то он, несомненно, помогал сохранять хладнокровие и спокойствие при любых обстоятельствах. В политике умение сохранять ясность разума и спокойствие духа определяют успех начатого. Усиленные тренировки давали желаемый результат, уменьшавший страх перед смертью. Однако на преодоление главного страха был направлен не только буддизм, но и конфуцианство, предложившее социально-политические каноны жизни в соответствии с обычаями.

Конфуцианство сочетает в себе признаки и учения, и религии, и идеологии, глубоко внедрившиеся в национальное сознание японцев и ставшие частью их ментальности. Это позволяет рассматривать его в качестве стиля жизни, охватывающего многие нормы трудовой этики (например, верность

японцев своим фирмам, своему делу, самопожертвование ради коллектива, в частности, склонность считать общий успех важнее личной выгоды), семейной жизни (почитание старших, соблюдение родовых традиций, выполнение обычных обязанностей), общественно-политических отношений (уважение к правилам порядка, подчинение власти).

Свод должных правил поведения, предлагаемых конфуцианством, воспринялся японцами как безусловное учение о принципах морали и этики, став ядром норм общежития и принеся с собой более сложные образцы внешних форм поведения. Прежде всего, конечно, речь идет об отношениях государя и подданных, об управлении государством. Уже упоминавшийся памятник «Нихон сёки» содержит текст «Закона из 17 статей», принадлежащий принцу Сётоку-Тайси. В этом тексте четко прослеживаются конфуцианские мотивы: «Государь – Небо, его слуги – Земля. Небо – покрывает, Земля – несет. Четыре времени года следуют друг за другом... Когда государь повелевает, его слуги исполняют, когда наверху действуют, внизу склоняют голову» [2, с. 3]. Для общества, построенного на конфуцианских принципах, характерны слабый накал борьбы социально-политических идей и сильное преобладание центра. Даже неоднозначное суждение исследователя А. Накорчевского, по мнению которого конфуцианство в своем основании имеет 3 составляющих: почитание предков, забота о потомках и непрерывности рода, забота о родителях, и «именно это, а не моральное или политическое учение, как это часто понимается, составляет сущность конфуцианства...» [4, с. 43], не умаляет роли данного учения-религии в становлении политической культуры японского общества.

В «Зако́не из 17 статей» в «Нихон сёки» Сётоку-Тайси можно услышать не только конфуцианские идеи, но и даосские: «Сдерживай свой гнев, не поддавайся раздражению! Не сердись на другого, если он идет против тебя. У всех людей есть душа, но у каждого его душа выбирает свое. Если будешь считать правым его, будешь считать неправым себя. Если будешь считать правым себя, будешь считать неправым его. Но я вовсе не обязательно мудр, а он вовсе не обязательно глуп. И ты и он одинаково – самые обыкновенные люди. Что так, что не так – кто сможет определить это? Мудрость и глупость всегда вместе, отделить их друг от друга – невозможно, как невозможно найти кончик в кольце» [3, ст. 4].

Даосизм повлиял на народные верования, привнеся в них, в частности, понятие счастливых и несчастливых дней, которое и теперь учитывается при проведении важных, в частности, политических мероприятий. Даосские принципы следования естественному течению жизни и отказа от борьбы помогают японцам принимать с благодарностью все, что приносит человеку его земная жизнь. Это помогает преодолевать неудачи и смотреть на них как на достижения не только в бытовой, но и в политической жизни. Так, например, любое политическое поражение, как внутри государства, так и во внешних отношениях, заставляет Японию искать иной угол преломления проблемы, воспринимать качественное изменение среды разрешения поставленной задачи как приобретение бесценного опыта.

Надо отметить, что христианство, пришедшее в Страну восходящего солнца лишь в XVI в., тоже не обойдено вниманием, хотя из него усваивались лишь рациональные элементы, сама же религия почти целиком прошла мимо. Именно этим обусловлено минимальное воздействие христианства на становление политических традиций Японии.

С древности японцы участвуют в религиозной жизни не как индивиды, а как семья, род, клан, другими словами, сначала выступала группа, а затем личность. Глава клана, общины был и политическим лидером и священнослужителем, направляя все действия верующих. Роль семьи, группы в религии сохранилась и по сей день, перенося свои ценности и на область политических отношений: традиции патриархального общества довольно сильны в современной Японии.

Все эти традиции – позитивный взгляд на жизнь синто, буддийское отношение к жизни и смерти, конфуцианская мораль, даосский принцип «недеяния», христианский рационализм западного толка – существуют в японском обществе совместно и оказывают непосредственное влияние на жизнь японцев в целом и на политику в частности. По образному выражению историка Т. Фудзисавы, «синто – корни и ствол, конфуцианство – листья и ветки, а буддизм — цветы и плоды» [5, с. 2]. Во многих случаях вера японцев базируется просто на обычаях и традициях. Они не могут назвать имена большинства синтоистских богов, но знают, что эти боги существуют, ибо мифология известна всем. Даже тот, кто считает себя неверующим, привычно исполняет различные религиозные обряды во время свадеб, похорон, национальных праздников – такая «нерелигиозная религиозность».

Несмотря на большую интеллектуальную нагрузку конфуцианства, посясторонний трансцендентализм меньше стимулирует общество к развитию, чем трансцендентализм в точном смысле слова, т. е. потусторонний. Потусторонний трансцендентальный авторитет имеет специфический характер: он легитимирует те или иные представления о мире, и, в частности, о социальном порядке, утверждает их как универсальные стандарты миропонимания и поведения – нормы и ценности. Так сочетаются и

взаимно дополняют друг друга земное конфуцианство и сакральные синто и буддизм. При становлении японской государственности, сочетание потустороннего и посюстороннего трансцендентализма рождает систему, непохожую не то что на западные, но и на остальные восточные.

Из-за огромного значения религиозных установок в японском обществе и ведущей роли соответствующих чувств в народе, власть имущие пытались использовать их в собственных целях. В VII в. синто начинает отходить на второй план в связи с распространением набирающим силу буддизма и его поддержкой высшими слоями населения: «645. Император Котоку. Он почитал Закон Будды и пренебрегал Путем богов» [3, с. 3]. С начала XVII в. военные правители страны – сегуны династии Токугава стали усиленно насаждать конфуцианство с его идеей покорности вышестоящим. Именно с той поры влияние буддизма в Японии пошло на убыль. Наконец, реставрация Мэйдзи официально вернула японцам синто, а вместе с ним и другие религии.

Влияние религиозного аспекта на духовную жизнь японцев, на формирование их национального характера, на политические традиции представляется едва ли не наиболее значимым фактором в понимании становления культуры японского общества. Религиозность этого народа воспринимается как нечто синкретическое, гибкое, умное – уникальное. Сочетание синтоизма, буддизма и конфуцианства в душе каждого японца не вызывает ни у кого отрицания или осуждения. Более того, ни один японец не представляет себя без какой-либо из этих религий. Что же тогда говорить о значимости религиозного начала, которое на протяжении столетий было основой жизни всего общества, его политического опыта, формировавшегося под непосредственным влиянием именно синтоизма, буддизма и конфуцианства.

Религиозные традиции занимают важное место в политической культуре современной Японии – в виде ментальности, коллективного сознания, общественного мнения. Кроме того, в политике помнят о японской душе – о морали (несмотря на пресловутую хитрость японцев), о культуре (несмотря на потасовки с использованием скамеечек в японском парламенте), обо всем том, что освящено традицией (несмотря на невиданные темпы модернизации). Таким образом, политические традиции Японии сформировались в большей степени под влиянием именно религиозных факторов, по сей день оказывающих определяющее воздействие на жизнь японцев.

Литература

1. *Тэцуо Я.* Проблемы современного сознания: японцы между религией и атеизмом // Восток. 1998. № 5.
2. Нихон секи – Анналы Японии. – В 2 т. СПб., 1997.
3. *Игнатович А.* Буддизм в Японии: М., 1988.
4. *Накорчевский А.* Японский буддизм. М., 2004.
5. *Fujisawa C.* Zen and Shinto. The Story of Japanese Philosophy. N.Y., 1959.

23 июня 2007 г.

А.В. Матецкая

«СТИХИЙНОЕ МИФОЛОГИЗИРОВАНИЕ» КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Под «стихийным мифологизированием» понимается спонтанная активность мифологического мышления, проявляющаяся в самых разных феноменах: от иррационалистических философско-религиозных доктрин до массовых увлечений оккультными учениями, хиромантией, астрологией, различными духовными практиками. Автор видит в этом проявление антиномичности культуры модерна, дифференцированности ее содержаний и обусловленной этой дифференцированностью фрагментированности внутреннего мира личности. Важным проявлением фрагментированности является раскол рациональных и иррациональных аспектов человеческой психики. Если рациональные аспекты мышления и поведения подвергаются «культивированию» в ходе воспитания и образования, то иррациональные – оказываются вне сферы культурной регуляции и развиваются стихийно.

Важнейшими характеристиками эпохи модерна являются культурная дифференциация и углубляющийся процесс индивидуализации личностного существования. Культурная дифференциация приводит к усложнению внутреннего мира личности, фрагментации и противоречивости его содержаний. «Содержимое» внутреннего мира личности – идеи, символы, ценности и т.д., имеют своим

исток культуры. Чем более гомогенна культура, чем «прочнее» увязаны ее элементы, тем более целостным является внутренний мир человека. Соответственно усложнение культуры, разрушение ее внутреннего единства, возникновение противоречивых или просто не совпадающих убеждений и ценностей, непосредственно воздействует на внутренний мир. Дифференциация культурных содержаний, свойственная модерну, заключающаяся в выделении «религии», «морали», «науки», «искусства», «политики» и др. в качестве автономных сфер с собственными ценностями и нормами, приводит к тому, что личность должна каким-то образом самостоятельно претворить в некоторое единство противоречивые ценностно-нормативные требования этих сфер культуры. Дифференциация культуры является обычно спутником социальной дифференциации, автономизации социальных институтов, продуцирующих собственные культурные значения.

Важнейшим проявлением противоречивости и фрагментации внутреннего мира личности является рассогласование рационального и иррационального аспектов, отражающее антиномию рационального и иррационального, свойственную современной культуре в целом. Культура эпохи модерна базируется на ценности рационализма. Современное общество формирует мощные рационализованные структуры, которые составляют среду обитания человека и подчиняют его собственной логике. При этом те аспекты внутреннего мира личности, которые не находят применения в сфере рационализированной деятельности рассматриваются либо как незначимые, либо как болезненные. Если рациональные аспекты мышления и поведения подвергаются «культивированию» в ходе воспитания и образования, то иррациональные – оказываются вне сферы культурной регуляции и развиваются стихийно, что нередко порождает негативные последствия как для личности, так и для общества.

Проявлением нерегулируемой культурой иррациональности является, в частности, стихийное мифологизирование, которое развивается параллельно процессу рационализации на протяжении всей эпохи модерна. «Стихийное мифологизирование» находит свое выражение в феномене философского иррационализма, оккультизме и мистицизме, приверженности политическим идеологиям (зачастую выступающим в качестве суррогатов мифа), новых религиозных движениях, распространенных сюжетах массовой культуры и др. Исследования глубинной психологии (например, таких представителей этого направления, как К. Юнг, К. Кереньи) показывают, что основа мифа – коллективное бессознательное. Развитые мифологические системы прошлого представляли собой определенный культурный механизм, регулирующий человеческую психику. Рационализированный и секулярный характер культуры модерна отказывает в легитимности мифологическому мышлению, делая личность уязвимой перед глубинными содержаниями собственной психики. Но делегитимация мифа как явления культуры не может уничтожить глубинную потребность человека в нем, что и порождает «стихийное мифологизирование».

«Бытие» мифа в эпоху современности не имеет легитимного характера, не связано непосредственно с институционализированными социальными практиками (за некоторыми исключениями, но и в этих случаях миф не осознается как таковой) и проявляет себя, главным образом, в маргинальных культурных феноменах и во внутреннем опыте личности, который не находит адекватного выражения в доминирующей культурной символической современности. Парадоксальность и антиномичность современной эпохи заключается в одновременном протекании противоположных процессов: рационализации и секуляризации культуры и общественной жизни – с одной стороны, и стихийной мифологизации индивидуального сознания – с другой. По мере интенсификации процесса индивидуализации, нарастания отчуждения личности от социокультурной среды, противоречие между секуляризацией этой среды и мифологизацией индивидуального мышления углубляется. Но в конце XX – начале XXI в. наметилась тенденция к осознанию значимости и некоторой реабилитации мифологического мышления, что отразилось, в частности, в отмеченном исследователями (например, П. Бергером) феномене «десекуляризации», растущем интересе к проблемам «духовности». В области научного и философского знания эта тенденция проявляется в возникновении концепций, стремящихся преодолеть упрощенный «материализм» мировоззрения классического модерна, учитывать «духовный» (или «идеальный») аспект реальности, вернуть мировоззрению целостность, утраченную в результате глубокой культурной дифференциации.

На уровне массового сознания тенденция к воссозданию целостного мировоззрения, учитывающего духовный аспект бытия, выражается, в частности, в появлении интереса к внутреннему миру личности, «духовному росту» и в поиске путей для реализации этой цели (в современной культуре фактически отсутствующих), что порождает появление разного рода «духовных наставников» и «гуров»; в возникновении религиозного движения «New Age» и др. «Повороту к духовности» способствовало, отчасти, как это не парадоксально звучит, становление потребительского общества, которое культивирует индивидуалистические настроения, создает новые индивидуализированные стили по-

ребления и превращает «духовность» в массовый товар (специфическая литература, музыкальные стили, лекции и семинары уже упомянутых выше «духовных наставников»), что стимулирует спрос и интерес. Соответственно, «новая духовность» общества потребления нередко несет на себе «родовые черты» этого общества (гедонизм, гипертрофированный индивидуализм и др.). Однако, несмотря на отмеченную тенденцию, личность и ее духовный опыт по-прежнему противостоят социокультурной среде, организованной согласно принципам формальной рациональности, эффективности, утилитаризма, «экономцентризма» и др.), что делает внутренний конфликт неизбежным. Не случайно многие исследователи (К. Юнг, Э. Фромм, В. Франкл и др.) отмечали рост «психического нездоровья» современных обществ.

22 июня 2007 г.

Т.Г. Никишина

ПРОБЛЕМА АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ЭКСПАНСИИ И ВЛИЯНИЕ ЕЕ НА КУЛЬТУРУ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В современных условиях переходного периода идет поиск символов, которые могли бы воплотить идеи, идеалы и ценностные ориентиры, основополагающие для жизнестойкости и стабильного развития российского общества.

Главный вывод исследования – процесс культурной экспансии связан с процессом культурной символизации, т.е. с распространением и утверждением новой системы культурной символики. Старые символы могут либо исчезать (порой появляться вновь, благодаря археологическим открытиям и их популяризации в произведениях искусства, научно-популярных статьях), или продолжают функционировать в новой культуре, подвергаясь формально-содержательной трансформации. В постсоветское время результаты межкультурных коммуникаций регионов России и зарубежных государств привели к тому, что в российское сознание стали проникать мировоззренческие установки, ценности и стандарты западных и восточных культур.

С конца 80-х гг. XX в. Россия переживает период активной и мощной культурной экспансии со стороны западной цивилизации, прежде всего ее лидирующей составляющей североамериканской культуры. В эпоху «перестройки» был постепенно снят «железный занавес» между Россией и Западом: тем самым открылись более широкие и вполне реальные возможности для межкультурных коммуникаций в самых разнообразных сферах. Целью данной работы является выявление последствий американской культурной экспансии на российскую культуру в постсоветский период. Проблема эта чрезвычайно сложна и многопланова. Поэтому нам представляется возможным рассмотреть ее в символично-аксиологическом аспекте.

В самом общем виде культурная экспансия (от лат. *expansio* – «расширение», «распространение») – активная культурная политика какого-либо государства, ориентированная на расширение сферы своего идейно-ценностного влияния на другие страны и народы. В научной литературе используются также смежные понятия «культурный империализм» и «глобализация». В конкретных исследованиях зачастую названные понятия синонимичны понятию «вестернизация». Во второй половине XX в. в связи с возрастанием политического, военного и экономического могущества США, усилением влияния американской массовой культуры в мире названные понятия часто стали заменяться понятиями «американизация», «макдонализация», «кока-колонизация», которые раскрывают суть процесса приобщения обществ к американскому образу жизни и адаптации американской системы ценностей к традиционным ценностям локальных культур.

