

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО  
НОВОСИБИРСКИЙ ФИЛИАЛ

**КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ**

Выпуск 1

Ответственный редактор выпуска – канд. ист. наук *Л. И. Дрёмова*

Новосибирск  
2013

# КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Выпуск 1 2013

*Подготовлено и издано в рамках Программы  
развития добровольных студенческих объединений  
ФГБОУ ВПО «НГПУ» на 2013 г.*

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору,  
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций  
(свидетельство о регистрации ПИ №ФС 77-38675 от января 2010 г.)

**Редакционная коллегия выпуска:**

канд. ист. наук Л. И. Дрёмова,  
д-р культурологии Т. В. Чапля,  
канд. культурологии Е. Е. Тихомирова,  
канд. культурологии В. В. Видеркер

## СОДЕРЖАНИЕ

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

|   |    |
|---|----|
| <i>Кондаков И. В.</i> Типология культурного наследия.....   | 4  |
| <i>Чапля Т. В.</i> Ценностное отношение: структура и роль в жизни общества и культуры.....          | 20 |
| <i>Кондаков К. И.</i> «Культура животных» в контексте мировой культуры (к постановке вопроса) ..... | 38 |
| <i>Тихомирова Е. Е.</i> Существует ли единая матрица языка и культуры?....                          | 46 |

### ИПОСТАСИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

|  |    |
|--|----|
| <i>Луговой К. В., Куратченко М. А.</i> Мифологический контекст идеологической парадигмы великой китайской культурной революции.....                    | 58 |
| <i>Михасенко (Маленьких) Е. А.</i> Арабская весна в восприятии россиянина: плохо, странно или обычно? (Мифы арабских революций в российских СМИ) ..... | 68 |
| <i>Мороз О. В.</i> Дискурс насилия, или о нормализующих эффектах искусства.....  | 78 |
| <i>Брусиловская Л. Б.</i> Культура «оттепели»: между разрешенным и запрещенным .....   | 89 |

# ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ

---

---

УДК 008

И. В. Кондаков

*Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва*

## ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Статья посвящена концептуализации типов культурного наследия, оформившихся в XX–XXI вв., к примеру, в России. Среди них мы видим наследие: локальное и глобальное, национальное и всемирное, природное, культурное и цивилизационное, действительное и мнимое, а также такие специфические феномены, как «вторая природа» или «вторая культура».

*Ключевые слова:* региональное, национальное и всемирное наследие; природное, культурное и цивилизационное наследие; вторая природа и вторая культура; действительное и мнимое наследие.

Культурное наследие подлежит не только исторической, но и теоретической рефлексии, позволяющей выработать критерии его отбора, интерпретации и оценки, а также типологии. Существует несколько параметров наследия, в состав которого так называемое культурное наследие входит лишь как составная часть. Все разновидности человеческого наследия входят в состав *культурной памяти* человечества, которая характеризуется различными параметрами (материальными, духовными, природными, политическими, религиозными и т. п.) [1]. В соответствии с этими параметрами, к тому же исторически изменчивыми, типология наследия может быть представлена следующим образом.

### Наследие всемирное и национальное

Один из аспектов типологии наследия связан с разными пространственными масштабами наследия. Культурное наследие может быть представлено как часть региональной, национальной и всемирной культуры, и в каждом из этих случаев мы имеем дело с разными масштабами обобщения. *Региональное наследие* аккумулирует в себе ценности локального значения (для данного региона, поселения и т. п.); *национальное наследие* объединяет ценности общенационального масштаба (для данного этноса, страны, даже культурного узла, связующего не-

сколько смежных или родственных национальных культур); *всемирное наследие* обозначает совокупность ценностей, имеющих всеобщее значение – для всего человечества или его подавляющего большинства.

Для каждого из этих типов культурного наследия характерна особая историческая динамика наследия, специфическое соотношение природных, этнических, социальных, политических и культурных факторов этой динамики, различная степень обобщенности локальных и национальных форм наследия, приближающих или отдаляющих их друг от друга, определяющих соотношение локального и глобального. Здесь важна содержательная дифференциация замедленного и ускоренного развития культурного наследия; динамики, непрерывной по преимуществу или дискретной, активной или пассивной, более организованной или более стихийной; автономности систем наследия друг от друга и их пограничности; определенной или размытой специфики культурного наследия [9, с. 332–333].

Благодаря этим оттенкам содержания между уровнями обобщения наследия (глобальным, национальным и региональным) существуют культурные «лифты»: ценности низшего (локального) уровня время от времени рекрутируются в состав высшего (национального или мирового) уровня; одновременно действуют и обратные, нисходящие процессы, посредством которых ценности высшего звена (например, достижения мировой культуры) низводятся на нижележащий уровень (становясь ценностями национальной или региональной культур). Механизмы «восхождения» или «низведения» ценностей с одного уровня на другой зависят от сочетания многих социальных, культурно-исторических, политико-идеологических, экономических и иных условий. Однако ведущим механизмом «восхождения / нисхождения» культурных ценностей, составляющих ту или иную систему культурного наследия, являются *глобализационные процессы* (от эллинизации и рождения мировых религий до колониализма и идей мировой революции, не говоря уже о современной глобализации) [10; 11].

Предметы регионального наследия лишь в меньшинстве случаев могут претендовать на представление национального культурного наследия, а ценности национального культурного наследия лишь в незначительной своей части являются элементами всемирного, общечеловеческого культурного наследия. Возвышаясь от регионального уровня к национальному, а от национального к всемирному, культурное насле-

дие количественно убывает, но качественно возрастает. Тем не менее важен не столько переход элементов культурного наследия с одного уровня на другой, сколько единство и взаимосвязь всей «толщи» культурного наследия, суммирующей наследие всех трех уровней в единую архитектонику. Здесь-то и важны связующие «этажи» наследия – культурные «лифты» (См.: [4; 6]).

Возникновение, например, в русской классической культуре XIX в. феномена «всемирной отзывчивости» (в творчестве А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, Вл. Соловьева и др.) способствовало быстрому и интенсивному *возвышению* русского национального наследия до всемирного. Напротив, в годы «борьбы с космополитизмом» в СССР (1948–1953 гг.) все попытки заместить всемирное наследие национальным привели к *самоизоляции* русской культуры и ее *отставанию* от мировых тенденций. Примеров подобных культурных «лифтов» того и иного рода, стихийно складывающихся в истории национальных культур, можно привести множество.

Таким образом, любое наследие многомерно, иерархично и архитектурно; при этом одни и те же феномены культурного наследия могут принадлежать то какому-то одному уровню обобщения, то другому – последовательно или параллельно, а то одновременно – всем. В зависимости от контекста они будут наполнены различным смыслом и выполнять различные культурно-исторические функции – интеграции, дифференциации, самоизоляции, ускорения, торможения и т. п.

### Наследие природы и наследие культуры

Другой аспект типологии – разделение наследия на *природное, культурное и цивилизационное*. Разделение условное – прежде всего потому, что всемирное наследие – это плюралистическое всеединство, складывающееся из открытого множества природных, культурных и цивилизационных составляющих, к тому же постоянно меняющего свою конфигурацию, количественный и качественный состав. Это значит, что указанное разделение касается лишь регионального и национального наследия и «снимается» во всемирном [9, с. 331–334, 360–364].

*Природное наследие* – это ландшафт, климатические условия и биосфера, присущие определенной территории и унаследованные людьми, на ней проживающими, как ценности природной среды, аккультурированные населением и приспособленные к общественным нуждам. Во

многих случаях природное наследие – сознательно или неосознанно – превращается в культурное наследие (памятники природы, заповедные территории, садово-парковые ансамбли, уникальные образцы флоры и фауны, мифологизация и ритуализация явлений природы, их отображение в произведениях литературы и искусства, научное изучение и пр.). В этом случае граница между природным и культурным наследием оказывается размытой, наследие предстает в едином формате – как природно-культурное. Иногда говорят о «природном каркасе» и «природно-культурном каркасе» наследия (на примере культурного ландшафта) [13, с. 82–104].

Однако между этими двумя разновидностями национального или регионального наследия (природным и культурным) есть и существенное различие: природное наследие, не без участия культурного, исторически убывает, развиваясь по преимуществу регрессивно, претерпевая различные эрозии и деструкции, экологические катастрофы и т. п.; культурное же наследие, периодически также претерпевающее ущерб и разрушения, в целом исторически возрастает, от эпохи к эпохе пополняясь новыми ценностями и артефактами. В этом отношении залогом бессмертия природного наследия является его преобразование в культурное наследие, наполнение природного наследия новыми культурными значениями и смыслами и тем самым – включение природного наследия в культурное наследие [9, с. 349–350].

*Культурное наследие* – это совокупность артефактов религиозной, художественной, интеллектуальной и технико-технологической культуры, накопленных за определенный исторический период (от национальной истории культуры в целом – до суммы достижений данной культуры за обозримый период) и ставших в ходе культурно-исторического развития неотъемлемыми ценностями данного региона, нации, страны. Однако развитие культурного наследия нельзя считать только поступательным, равномерно возрастающим: для него характерно также волнообразное, колебательное движение. Именно культурное наследие отвечает за формирование *ценностно-смыслового поля наследия и единого фонда национально-культурной семантики*, связанного с цивилизационной идентичностью [9, с. 350].

В разные периоды культурно-исторического развития актуализируются разные ценности – религиозные или научные, нравственные или политические, философские или экономические, художественно-эсте-

тические или повседневность... Культурное наследие разных исторических эпох, различных идейных и художественных течений и направлений поочередно выступают на первый план общественных интересов или отступают на задний, существенно видоизменяя иерархию и конфигурацию ценностей. Так, например, для советского периода была характерна апелляция к наследию русских революционеров-демократов, а для постсоветского – скорее к многообразному наследию Серебряного века (философско-религиозному, литературно-художественному и пр.).

Как правило, массовое восприятие культурного наследия «срезает» его более архаическую и более современную части, актуализируя лишь его «срединные» значения в качестве «классических». Индивидуальное или групповое моделирование парадигм культурного наследия – более разнообразно и вариативно, однако в отношении к классическому наследию и более избирательные стратегии тяготеют к константности. Покушения на классику (вроде писаревского и зайцевского «разрушения эстетики» или попыток русских футуристов «сбросить» классиков с «парохода современности») носят, как правило, эпатажный и провокативный характер и вызваны обычно соображениями культурной политики тех или иных идеологических групп.

Однако представления о классическом культурном наследии в целом исторически изменчивы. Динамика классического наследия характеризуется тем, что его «актуальное» содержание пополняется за счет «потенциального» содержания культуры, а часть «актуального» содержания убывает, превращаясь в «снятое» содержание, утрачивающее свою актуальность для большей части субъектов культуры (см. подробнее: [12]).

Другой аспект динамики классического наследия – реинтерпретация и переоценка классических произведений в новом (расширенном или современном) культурном контексте. Моделирование культурного контекста может быть очень разнообразным и вариативным и нести на себе отпечаток личности конкретного интерпретатора.

Менее изучено и осмыслено *цивилизационное наследие* (региона, нации/этноса, страны, культурного узла и т. д.). Это – довольно отвлеченная категория культурологического анализа, гораздо более абстрактная, нежели понятия *природного наследия* и *культурного наследия*. При характеристике цивилизационного наследия речь идет о совокупности ценностей, традиций, ментальных установок, принципов, определяю-



щих принадлежность к определенной цивилизации, культурно-историческому типу (в терминологии Н. Я. Данилевского: [7]).