Дебаты об американизации ведутся учеными всего мира. За рубежом эту проблему исследуют П. Бергер, З. Бжезинский, Й. Валлерстайн, Р. Стил, С. Хантингтон и др. Особое внимание заслуживают прикладные исследования по проблемам американизации западных стран (англо-американизация национальных языков, американизация рынка и рекламы и т.д.). В российской науке эта тема нашла свое отражение в работах В.Л. Иноземцева, С.Г. Кара-Мурзы, А.С. Панарина, Г.Г. Пирогова, И.Г. Усачева, В.Г. Федотовой, Р.Г. Яновского и др. Однако проблема американизации российской культуры еще нуждается в глубоко теоретико-концептуальном осмыслении на конкретном материале современной действительности).

Выделяют следующие характерные черты культурного империализма Запада: 1) перенесение образа жизни и потребительских ориентаций, присущих западному обществу; 2) насаждение западной

культуры как универсальной, исключая вклад других культур; 3) стремление достичь путем политических целей путем укрепления культурных связей; 4) односторонний поток информации – от «центра» к «периферии» (т.е. от крупных западных компаний в сфере индустрии развлечений и СМИ к многомиллионной аудитории других стран); 5) формирование социокультурной элиты, которая призвана способствовать утверждению прозападных ориентаций и служить тем самым опорой влияния Запада [1].

Американизация направлена прежде всего на трансформацию традиционного уклада и образа жизни неамериканских обществ, на утверждение либерально-демократической политической организации функционирования общества, привития определенных ценностей, распространение и утверждение американской массовой культуры как культуры-лидера среди культур постиндустриального общества. Массовая культура выступает в качестве «универсального культурного проекта, основы формирующейся транснациональной культуры, и в этом смысле она становится инструментом разрушения национальных культурных традиций, механизмом культурной экспансии и (если учитывать политическое и экономическое лидерство США) американизации культуры» [2, с. 177]. Согласно национально-культурной установке американцентризма, США принадлежит ведущая роль в создании и привитии остальным народам современной культуры. Наиболее ярко это проявляется в распространении, а порой и прямом навязывании определенных символов американского идейно-ценностно-нормативного характера.

Символическая система современной российской культуры находится в стадии формирования. В современных условиях переходного периода идет поиск символов, которые могли бы воплотить идеи, идеалы и ценностные ориентиры, основополагающие для жизнестойкости и стабильного развития российского общества. В современной ситуации расширения сферы экономического, политического и культурного влияния со стороны Запада Россия открыта для различных культурных заимствований в этом направлении. В этом отношении знаменательны слова У.Ф. Аренса и Т.А. Бове относительно современной символической ситуации: «Все буржуазные символы капитализма копируются – особенно в отношении США» [3, с. 629].

Наиболее ярко это проявляется в сфере потребления американских товаров самого широкого профиля – от художественных лент до чипсов. Кока-кола – это не просто напиток, «она воплощает систему ценностей, мечтаний и символов» [4, с. 284]. Нам представляется наиболее научно продуктивным рассмотреть проблему символической экспансии американской культуры на материале отечественной телевизионной и печатной рекламной продукции. Объектами философско-культурологического анализа могут выступать культурные продукты, такие как музыка, песни, телевизионные программы, американские товары широкого потребления и т.д., в распространении и популяризации которых колоссальная роль принадлежит рекламе.

Анализируя рекламные тексты и иллюстрации в израильских СМИ за период с 1990 по 2003 гг., они пришли к выводу, что именно реклама является одним из мощных средств социокультурной и политико-экономической американизации. Трансформация рекламных образов, символов, слоганов и сюжетов свидетельствует о все большем влиянии на израильское общество американских ценностей, норм и приоритетов. В России рекламные символы выступают важным компонентом американизации нашего общества. Нам представляется, что для успешного проникновения на российский рынок и обладанию высокой степенью конкурентоспособности, американским стратегам необходимо было внедрить в сознание иностранной аудитории представления, образцы и стандарты, близкие к американскому образу жизни (это пристрастие к пище, традиции приема и приготовления пищи для разных возрастных категорий, косметические средства для похудения и борьбы с кариесом, перхотью, SMS-переписка и т.д.) и морально-мировоззренческим критериям. Как считает А.А. Зиновьев, реклама является важным орудием формирования человеческого материала. «Это не просто пропаганда товаров и услуг. Это, прежде всего система ценностей и образа жизни запада» [5, с. 337].

Ж. Сигела выделил пять крупнейших торговых марок США, которые получили всемирную известность и способствовали распространению американских ценностей во всем мире. «Coca-cola» пропагандирует вечную молодость, «Marlboro» – мужественность, «Levi's» – свободу, «McDonald's» – семью, «Nike» – личный интерес. Как полагает А.А. Зиновьев, американская реклама не просто отражает сложившийся образ жизни США. Она участвует в его формировании, сохранении и пропаганде. Рекламируется свобода, активность, успех, удовольствия, спортивность, бодрость, молодость. Безусловно, эти ценности носят общечеловеческий характер, но в преломлении национально-религиозного и социально-философского мировоззрения они приобретают специфические черты. Реклама может быть представлена как символическая система. Она использует разные знаки, образы

и символы для трансляции идей, идеалов, ценностей, верований и норм. Эти символические формы могут иметь социальный, политический, экономический, религиозный и культурный подтекст.

Е.В. Медведева полагает, что инокультурное неадаптированное к нашей психологии, рекламное сообщение влияет на сознание российского адресата и отнюдь не безобидным способом. Зарубежная рекламная продукция «не только не считается с национальным менталитетом и не принимает в расчет ожидания российской аудитории, но и пытается навязать адресатам чуждый им стиль мышления» [6, с. 257]. Все больше молодых людей, сформировавшихся за более чем десятилетнюю «рекламную эру», следуют стереотипам и нормам поведения, отличных от традиционно признаваемых в российском обществе. Изменение традиционных стереотипов происходит в разных сферах. Прежде всего в технологии приготовления пищи и рационе питания. К примеру, использование маргарина, концентрированных пищевых добавок к блюдам, увеличение консервантов в продуктах, переход на принципы «fast food». Интересно, что российские мужчины больше стали употреблять конфеты, шоколад, кофе, поскольку телевизионные ролики рекламы шоколадных изделий и кофейных напитков делают акцент на маскулинных образах (образ мужественного мужчины, футболиста, успешного бизнесмена).

В странах Юго-Восточного региона в случае социального заказа на рекламу того или иного товара или услуги авторы создают рекламные тексты и ролики с учетом специфики национального менталитета, религиозных традиций и норм поведения. Показателен пример, что рекламная компания в плане реализации определенного товара способна изменить традиции в питании нации, – таков вывод американских и корейских социологов. Они провели тщательное изучение вкусов и традиций в питании, а также норм поведения, обычаев социальной и культурной сфер жизни юго-восточных народов Азии (корейцев, японцев и др.) прежде чем начать крупномасштабную кампанию по разворачиванию сети закусочных типа «fast food». Ее итогом стала «макдонализация» определенных групп населения (в основном детей и молодежи), приобщение их к западным стандартам и тенденциям культурной жизни (через музыку, празднование семейных торжеств, организации молодежных вечеринок и т.д.). «Для того, чтобы добиться необходимого успеха, закусочные «Макдональдс» должны свою продукцию (и все, что культурно ассоциируется с ней) превратить в нечто такое, что станет коренным, дежурным блюдом для постояльцев, так или иначе, поддерживая свой имидж как символ американского образа жизни» [7, с. 73].

Таким образом, внедряя в сознание людей определенные ценности, реклама пропагандирует обновляющийся на этих ценностях образ жизни. Она оказывает влияние на наше отношение к себе и окружающей среде. Реклама насаждает ценности потребительства, вытесняя и подавляя ценности более высокого, духовного уровня. На взгляд В.В. Ученовой, профанация ценностей, заключающаяся в однозначном уравнивании между собой понятий духовной сферы и товарных объектов, может принести состоянию массового сознания значительный вред. Она приводит пример из телерекламы, которая начинается словами: «Приходит время, и ты понимаешь, что наполняет нашу жизнь подлинным смыслом. Сын родился...». При этом крупным планом демонстрируется логотип пива «Золотая бочка». Телереклама завершается словами: «Есть вещи, ради которых стоит жить», при этом по видеоряду ролика это отнюдь не рождение сына, а употребление пива «золотая бочка» [8].

R. Inglehart создал теорию ценностей, которая оказала большое влияние на современные социологические и политологические подходы к анализу проблемы развития общества и культуры. Главный тезис этой концепции гласит: изменения в системе ценностей того или иного сообщества являются следствием меняющихся технологических и экономико-материальных факторов. Отсюда делается вывод о том, что система ценностей богатых стран отлична от системы ценностей бедных стран. При этом индустриализация традиционных обществ является центральным элементом модернизационного процесса, которая воздействует на большинство элементов общественной структуры. Процесс индустриализации имеет социальные и культурные последствия от возрастания уровня образования до изменения гендерных ролей. Согласно Inglehart, ценностные ориентации мужчин и женщин в большей степени детерминированы экономико-материальными условиями, в которых они жили с детских лет до совершеннолетия [9]. П. Бурдье установил зависимость между культурными практиками, «образовательным капиталом» и социальным происхождением.

С точки зрения Е.В. Сальниковой, нахлынувшая в 90-е гг. реклама успешно выполнила идеологическую функцию в плане навязывания постсоветскому сознанию системы ценностей капиталистического толка, в которой провозглашаются главными – ценности личного благополучия и успеха, индивидуального комфорта, интимных удовольствий. Американизация российской рекламы привела к тому, что в российское сознание стали вкрадываться понятия и символы американских мировоззренческих установок и правил поведения (феномен американской улыбки, мода на одежду, обувь и аксессуары известных западных фирм; различного рода руководства на тему «Как заработать миллион», «Как вырастить

из ребенка миллионера» и т.д. «Реклама всеми силами пыталась уверить, что любой человек может стать богатым, а все остальное в таком случае – просто покупается» [10, с. 197].

Е.В. Медведева считает, что можно привести множество примеров рекламы, которая при первом своем появлении шокировала общественность, а затем стала чем-то привычным и даже «нормальным» и, следовательно, повлияла на систему ценностей российского потребителя. Некоторые сюжеты из реалити-шоу («За стеклом», «Дом», «Большой брат») могут шокировать общественность, но поскольку они ежегодно транслируются, то постепенно начинают восприниматься как нечто обычное). Реклама способствует тому, что в своей адаптивно-регулятивной функции девальвирует традиционные ценности и нормы поведения россиян и насаждает новые.

Когда одна культура вступает в контакт с другой, каждая из них стремится защитить себя от проникновения и низвержения от другой. В какой-то степени это зависит от внутренних резервов, духовных, интеллектуальных сил, человеческих ресурсов этой культуры. В качестве иллюстративного примера посмотрим на современное российское телевидение, большинство передач которого строится по принципу копирования западных программ для различных категорий телезрителей. Тематика подобных передач находится под гнетом экономической категории «прибыли» или политических интересов правящих элит, порой идет в разрез с традиционными для русского национального самосознания ценностями (справедливости, труда, взаимоуважения, верности, долга, взаимопомощи, сострадания, любви). «Попытки внедрения на российскую почву ценностей, чуждых менталитету общества в переходный период, привели к немалым материальным и нравственным потерям», считает Т.М. Полякова [11, с. 146].

Анализ влияния американской рекламы на российскую аудиторию вскрывает более глубокие проблемы. Как предполагает Н.Е. Покровский, Россия выступает в качестве «своеобразного испытательного полигона, на котором уже обкатываются те культурные формы, которые в будущем полностью проявятся в глобальном формате» [12, с.5]. К числу гибридных (переходных) культурных форм он относит образование, туризм, труд, рекламу, PR, масс-медиа. Традиционные фундаментальные ценности культуры перейдут в маргиналии, – считает ученый. Таким образом, с 80-х гг. XX в. и до настоящего дня мы наблюдаем процесс межкультурной коммуникации между Россией и США: идет обмен идеями, представлениями, нормами и ценностями. Это приводит к взаимообогащению культур, способствует их более глубокому и всестороннему познанию. Главный вывод нашего исследования – процесс культурной экспансии связан с процессом культурной символизации, т.е. с распространением и утверждением новой системы культурной символики. Старые символы могут либо исчезать (порой появляться вновь благодаря археологическим открытиям и их популяризации в произведениях искусства, научно-популярных статьях), или продолжают функционировать в новой культуре, подвергаясь формально-содержательной трансформации. В постсоветское время результаты межкультурных коммуникаций регионов России и зарубежных государств привели к тому, что в российское сознание стали проникать мировоззренческие установки, ценности и стандарты западных и восточных культур (проблема культурного влияния восточных культур на российскую культуру нуждается в отдельном исследовании).

Под влиянием смыслообразующих символов из художественных текстов, религиозных проповедей, произведений живописи, музыкальных композиций, видеороликов, художественных, мультипликационных фильмов и т.д. в российской культуре произошли изменения, являющиеся отражением заимствованных представлений о политической системе, экономических принципах, религиозной жизни, эстетике искусства, этических нормах, философии. О том, насколько эта ломка прежней социокультурной системы под знаменами «западнизма» (термин А. Зиновьева) способна нанести вред всей системе морально-этических, политико-правовых, экономико-стратификационных, религиозно-мировоззренческих устоев российских народов, пишут А.А. Зиновьев, С.А. Кара-Мурза, А.С. Пантин, А.П. Панарин, Н.И. Лапин, В.А. Ядов, В.С. Степин, В.Г. Яновский и др. Отсюда возникает потребность в поиске символов, способных стать духовно-нравственной опорой для преодоления негативных явлений в социальной и культурной сфере жизнедеятельности россиян (прежде всего детей и молодежи). Источниками таких символов могут выступать православная культура, а также некоторые идейно-ценностные пласты советской культуры.

Литература

1. *Ерасов Б.С.* Социальная культурология. М., 1997.
2. *Костина А.А.* Культурология. М., 2006.
3. *Бове Т.А., Арнс У.Ф.* Современная реклама. Тольятти, 1995.

4. *Avraham E., First A.* «I buy American»: the American image as reflected in Israeli advertising // Journal of Communication. June. 2003.
5. *Зиновьев А.А.* Феномен западнизма. М., 1995.
6. *Медведева Е.В.* Рекламная коммуникация. М., 2003.
7. *Archers East: McDonald's in East Asia/Ed. By James L.W. Berkley*, 1997.
8. *Ученова В.В.* Философия рекламы. М., 2003.
9. *Haller M.* Theory and method in the comparative study of values. Critique and alternative to Inglehart // European sociological review. Vol. 18, N. 2.
10. *Сальникова Е.В.* Эстетика рекламы. Корни и лейтмотивы. М., 2001.
11. *Полякова Т.М.* Менталитет полиэтнического общества // Очерки кавказской культуры. Майкоп, 2001.
12. *Покровский Н.Е.* Российское общество в контексте американизации (принципиальная схема) // Социс. 2000. № 6.

2 июля 2007 г.

Л.В. Носкова

ЛОГИЗМ КАК ОСНОВА ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ В.Ф. ЭРНА

Попытка автора раскрыть основные идеи философского учения В.Ф.Эрна, которые в своей книге «Борьба за Логос» блестяще развил учение о Логосе как творческом начале бытия. Он называет свою философию логизмом, противопоставляет ее одностороннему рационализму, так как видит в нем причину всеобщего кризиса западноевропейской мысли. Рационализм, по мнению В.Ф. Эрна, приводит к расцвету универсального меонизма. Эрн предлагает свою программу по преодолению хаоса в современной философии – для этого необходимо отвергнуть меонический миф о природе, выработанный рационализмом. По его мнению, корень мысли – в метафизической глубине, в божественном Логосе, которым сотворено все сущее, указывает несколько основных черт различия между рационализмом и логизмом. Его книга – результат гносеологического анализа двух познавательных начал – рацию и Логоса.

Поиски нравственного идеала на пути духовного обновления российского общества на рубеже XIX – XX вв. легли в основу явления, названного русским религиозно-философским Ренессансом. По своей сути русский религиозно-философский ренессанс был уникальным состоянием общественной мысли, охватившим все ее проявления – философию, богословие, литературу, результатом которого стал беспрецедентный взлет интеллектуального и художественного творчества. Рассматривая европейский Ренессанс можно говорить о времени возврата, обращения к античным культурным истокам. Русский «Ренессанс» обращается не к древней славянской культуре, а как и европейский, тяготеет к античному, дохристианскому культурному слою. Творческая, художественная интеллигенция, философы, были убеждены в том, что участвуют в духовном обновлении России, в формировании «нового религиозного сознания» [1, с. 148]. Расцвет философской мысли в русской культуре конца XIX – начала XX в. стал следствием появления целого ряда выдающихся мыслителей, чьи философские изыскания представляют большой интерес и в XXI в., – В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский и другие. Во взглядах философов этого времени наблюдается возрождение интереса к религии, религиозно-философским идеям и философии без религиозной окраски, но эти взгляды содержат в себе предчувствие приближающейся катастрофы.