Если при характеристике культурного наследия мы фиксируем историческую динамику ценностей и смыслов, характерных для данной культуры, отмечая их текучесть, то анализ цивилизационного наследия предполагает фиксацию стабильных и константных форм, делающих данную цивилизацию специфичной и определенной в течение нескольких эпох культурно-исторического развития; выявление цивилизационного «ядра», неизменного в череде социокультурных метаморфоз; осмысление *цивилизационной идентичности*. Цивилизационное наследие представляет собой форму наследия, обобщающую важнейшие черты природного и культурного наследия данной исторической общности людей и как бы венчает собой архитектонику национального наследия, представляя собой ее высшую ступень [9].

По своей структуре цивилизационная идентичность представляет собой единство трех измерений – менталитета, локалитета и глобалитета. *Менталитет* каждой локальной культуры выражает формы ее самосознания и является коллективным бессознательным. *Локалитет* характеризует место данной культуры среди смежных или родственных ей национальных культур и складывается как фокус взаимодействия локальных культур, многократно преломленный через призмы этнокультурных и политико-идеологических стереотипов. *Глобалитет* данной культуры определяет ее положение в мировой культуре, а значит, с одной стороны, выражает ее «всемирную отзывчивость», а с другой – ее реальное или потенциальное всемирно-историческое значение и влияние [10, с. 147–155].

Таким образом, цивилизационное наследие, отвечающее за идентичность, историческую преемственность и ценностно-смысловую стабильность данной культуры, складывается на пересечении трех констант – ментальной, локальной и глобальной. Это означает, что цивилизационное наследие выступает как *интегратор* не только культурного и природного наследий в рамках определенной цивилизации, но и регионального, национального и всемирного наследий на каждом историческом «срезе» культурно-исторического процесса.

В диалоге цивилизаций, развивающемся с разной степенью интенсивности, происходит взаимодействие и трансформация локальных культурных и цивилизационных наследий; при этом изменяется

и историческая конфигурация всемирного наследия, в котором на первый план выходят разные его культурно-цивилизационные составляющие, соперничающие за достижение глобальных приоритетов. Процессы культурной интеграции и дифференциации на локальном уровне приводят к преобладанию то конвергенции, то сегрегации, то автономизации, то селекции и т. п., что существенно изменяет соотношение и совокупное состояние культурного и цивилизационного наследия – в плане цельности, авторитетности, локальной и всемирной значимости, сохранности и пр.

Нередко выделение в корпусе культурного наследия определенной группы ценностей (политических, религиозных, экономических и т. п.) как констант цивилизационного наследия и доминанты, приоритетной для цивилизации на данный исторический момент, что приводит к переосмыслению и переоценке всей системы культурного и цивилизационного наследия – для целой эпохи или региона. Таковы, например, в русской культуре ключевые концепты коллективизма, соборности, общины, деспотизма, государствоцентризма, империи и т. д.

### **«Вторая культура» и «вторая природа»**

Современное изучение *культурного и природного наследия* показало, что грань, отделяющая сегодня природное наследие от культурного, очень зыбка и эфемерна. По существу, все объекты, относящиеся к природному наследию (памятники природы; уникальные территории, объявляемые заповедниками; реликтовые леса и т. п. «островки» природы, существующие как особо охраняемые зоны; исчезающая фауна и флора, выживающая лишь в результате занесения в «Красную книгу»), свидетельствуют о том, что природное наследие в современных условиях становится частью культурного наследия (всемирного, национального, регионального) и должно охраняться человеком точно так же, как уникальные объекты *культурного наследия* (архитектурные сооружения, произведения изобразительного искусства, редкие книги, архивные документы, музейные коллекции, научные публикации, музыкальные и видеозаписи и пр.).

Такая ситуация во взаимоотношениях между природой и культурой существовала далеко не всегда. Первоначально культура, создаваемая древнейшим человечеством, представляла собой небольшой и очень хрупкий «оазис» человеческих ценностей, противостоящих природной

среде как «освоенное» – «дикому», «искусственное» – «естественному». Господство природы над социумом и тем более над культурой казалось в то время естественным, predetermined, а вычленение из лона природы человека социального и культурного – скорее исключением из правил, т. е. *неестественным*. Лишь в эпоху Просвещения, когда человек ощутил силы Разума, науки и философии, распространения знаний путем образования, обучения, воспитания и собственно просвещения достаточными для того, чтобы противостоять природе, овладеть ее тайнами и ресурсами, – баланс между Природой и Культурой впервые нарушился – в пользу культуры.

В это время (рубеж XVIII–XIX вв.) возникло понятие «*вторая природа*», каковым именовали культуру. Появление такого понятия в культурном обиходе европейских просветителей и романтиков (Ф. В. Й. Шеллинг, 1800) означало, что окружение человека, контекст его деятельности уже не исчерпывались одной природной средой, но наравне с последней выступала собственно человеческая (культурная) среда, созданная усилиями нескольких поколений деятелей культуры. Деятельность человека мотивируется совместным действием «первой природы» и «второй природы», причем «вторая природа» понимается не только как продолжение и развитие самой природы («первой»), и прежде всего природы самого человека, но и в значительной степени как ее *преодоление, преобразование* [14, с. 184]. Отсюда пафос преобразовательной деятельности человека, осуществляющего тем самым свое господство над природой, ее подчинение своим созидательным (а на деле – и разрушительным) целям, особенно близкий радикально настроенным мыслителям (революционерам).

Апофеозом преобразовательной деятельности человека, взявшегося исправлять природу в «свою пользу», стала история советской цивилизации. Идея «человекобожества» [2, с. 60], дающая человеку право на преобразование окружающей действительности по произволу политики и политиков, торжество материализма и атеизма, этатизма и коллективизма – основных идеологических столпов тоталитарного режима, – все это открывало невиданные возможности по исправлению «первой природы» с позиций «природы второй» (высшей, человеческой), диктующей созидательные цели человеческой деятельности. Мичуринская фраза: «Мы не можем ждать милости от природы...», борьба с генетикой и самой идеей наследственности, строительство каналов и амбици-

озный замысел превратить Москву в «порт 6 морей» (включая Аральское море, соединенное с Каспийским при помощи Великого Туркменского, или Каракумского, канала), обилие экологических и техногенных катастроф в СССР, включая уроки Чернобыля, – все это черты кризиса концепции «второй природы» и доказательство не управляемости «природы первой» законами общества [15; 16].

На смену концепции «первой» и «второй» природы сегодня приходит идея *«первой и второй культуры»*. Смысл ее состоит в том, что в XXI веке «природы» в чистом виде уже нигде не существует. Сохранение уникальных «очагов» природы является во многом искусственной акцией, а сама природа, будучи включена в контекст культуры, в этом случае выступает как особый *феномен культуры*. Природа как предмет пейзажа и как объект научного исследования, как экспонат краеведческого музея или ботанического сада, зоопарка, аквариума, как тема натурфилософии существует в качестве культурного явления с тех незапамятных времен, как существует культурная рефлексия природы. Но сама природа в этом качестве фигурирует лишь совсем недавно: появляясь в контексте культуры, «природа» сама оказывается культивируемой человеком средой, – как феномен культуры второго порядка (*«вторая культура»*).

С того момента как «природа» начинает функционировать в современной культуре как специфический феномен культуры, ее можно интерпретировать и изучать средствами культурологии, а не естествознания. Примером такого осмысления явлений природы в культурном контексте могут служить некоторые работы Г. Гачева, посвященные «удивлению» гуманитария перед «чудесами» физики и астрономии, химии и биологии, математики и механики [3; 5]. Сделав своим предметом «вторую культуру», наука о культуре способна представить неодушевленные компоненты окружающего мира, фауну и флору, биологическую природу самого человека в качестве эстетических, нравственных, религиозных, культурфилософских ценностей, емких, многозначных символов. При этом сущность всех природных явлений не может не трактоваться *включенной в современный и исторический контекст национальной культуры*, т. е. в ценностно-смысловом плане, метафорически и семиотически обобщенно и концептуализированно [4; 6].

Способность культурологии представлять явления природы в качестве «второй культуры», вписанной в контекст «первой культуры»,

свидетельствует об *универсальности* науки о культуре, делающей своим предметом любые явления (артефакты), приобретающие *семиотический и символический статус*, а в совокупности образующие *некоторый текст культуры*.

Этот текст культуры может функционировать на нескольких смысловых уровнях, в совокупности составляющих архитектуру культуры. «Вторая культура» в этом отношении – один из смысловых пластов такой *архитектоники*, – высший по сравнению с «первой» культурой, если она понимается как метатекст; низший – если в качестве метатекста берется «первая культура». Можно рассудить и по-иному: «вторая культура», вписанная в контекст природы, выступает как высшее качество естества (высшая форма природы); в контексте же культуры она представляется низшим проявлением «первой культуры», т. е. «предкультурой».

### Действительное и мнимое культурное наследие

Каждый, кто помнит книгу П. Флоренского «Мнимости в геометрии» [17], понимает, что мнимые явления можно обнаружить не только в математике, а обсуждение проблем мнимости в различных сферах ведет к углублению представлений о реальности. Особую актуальность сегодня приобретает осмысление *мнимостей в культуре*, поскольку различение действительных и мнимых культурных ценностей в современном мире и культурном наследии особенно трудно.

Мнимости в культуре возможны различного порядка. Прежде всего, культурными мнимостями следует считать никогда не существовавшие артефакты культуры. Например, никогда не существовала «Велесова книга» как памятник древнерусской языческой словесности VI–VIII вв. Точно так же никогда не происходили события, реконструируемые с помощью «Новой хронологии» Фоменко и Носовского. Не существует 26-й симфонии Малера (розыгрыш Г. Н. Рождественского), романов Достоевского «Атеист» и «Дети» (неосуществленные замыслы писателя), второго тома «Мертвых душ» Гоголя (сожженного автором), «Хазарского словаря» как исторического документа или научного труда (но только как роман М. Павича). Это – мнимости, так сказать, *онтологические*.

Подобные (но не тождественные) мнимости часто возникают в проблемном поле культуры в результате не критического отношения к источникам и антиисторизма исследователя, приписывающего деятелю

культуры участие в событиях, к которым он не имел и не мог иметь никакого отношения (пространственно, хронологически, по жизненным обстоятельствам, идейно и т. п.); знание информации, которым он не обладал; убеждения, которых у него не было, т. е. изымающего его из его культурно-исторического контекста и помещающего в иной, ему чуждый.

Так, было бы ошибкой видеть Пушкина предшественником «Великого Октября» на том основании, что он написал: «Октябрь уж наступил...» и «на обломках самовластья напишут наши имена», а Толстого – упрекать в незнании основ марксизма и невнимательном прочтении ленинской статьи «Лев Толстой как зеркало революции», из которой писатель не почерпнул никаких уроков для себя и своего творчества. Эти мнимости культуры можно назвать *гносеологическими*.

Третьего рода мнимости в культуре имеют место в процессе творчества. Создание инновативных ценностей и смыслов – непривычных, выламывающихся из принятой парадигмы – как содержательно, так и формально, – вольно или невольно ставят эти смыслы и ценности в ряд не только актуальных значений культуры, но и потенциальных, невольно обрекая самые новые и новаторские произведения на почти неизбежное непризнание, подчас резкое и длительное. К сожалению, лишь время истории, притом довольно продолжительное, может подтвердить или опровергнуть статус мнимости этих смысло-ценностей культуры. В. Хлебников и Мандельштам, С. Прокофьев и А. Шнитке, В. Кандинский и П. Филонов, Вс. Мейерхольд и А. Тарковский долго ждали своего места в русском и мировом искусстве XX века (и это лишь первые пришедшие на ум великие имена). Мнимости в культуре, связанные с резким ценностно-смысловым «опережением» творца своих реципиентов, можно назвать *эвристическими*.