Свое почетное место в ряду русских философов занимает В.Ф. Эрн, философские построения которого основаны на анализе традиции отнологизма платонического типа в отечественной и зарубежной философии. Основное учение Эрна «логизм» – это учение о божественном Логосе как источнике бытия и мышления, восходящее к античному онтологизму Парменида и Платона, развитое Аристотелем и неоплатониками и воцерквленное усилиями Св. Отцов. Философское учение Эрна также пронизано тревожным чувством ожидания всемирной катастрофы. В.Ф.Эрн предчувствовал ее приближение, видя во все более возрастающей военной мощи Германии следствие философского рационализма и общего кризиса западной философской мысли [2]. Его стремление противостоять процессу «обезбоживания» мира подвигло на написание книги «Борьба за Логос» (1911).

Предвидя трагедию, Эрн пишет о безумии Фридриха Ницше, не умаляя при этом его гениальности: «Магистраль исторического развития всегда идет через гениев. Если тридцать тысяч посредст-

венных специалистов утверждают, что в их области все благополучно, то один гений, больной какой-то ноуменальной болезнью, опрокидывает все их утверждения... Болезнь гения страшнее холеры, чумы, самой губительной эпидемии. Она свидетельствует, что самые истоки жизни, от которых все мы пьем, поражены недугом. Болезнь гения всегда есть скрытая наша болезнь, и чем опаснее болезнь гения, тем опаснее замалчивание его тревожных речей под тем мнимым предлогом, что он болен, а мы нет» [3, с. 312]. Безумие Ницше закономерно – оно имеет глубокие корни, так как обосновано всей историей новой философии – *ratio*, с его отвлеченной логикой и пустым схематизмом. Вся книга Эрн проникнута этим предощущением. В односторонности рационализма он видит причину всеобщего кризиса европейской мысли: «Минуя действительность, *ratio* с необходимостью вовлекается дурной своей логикой в пустой схематизм. Разрыв между сущим и мыслью, между формой и содержанием, между априорным и апостериорным, между явлением и тем, что является, – этот фатальный, поистине трагический разрыв, коренясь в самом существовании *ratio*, с гениальностью закрепляется Кантом, величайшим аналитическим умом новой Европы, – закрепляется и становится каким-то кодексом, какой-то священной скрижалей для огромного большинства философов XIX в. А между тем, в этом разрыве уже заложены корни безумия» [3, с. 312].

Рационализм, по мнению В.Ф. Эрн, приводит к расцвету универсального меонизма. Самый большой грех рационализма – отрыв от Природы как Сущего. Этот коренной грех абсолютно игнорируется, тогда как принимаются во внимание грехи второстепенные и производные. Но пока жив корень, нельзя никак гарантировать себя от новых побегов рационалистической мысли. Очевидно, недостаточно критиковать частности и искать синтез внешний. Для того, чтобы действительно преодолеть рационализм, необходимо по-новому, метафизически осознать природу мысли [3]. Истоки меонизма Эрн находит у Канта, Ницше, Когена и Риккерта, с той лишь разницей, что у Когена и Риккерта подход методический. Оба философа оперируют трансцендентальным методом и устанавливают по сути одно и то же: рациональная человеческая мысль не имеет никакого отношения к иррациональной действительности вселенского целого. Никакая частица жизни не может быть понята, никакое чувство осмысленно, никакое разумное желание осуществлено. Между человеком и миром встает абсолютно непреодолимая, трансцендентальная преграда. Она отделяет человека не только от внешнего мира, но и от мира внутреннего, так как и в себе человек не может понять ничего. Получается карикатурно-трагическая картина. Все люди в плену у трансцендентального меона. В каждое сознание тянется невидимая нить с фатальной властью над всем содержанием как внутреннего, так и внешнего опыта. Тайнственной властью трансцендентальных принципов сознание сковано и лишено всяких прав на действительность [3]. Трагедия такой философии в том, что переживается действительное чувство умопостигаемой подвешенности и философы этого направления считают себя не в силах что-нибудь в этой жизни осмысливать. Но еще хуже то, что они чувствуют себя вправе все обесмысливать, и на их удочку попадает множество молодых и доверчивых душ. Трансцендентальные философы уподобляются душевнобольным, верящим в то, что они стеклянные и поэтому боящимся двигаться, чтобы не разбиться. И поэтому, утверждает Эрн: «...исходя из чувства подвешенности, современные «Вагнереры», одержимые методоманией, приходят к ужасающему тупику. Для них весь мир, вся жизнь, вся действительность непременно должна предстать в виде абсолютного безумия» [3, с. 315].

Суспензисты (от *suspensus* – подвешенный) живут иллюзиями. Они верят, что хотя переживание (т.е. содержание всякого опыта) абсолютно иррационально, оно, тем не менее, не безумно [3, с. 316]. По их мнению, философия *ratio* включает в себя весь разум – т.е. «разумное» и «рациональное» есть, безусловно, тождественные понятия. Но тогда то, что иррационально, находится уже вне разума, или без разума, т.е. безумно. Другими словами, получается, что содержание всякого опыта – это чистый хаос, так как вне разума. Но трансцендентальные философы от этого не сходят с ума, и причина тут совершенно нефилософского свойства: они просто люди, и в этом качестве сохраняют минимальные онтологические привычки. Эти привычки и удерживают их на краю пропасти хаотического бессмыслия. Но по-новому осознанная природа мысли – это есть преодоление коренного греха рационализма, возвращение к Природе как Сущему. По Эрну нужно осознать мысль в Природе и Природу в мысли. Ведь мысль, «освобожденная из плена феноменальностей, из порабощения... только человеческими ассоциациями есть живой член великой *Natura creata creans*, и Космос в целом есть великое откровение божественной Мысли [3].

Описываемый В.Ф. Эрном тяжелый кризис современной философии глубоко показателен, так как не только философия, но и культура находится в трагическом положении. Философия трансцендентализма совершенно не принимает во внимание огромную трудность культурной проблемы. Самое главное в культуре – это разумное, свободное и вдохновенное творчество. Создается культура только

творчеством, имеющим двуединое начало: вдохновение (Дионис) ищет исхода в форме (Аполлон). Где нет Диониса, там нет основы для творчества. Где нет Аполлона, там нет исхода для творческого порыва [3]. Гармоничное соотношение между материей и формой – есть абсолютная необходимость. Всякое творчество предполагает воплощение формы (идеи) в той или иной материи (преодоление созидательной идеей инертности материи). В порыве дионисического вдохновения, костный материал «плавится» в текучую, пластическую материю, которая «отливается» в ту или иную форму, возникающую аполиническим видением. Эти два момента характеризуют любое творчество, неважно поэта, скульптора, или даже аскета, который из костного материала своей греховной души создает духовную красоту святого, которую он ощущает в Боге.

Но рационализм не может осмыслить и понять творчества. В неокантианстве, как завершителе рационализма, разрыв между формой и содержанием получает абсолютную формулировку. Материя объявляется совершенно несообразной идее (так как она иррациональна), поэтому никакого органического сочетания формы с материей нельзя мыслить. Суспензисты утверждают странный принцип – что количество хаоса не уменьшается и не увеличивается, как бы не преодолевать материю формой, т.е. количество хаоса – это постоянная раз и навсегда данная величина, подобная количеству физической энергии. Можно переливать хаос из одной формы в другую, но даже на самых высших ступенях и в самых благородных формах он остается в прежнем, абсолютно неразрушимом состоянии. Отсюда возникает вопрос: зачем вообще культура, зачем муки творчества и радость вдохновения, если хаос непреодолим?

Рациональная философия относится к культуре как к феномену, рационально, для рассудочной души, необходимому, но не имеющему никакого отношения к миру ноуменов. «Острые рационализма устремляется на саму душу культуры, на творчество, и тот, кто действительно проникается рационализмом, уже не способен не только участвовать творчески в великом культурном созидании человечества, но даже понимать то, что уже сделано, что делается и что должно делаться в будущем» [3, с. 320]. В.Ф. Эрн утверждает, что для истинной культуры нет врага более ужасного, чем рационализм.

В.Ф. Эрн предлагает свою программу по преодолению хаоса в современной философии. По его мнению, необходимо предпринять следующие действия: отвергнуть мейонический миф о Природе, выработанный рационализмом и тем самым осознать правду языка символов, на котором говорит истинное искусство; еще более важный шаг – осознание Природы как Сущего, т.е. как самостоятельно Сущего. По мнению автора, самостоятельность природы не определяется одной ее самостоятельностью по отношению к человеку, так как она должна быть некоторым образом самостоятельной по отношению к Богу – абсолютно Сущему. Но даже предпринимая такие действия и выходя из плоскостного понимания мира, свойственного рационализму, философия не доходит еще до самого корня мысли. Корень мысли – в метафизической глубине, там где лежат творческие причины самой природы. Метафизический корень мысли в том божественном Логосе, которым сотворено все существующие и без которого «ничто не начало быть из того, что начало быть» [3].

Только определив свой корень в божественном Логосе, мысль может спастись от всех противоречий и недоговоренности. Такое осознание действительно может быть противопоставлено рационалистическому самоопределению мысли, которая почти дошла до чистого хаоса и безумия. Эрн пишет, что осознание этого божественного начала произошло еще в античности, и античное понимание Логоса было усвоено христианским востоком, который в свою очередь произвел пышные ростки глубочайшего умозрения в работах Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника, Григория Нисского, Эриугены. Но простое возвращение к логизму античности не является верным. Автор подчеркивает, что необходимо исторически изучать христианский логизм, так как эта область знаний нуждается в исправлении многих грубых ошибок. Это, по его мнению, очередная задача философии [3].

Но одного исторического изучения недостаточно. Возврат к логизму должен идти по пути творчества. «Те основные метафизические истины, которые живут в сокровищнице христианского умозрения, не могут быть усвоены чисто историческим изучением. Они могут быть найдены лишь в метафизической глубине нашего самосознания» [3, с. 327].

Для того чтобы осознать основу мира, его начало в божественном Логосе, а мысль в божественной Сущности, необходимо творческое раскрытие основных логических прозрений в современном мышлении. За философией Логоса – будущее, поэтому не «назад к логизму!», а «вперед к логизму!». Мы не просто должны усвоить мудрость прошлого, а творчески развить глубочайшее умозрение великой Эллады, продолженное христианским Востоком, и которое (к сожалению) почти совершенно исчезло из философии новой Европы. Для более понятного уяснения читателем взглядов автора, Эрн указывает несколько основных черт различия между рационализмом и логизмом:

1. Рационализм воспринимает мир в категории вещи. Для него личность безусловно иррациональна. Логизм, напротив, видит в личности вечную идею, образ и подобие Божие. Мир в логизме воспринимается в категории личности, т.е. персоналистичен.

2. Все вещи рассматриваются рационализмом только в пределах механических свойств: а) механистическая точка зрения и как метод, и как объяснение космической жизни; б) вытекающий из вышесказанного универсальный детерминизм. Логизм отвергает механистическую точку зрения и воспринимает любое явление жизни как относительно самостоятельный организм или часть более высшего организма, т.е. логизм – это философия свободы.

3. Вещь, лишенная жизни в себе, т.е. ноуменальности, становится просто категорией познающего субъекта, следовательно, рационализм меоничен. Логизм объявляет иллюзией меонизм, так как он порожден отрывом от Природы как Сущего, и исповедует всесторонний онтологизм (признает метафизически Сущими человека, мир, церковь и Бога).

4. Рационализм полностью схематичен, так как вещи рассматриваются как чистые категории или схемы – математические, динамические, трансцендентальные или диалектические. Логизм же, напротив, символичен, место схемы занимает в нем символ. Таким образом, весь мир – это «лес символов». Между рационализмом и искусством, благодаря схематизму – бездонная пропасть. Философия Логоса, напротив, внутренними символическими связями соединяет логизм как с языком искусства, так и с символизмом религий.

5. Схема – это внутреннее отделение от вещи, поэтому она есть внешняя норма. Отсюда – нормативизм рационалистической мысли. Меонической норме рационализма логизм противопоставляет онтологический τόπος (внутреннюю определенную напряженность). Тонизм свободен и выше всяких норм. Тонична любовь, вдохновение, тоничен подвиг святых.

6. Рационализм воспринимает мир в схеме однородного пространства и располагает историю в схеме однородного времени, это есть точка зрения универсальной непрерывности или отрицательной бесконечности. С этой точкой зрения связано стремление философов-рационалистов обожествлять человека, которое синтезируется и осуществляется в социалистическом движении. Подобной точке зрения логизм противопоставляет положительную, актуальную бесконечность и воспринимает мир как прерывный, т.е. катастрофичный.

7. Так как рационализм абсолютно статичен, то следовательно, он внечеловечен и внежизнен. Тот, кто стоит, всегда видит некие пределы и горизонты. Логизм, напротив, динамичен, требует творчества и непрерывного волевого усилия – отсюда беспредельность его познания. Более того, динамический логизм – и есть сама жизнь, философия жизненная, творческая и вселенская – в противоположность школьности, схоластичности и кабинетности.

Учение Эрна как результат гносеологического анализа предполагает противостояние не двух христианских культур, Запада и Востока, но именно двух познавательных начал: радио и Логоса. Католицизм для Эрна также «логичен и динамичен» как православие, в котором он подчеркивает более черты вселенского христианства, чем национальной русской веры.

Таким образом, философские построения Эрна основаны на анализе традиции онтологизма платонического типа в отечественной и зарубежной философии, основное учение Эрна «логизм» – это учение о божественном Логосе как источнике бытия и мышления, восходящая к античному онтологизму Парменида и Платона, развитое Аристотелем и неоплатониками и воцерквленное усилиями Св. Отцов. Логос как посредствующее в творении личное начало, форма форм, целокупность смыслов есть, по мнению Эрна, коренное и глубочайшее единство постигающего и постигаемого, единство познающего и того объективного смысла, который познается.

Литература

1. *Бонецкая Н. К.* Борьба за Логос в России в XX веке // Вопросы философии. 1998.
2. *Павлов А.Т.* Было ли в России в начале XX века религиозно-философское возрождение? // Вопросы философии. 2004. №9.
3. *Эрн В.Ф.* Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – Минск – М., 2000.

6 июля 2007 г.

ПРОБЛЕМА ЭЛЛИНИЗАЦИИ ХРИСТИАНСТВА

Исследуется специфика взаимосвязи античной философии и христианской патристики в контексте соотношения истин Откровения и языческого знания. Обосновывается историческая оправданность и органичность христианско-эллинского синтеза, что связано со спецификой эсхатологизма раннего христианства. Эта особенность проясняет отношение Церкви к миру, характерное для ранних христиан, затем византийского богословия и впоследствии русского православия. Антиномичное восприятие мира, характерное для эсхатологических представлений восточного христианства, объясняет культурно-исторический факт проповеди учения Христа.

Отцам Церкви удалось осуществить органическое соединение христианских истин и греческих философских понятий на основе переработки преимущественно платонизма, так как именно учения Платона и неоплатоников отличались существенными чертами сходства с христианским вероучением. Рассматривается сложность и противоречивость процесса ассимиляции христианством античного платонизма.

Согласно исследованиям историков христианства, уже в первые века существования церкви задачи распространения веры потребовали выработки «преамбул веры», которые заключали бы в себе истины спасения, доступные для понимания естественного разума. Эта потребность определила поиск той философии, которая могла бы быть переистолкована и дополнена в контексте веры. Как известно, изначально такой философией явился преимущественно платонизм. Здесь необходимо отметить, что вопрос эллинизации христианства имеет свою многовековую историю и решается с прямо противоположных позиций. Со времен Климента Александрийского и Тертуллиана апологетам этого синтеза противостоят его резкие противники.

Действительно, проблема синтеза христианского Откровения и эллинской мудрости, волновавшая античный мир в эпоху раннего христианства, а также в период первых соборов, вновь поднимается в XVI в. протестантизмом, усмотревшим в греческой философии источник искажения первоначальной евангельской веры. В XIX в. этот же вопрос обсуждается богословами и философами в связи с выступлением в защиту «подлинного христианства», некоторых представителей протестантской либеральной теологии. А. Ричль, а позднее А. Гарнак подчеркивают несовместимость спекулятивной метафизики и религии. Последний объявляет христианские догматы продуктом эллинизации христианства, имевшей место в гностических сектах. По мнению Гарнака, «только Лютеру удалось освободить христианство от чуждой ему эллински-гностической прививки. Хотя упрек в «эллинизации христианства» Гарнак обращает прежде всего к католической церкви, однако критика им церковных догматов, а также учения о Логосе-Христе, острая критика евангелия от Иоанна, несомненно, затрагивает и православие» [1, с. 129].

Однако, с нашей точки зрения, критики христианско-эллинского синтеза не учитывают двух моментов: во-первых, того, что синтез христианских истин и платонизма был исторически оправдан, а, во-вторых, вполне органичен, естествен. Почему исторически оправдан? Чтобы получить убедительный ответ на этот вопрос, необходимо, на наш взгляд, остановиться на такой важнейшей особенности христианского мировоззрения, как эсхатологизм. Эта особенность проясняет отношение Церкви к миру, характерное для ранних христиан, затем византийского богословия и впоследствии русского православия. По мысли современного православного богослова А. Шмемана, «...эсхатология, в свете которой ранняя Церковь рассматривала все сущее в мире, – это отнюдь не негативный, а позитивный опыт, не отрицание мира, а специфический способ его рассмотрения и переживания. Ибо основное ее содержание... – не мир, а Царство Божие; она не столько «против мира», сколько «в преддверии Царства», и в этом ее отличие от эсхатологии последующих времен. «Опыт Царства Божия – опыт, обоснованный самоисполнением Церкви в Евхаристии», дает ключ к антиномичному раннехристианскому восприятию мира, «где решительное «да» миру сопряжено с не менее решительным «нет» [2, с. 36].

Смысл христианского «нет» миру в том, что «мир сей», отвергший и предавший Христа – обреч на смерть и себя. Смысл христианского «да» в том, что для верующих во Христа и соединившихся с Ним тот же мир становится «средством» приобщения к Царству Божию. Таким образом, раннехристианская эсхатология, не будучи отрицанием мира, явилась мировоззрением, подразумевающим позитивное отношение к нему. Она, открывая предел (eschaton), последнюю цель и, следовательно, высшее назначение мира, видела последний как исторический осмысленный процесс. Открывая Царство Божие как Горнее, которое тем не менее присутствует во времени, как то, что придает ему ценность, смысл и направленность, Церковь пробуждала в человеке жажду абсолюта, неутолимое стремление к совершенному.

Перед Отцами Восточной Церкви стояла задача познания мира (то есть человека, общества, природы, жизни) в его предельном значении и его «бедах», а тем самым «воздействия» на него через опыт Церкви. Именно эта задача определяла потребность Св. Отцов в использовании понятий и категорий античной философии для изложения христианского учения, так как «иных средств коммуникации не имелось» (И. Мейендорф). По мысли И. Мейендорфа, в громадном эллинистическом мире, где доминировала философия платонизма, христианство было призвано выражаться именно в этой среде.

Известный историк культуры Я. Буркхардт развивает мысль о неизбежности интегрированности религии в определенный культурно-исторический контекст. При этом он утверждает, что «...никакая религия никогда не была совершенно независимой от культуры соответствующих эпох и народов... Как раз тогда, когда она полностью господствует с помощью понимаемых буквально священных текстов и все на свете по видимости соразмеряется с нею, если она «переплетается со всей жизнью», жизнь совершенно неминуемо будет оказывать свое воздействие на религию и также будет переплетена с нею» [3, с. 231]. Не означает ли в этой связи «переплетение» истин христианского Откровения и греческих философских понятий подчинение содержания христианского вероучения этим понятиям?

Представители православного богословия обосновывают отрицательный ответ на этот вопрос. Так, о. И. Мейендорф подчеркивает, что «Отцы и учителя Церкви, начиная с Оригена, начали пользоваться философией платонизма для того, чтобы говорить о Христе. Иначе было невозможно, это был единственный способ, который они имели» [4, с. 20]. Другими словами, хотя они использовали философский платонизм, «то, что они говорят, – не платонизм, хотя и выражается платоническим языком. Так же, как сейчас можно пользоваться экзистенциальной философией Хайдеггера, не превращаясь в хайдеггерианца. Есть такая независимость христианства, которая должна соблюдаться», заключает православный богослов [4, с. 21]. Иначе говоря, при необходимости использование христианством определенного философского языка возможно, если при этом не искажаются истины Откровения. Именно стремление не допустить искажения библейских истин побудило Отцов Церкви к очищению и освящению «вселенского» языка греческих философских понятий.

Итак, синтез христианского Откровения и языческой философии был исторически оправдан. Но здесь возникает новый вопрос: почему был выбран именно платонизм в качестве «той философии, которая может быть переистолкована и дополнена в контексте веры»? Только ли в результате его доминирующей роли в эллинском мире по сравнению с другими философскими течениями? Или же этот факт объясняется более глубокими причинами? Прежде чем ответить на этот вопрос, следует, на наш взгляд, сделать методологическое отступление, касающееся экспликации таких понятий как «синтез» и «синкретизм» применительно к различным учениям. Если одно из основных значений понятия «синкретизм» – разновидность эклектизма, т.е. сочетание разнородных противоречивых воззрений, несовместимых друг с другом, то синтез, в отличие от синкретизма, представляет собой органическое объединение однородных точек зрения, имеющих существенные черты сходства, однако при этом не исключают и определенные различия.

Если речь идет о синтезе христианства и платонизма, то, видимо, Отцы Церкви, осуществившие этот синтез в IV-V вв., обнаружили в учении Платона и неоплатоников существенное сходство с истинами христианского Откровения. Свидетельства близости платонизма христианству можно обнаружить, например, в «Исповеди» Августина, в которой он выразительно повествует о том, как чтение некоторых книг платоников помогло ему понять подлинный смысл Евангелия, хотя, конечно же, от него не укрылось и различие между христианскими истинами и эллинской философией. По словам Августина, до знакомства с сочинениями платоников его мысли не удавалось отделить духовное от материального и постичь трансцендентность Бога. В этой связи он пишет: «...Я вынужден был представлять себе даже то самое, не подлежащее ухудшению, ущербу и изменению, что я предпочитал ухудшающемуся, ущербному и изменчивому, ... как нечто телесное и находящееся в пространстве, то ли влитое в мир, то ли разлитое и за пределами мира в бесконечности. Все изъятое из пространства я мыслил как ничто...» [5, с. 1]. По словам мыслителя, он и Бога представлял как разлитого во всем пространстве мира «и за его пределами по всем направлениям в безграничности и неизмеримости... Так предполагал я, не будучи в силах представить себе ничего иного, и это была ложь» [5, с. 1].

Возвышенные, духовные произведения платоников (прежде всего Плотина и Порфирия) помогли Августину, по его словам, найти путь от «человека внешнего», плотского к «человеку внутреннему», духовному. Христианский мыслитель ясно указывает наряду с теми чертами, которые являются общими у платоников и в евангельском Откровении, те, которые их разделяют: «...Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось «не от плоти, не от крови»... а от Бога, но что «Слово стало плотью и обитало с нами» [Ин., 1, с. 13-14], этого я там не прочел. Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя

равным Богу: Он ведь по природе Своей и есть Бог. Но что «Он уничижил Себя, приняв образ раба, уподобившись людям и став по виду как человек...» – этого в этих книгах нет» [5, с. 13]. Иными словами, Августин не нашел и не мог найти в произведениях платоников идеи Боговоплощения, безумной с точки зрения эллинской мудрости.

Тем не менее, в произведениях Плотина христианские мыслители обнаружили еще один ценный пласт – его размышления об опыте соединения души с божественной реальностью. Именно они оказали значительное влияние на формирование христианского апофатического богословия. Если сравнить описание пути богопознания у Плотина, и, например, такого христианского мистика, как Дионисий Ареопагит, то можно обнаружить, несмотря на определенные различия, глубокое сходство: те же ступени отрешения от чувственности, страстей и пороков, затем от всякой рассудочной деятельности, когда преодолевается грань мысли и мыслимой реальности, и человек вступает в сферу «не-интеллектуального и небытийного» (В.Н. Лосский). Тогда наступает молчание, ибо нельзя дать имя неизреченному. Единственный способ его достижения – незнание, которое есть экстатический прорыв в беспредельность.

Вместе с тем содержательная и терминологическая близость текстов Ареопагитик и платоновских «Эннеад» вызвала дискуссию в современной российской философии по поводу адекватности произведений Дионисия Ареопагита христианскому вероучению. С точки зрения С.С. Хоружего, появление Ареопагитик стало решающим моментом «эллинского пленения» христианского учения, так как в них осуществляется «массированный перенос неоплатонических понятий, конструкций, парадигм в пределы христианского учения», после чего «мир в Боге» становится «христианизированной версией неоплатонического всеединства, которая легла в основу почти всех позднейших учений о всеединстве в христианской метафизике». Эту традицию «мира в Боге» Хоружий рассматривает как «пантеистическую рецепцию всеединства» [6, с. 70-71]. Однако Н.В. Лосский и А.Ф. Лосев придерживаются противоположного мнения, защищая христианство Ареопагитик, противопоставляя им неоплатонизм.

На наш взгляд, действительно, в текстах Ареопагитик можно обнаружить весьма противоречивые, двусмысленные понятия и суждения. Так, хотя Абсолют Ареопагитик непостижим посредством чувственности и мышления («превосходит любое отрицание и любое утверждение», «существует вне слов и мышления» и т.д.), а постигается сверхъестественно, через постепенное отстранение от всего сущего, автор приводит аналогию, явно не соответствующую принципу трансцендентности, который он отстаивает. Отстранение от всего сущего происходит здесь «наподобие того, как ваятели, вырубая из цельного камня статую и устраняя все лишнее, что застилало чистоту ее сокровенного лика, тем самым только выявляют ее утаенную даже от себя самой красоту» [7, с. 11].

Этот пример скорее соответствует пантеистическому мировоззрению, нежели трансцендентному пониманию Абсолюта. В другом месте утверждается, что Его познание «сокрыто во всем сущем от всех, кто хотел бы познать Его». Если это утверждение понимать в смысле катафатического богословия, оно может и не противоречить трансцендентизму, однако в тексте оно приводится как следствие апофатического восхождения. Таким образом, здесь проявляется скрытый неоплатонизм.

Далее, в произведениях Дионисия Бог именуется Абсолютным Благом, однако при этом о нем говорится, что «Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина; по отношению к нему совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения» [7, с. 10]. Кроме того, в «Божественных именах» Благо уступает место Единому и отождествляется с понятием причинности, что опять-таки лишает его этического содержания.

Обожение понимается в Ареопагитиках как «всцелое растворение в (Божественном) безмолвии» [7, с. 59]. Понятие «растворение», конечно, имеет неоплатонический характер. Грехопадение человека трактуется как отпадение его от истинной благодати, а, следовательно, «предполагает совершенствование бытия в смысле постепенного возвращения его в первоначальное единство». В христианстве же, поскольку нет иерархии, по сути разделяющей человека и Бога, то и обожение, в соответствии с нравственной чистотой, может быть непосредственным актом. При этом и у Дионисия, и у Плотина нечистота понимается как «разделение, отводящее человека от единообразия», а катарсис «есть скорее метафизическое удаление от несродной духу чувственно-материальной стороны бытия, чем этическое препобеждение нравственного зла» [7, с. 353].

Весьма двусмысленные суждения встречаются в Ареопагитиках и по более «частным» вопросам. Так, в первой главе можно обнаружить следующее высказывание: «Но смотри, как бы не стало известно это кому-нибудь из непосвященных». Эта мысль носит явно гностический характер, так как именно гностицизм выдавал себя за эзотерическое учение Христа, а люди в нем разделялись на различные типы (физики, психики, пневматики) в соответствии со способностью к познанию высшего. Христианство же, на самом деле, откровенная, а не сокровенная (эзотерическая) религия. Христос, как известно, не избирал себе в ученики ученых философов или мистиков, но тех, кто имел веру в

Него и Его Пославшего. Хотя в Евангелии сказано «не метать бисер перед свиньями», однако при этом имеются в виду не те, кто не может воспринять духовную истину, а те, кто не хочет ее воспринять. Причем восприятие духовной истины зависит не столько от способностей к познанию, сколько от простоты и искренности веры. Дальнейшее разъяснение автора о том, что под «непосвященными» он разумеет язычников, в свою очередь вызывает недоумение, поскольку христианство учит именно тому, что истина должна быть проповедана всем.

Нельзя не отметить еще один немаловажный момент, характеризующий противоречивость Ареопагитик. Дело в том, что, хотя автор жил в эпоху напряженных христологических споров, тем не менее, он по существу не касается их. Он больше говорит о бесплотном абстрактном божестве, чем о Боге, пришедшем в человеческом теле. Иначе говоря, христоцентрическое содержание, неотъемлемое для христианской богословской мысли, в произведениях псевдо-Дионисия Ареопагита отсутствует.

Итак, анализ Ареопагитик свидетельствует, что они представляют собой весьма эклектичные тексты, в которых присутствуют разнородные, «инокультурные» идеи. Другими словами, авторам, по видимому, не удалось достичь органического синтеза христианства и неоплатонизма, не удалось добиться «очищения и освящения» эллинских понятий и представлений. В результате некритической рецепции неоплатонизма в отдельных местах этих текстов обнаруживается искажение христианских положений. Подобные проявления эклектизма в христианском богословии получили выражение в понятии платонического эллинизма.

Одним из ярких примеров осуществления критической трансформации греческих понятий в христианском богословии является богословская деятельность Григория Паламы, характеризующаяся общей установкой на «последовательное освобождение восточного христианского богословия от платонического эллинизма». Этой установкой определяется, в частности, двойственное отношение христианского мыслителя к псевдо-Дионисию Ареопагиту. По мысли протоиерея о. И. Мейендорфа, признавая высокий авторитет текстов Дионисия, Палама вместе с тем вносит «христоцентрический корректив, ... более законченный христианский смысл в Корпус Ареопагитик, освобождая его от некоторых двусмысленных понятий, ставших тем более опасными в IV в., что они порождали аргументы, благоприятные для номинализма гуманистов». «Паламитский корректив полностью модифицировал структуру мысли Дионисия», прежде всего в вопросе о «небесной иерархии»; св. Григорий признавал наличие иерархии, «но только в естественном порядке, поскольку Христос принес непосредственное видение Бога» [8, с. 260].

Если некритическая рецепция эллинистических понятий в христианском богословии порождает эклектические соединения разнородных идей, выражаемые в понятии «платонический эллинизм», то длительная, порой болезненная и критическая трансформация греческих категорий в христианской мысли, литургии и иконографии нашли отражение в понятии «христианский эллинизм» (Г. Флоровский). Это понятие обобщает те составляющие христианской церковной жизни, которые не только не тождественны греческим началам, но во многом служат «противоядием» от них.

Вместе с тем, то что формально «виделось как синтез Афин и Иерусалима, эллинизма и христианства, на более глубоком уровне означало постепенную и более глубокую трансформацию человеческого разума, созидание новых фундаментальных форм мышления – и не только для богословия..., но и для всего интеллектуального поприща человека в целом. Для византийского сознания христианство было не только откровением Божественной Истины, ... но и откровением его (человека) онтологической способности воспринять, познать, усвоить эту Истину и претворить ее в жизнь...» [2, с. 57]. В этой связи глубинный смысл процесса очищения и освящения эллинской мудрости Отцами восточной церкви русский философ И. Киреевский видит в том, что православное мышление стремится не только отдельные понятия критически преобразовать в соответствие с требованиями веры – этого недостаточно, «но сам способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верой».

Литература

1. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
2. *Шмеман А.* Церковь. Мир. Миссия. Мысли о православии на Западе. М., 1996.
3. *Гарин И.* Что такое философия. Что такое истина? // Москва, 2001.
4. *Мейендорф И.* (прот). Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985.
5. *Августин Блаженный.* Исповедь. М., 1992.
6. *Хоружий С.С.* Непатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5.
7. *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. М., 2001.
8. *Мейендорф И.* (прот). Заключение из книги «Св. Григорий Палама и православная мистика» // Альфа и Омега. 1996. № 2, 3.