Четвертый тип мнимостей в культуре, напротив, связан не с проблемой новаторства, а с проблемой эпигонства. Сколько ценностей культуры (прежде всего искусства, в меньшей степени – науки и философии), поначалу представлявшихся яркими и значительными, впоследствии оказались ничтожными, подражательными, вторичными, пустыми... Тем чаще творцы подобных произведений старались всеми силами добиться успеха и признания, не пренебрегая при этом самыми низкими и примитивными, но эффектными средствами. Триумф у публики современников Пушкина – В. Бенедиктова, Ф. Булгарина, Н. Кукольника,

А. Марлинского, М. Загоскина, О. Сенковского и др. – до сих пор необъясним, но мнимость их творчества не вызывает ни у кого сомнений, несмотря на былую популярность.

Современная массовая культура буквально переполнена эпигонскими мнимостями во всех видах творчества, жанрах и стилях. Недолговечность их популярности, хрупкость успеха и противоречивость оценок в общественном мнении – характерный симптом мнимости этих явлений. Одной из важных причин широкого распространения и интенсивного развития мнимых произведений литературы и искусства является принципиальное неразличение огромным большинством реципиентов современной культуры *художественности и информативности*, а вместе с тем – искусства и его суррогата, китча.

Пятый тип мнимостей относится к числу *спекулятивных*. Все разновидности рекламы и саморекламы, того, что сегодня называется PR, порождают эффект искусственного раздувания ценности, смысла и значения тех или иных культурных явлений, которые в результате кажутся крупнее и значительнее, чем являются фактически. Цели манипуляций с общественным сознанием и потенциальной аудиторией могут быть различными; чаще всего манипуляторами преследуются цели достижения успеха – прежде всего коммерческого («раскрутка», рейтинг популярности, получение прибыли, опережение конкурентов и т. п.), далее – агитационно-пропагандистского (социальный, политический и др. имидж), психологического (личностное самоутверждение), продвижение и утверждение лженаучных теорий и концепций. В любом случае, мнимая ценность того или иного спекулятивного явления культуры предопределяется целенаправленным применением соответствующих манипулятивных технологий, а не свойствами самих явлений культуры, вокруг которых совершаются манипуляции.

Парадоксальность культуры состоит в том, что названные 5 типов мнимостей (можно построить и другую типологию, включающую еще больше типов мнимых явлений) представляют собой единое пространство и постоянно пересекаются между собой, являясь взаимодополнительными явлениями. Так, онтологические мнимости сочетаются с гносеологическими, эвристические мнимости в своем противостоянии мнимостям эпигонским постоянно вступают с ними в диалог, передвигая акцент то в одну сторону, то в противоположную (ср. антиномии: А. Пушкин – Ф. Булгарин, П. Чайковский – Л. Минкус, А. Че-



хов – В. Потапенко, М. Булгаков – В. Билль-Белоцерковский, В. Маяковский – А. Безыменский, С. Прокофьев – Т. Хренников, Д. Шостакович – И. Дзержинский, А. Тарковский – В. Роговой и т. п.). Мнимости спекулятивные, как «шлейф», сопровождают все четыре предшествующих типа мнимостей культуры, то усиливая, то ослабляя ценность каждой из них, создавая вокруг них особый «ореол».

Культурное наследие, взятое в целом, состоит из действительных и мнимых культурных ценностей, не только сосуществующих между собой, но и тесно взаимосвязанных друг с другом (таковы мифы). Другое дело, что в процессе сохранения культурного наследия постоянно встает вопрос о том, что в наследии является действительным и мнимым; каковы критерии и принципы их различения и отделения одного от другого; «от какого наследства мы отказываемся» и почему; что в наследии нужно охранять и спасать, а что – критиковать, изменять и уничтожать (например, в процессе выбора между руинированным оригиналом архитектурного памятника и новоделом; между научным открытием и журналистской сенсацией, между шлягером и музыкальным шедевром).

Разные страны и сообщества, различные исторические эпохи и культурно-политические силы по-разному отвечали и отвечают на эти вопросы, и поэтому деятельность по сохранению или присвоению наследия то и дело превращается в острую борьбу за и против культуры. Красные и белые, советские и эмигранты, представители официоза и андеграунда, пролетариат и интеллигенция, верующие и атеисты, партийные и беспартийные, гуманитарии и «технари», ученые и журналисты, представители разных поколений, идейных и художественных течений по-своему различают действительные и мнимые ценности культуры, а объективные и субъективные критерии их выявления, анализа и оценки то и дело меняются, объединяются, переплетаются, путаются, вступают в конфликт интерпретаций.

Культура всегда многослойна, и составляющие ее пласты очень противоречиво и конфликтно соседствуют друг с другом. То и дело возникающие смысловые оппозиции приводят к поляризации культуры одновременно в нескольких измерениях (наука и религия, наука и искусство, философия и обыденное знание и т. п.). Один и тот же артефакт культуры нередко принадлежит сразу разным культурным пластам, и в одном отношении является положительным, а в другом – отрица-



тельным. Это означает, что разрушительные инверсионные процессы проникают в микроструктуры культуры. Например, эстетически-положительное одновременно может являться нравственно-отрицательным; коммерчески-позитивное может нести в себе эстетически-негативное; явление религиозной культуры может иметь самодовлеющее эстетическое содержание или коммерческое и т. д.

Подобное смысловое «расщепление» значимых культурных артефактов, свидетельствующее о кризисных состояниях общества и культуры (подчас – о «расщеплении» самого «ядра» национальной культуры), неизбежно приводит к образованию мнимых явлений культуры или мнимых значений действительных явлений культуры. Границы между действительным и мнимым культурным наследием размываются, а проблема отделения действительного культурного наследия от мнимого обостряется.

Особенно много проблем возникает сегодня со статусом научных ценностей. Если в советское время главной причиной возникновения рядом с действительно научными ценностями – мнимых (псевдонаучных или антинаучных) ценностей и даже превращения подлинно научных идей – в лженаучные, а псевдонаучных – в единственно верные являлась политическая идеология, навязывавшая свою интерпретацию действительности/мнимости той или иной науке (биологии, политэкономии, химии, языкознанию и даже физике и математике) [8; 18], то в постсоветское время на признание научных открытий действительными или мнимыми может повлиять экономика (лоббирование коммерчески прибыльных проектов, реклама), журналистская сенсационность (как позитивного, так и негативного толка, например, разоблачения и скандалы), религия (если научные факты или открытия противоречат церковной догматике), а в сфере политики – провластная политическая конъюнктура, манипулирующая общественным мнением.