Н.А. Помырляну

К ВОПРОСУ СТАНОВЛЕНИЯ И ПРОЯВЛЕНИЯ ТЕНГРИАНСТВА КАК РАННЕЙ МОНОТЕИСТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИЙСКОГО КОНТИНЕНТА

Опираясь на многочисленные данные письменных источников, свидетельствующих о появлении культуры Тенгри в V- III вв. до н. э. на территории Алтая и его дальнейшем распространении по евразийскому континенту, а также археологические, этнографические, культурологические и философские материалы, рассматривается становление понятия «Тенгри» от раннего, еще шаманского образа, до высшей стадии его развития и его проявление. Анализируются особенности важнейших элементов культуры тенгрианства, как ранней монотеистической религии. Изучаются представления тюркоязычных народов о возникновении мира; поклонение мифологической горе, священной роще, «древу жизни»; почитание духов умерших предков; культивирование родной земли; важнейшие атрибуты модели горизонтального мира в мировоззрении тюркоязычных народов – пространства и времени; трехчастность вертикального и горизонтального мироздания.

Найденные финским исследователем А. Гейкелем тексты эпитафий правителей II Тюркского каганата Кюль-тегина и Бильге-кагана весной 1890 г. неподалеку от озера Кошо-Цайдам были изданы в 1892 г. в Гельсингфорсе «Сборники трудов Орхонской экспедиции». Позднее В. Томсен установил, что читать надписи «следует справа налево, подобно вертикальным строкам китайской письменности...». В XII в. Фахру ад-дин Мубарак-шаху писал: «Одна ветвь хазаров пишет справа налево, буквы не связаны между собой, 28 букв». В. Томсен сделал вывод, что «речь идет об уникальной, неизвестной ранее системе письменности, стоящей обособленно между алфавитным и слоговым письмом, принятом на Западе и на Востоке». Первое слово было «Тенгри». Из текста ученый догадался, что речь идет о «Небе», о «Боге Небесном». «Прочитанный язык принадлежал народу, который китайцы называли «ту-кюэ» [1, с. 159]. Через три года вышла книга ученого «Дешифрованные орхонские надписи», которая стала первым и единственным в мире учебником грамматики тюркского языка. В этой книге В. Томсен установил, что «на территории Южной Сибири за пять веков до новой эры существовала величественная империя... оставившая письменные и материальные следы...» (В. Томсен).

Работая в семейном архиве князей и графов Фуггеров в Аугсбурге, мюнхенский востоковед-любитель Франц Бабингер наткнулся на некие старинные тексты, которые относились к событиям 1553-1555 гг. Франц Бабингер обратился за помощью к Томсену, который он определил как древневенгерский язык. Подобным текстам «не придавалось значения» [1, с. 159]. Есть труд венгерского историка Телегди, написавшего в 1598 г. книгу о тюркском языке. Отсутствие сходства между сельскими рунами и венгерскими разочаровало бакалавра Ганса Дерншвама из Лейпцигского университета. Секелы, проживающие в Венгрии в районе Семиградье, «без стеснения называет себя потомком тюрков...» [1, с. 162-164].

Первый письменный памятник скифов и саков, свидетельствующий об их языке, – чаша К. А. Акишева, найденная в кургане Иссык в Семиречье (Казахстан), с четкой рунической надписью на тюркском языке: «Создатель (пищи), наполняй...». В Кара-тепе, вблизи Термеза, археологи нашли разрушенный буддийский центр II-IV вв., где были сосуды с такими же руническими письменами. Французские геологи сообщили, о находке в Афганистане стены с теми же руническими знаками... Идентичные были обнаружены на территории Восточной Франции, в бывшем Бургундском королевстве (Шарнейская заставка), Румынии, в Украине...

Манускрипт «Махабхарата» или «Великое сказание о потомках Бхараты», насчитывающий 18 книг – летопись древнего Индостана. По мнению востоковедов, более полной истории, отражающей ход событий I тысячелетия до новой эры, в мире нет. Предания, послужившие основой манускрипта, сложились две с половиной тысячи лет назад. Речь идет о культуре, абсолютно отличавшейся от культуры Индостана. В буддийскую мифологию вошли предания о нагах, белых людях-полубогах с человеческими лицами и змеиными туловищами. По легенде, им проповедовал Будда, и они стали хранителями сутры «Праджняпарамиту», ставшей фундаментом разноликой культуры Индостана. Вблизи городка Румминдея в Непале есть колонна с высеченным именем основателя буддизма Сиддхарт Гаутама. Колонна отмечает место, где родился Будда (то есть «Просветленный») Шакьямуни, «Мудрец из племени Шакьямуни». «Будду коренные жители называли Шакьямуни, что дословно

«тюркский бог», а тюрки – Тенгри Бурхан, т. е. посланник Тенгри [1, с. 26-39]. Буддизм, как религиозное течение, началось с философии Сиддхарта Гаутамы, которое заключалось в учении о непостоянстве мира, в чем кроется суть бытия...

На Тибете сохранился ламаизм, северная ветвь буддизма. В I в. на IV Буддийском Соборе, основы которого заложил царь Канишка, поклонявшийся Тенгри, были приняты тенгрианские обряды богослужения. Так распространилось новое учение – «махаяна» (широкая колесница) как противоположное «хинаяна» (узкая колесница). Понятие «Бог» стало важнейшим понятием буддизма... Vodi – высшее создание, духовное просветление, достижение мудрости. Господи- просят «Прозрения глаз». Тенгриане, буддисты видели в этом развитие души и самого человека.

Царь Канишка сопроводил изображение Будды на монетах надписями «Сакамано Боддо» и «Бого Боддо». «Первая надпись подчеркивала принадлежность Будды к тюркам, а вторая переводится просто – «Бог Будда». Иначе говоря, с I в. его уже отождествляли с Тенгри, что было закономерным для Северного Индостана и Среднего Востока...». «Совершенно очевидно, – пишет М. Аджи, – эта восточная религия- уникальный реликт духовной культуры человечества. Она являет собой ветвь «ханифеской веры», ее отличает Единобожие, но в ином понимании этого высшего образа, которое не выходит за рамки буддизма» [1, с. 28-35, 40].

Со времен Ажи- Дахака, принявшего власть на Среднем Востоке, знают имя Тенгри (Ходай). Ажи- Дахака вел непримиримую борьбу за веру в Бога Небесного, что было чуждо огнепоклонникам. «Появление в Персии зороастризма, а позже манихейства», М. Аджи описывает как попытку «приспособить» тюркскую веру к местным условиям» [1, с. 52]. Амин Аль-Холи отмечает: «Пребывание мамлюков кипчакского происхождения в стране оставило заметный след в истории Египта». Они «принесли с собой свои обычаи и традиции» [2, с. 12, 23-24]. При мамлюках в Египте распространялась «яса» – законы Чингиз-хана, заменившие законы шариата. Смешение арабских и тюркских обычаев наблюдалось и в других сферах. По утверждению В.А. Гордлевского, в эпоху мамлюков вошло в моду употребление в арабских странах тюркских слов. К арабам проник и тюркский склад мировоззрений – тюркское мышление (В.А. Гордлевский).

Русского миссионера Ландышева изумило поразительное сходство с библейскими преданиями о сотворении мира и человека: Сначала что образовалось? Луна и солнце образовались. Потом что образовалось? Небо и земля образовались [3]. «Вначале было вверху голубое небо (кек Тенгри), а внизу темная земля (в тексте сырая), а между ними появились сыны человеческие». Такими словами начинается большая надпись в честь Кюльтегина и Могилян хана [4].

С.И. Руденко после своих интереснейших экспедиций на Алтай пишет: «Археологические раскопки в горном Алтае показали, что в I тысячелетие до новой эры здесь существовала своеобразная по-своему яркая местная культура...». По мнению известного французского исследователя религий Жан - Поля Ру, на территории Алтая за долго до новой эры поклонялись «человеку-небу», «человеку-солнцу». Китайские историки отмечают появление культа Тенгри самое позднее в V в. до новой эры. Изученные академиком Окладниковым наскальные рисунки с религиозными сюжетами подтверждают сведения французского ученого и китайских хронографов (Alt- Altaische Kunstdenmaler, 1993).

Становление понятия «Тенгри» от раннего, еще шаманского образа, до высшей стадии его развития проследил немецкий ученый Г. Дерфер. По мнению ученого, речь идет об одной из первых, если не самой первой, монотеистических религий человечества. Культ «нового» Бога, очевидно, был связан с металлургическим горном, изменившим жизнь Алтая. Образ Вечного Синего неба, видимо, помогли создать небесные камни. Метеориты дарили людям «железо небесного дождя». Китайские источники, «Тайпинхуаньюцзи», сообщают о Древнем Алтае: «Их государство имеет [также] железо небесного дождя, его собирают, чтобы делать ножи и мечи, [оно] отличается от [обычного] железа...» [5, с. 79].

Древний эпос связывает это земное событие с пророком Гэсэром, одним из трех сыновей Тенгри. Ниспосланный Небом герой, человек- избранник возродился от простой женщины очищать землю от скверны. Он поведал людям о новом боге – «Багатур-Тенгри», Боге-кузнеце, научившем их плавить железную руду. «Культ Бога-кузнеца перерос в веру в Бога Небесного, в его карающий и защищающий стальной меч» [6; 7]. Тура, Тегир, Тангр, Тэнгэр – обращения к Тенгри, которых знали 99: Ходай (Кодай, Худай), Бог (Богдо или Боже), Господи (Гозбоди), Алла (Олло, Эло)... Избранные знают и сотое имя. Интересно, что у мусульман также 99 обращений к Богу, и одно из которых «Тенгри». Г.Ю. Клапрот писал о балкарцах: «Простой народ не имеет... определенной религии, они почитают бога, называемого не Аллах, а Тенгри, который является творцом блага». После принятия ислама, теоним Тейри (Тангри-хан, Дангри) стал одним из 99 эпитетов «имени» Аллаха.

«Гунны, которых мы называем тюрками» «с душевной простотой и великой безропотностью чтут веру свою» «в единого Бога». Они признают его «творцом всего видимого и невидимого», «блаженства и мучений». «Добро и зло, бедность и богатство даются только Тенгри». «Он дух», никогда не принимавший «человеческой природы», божественное мужское начало [8, с. 54; 9, с. 108; 10, с. 7]. В божественном пантеоне Тенгри – Бог Единый. Его титул «хан» указывал на главенствующую роль во Вселенной. Остальные персонажи представлены разными его проявлениями: Ульгень, Эрлик, Умай (не супруга)... Не боги- Его воплощения, ипостаси. Через Умай, земное женское начало, Тенгри проявлял свое божественное милосердие, поэтому изображали ее с младенцем на руках – с даром Бога Небесного. Над младенцем сиял нимб и Его знак – равносторонний крест, «аджи» или «хач», возможно, взятый из тибетской культуры. «Аджи» – искаженное звучание индийского «Ваджра», в древнетюркском слова на звук «в» обычно не начинались.

По исследованиям Окладникова, постепенно сложившиеся три образа мира (рыба, елень, змей) переросли в символ веры, олицетворяющий гармонию мира. В священном центре «аджи» сходились под прямым углом четыре линии жизни. Верхняя линия елень (солнечного оленя) представляла «верхний мир» – небесную стихию. Нижняя линия змеи – жителя преисподней, боковая линия рыбы – жителя вод, олицетворяли «нижний и средний мир», страну мертвых. Другая боковая линия символизировала человека. В центре креста выделяли круг, символизирующий солнце, центр мироздания. Возможно, отсюда пошла традиция украшать кресты «драгоценными камнями по углам и в середине». Тенгриане носили равносторонние нательные «деревянные кресты... золоченные и изукрашенные». Иногда на руке «из чернил» или «на лбу черным было наколото изображение креста», предохраняющее от несчастья и болезней. Его-то сперва и называли «знаком зверя» [9, с. 106, 117; 11, с. 21].

Можно предположить, что тенгриане крестились, как изображено на древних иконах: соединив большой палец правой руки и безымянный, подносили их ко лбу, затем на грудь, левое плечо и правое. «Знак умиротворения» не переносит нечистая сила. Арабский географ Абу Дулах, побывавший в IX в. на Енисее, записал, что «в молитвах употребляют особую мерную речь». Закончив молитву, крестились и говорили amin, «нахожусь в безопасности», «защищен». «Amin, tygā, çirlah!»- «Амин, Тура, помилуй!» к душам предков в своей молитве обращались чувашаи за помощью и защитой [12, с. 248].

Тенги Высший Судья и дает по заслугам. «Алла/Дающий и забирающий»- молились, «держа перед собой ладони, обращенные к Небу [6, с. 257, 260, 266]. Бог созерцающий, защищающий, карающий в одном лице – образ божественной Троицы, единой в трех лицах, который понимали как пространство духа. Каждый человек своими руками творит для себя рай или ад. В этом глубокая мудрость тенгрианской религии, не унижающей, а возвышающей человека. Тенгрианство воспитывало человека, устремленного к развитию. Его философия перевоплощения души, принятая буддистами, никогда не лишает человека надежды. Даже после смерти, пройдя очищение в аду или раю перед судом Божьим, человек перерождается; и дается шанс – в этом мудрость учения Тенгри о вечности души.

«Тюрки не знают ни лести, ни обмана, ни лицемерия, ни наущничества. Ни притворства, ни клеветы, ни высокомерия к близким, ни притеснения сотоварищей, они не подвержены к пороку ереси, не присваивают имущества по причине различного толкования закона», – пишет ал-Джахизом (Р.М. Асадов, Джахиз, Манакиб). Ценились именно поступки, а не слова и обещания. «Обязанность перед обществом» или «право быть человеком» («Киши хака») открывало путь к Богу Небесному, к высшей ступени счастья, дававшемуся избранным, – блаженству, начинавшемуся с принятия человеком своего несовершенства, ничтожества, беспомощности – так начиналось воспитание духа.

В «Киши хака» было девять заповедей для всех и девять – для блаженных. Три божественных заповеди делали человека верующим: верь в Бога Небесного, в Тенгри, ибо других богов нет; не придумывай идолов, есть вера одна, в Бога; рассчитывай только на себя и на Его помощь. Шесть других – человеческим: чти отца и мать, через них Бог дал тебе жизнь; не убивай без нужды; не блуди; не вору; не лги; не завидуй. Девять заповедей блаженства отражали высшие ценности жизни – дух и свободу: верь в Божий суд; не бойся слез, сострадая ближнему; чти адаты своего народа; ищи правду и не бойся ее; храни добрые чувства ко всем людям; будь чист сердцем и делом; не допускай сор, стремись к миру; помогай страдающим за правду; верь душой, а не разумом.

«Тюрки всегда провозглашали единого бога, даже во внутренней земле... считали видимый небесный свод богом...небо – единственный бог «Тенгри-хан». Почиталось все, что было на небе: Солнце, Луна, звезды [14, с. 48-50, 58]. «В государстве был принят общий культ Тенгри-хана – бога неба, солнца, огня» [15, с. 104]. Он создал государство тюрков (Эль), которое находилось под его покровительством. Поэтому его называют Эль Тенгри (Божественная страна). Любовь к родной земле трансформировалась в культ «Удук Йир - Суб» (святая Земля- Вода). «Они поют гимны земле» [16, с. 161]. Культ «Удук Йир - Суб» связан с поклонением природе. Интересны представления о воде, как

первоматерии. Верилось в единство земной и небесной воды, поэтому жертвоприношения Тенгри осуществлялись около священных рек. Противоположная стихия воде – огонь, который «тюрки превыше всего чтут» – считалась инструментом духовного очищения [17, с. 85]. «Но поклоняются же единственному тому, кто создал небо и землю, и называют его богом» [16, с. 161]: Тейри неба – один (единственный, истинный) тейри Тейри неба – тот, кто создал землю и небеса, Тот, кто каждый день дарует нам рассвет (Джуртубаев).

Дуализм предполагает культивирование двух групп сил: первые – Вселенная, Небо, Космос, представленные Тенгри, вторые – духи умерших предков, которые прослеживаются в модели мироздания, где один из важнейших атрибутов – пространство. Это находит отражение в культовопоминальных комплексах (космическое построение, модель Вселенной) – в плане они представляют вписанный в круг (Небо, небосвод) прямоугольник (Земля, надземный мир). Модель Земли представлялась в виде четырехугольной горизонтальной плоскости, омываемой с четырех сторон морями. На границах этого квадрата жили враждебные варварские племена [18]. Четыре стороны света – главные ориентиры земного мира [4]. Понятие «вся земля» означало пространство «от первых лучей солнца до западных границ» [17, с. 49]. «Углы мира», определялись положением солнца: Вперед – до места восхода солнца, Направо – до середины дня, Назад – до места захода солнца, Налево – до середины ночи [4, с. 27, 34]. «Вперед» – на восток, «назад» – на запад, «направо» – на юг, «налево» – на север [19, с. 8, 19; 4, с. 27, 34, 77; 20, с. 122]. Единение упорядоченного пространства и времени более полно ощущается в круге. Явная связь идеи окруженного, освоенного пространства с идеей единства, целостности [21].

Модель горизонтального мира прослеживается в храмовых постройках кавказских болгар, которые могут быть посвящены, по мнению Плетневой, Тангрихану. Пример – Билярское городище. Такие храмы VIII в. изучены во многих пунктах Хазарского каганата: в Хумаринской крепости, Маякском и Урцекском городищах и т. д. (Х.Х. Иджиев, Г. Давлетшин). Подобные святилища упоминаются и в письменных источниках. Мовсес Каланкатвацци при описании миссии Израэла к гуннскому князю Алып-Илитверу упоминает городское святилище. Точно такие же болгарские храмы исследованы на Дунае, в частности в первой столице Дунайской Болгарии – городе Плиске. О сакральном значении их формы писал Стойнев. С этой традицией связаны прямоугольные мемориальные комплексы древних тюрков, сооруженные над могилами легендарных воинов, предков [17; 18]. Категория времени выражена в культе прошлого. Над могилами легендарных предков сооружались величественные храмы. Среди них – надгробные сооружения военачальника и наследника престола Кюльтегина, хана Магиляна (Билге) (Памятник Кошо-Цайдам II), военачальника, советника ханов, Тоньюкука (памятник Цаган-Обо I).

Итак, вертикальное мироздание трехчастное. Верхний мир – мир Неба, Тенгре. Средний мир – надземный мир, которым правил «Удук Йир - Суб» («Святая Земля- Вода»). Подземный мир – мир усопших. Им правил Эрклиг. По прочтению А. Г. Мухамадиева, в туранских надписях Гуртэнресе (бог Могилы) [22]. Между ними можно было перемещаться, чему служили птицы, крылатые кони, высокие горы и одинокие деревья, что отображено в эпосе [18; 3; 23; 24].

Интерес представляет вера в мифологическую гору и «древо жизни». По исследованиям В. И. Топорова, гора в мифологии представляет собой модель вселенной, что присуще и тюркской мифологии [24; 25]. Н.Я. Бичурин, опираясь на китайскую летопись «Вейшу», отмечает, что «есть высокая гора, на вершине которой нет ни деревьев, ни растений, называется она Бодынинли» – «дух, покровитель страны». Так поклонялись «духу неба» [17, с. 75]. По исследованиям В.И. Топорова, мифологическая гора выступает в качестве трансформированного мирового дерева. Высокие деревья назывались словом Тенгри [20]. О характере поклонения священному дереву неоднократно писали исследователи [25; 26; 27]. Мовсес Каланкатуаци среди основных зооморфных онгонов гуннов называет дерево. Среди священных деревьев особые почести отводились одному дереву, считавшемуся главным. Гунны верили, что великий Тангрихан и «красивое дерево» – «хранитель и защита нашей страны» [28, с. 124, 128- 129]. В татарских песнях описываются отдельные деревья, имеющие все признаки мифологической горы [3; 24; 23]. Яркие свидетельства почитания тюркскими народами дерева сохранились в пережитках древней религии балкарцев и карачаевцев – это культ «Раубазы терек» и «Жангыз терек». Образ «древа жизни», мифологической горы отражал собой мироустройство, модель мира, олицетворяло вертикальный мир, связывало небо и землю, было опорой неба, осью и центром мира. Интерес представляет поклонение самой высокой горе Кайласа, на юге Тибета.

Архитектура первых храмов – робкая попытка повторить контуры священной горы. В Индии появился храм, высеченный из скалы, Кайласа. Это название, видимо, закрепилось, как совершенство, достойное подражания, став символом священной горы. В степи создавались «копии», курганы –

позднесарматские памятники Нижнего Дона, Средней Азии и сооружения кочевников Центральной Азии, носившие поминальный характер [29; 30; 31]. Так, возможно, рукотворные «килисы» (от Кайласа) – прообраз первых тенгрианских храмов. Они «расположены в центре курганных групп и выделяются небольшими размерами... ломанные внутренние очертания одной церкви воссоздают в плане форму креста», что символизировало перекресток, где сходятся пути мира. Килиса «ориентирована... на восток» [32, с. 14, 67].

Внутри «дома, на котором был крестик», находился «алтарь, убранный по истине красиво». «Почетное место/töt/ Берущего/ala/» точно передает его назначение и согласуется с религиозными обычаями тенгриан. «...перед алтарем горела лампада с маслом, имевшая восемь свечей». «Именно на золотой материи были вышиты или настланы изображения Спасителя, святой Девы, Иоанна Крестителя и двух ангелов, причем очертания тела и одежд были расшиты жемчугом. Здесь же находился большой серебряный крест с драгоценными камнями», другие церковные украшения [9, с. 117]. «Замечание» степняков: «Не говорите, что наш господин – христианин. Он не христианин». Возможно, что Рубрук «перепутал»: Тенгри - хана принял за образ Спасителя, а лик Умай – за лик святой Девы, Иоанном Крестителем был Джарган. Эти три сюжета получили наибольшее распространение в Степи [9, с. 92, 106]. «В Средней Азии христиане не называли себя этим именем, которое не перешло в восточные языки и не встречается ни в семиреченских надписях, ни в сиро-китайском памятнике» [33, с. 264].

Несмотря на то, что основная масса тюркского этноса исповедует ислам (90 %), часть – христианство и иудаизм (чуваши, гагаузы, небольшая часть казанских татар, караимы), все они сохранили в памяти имя «Тангри». Бог в большинстве религий представлен в виде единого, всемогущего, абстрактного существа. Это дает объяснение легкого принятия мировых религий тюркским этносом – в виду схожести главных канонів тенгрианства с основными канонами мировых религий.

Литература

1. *Аджи Мурад*. Европы, тюрки, Великая Степь. М., 2004.
2. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т. I-V. М., 1989-1996.
3. Татар халык ижаты. экиятләр (беренче китап) / Төз. Гатина Х.Х., Ярми Х.Х. Казан., 1977.
4. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М., 1951.
5. История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. М., 1993.
6. *Аджи Мурад*. Полюнь Половецкого поля. М., 2000.
7. Мифологический словарь (ст. «Гесер», «Уастырджиджи», «Хадир»). М., 1991.
8. *Чичуров И.С.* Византийские исторические сочинения. М., 1980.
9. *Вильгельм де Рубрук*. Путешествие в Восточные страны. СПб., 1910.
10. *Иоанн де Плано Карпини*. История монголов. СПб., 1910.
11. *Нейхардт А.А.* Загадка «Святого креста». М., 1963.
12. *Аджи Мурад*. Тюрки и мир: сокровенная история. М., 2004.
13. *Асадов Р.М.* Арабские источники о тюрках в раннем Средневековье. Джахиз, Манакиб.
14. *Бичурин Н.Я.* (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I- II. М. Л., 1950.
15. *Флерова С.А.* Кочевники Средневековья. Поиски исторических закономерностей. М., 1982.
16. *Симокката Феофилакт*. История. Перевод С.П. Кондратьева. М., 1957.
17. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1993.
18. *Войтов В.Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI-VIII вв. М., 1996.
19. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М. Л., 1959.
20. *Кляшторный С.Г.* Древнетюркская письменность и культура Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии. 1968- 1969 гг.) // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.
21. *Давлетшин Г.* Некоторые сюжеты из области духовной культуры древних тюрков // Древнетюркский мир: истории и традиции. Казань, 2002.
22. Мөхәмәди әһәр. һуннар һәм Туран язмалары. Казан., 2000.
23. Татар халык ижаты. экиятләр (икенче китап) / Төз. Гатина Х.Х., Ярми Х.Х. Казан., 1978.
24. Мифы народов мира, Энциклопедия: В 2-х т. / Гл. ред. Токарев. Т.1. М., 1991.
25. *Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов // Тюркологический сборник, 1977. М., 1981.
26. *Артамонов М.И.* Артамонов М.И. История хазар. М., 1962.
27. *Кляшторный С.Г.* Пробалгарский Тангра и древнетюркский пантеон // Сборнику в памет на проф. С. Ваклинов БА.Н.- София., 1984.

28. Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
29. Мовсес Каланкатуаци. История старны Алуанк / Пер. Ш.В. Смбатяна. Ереван, 1984.
30. Житников В.Г. Раскопки курганов в зоне строительства Константиновской оросительной системы // АО - 1985 года. М., 1987.
31. Раппопорт Ю.А., Трудновская С.А. Курганы на возвышенности Чаш-Тепе // Кочевники на границах Хорезма. М., 1979.
32. Гаврилова А.А. Могильник Кудерге как источник по истории алтайских племен. М., Л., 1965.
33. Фаэнзен Х. К вопросу о зарождении архитектуры церквей с крестообразным основанием и центральным куполом. Международный симпозиум по армянскому искусству. Ереван, 1978.
34. Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. 2. М., 1964.
35. Биджиев Х.Х. Поселения древних болгар Северного Кавказа VIII-X вв. (по материалам Карачаево-Черкесии и Ставропольской возвышенности) // Ранние болгары в Восточной Европе. Казань, 1989.

4 июля 2007 г.

П.А. Пономарев, В.В. Ромасюкова

ОДИНОЧЕСТВО КАК ПРОБЛЕМА РАЗОБЩЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Проблемы одиночества и разобщения, которые представляют серьезную опасность для современного российского общества в целом и для каждого человека в отдельности. Люди добровольно самоизолируют себя, отчуждаются от других людей, пытаются «отдохнуть» от мирской суеты. Эта изоляция приобретает затяжной характер и человек ощущает опустошение, оторванность от внешнего мира, осознает одиночество и испытывает потребность в человеческих отношениях. На помощь приходят новейшие изобретения человеческой цивилизации: Интернет, телефон и другие средства анонимной связи, которые и заменяют традиционное общение людей.

Жизнь современного общества находится под угрозой разобщения. И источником отчуждения является сам человек или точнее результаты его жизнедеятельности: достижения научно-технического прогресса, появление новых средств коммуникации, зачастую заменяющих прямое общение, состоящее в непосредственном контакте собеседников, когда каждый видит выражение лица, движения, эмоции другого; создание быстрого транспорта также повлияло на усиление изоляции человека, особенно в крупных городах. А потому предостережение Дж. Хоманса, прозвучавшее несколько десятков лет назад, актуально и в наши дни: «Цивилизация, которая ради прогресса и роста разрушает малые жизненные группы, делает людей одинокими и несчастными» [1, с.457].

Проблема одиночества и разобщения напрямую связана с сегодняшней социальной ситуацией, которой свойственны неопределенность, выражающаяся в неуверенности членов современного общества в завтрашнем дне и, конечно, нестабильность, сопровождающаяся интенсивными изменениями в экономической, политической и культурной сферах жизнедеятельности общества – все это в целом отразилось на самосознании современного человека, на его эмоциональном самочувствии и повлияло на его социальную активность, что привело к серьезным трансформациям ценностей и способов межличностного взаимодействия. Уже сейчас прямое коммуникационное взаимодействие, традиционное человеческое общение заменили многие новейшие разработки человечества: многофункциональные сотовые телефоны, общение по Интернету, спутниковое телевидение и другие новейшие средства коммуникации. С одной стороны, эти «современные игрушки» помогают одиноким людям поддерживать связи с другими членами общества, но зачастую анонимно, а с другой стороны, только способствуют усилению изоляции, отчуждению человека от человека, а значит и распространению такого явления как одиночество и как следствие – разобщение. Особенно изоляция усиливается в городах, где наблюдается большая концентрация населения, чем в сельской местности, из-за анонимности общения. В этих условиях возникает так называемое «одиночество в толпе», когда люди, находясь рядом друг с другом, ощущают себя одинокими, отчужденными и вероятно их разобщение вызвано глубоким различием их социальных интересов и сегодняшней постоянно меняющейся социальной ситуацией, которая вынуждает человека постоянно приспосабливаться к изменяющемуся миру, а это в свою очередь требует от человека сосредоточения всех жизненных сил. И современный человек постоянно находясь в напряжении, испытывает непреодолимое желание остаться наедине с самим собой, изолировать себя от внешнего мира, от суеты. В этом случае одиночество выступа-

ет как жизненная необходимость. Но, оставшись один, человек ощущает опустошение, чувствует себя незащищенным и оторванным от общества. А потому для подавляющего большинства городских жителей состояние социальной изолированности и разобщенности не приносит умиротворения, а остается жестокой реальностью. Недостаток или формальность значимых связей вызывает у многих людей негативные переживания одиночества.

Все большее число людей осознают себя одинокими, ощущают бессмысленность той жизни, которую им приходится вести, нередко без вариантов какого-либо выбора и невозможности найти в ней позитивный смысл из-за разрушения старых ценностей и дискредитации новых [2, с. 19]. Возникает ситуация, когда нормы, ценности, принципы и институты социализации общества обретают самостоятельное от индивида существование и превращаются в преграду для него, выступая как нечто чуждое или безразличное для субъекта, утратившего всякую надежду быть востребованным и понятым обществом. Отчуждаясь от человека, они становятся для него просто вынужденными образцами для должного и принятого в данном обществе социального поведения. И этому человеку ничего не остается, как занять позицию вынужденного конформизма, в результате которого происходит разрыв между демонстрируемым «на людях Я» и «истинным Я» человека. Это несоответствие между внутренним и внешним поведением очень часто приводит индивида к отчуждению не только от социального окружения, но и от самого себя и способствует возникновению глубокого чувства одиночества, которое может принять затяжной и негативный характер для человека. Ведь в таком одиночестве, когда индивид существует вне институтов общества, происходит не только нарушение внутреннего состояния, но и искажаются его ценностно-нормативные представления, появляются антиобщественные социальные установки и ориентации. В этой ситуации могут возникнуть серьезные расстройства личности, особенно если индивиды не осознают значения негативного воздействия этих расстройств для их личностного мира и, следовательно, не могут бороться непосредственно с ним [2, с. 20].

Очень часто у человека, испытывающего длительное время одиночество, вызванное недостатком общения, появляются чувства безнадежности и бессилия, которые связаны с ощущением, что все жизненные связи в форме межличностных отношений ослаблены или разорваны. Опрокидывание традиционных норм и утрата ценностных ориентаций ведут к появлению у людей чувства, что они существуют в пустом пространстве без ориентиров. Не найдя ориентиров, некоторые люди устают от существования; их усилия представляются бесполезными, жизнь теряет ценность, и следствием этого может быть саморазрушение личности. А ведь с утратой человеком смысла жизни он теряет стремление иметь определенные представления о своем месте и значении в мире, своей причастности к миру. Саморазрушение отдельных личностей из-за отсутствия смысла жизни и усугубляющейся проблемы одиночества современного человека и его разобщения приводит к трансформации всего общества, что в свою очередь ставит под угрозу его нормальное функционирование, которое со временем может потерять единство и стать разобщенным. Индивиды становятся отчужденными друг от друга, а это может привести к плачевным последствиям – девиации в различных формах ее проявления и уничтожению человеческого общества, что сведет нас на одну ступень с животными.

Как видно, у человека грядущего века ослабевают социальные связи. В нынешнем веке, – пишет Л.П. Гримак, – глобальный технизм, образно говоря, помещает личность в «индивидуальную сурдокамеру», в которую подается строго контролируемая и «дозированная» информация о состоянии общества и природы. Пробраться сквозь глухие стены этой сурдокамеры к живому человеку становится все труднее. Где-то в начале такого заключения индивид испытывает страх одиночества, на последующем же этапе у него развивается стойкий страх общения – социальная фобия [2, с. 21]. Проблема одиночества особенно остро обозначилась в современном российском обществе, в котором достаточно сложно происходит становление рыночных отношений, переход от традиционно российской коллективистской культуры – к западному индивидуализму. В связи с этим одна из задач специалистов, оказывающих психологическую и психотерапевтическую помощь, – не дать индивиду длительное время находиться в условиях одиночества, влекущих за собой глубокие психические изменения, помочь преодолеть те многочисленные социальные коллизии сегодняшней российской действительности, которые прямиком ведут к одиночеству.

Литература

1. *Homans G.C.* The Human Group. New York: Harcourt, Brace, 1950.
2. *Шмелев Р.В.* Феномен одиночества человека как социально-психологическое явление // Социальное обеспечение. 2004. №3.

12 июля 2007 г.

ФАШИЗМ КАК ТИП РЕВОЛЮЦИИ

Фашизм как особая форма тоталитаризма и особая форма государственности, на первый взгляд является результатом революции, ниспровергающей как старые предрассудки, старую этику, так и старые элиты и способ производства. Если судить по системности и глубине преобразований, к которым прибег фашизм, то следует выделить в отдельный тип некую фашистскую революцию, по праву стоящую в одном ряду с революциями буржуазными, национально-освободительными, социалистическими и т.д.