В этом случае наука и ее достижения вольно или невольно меняют свой культурный статус и ценность, превращаясь в пропагандистские клише того или иного толка, в средства экономической или политической прагматики, инструменты социального давления. Вновь и вновь, под разными предлогами и в различном культурно-политическом контексте возникает одиозный феномен «лысенковщины», казалось бы, давно разоблаченный [15; 16; 18], но каждый раз возрождающийся в российских условиях, как Феникс.

Возникающая в переходные культурно-исторические эпохи смысловая неопределенность порождает соответствующие мнимости, являющиеся следствием «сшибки» взаимоисключающих оценок, высказываемых одновременно – позитивных и негативных. В результате в одном ценностно-смысловом поле «мнимости» могут оказаться, с одной стороны, недавние эталоны советской социалистической культуры, внезапно утратившие свою авторитетность (к примеру, «Как закалялась сталь» Н. Островского, «Поднятая целина» М. Шолохова, «Молодая гвардия» А. Фадеева, стихи Д. Бедного, В. Маяковского и т. п.), а с другой – явления, лишь недавно вошедшие в культурный обиход и еще не завоевавшие массового признания (скажем, произведения М. Булгакова, А. Платонова, Б. Пастернака, О. Мандельштама, М. Цветаевой, В. Набокова, И. Бродского и др.).

Лишенные определенного социокультурного статуса, эти явления, несмотря на свою общественную или культурную (нравственно-эстетическую и философскую) значительность и художественную ценность и во многом благодаря своей полярности приобретают в массовом общественном мнении «мерцающий», «смутный» характер, т. е. становятся *контекстуальными мнимостями*, даже *симулякрами* (см. подробнее: [12]).

Всякая ценностно-смысловая напряженность подобного рода порождает мнимость культуры. Существует множество механизмов и информационных каналов, поддерживающих или дезавуирующих различными, нередко весьма изощренными средствами мнимости культуры, способствующих переводу мнимых ценностей в действительные и наоборот. Важное место в истории каждой национальной и мировой культуры в целом занимает борьба между действительными и мнимыми явлениями культуры, в зависимости от исторических и политических условий то усиливающаяся, то угасающая.

Однако углубленное исследование этих процессов – серьезная и трудная задача последующих культурологических изысканий.

#### Список литературы

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
2. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. – М.: Правда, 1991. – С. 31–72.

3. *Гачев Г. Д.* Книга удивлений, или Естествознание глазами гуманитария, или Образы в науке. – М.: Педагогика, 1991.
4. *Гачев Г. Д.* Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к естествознанию). – Ростов н/Д: Изд-во РГУ, 1992.
5. *Гачев Г. Д.* Математика глазами гуманитария (Дневник удивлений математике). – М.: Изд-во СГУ, 2006.
6. *Гачев Г. Д.* Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира. – М.: Академический проект, 2007.
7. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
8. *Идеология и наука* (дискуссии советских ученых середины XX века) / отв. ред. А. А. Касьян. – М.: Прогресс-Традиция, 2008.
9. *Кондаков И. В.* Российское природное и культурное наследие в свете цивилизационной идентичности // Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 330–367.
10. *Кондаков И. В.* Глобалитет как форма цивилизационной идентичности // Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 134–156.
11. *Кондаков И. В.* Глобалитет России: история и современность // Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 465–503.
12. *Кондаков И. В.* Вместо Пушкина. Незавершенный проект: Этюды о русском постмодернизме. – М.: МБА, 2011.
13. *Культурный ландшафт как объект наследия* / под ред. Ю. А. Веденина, М. Е. Кулешовой. – М.: Институт Наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.
14. *Орлов В. В.* Человек, мир, мировоззрение. – М.: Молодая гвардия, 1985.
15. *Сойфер В.* Власть и наука: История разгрома генетики в СССР. – М.: Лазурь, 1993.
16. *Сойфер В. Н.* Сталин и мошенники в науке. – М.: Добросвет, 2012.
17. *Флоренский П.* Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей). – М.: Лазурь, 1991.
18. *Шноль С. Э.* Герои и злодеи российской науки. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1997.

Т. В. Чапля

*Новосибирский государственный педагогический университет,  
г. Новосибирск*

## **ЦЕННОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ: СТРУКТУРА И РОЛЬ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ**

Автор дает определение понятий «ценность», «ценностное отношение», «оценка», рассматривает историю их возникновения и роль в жизни общества и культуры; анализирует структуру ценностного отношения сквозь призму субъектно-объектных связей, рассматривает различные подходы к классификации оценок, историю их формирования и отражения в языке, описывает различные формы фиксации ценностного опыта.

*Ключевые слова:* ценность, ценностное отношение, оценка, субъект, объект.

Ценность возникает только в процессе субъектно-объектных отношений, она не может существовать сама по себе. Ценность всегда подразумевает отношение между объектом и субъектом, это отношение и называется ценностным, а его результат – оценкой. Суть ценностного отношения заключается не только в «способности объекта удовлетворять ту или иную потребность субъекта» [7; 3], но и, главным образом, в отнесении этого объекта к ценности или в отказе ему в этом.