Так что же представляет собой «фашистская революция»? Это типичная культурная революция, направленная на ликвидацию изоляции человека в условиях индустриального общества путем насильственного внедрения культа национальной традиции.

Фашизм как особая форма тоталитаризма и особая форма государственности, на первый взгляд, является результатом революции, ниспровергающей как старые предрассудки, старую этику, так и старые элиты и способ производства. Действительно, если судить по системности и глубине преобразований, к которым прибег фашизм, то, безусловно, следует выделить в отдельный тип некую фашистскую революцию, по праву стоящую в одном ряду с революциями буржуазными, национально-освободительными, социалистическими и т.д.

Распространено мнение о том, что произошло в целом ряде европейских государств, в связи с установлением в них фашистских режимов, революцией назвать нельзя по двум причинам: во-первых, революция должна нести некий положительный, конструктивный заряд и видоизменять общество в сторону прогресса, а во-вторых, революция фундаментально изменяет жизнь, устанавливает не только новые критерии хозяйствования, но и создает новые идеологические парадигмы, перестраивает всю государственную надстройку, обновляет этические представления, ниспровергает элиты. В связи с этим предлагается термин «модернизация», что на первый взгляд более полно соответствует смыслу социальных инноваций фашизма. Большой вклад в понимание сущности модернизации внесли Рене Генон, Лео Штраус, Карл Шмит, Клод Леви-Стросс и др. По настоящему обобщающим является труд современного отечественного исследователя А.Г. Дугина «Консервативная революция» [1] и некоторые другие его работы. Само понятие «модернизация» находится в зависимости от понятия «модерн», характеризующего соответствующую историческую эпоху. Парадигмой модернизации безусловно является социальный опыт западноевропейских стран, западноевропейской культуры. В этом смысле термин «модернизация» означает трансформацию культурного, экономического, социального, политического и духовного укладов. Сама гносеологическая установка модерна связана с такими категориями как атеизм, прагматизм, рационализм, интеллектуализм, демифологизация, социальный и духовный прогресс, т. е. модернизация представляется совокупностью позитивных изменений, адаптирующих духовное состояние общества к реалиям прогресса.

Исходя из вышеизложенного фашизацию европейских обществ и установление фашистских режимов нельзя назвать модернизацией по двум причинам:

1. Установление фашистских режимов неразрывно связано с массовыми трагедиями и дегуманизацией общества, обилием крови и ликвидацией прогрессивных общественных институтов и общественных норм.

2. Традиционализм фашизма устремлен к полному восстановлению изживших традиций, духовных и хозяйственных норм и представляется запланированным, доктринальным регрессом, отвергающим позитивную современность и водворяющим в социальную практику архаическую норму. Таким образом, если модернизацией является некое движение вперед, некий вектор, предполагающий определенную совокупность инноваций, то фашизм с его контрмодернистской сущностью революционизирует общество в сторону «отрицательного вектора».

Термин «фашистская революция», предложенный нами, на наш взгляд, четко фундирует смысл и сущность описываемого феномена. В отличие от буржуазно-демократической или социалистической революций, обеспеченных четким и выверенным учением, стройной теорией, фашизм не создал никакой отдельной теории. В классической фашистской литературе мы не находим ни учения о движущих силах, ни об особенностях благоприятной для революции кризисной ситуации, ни о конкретном «враге» революции, ни оригинальной экономической теории. Практически вся литература фашизма, его теория, если о таковой вообще приемлемо говорить, создавали отстраненный мифологический образ врага, не имеющего социальных контуров. Вся фашистская доктрина развивалась вне острой и злободневной социальной проблематики, а параллельно ей, опираясь на миф о подлинном возрожде-

нии. Идеология фашизма не приводила и не призывала к социально-классовому противостоянию, а напротив имела целью сплотить нацию. Сплотить нацию в рамках отдельно взятого государства, отдельно взятого европейского этноса.

Так что же представляет собой «фашистская революция»? Что представляют собой собственно «фашистские преобразования»? Какова специфика «фашистской революции»?

Если взглянуть на ход исторических событий, то, вне всякого сомнения, межвоенный период следует охарактеризовать как переломный, дискретный. Фашизм после его воцарения и утверждения как формы государственности в корне изменил вектор общественного развития. Он фактически свел к абсолютному минимуму социальные противоречия, стабилизировал финансово-экономическую ситуацию, отстранил от власти либерально-демократические партии, ликвидировал весь фасад европейской демократии, начиная с выборной системы и представительных органов, заканчивая буржуазной Конституцией. Он ликвидировал оппозицию и репрессировал инакомыслящих.

Фашизм не затронул основы господства крупной буржуазии, национальной финансово-промышленной элиты. Это дает основания полагать, что фашистская революция была «неполной», частичной, направленной лишь на слом надстройки. И в этом ее уникальность. Если и можно назвать приход к власти фашистов в целом ряде европейских государств революцией, то следует оговориться, что мы имеем дело не с социальной революцией, предполагающей смену общественно-политической формации и господствующего способа производства, а как следствие – смену элит. Это типичная культурная революция, направленная на ликвидацию изоляции человека в условиях индустриального общества путем насильственного внедрения культа национальной традиции. Цель этой революции – национальное сплочение, позволяющее преодолеть классовые противоречия, пороки индустриализма, достижение общественного консенсуса, базирующегося на идее национально-расового превосходства.

Консолидированной причиной фашистской революции следует считать системный кризис, возникший в результате нарастания противоречий между холистической сущностью государства и индивидуализмом господствующих прав и свобод. Кризис буржуазно-либерального общества, таким образом, выражается не только в обострении классового противостояния, на чем настаивают марксисты, но и в утере самих культурных оснований жизни, национальной традиции. Механистическая сущность государства, как машины, противоречила культурной сущности общества, как живого организма.

Конкретно-исторические причины, такие как Первая мировая война, социально-экономический и политический кризис межвоенного периода, углубление внешнеполитических противоречий лишь усугубили ситуацию и окончательно дезорганизовали общество. Буржуазия, благодаря своей гигантской социальной мобильности и имеющейся власти смогла возглавить массовое консервативное, антибуржуазное в своей сущности, движение. Налицо совпадение интересов крупной и мелкой буржуазии. Первая боролась за сохранение экономического господства и политического влияния, вторая – за установление искомого государственного порядка, преодоление хаоса. Хаос же представлялся едва ли не единственным социальным злом, избавление от которого возможно лишь в организации и сплоченности, в создании принципиально непротиворечивого «сплошного», гомогенного общества.

Это обстоятельство предопределяет легитимный характер прихода к власти фашистов. Все социальные конфликты и столкновения в этом процессе были ограничены респектабельной борьбой противоборствующих политических сил в ходе выборных кампаний. Фашизм изначально предполагал и предполагает консенсус, что делает из него движение с крайне, максимально обширной социальной базой. Стать фашистом означает только одно – нужно быть радикальным националистом. Фашизм не требует принадлежности к какой-либо социальной или профессиональной группе. Надо просто принять его идеи и иметь при этом соответствующие идентификационные показатели, главным образом – внешние, антропометрические. Это массовое движение в самом широком смысле.

Антилиберальная фашистская революция есть анахронизм. Она демонстрирует, как восставшая масса в одночасье может прервать мерный путь развития и «потащить» вспять, в варварские дикарские дебри всю цивилизацию. Данная революция лишь смела структуры и институты либерализма, но еще больше укрепила и укоренила элиты. В этом ее политически нейтральная сущность. Она сделала невозможное, исключив из повседневности мнение, полемику, самобытность человека, терпимость, принцип связанности законом, персональную свободу, все к чему так долго и мучительно шла европейская цивилизация, предложив тотальный консенсус как единственно верный и целесообразный способ жизни.

Отсюда и триединая задача фашистской революции.

1. Водворение консервативных традиций, ниспровергающих буржуазно-либеральный модернизм, обеспечивающих пересмотр ценностей персональных прав и свобод в пользу идеи коллективного служения народу.

2. Построение социально-гомогенного общества, ставящего национальное выше социально-классового, а государственное выше политического.

3. Создание сверхмощного национального государства гипердемократии на основе общественного консенсуса, что само по себе должно обеспечить национально-расовое возрождение.

Литература

1. Дугин А. Консервативная революция. М., 1994.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-эдип. М., 1990.
3. Дугин А. Преодоление капитализма // Философия хозяйства, 2002. № 3.
4. Желев Ж. Фашизм: Тоталитарное государство. М., 1991.
5. Нарта М. Теория элит и политика. М., 1978.
6. Пленков О.Ю. Мифы нации против мифов демократии. СПб., 1997.
7. Сахибгоряев В.Х. Массовое сознание фашистской Германии. Ростов н/Д, 2004.
8. Abel T. The Nazi Movement. Why Hitler come to power. New York. 1966.
9. Corni G. Fascismo e fascismi. Mowimenti, partiti, regime in Europa e nji Mondo. Roma. 1989.

17 июня 2007 г.

Е.А. Склярова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ ПОРЯДКА В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ

На рубеже двух тысячелетий идея порядка приобретает новое значение и становится актуальной. В повседневной жизни это проявляется в беседах о необходимости твердой государственной внутриполитической власти; на международной арене идеологически обосновывается новый курс, направленный на установление Нового Мирового Порядка. Современные идеологи Нового Мирового Порядка подкрепляют свои положения теорией «золотого миллиарда», по которой обеспеченное существование на планете может быть гарантировано только миллиарду человек из преуспевающих стран, разделяющих «демократические» ценности США. Данная концепция представляется спорной.

На рубеже двух тысячелетий идея порядка приобретает новое значение и становится актуальной. В повседневной жизни это проявляется в беседах о необходимости твердой государственной внутриполитической власти; на международной арене идеологически обосновывается новый курс, направленный на установление Нового Мирового Порядка. Кратко рассмотрим возникновение и сущность идеи порядка, ее дальнейшую трансформацию в европейской культуре от истоков западной философской мысли до наших дней.

Первая категориальная система вокруг идеи порядка возникла еще в античности, и была сформулирована пифагорейцами. Онтологические основы порядка пифагорейцы видели как согласование предельных элементов с беспредельными, т.е. число есть порядок. По-гречески порядок звучал как «kosmos», поэтому пифагорейцы называли универсум космосом, т.е. порядком. «С пифагорейцами человеческая мысль решительно шагнула вперед: мир, в котором господствовали слепые непредсказуемые силы, был уже позади, число вызывало порядок, рациональность и истину. «Все известные вещи имеют число, – утверждал Филолай, – без этого ничего нельзя было бы ни мыслить, ни знать»; «когда какая-нибудь ложь умрет через число»» [1, с. 32]. Мир воспринимался пифагорейцами как порядок, пронизываемый разумом.

Общая философско-эстетическая картина порядка Платона связана с пониманием мира как космического разума. Высшее начало – идея Блага, Единого воплощает единство элементов, придавая им форму, сущность, порядок, совершенство, высшую ценность. Идея блага – причина «знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав» [2, с. 307]. Поэтому Единое есть принцип бытия (Идея); принцип истинности и познаваемости; принцип ценности, который ведет за собой порядок и совершенствование.

Для понимания аристотелевского термина порядок, ряд, слаженность необходимо учитывать, что он употребляется как в широком значении этого слова, так и в специальном значении. В широком значении – taxis – порядок – это монархия. В данном случае подчеркивается социально-политический аспект понятия. В специальном значении – порядок – это слаженность, строй вещи, которая обладает фигурой и определенным положением. Для Аристотеля понятие порядка имеет большое значение. Это принцип, условие и сущность общественного устройства людей. «Государственное устройство (politeia) – это распорядок в области организации государственных должностей вообще, и в первую очередь верховной власти: верховная власть повсюду связана с порядком государственного управления (politeuma), а последний и есть государственное устройство» [2, с. 517]. В целом, закон рассматривается как справедливость и порядок.

Как отмечает А.Ф. Лосев [3], «природа» Аристотеля есть то, что создает порядок всего существующего. Порядок определяется как смысл, как понятие (logos). В этом заключается сущность аристотелевской онтологии и онтологической эстетики. Реальный мир в своем самом естественном, природном состоянии, а именно в упорядоченном состоянии (ибо аристотелевская природа и есть «порядок»), преодолевает бессмысленную стихийность материи и предстает перед нами как некоторый смысл. Этот мир наполнен смыслом и непрестанно вырабатывает в себе осмысленность, разумность, логос. Порядок и определенность, по Аристотелю, в большей степени проявляются в небесных явлениях. Начало и причина природного и закономерного устройства вещей, а также начало и причина созидательной творческой деятельности человека суть одно и то же. В единстве рассматриваются человеческий разум и разум природы. В философии Аристотеля порядок или слаженность являются основным элементом прекрасного. Красота заключается в величине и порядке. «Далее, прекрасное – и животное и всякая вещь, – состоящее из отдельных частей, должно не только иметь последнее в порядке, но и обладать не какую попало величиной: красота заключается в величине и порядке, вследствие чего ни чрезмерно малое существо не могло бы стать прекрасным, так как обозрение его, сделанное в почти незаметное время, сливается, ни чрезмерно большое, так как обозрение его совершается не сразу, но единство и целостность его теряются для обозревающих...» [2, с. 703].

Таким образом, Аристотель, как и Платон, не допускает хаоса. Все представляется ему как строго определенная структура. Все движется, но движется закономерно, в определенном порядке. Конечным источником наших представлений о порядке, по Аристотелю, является космический разум.

В Средние века категория порядка рассматривается в рамках христианской теологии. Одним из самых величайших философов эпохи патристики был Августин Аврелий. Среди многочисленных его работ: «О порядке», «О граде Божьем», «О троице», «Исповедь». В первом доказательстве бытия Бога он пишет: «... сам мир с его порядком в разнообразии и изменчивости, с красотой его видимых объектов, бессловесно нас убеждает в том, что он создан, и создан Богом невыразимым и невидимым, великим и прекрасным» [1, т. 2, с.62]. По Августину, добродетель человека – это порядок любви (ordo amoris): любовь к себе, другим, вещам с позиции онтологического достоинства. Человек определяем весом его любви, цена личности – любить даром. Любовь к себе порождает земной град; любовь к Богу – град небесный. Судьба человека определена любовью дарованной и дарующей. Люби, и тогда делай, что хочешь!

В схоластической теологии Фомы Аквинского подчеркивается мысль, что человеку свойственно постигать цель, природный порядок вещей, завершением которого является высшее Благо – Бог. Аквинат различает три типа законов: вечный, естественный, человеческий и превыше всего – божественный. «Вечный закон – это рациональный план Бога, универсальный порядок вещей, ведомый через этот порядок к назначенной цели. Этот план провидения знаком лишь Богу и блаженным святым. Впрочем, частично в вечном плане бытия участвует и человек как существо рациональное. Такое участие человека в вечном и есть закон натуральный» [1, т. 2, с. 145]. Согласно этому закону: делай добро и избегай зла. Человеческий закон, согласно Аквинскому, – это позитивное право. Любой закон аппелирует к разуму, устанавливая порядок целей, заботясь о коллективном начале в виде общего блага. Закон должен быть справедливым, иначе в обществе может воцариться беспорядок. Наилучшая форма правления – монархия как гарант порядка и единства государства. Наихудшая – тирания, которая воплощает в себе зло. Божественный закон заключен в нормах закона и в Евангелии; он позволяет человеку, опираясь на разум, отличить добро от зла.

В Новое время вокруг идеи порядка формируются представления о Старом порядке и Новом порядке. Следует учитывать, что существует историческая традиция определения Старого порядка. По свидетельствам П. Ардашева [4], термин «Старый порядок» употреблялся еще до 1789 г. и означал положение дел во Франции до проведения административной реформы провинциальных собраний в 1774 г. После Французской революции значение данного термина изменилось. Уже Талей-

ран [5], ностальгически вспоминая дореволюционную эпоху, отмечает ее неповторимый характер. В исторических сочинениях XIX в. преобладает отношение к Старому порядку как социально-политическому режиму, сложившемуся на исходе XVIII в., конечной датой которого является дата Великой Французской буржуазной революции 1789 г. «"Старый порядок" только потому называется "старым", что противопоставляется новому режиму, за ним последовавшему» [6, с. 6].