Следует принимать во внимание тот факт, что ценность – это диспозиционное отношение, так как субъект и объект выступают в нем не как вещи, а как позиции вещей, которые проявляют себя в определенных ситуациях благодаря наличию особых свойств. Ценность не может быть просто предметом или явлением, так как они способны выступать только в роли носителей ценности, независимо от своей природы: материальной или духовной. Ценность также не может быть свойством вещи, потому что свойство только объясняет способность вещи обрести ту или иную ценность, став ее носителем. Следовательно, «ценность предстает перед нами именно как отношение, причем специфическое отношение. Поскольку она связывает объект не с другим объектом, а с субъектом, то есть носителем социальных и культурных качеств, которые и определяют сверхиндивидуальное содержание его духовной деятельности; деятельность человека и является реальным отношением, в котором он выступает как субъект, хотя в другой ситуации деятельности он окажется объектом для другого субъекта» [5, с. 167].

Таким образом, ценностное отношение можно изучать с двух сторон: внутренней и внешней. Рассматриваемое изнутри ценностное отношение «образуется связью двух контрагентов – некоего предмета, который становится носителем ценности, и человека (или группы), который оценивает данный предмет и придает ему определенный смысл... Таким образом, ценность – это значение объекта для субъекта (благо, добро, красота), а оценка – эмоционально-интеллектуальное выявление этого значения субъектом – переживание блага, приговор совести, суждение вкуса и т. д.» [5, с. 68].

Из этого можно сделать вывод, что ценностное отношение имеет форму и содержание. Содержанием является мировоззрение, которое зависит от социокультурного окружения, именно в нем рождается и проявляется ценностное значение, а формой – психический процесс, в котором ценность осознается. Поэтому анализировать ценностное отношение нужно с двух сторон: со стороны влияния социокультурного контекста на содержание и функционирование ценностного отношения, а также со стороны влияния ценностного отношения на функционирование и развитие общества и культуры.

Объектом ценностного отношения может выступать все, что имеет ценность для субъекта, любые предметы и явления, которые способны удовлетворять его потребности, интересы, цели, идеалы и пр. В момент определения объекта ценностного отношения одновременно решается вопрос о сущности ценности, об отнесении ее к тому или иному ряду ценностей. Отметим объективный характер существования ценностей. Объективность заключается в том, что предмет ценностного отношения, рассматриваемый в качестве ценности, существует вне зависимости от субъекта. При этом объективность носит относительный характер, так как факт отнесения того или иного предмета или явления к ценности возможен только при наличии второй стороны – субъекта, рассматривающего этот предмет в качестве ценности и вступающего с ним в определенные отношения.

В качестве субъекта ценностного отношения могут выступать конкретный человек, небольшая контактная группа людей, связанная общими интересами, деятельностью, мирозерцанием (семья, авторский коллектив ученых, военный отряд, театральная труппа, оркестр и т. п.), большая неконтактная социокультурная группа, обладающая общими чертами психологии, установками, идеологией и единством практиче-

ской деятельности (племя, нация, сословие, класс, поколение и т. п.), человечество в целом, частичный субъект (раздвоение личности, ситуация внутреннего диалога, процессы самопознания, самооценки, самовнушения).

Субъекты ценностного отношения характеризуются следующими качествами: способностью свободного выбора цели, средствами деятельности, сознанием, самосознанием, потребностью взаимодействовать с другими субъектами. Способность субъекта познавать мир – означает рассмотрение смысла этого мира для себя как субъекта, что, собственно, и является ценностным осмыслением мира. Также субъект способен проектировать новые идеальные объекты в соответствии со своими потребностями и интересами, что уже предполагает общение с другими субъектами и, как следствие – художественную деятельность.

По структуре ценностное отношение трехмерно и включает в себя:

- 1) бытие системы «человек – мир»;
- 2) активность человека по отношению к этому миру;
- 3) качественный результат взаимодействия человека с миром – освоенность мира человеком.

Активность и свое взаимодействие с миром человек реализует в деятельности, в основе которой лежит процесс развертывания социальной памяти в социальную программу. Принимая во внимание традицию, идущую от П. Флоренского и М. М. Бахтина, рассматривать культуру как социальную память человечества, необходимо отметить избирательность этой памяти, в основе которой находится представление о ценности того или иного явления, предмета, события, процесса как для всего человечества, так и для каждого в отдельности. Не всякий феномен и не всякое явление становятся составляющими социальной памяти культуры человечества. Этот процесс отбора включает в себя три этапа: фиксация ценностного опыта, его интерпретация и трансформация.

Формы фиксации ценностного опыта есть результат оценки в его атомарной целостности, они статичны и абстрактны. На этом этапе ценностный опыт предъясняется субъекту в своей внешней данности, в самой видимости предмета. Формы фиксации как бы схватывают простейшую суть оценки, не привязывая эту суть к ценностному опыту общества, просто закрепляя отношение субъекта оценки к ее объекту.

Формы интерпретации «разворачивают» ценностный опыт, включая его с помощью имеющихся средств в ценностную сферу обще-

ственного сознания, привязывая к другим видам культурного опыта. В этих формах возникает различие между их предметным и смысловым планами. Формы интерпретации постоянно развиваются: меняют свою модальность, насыщенность, глубину, могут «свертывать» свое смысловое поле или актуализировать его в зависимости от смены доминанты исторического типа. Этот этап связан с осмыслением мира.

Можно сказать, что на первом этапе происходит количественное увеличение объема памяти, заполнение различных ячеек культуры информацией. На втором этапе идет перераспределение в структуре ячеек на основе полученной информации, в результате чего меняются само понятие «факт, подлежащий запоминанию» и иерархическая оценка записанного в памяти. Итогом такого процесса является забывание в результате отбора какого-то количества и смысла содержания социальной памяти, но такое забывание не есть разрушение, подразумевающее распад, а есть исключение как очищение и создание новых ценностей, смыслов и т. д.

И последний, третий этап – формы трансформации. Они обуславливают перевод ценностного опыта из объективированной специфической предметности в живую деятельность; содержат программозадающее начало, становясь (в единстве с подобными формами иных социокультурных подсистем) порождающими моделями деятельности; представляют объективированную сущность каждого оценочного варианта, реально общее, нашедшее свое место в предметном поле социальных вещей.