В данном случае необходимо уточнить степень различия между определениями понятий «режим» и «порядок». «Режим» представляет собой, прежде всего, социально-политический строй того или иного промежутка времени. Это политическая организация общества. В XIX в. понятия «режим» и «порядок» практически не разграничиваются. По мнению Шерэ, верхняя граница «Старого режима» совпадает и истинной зарей XVIII в., с той, которая, порвав с традициями прошлого, подготовила революционное движение. Шерэ признает, что лучше не смешивать старый режим с предшествующими временами, с которыми у него мало сходства, ведь до 1715 г. осуществлялось великое царствование Людовика XIV – апогей абсолютной монархии. В связи с этим старый режим не простирается за дату смерти Людовика XIV и охватывает только два царствования Людовика XV и Людовика XVI.

Эта точка зрения во многом совпадает с мнением Н. Кареева, который представляет Старый порядок как соединение политического абсолютизма с социальными привилегиями. Государство охраняло и поддерживало общественный строй, основанием которого был в XVIII в. придворный быт, соединявший на одной общей почве короля с его привилегированными подданными. Старый порядок во временном промежутке развивается параллельно культуре и идеологии Просвещения, взаимно обогащая друг друга. Просвещение несло заряд иной по своей сути эпохи и культуры. Ее мировоззренческие ценности легли в основу так называемого Нового порядка, утвердившегося во Франции после Великой Французской буржуазной революции 1789 г. В связи с этим необходимо соотнести такие понятия, как «Старый порядок» и «Новый порядок».

Если Старый порядок вырос из плоти и крови феодального общества, то Новый порядок строится на фундаменте, в основу которого легли абсолютно противоположные предыдущей эпохи идеи и ценности. Что же это за ценности и, в целом, что есть Новый порядок? Новый порядок реальным своим существованием воплотил в жизнь идеи Нового времени. Но обратим внимание на тот факт, что термины «Новое время» и «Новый порядок» – суть не совсем одно и то же. Термин «Новое время» появился еще в XIV в., в Италии; был введен в употребление итальянскими гуманистами, которые таким образом пытались разграничить свою современность и «мрачную» эпоху Средневековья. Впоследствии схема мировой истории уже представлялась не иначе как Древний мир – Средние века – Новое время, где Новое время понималось как историческая эпоха зарождения, укрепления и развития буржуазных отношений (XVI–XIX вв.).

Термин «Новый порядок» появился гораздо позже и олицетворял господство нового стиля жизни и стиля мышления, которые одержали победу в борьбе со Старым порядком и абсолютистским государством. По свидетельствам Ортеги-и-Гассета, европейские общества до революции жили согласно одному стилю. Эффективные принципы управляли существованием индивидов, которые приобретали определенные нормы, идеи спонтанно и без раздумий. «Жить тем или иным образом означало видеть поддержку в этом твердом режиме, и каждый индивид имел возможность почувствовать себя причастным к этому коллективному образу жизни» [7, с. 223].

В связи с этим верхней временной границей Нового порядка является Французская буржуазная революция, в ходе которой буржуазия завоевала власть и создала такой политический строй, который соответствовал ее политическому и социальному господству. Победа буржуазии была в то же время победой нового общественного строя, Французская революция 1789 г. была поистине революцией общеевропейского масштаба, после которой укрепилось не только политическое господство буржуазии; революция утвердила новый общественный порядок, буржуазный стиль жизни и стиль мышления, буржуазный стиль культуры в целом.

В XX в. понятие порядка дискредитируется фашистской идеологией. «Neuordnung» представляет собой не только тоталитарный военно-политический режим, но и социально-культурный, психологический феномен. Это иррациональная, неадекватная реакция общества XX в. на острые кризисные процессы. Некоторые ценности фашистский порядок заимствует и доводит до абсурда у правого консерватизма традиционалистского толка. «Пренебрежительное отношение к личности, трактовка человека как «сосуда зла» стали обоснованием системы жесткого контроля над обществом со стороны той его части, которая, по мнению фашистских теоретиков, сумеет, благодаря биологической наследственности и самоусовершенствованию, подняться над обычным человеческим уровнем (концепция «сверхчеловека» и «аристократии духа»). Необходимость контроля над обществом выступает как

обоснование неизбежного создания институтов, способных контролировать личность, вести ее в правильном направлении. Чтобы деятельность этих институтов была эффективной, требуется координация, которая может быть осуществлена лишь единой волей. Отсюда – естественная потребность в вожде, реализующем эту волю» [8, с. 30]. Цель данного порядка – создать расу «голубой крови» на основе унификации общественной жизни, способной «осчастливить» все человечество; уничтожить всех злоумышленников, применяя крайние методы насилия; провозгласить немецкую нацию движущей силой общественного прогресса.

После Второй мировой войны, в Ялте и Потсдаме, создавался новый международный порядок, который просуществовал практически без изменений до последней трети XX в. В конце XX в. биполярный мир прекратил свое существование. Россия перестала быть равнодостоинным контрагентом США на международной арене. Мировое лидерство осталось за США, современный политический курс которых направлен на установление мирового господства. По «Стратегии национальной безопасности США», опубликованной 20 сентября 2002 г., американский народ должен стать опорой и средством обеспечения господства своей страны на планете. Новый Мировой Порядок в контексте американской идеологии – это защита человеческого достоинства; укрепление союзов для победы над глобальным терроризмом; работа с другими странами с целью урегулирования региональных конфликтов; инициация новой эры глобального экономического роста через свободные рынки и свободную торговлю; расширение сфер развития за счет увеличения открытости обществ. Новая стратегия США включает и новые положения: переход от политики нераспространения оружия массового уничтожения к противораспространению; намерения первыми применять военную силу, даже если нападение на США в данный момент не готовится или невозможно; право остаться единственной в мире страной, применяющей силу против других государств.

Современные идеологи Нового Мирового Порядка подкрепляют свои положения теорией «золотого миллиарда», по которой обеспеченное существование на планете может быть гарантировано только миллиарду человек из преуспевающих стран, разделяющих «демократические» ценности США. Остальные должны слепо следовать рекомендациям международных организаций. «Эти «остальные» втягиваются в разнообразные режимы неэквивалентного внешнеэкономического обмена, через которые происходит отток их внутренних ресурсов за рубеж и закрепляется их зависимое и подчиненное положение «доноров» транснационального капитала. Наиболее отработанные режимы неэквивалентного внешнеэкономического обмена, навязываемые мировой олигархией зависимым странам, включают втягивание последних в ловушки: внешней задолженности, сырьевой специализации в мировом разделении труда, отказа от суверенитета в проведении торговой и финансовой политики» [9, с. 4]. Экономическая экспансия сочетается с внедрением американского стиля жизни и стиля мышления, что ведет к распаду национальной культуры и традиционного уклада, созданию унифицированного общества западного образца.

Идея Нового Мирового Порядка отражается в концепциях всемирной глобализации (Р. Кеохане, Дж. Най), где глобализация предстает единственно возможным вариантом будущего нашей планеты, хотя многие теоретические деятели (Дж. Розенау, А. Гидденс) считают современную форму глобализации беспрецедентной. «Они видят в глобализации долговременный процесс, исполненный противоречий, подверженный всевозможным конъюнктурным изменениям, и не претендуют на знание траектории мирового развития, считая пустым делом предсказание параметров грядущего мира, четкое определение потребностей мирового рынка или исчерпывающую характеристику возникающей мировой цивилизации» [10, с. 63]. Каким окажется для наших потомков Новый Порядок III тысячелетия во многом зависит от нас...

Литература

1. Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Т. I. СПб., 1994.
2. Мыслители Греции. От мифа к логике: Сочинения. М., 1999.
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Том IV. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
4. Ардашев П.Н. Администрация и общественное мнение во Франции перед революцией. Киев, 1905.
5. Талейран Ш. Мемуары. М., 1959.
6. Шере Э. Падение старого режима (1787 – 1789). СПб., 1907.
7. Ортега-и-Гассет Х. Кант (1724 – 1924). Размышления по поводу двухсотлетия // Феномен человека. М., 1993.

8. Андросова С.В. О сущности фашизма. // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2006. № 2.
9. Глазьев С. Новый мировой порядок. М., 1998.
10. Уткин А.И. Новый мировой порядок. М., 2006.

10 июля 2007 г.

Е.В. Ревина

КОНФЛИКТОГЕННОСТЬ И МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОМ ГОРОДЕ

Современный город является мультикультурным образованием, но существуют глубинные истоки его самоорганизации и функционирования, одна из которых этничность. Решающим становится соотношение социальности и этничности. Неизбежно возникают социальные или национальные конфликты. Одна из главных задач управления обществом на муниципальном и государственном уровне – сохранение определенного баланса между социальностью и этничностью.

К современным технологиям разрешения социальных конфликтов можно отнести теорию мультикультурализма. Способствуя интеграции группы в социум, мультикультурализм в полиэтничных обществах снижает потенциал напряженности. Гибкость мультикультурализма как политики, позволяет адресно использовать мультикультурные подходы в отношении наиболее проблемных аспектов межгрупповых взаимоотношений, снимая напряженность в обществе.

В крупнейших городах мира – мегаполисах – сложнейшим образом пересекаются, иногда дополняя друг друга, а в ряде случаев и вступая в противоречия, разнообразные социальные процессы и отношения. С одной стороны, мегаполис кумулирует и интегрирует потенциал и достижения социокультурного развития общества, с другой стороны, отражает его проблемы и противоречия. Многие современные мегаполисы, будучи одновременно политическим, деловым и культурным центром, адресуют свой опыт всем остальным субъектам страны. Поскольку население современных крупных городов, в отличие от большинства сельских поселений, как правило, многонационально, то полиэтничность неизбежно накладывает отпечаток на всю культуру и быт горожан, а следовательно, и на социокультурную реальность, реальность человеческих взаимоотношений в городском пространстве.

Современный город является мультикультурным образованием, но существуют глубинные истоки его самоорганизации и функционирования. Решающим становится соотношение социальности и этничности. В ситуации преобладания одного над другим неизбежно возникают социальные или национальные конфликты. Отсюда вытекает одна из главных задач управления обществом на муниципальном или государственном уровне – сохранение определенного баланса между социальностью и этничностью. От этого зависит социальная стабильность и перспектива развития социальности в городе. Этническая сфера в устройстве общества как целостная подсистема сложилась в результате исторического развития. Выделение этнической сферы обусловлено объективной потребностью общества в непрерывном воспроизводстве субъектов социального процесса – этносов, являющихся носителями значимых для общества этнических отношений и связей, которые они восприняли от предшествующих поколений и должны передать последующим. В полиэтничном пространстве современного города человек живет и участвует в нескольких культурах, в зависимости от ситуации он может определять себя как русский, как поволжский немец или как россиянин.

Особенно остро противоречия, связанные с интеграцией иноэтничного населения, ощущаются в городской среде, в городах-мегаполисах, которые стали местом «столпотворения культур». Так, по результатам опросов фонда «Экспертиза» в Москве ситуация с распространением ксенофобии еще более напряженная, чем в других частях страны – две трети населения относятся откровенно враждебно к мигрантам [1]. Отсюда следует, что в мультикультурных обществах, какими выступают мегаполисы, этнические процессы, в том числе и процесс идентификации, могут иметь несколько моделей их осуществления. Эта двойственность вытекает из самого объекта мультикультурализма и мультикультурной модели интеграции и определяет два основных направления задач, ими решаемых. Одно направление связано с адаптацией этнокультурных групп к ценностям и нормам доминирующей культуры, а второе – с обучением доминирующего большинства к жизни и взаимодействию с представителями иных культур, т.е., по сути, направлено на изменение существующих социальных практик. Решение второго комплекса задач тесно связано с механизмом социального конструирования, в данном случае конструирования мультикультурной реальности, обеспечивающей равноправное

и толерантное сосуществование различных этнокультурных групп. Одним из проявлений этого в практике является не только существование многообразия признанных в обществе идентичностей, но и постоянный процесс появления новых и их интегрирования в общую структуру общегосударственной идентичности.

Способствуя интеграции группы в социум, мультикультурализм в полиэтничных обществах снижает потенциал напряженности – чем более заинтересована в интеграции группа, тем менее актуализирована ее этническая идентичность. Гибкость мультикультурализма как политики позволяет адресно использовать мультикультурные подходы в отношении наиболее проблемных аспектов межгрупповых взаимоотношений, в целом снимая напряженность в обществе. Мультикультурность общества подразумевает существование множества этнокультурных групп, наделенных правом на собственную идентичность. Интересы социальной интеграции и доступа к «благам» (например, образованию, получению рабочего места) вынуждают индивидов принимать некую «коллективную идентичность», не обязательно совпадающую с их собственным пониманием этничности.

В основном исследователи обозначают общество, в котором присутствует мультикультурализм, как толерантное, и наоборот, национализм обычно характеризуется как режим, нетерпимый к иному этническому существованию, навязывающий собственные правила поведения в качестве всеобщих. Национализм, построенный по принципу этноцентризма, как правило, основывается на признании единых национальных ценностей, отличающих «свою» нацию от «других». Национализм представляет нацию как нечто изначально (природно) существующее, обладающее отчетливыми признаками, единое, целое.

Напротив, мультикультурализм направлен на разрушение целостности, единства национальной культуры, рассеивание ее на множество этнических групп. С точки зрения концепции мультикультурализма, признается суверенность малой этнической группы. Таким образом, происходит «распыление» единой «нации» на разнообразные «этничности». «Соотношение национализма и мультикультурализма выявляет механизмы идеологического дискурса как структуры с «переворачивающимися» элементами. Если национализм предполагает структуру – «мы» (основной этнос; единое) / «они» (этнические меньшинства; многое), то мультикультурализм обнаруживает «перевернутую» структуру – «мы» (этнические меньшинства; многое) / «они» (основной этнос; единое)» [2]. Национализм препятствует рассеиванию единого, тогда как мультикультурализм создает ограничения для объединения многого в единое. Идеологический дискурс существует за счет чередования элементов «мы» и «они», способных радикально менять свое содержание.

Одним из главных положений мультикультурализма, обеспечивающих его либеральность и демократичность, является добровольность выбора идентичности (принадлежности к группе) индивидом. В этом проявляется феномен мультикультурализма: политика признания отличий может декларироваться сверху, но ее объекты (группы) формируются только снизу, как часть гражданского общества. Так, в социальной практике закрепляется требование добровольной и свободной смены идентичностей. Необходимо особо подчеркнуть, что права групп в мультикультурализме признаются до тех пор, пока они не идут в противоречие с правами личности. Индивид должен иметь не только право свободного ассоциирования с группой, но и право свободного выхода из нее. Это право индивида может войти в противоречие с правом группы на свое сохранение. В этом случае безусловный приоритет должен оставаться за индивидуальными правами.

Одна из главных особенностей мультикультурализма – он дополнительно структурирует общество, но не по вертикали, а по горизонтали. Графически это можно было бы представить как совокупность множеств, расположенных на одном уровне. Множества образуются по разным признакам-основаниям: раса, этничность, и т.д. Роль государства состоит в упорядочивании множеств – определении правил взаимодействий как между ними, так и внутри них. Каждый индивид, по своему выбору, может одновременно быть частью нескольких множеств, что делает их пересекающимися. Именно «горизонтальность» мультикультурализма обеспечивает его антиконфликтогенный ресурс.

Роль государства состоит и в обеспечении «интегративных значений, охватывающих все общество, связывающих все множества в единое целое. Создавая область интегративных значений, мультикультурализм открывает «анклавные», закрытые множества (например, культурно отличающиеся этнические группы)» [3]. На практике это означает не только многообразие признанных идентичностей, но и постоянно идущий процесс появления новых. Отсюда вытекает одна из целей мультикультурализма – создание такой структуры общенациональной (государственной) идентичности, которая бы позволяла учитывать и сохранять этнокультурные идентичности всех граждан страны. Другой его целью является снятие социальных барьеров для различных групп, обеспечивая им доступ к ресурсам и возможностям общества. В этом смысле мультикультурализм может рассматриваться как

один из способов построения «справедливого» общества, в котором все межгрупповые противоречия ослабляются, и в первую очередь, межэтнические. На практике мультикультурализм – не безусловное признание культурных отличий, а своего рода компромиссное соглашение между государством, представляющим культуру большинства, и меньшинствами – только при соблюдении последними определенных условий, в первую очередь, признания национально-государственного устройства и основных законов страны, возможно само соглашение.

Литература

1. Аналитический доклад Московского бюро по правам человека: «Ксенофобия, расизм, этническая дискриминация в регионах РФ (январь-июнь 2004 г.)». <http://www.antirasizm.ru>
2. *Щедрина О.В.* Возможности использования принципов мультикультурализма в практике поддержания правопорядка в полиэтничных городах. Автореф. дис. канд. социол. наук. М., 2005.
3. *Тышков В.А.* Реквием по этносу. М., 2003.

7 июля 2007 г.