Ценностное отношение выполняет определенные функции: во-первых, выступает связующим звеном между человеком и внешней средой, вызывая через систему потребностей, интересов и целей внутренние побудительные механизмы деятельности; во-вторых, активизирует внутренние возможности человека, направляет познание, увязывая его с практическими задачами; в-третьих, способствует ценностному отбору при рассмотрении благ, выявлению наиболее эффективных путей и средств освоения и использования ценностей.

Как уже говорилось выше, ценностное отношение представляет собой осмысленное отношение субъекта к объекту, которое «отражает реальное жизненно-практическое отношение данного объекта к субъекту» [5, с. 156]. При этом имеется в виду мировоззрение субъекта, потому что именно оно и является его системой, в отличие от миропонимания как системы знаний и миромоделирования как системы идеалов.



Мировоззрение может рассматриваться как двухуровневая система ценностных отношений. Ее нижний уровень характеризуется тем, что он переживается, но не осознается, в таком случае имеется в виду уровень обыденного сознания (этим занимается теория повседневности), или социально-психологический уровень. Верхний уровень отличается осознанностью, его М. С. Каган называет «идеологическим». «Именно он превращает ценностное отношение в ценностное сознание, которое делает оценивающее переживание реальности ее оценивающим осмыслением» [5, с. 156].

Одна из особенностей ценностного сознания – его направленность не только на мир вокруг человека, но и на самого человека, так как только он способен отличать себя как субъекта от объективной реальности, это находит свое выражение в осознании ценностного смысла собственной жизни.

Психологической формой проявления ценностного отношения является переживание, т. е. особый тип эмоционального процесса, который зарождается на уровне повседневной жизни и восходит до уровня духовной жизни. Это еще раз подтверждает субъективный характер ценностного отношения, потому что объект вне его связи с субъектом может выступать только потенциальным носителем ценности, а актуализируется он в акте оценки. Поскольку переживание не относится к области физиологии, а связано с духовной жизнью, оно носит социально-психологический характер, а следовательно, определяется социокультурными потребностями и может быть доступным не только индивидуальному, но и совокупному субъекту, примером может служить национальная психология.

Думается, что в человеке постепенно сформировалась потребность в осознании своих ценностных позиций, и именно после этого ценностное отношение поднимается на второй уровень – рациональный. Инструментом этого осознания, с точки зрения М. С. Кагана, становится мыслительный диалог, под которым он понимает «результат раздвоения личности, но уже не на субъекта и объект, позволяющий ей осуществлять самооценку, подобную оценке поведения других людей, а на разных субъектов, в столкновении-сопряжении духовных позиций которых и осознается система ценностей данной целостной личности» [5, с. 167]. Именно на этом уровне возникает представление о собственном смысле жизни, который находит свое выражение в экзистенциальных ценностях и является главным ориентиром личностного поведения.



Но общество, культура не заинтересованы в том, чтобы эти ценности «замирали» в рамках отдельного субъекта, они всегда стремятся «вывести» их наружу, обнародовать, опредметить с помощью всех доступных средств и способов – через слово, музыку, изобразительное искусство и т. п. Итогом этих процессов является формирование единого социокультурного пространства, с общими для его обитателей представлениями о смысле мира и человеческого бытия.

Со стороны субъекта ценностное отношение реализуется двояко: как отнесение к ценности оцениваемого объекта и как его осмысление. Это выражается в том, что при восприятии любого объекта субъект исходит из уже сложившихся у него представлений о ценности, тогда оценка становится лишь отнесением к ценности, с другой стороны, ценностное отношение предполагает возможность, а чаще необходимость осмысления оцениваемого, т. е. выявление и понимание конкретного смысла, который объект имеет для субъекта. В самом широком понимании смысл можно рассматривать «как способ обнаружения субъектом значения объекта для своего субъективного бытия» [5, с. 53]. Необходимо развести понятия «смысл» и «значение». Значение в отличие от смысла характеризуется как нечто существующее вне субъективного сознания, мировоззрения, системы ценностей. Оно познается как нечто внешнее по отношению к субъекту. Смысл, напротив, предполагает значение объекта для субъекта и не существует вне сознания субъекта.

Объективность значения подчеркивал А. Леонтьев. Он рассматривал значение как отношение субъекта к объекту, но не различал «субъективный» и «личностный» характер смысла. На наш взгляд, это не соответствует действительности, потому что субъект, как уже говорилось, может быть совокупным, следовательно, и смысл может быть национальным, этническим, сословным, профессиональным и т. д.

Акт осмысления означает наделение смыслом, Ж.-П. Сартр называл этот процесс «изобретением смысла». Необходимо отметить, что чем большее значение тот или иной объект имеет в жизни человека, тем более широким спектром смыслов он наделяется (это хорошо можно проследить в истории различных символов: чем он древнее, тем большее количество смыслов имеет). Скорее всего, именно этим объясняются постоянные дискуссии об адекватности и искажении того или иного значения в процессах интерпретаций. Если признать, что объект сам по себе никакого смысла не имеет, а получает его только в ситуации оце-

нивания со стороны субъекта, то, стало быть, он может иметь столько смыслов, сколько субъектов будут его оценивать, особенно наглядно это можно увидеть в ситуациях интерпретаций произведений искусства. Тем не менее, при всей кажущейся бесконечности интерпретационных процессов, особенно свойственных культуре постмодерна, существуют все же определенные ограничения, связанные с внешними факторами (пространство и время, в границах которых производится оценка), а также индивидуальными возможностями – психологическими и интеллектуальными, моральными и нравственными и т. п.

Окружающий человека мир, данный ему как «мир значимостей», не тождественен «миру ценностей». Следует отличать действительные ценности (как результат отнесения к ценности) от субъективно признаваемых (наделяемых смыслом) в акте оценки. Взаимосвязь ценности и оценки обусловлена неразрывной связью функционального и оценочного отношений человека к миру. Будучи необходимой стороной в сфере объективных функциональных отношений человека, ценностное отношение тем самым опосредует процесс идеального отражения и определяет его в целом оценочный характер.

В акте оценки происходит осознание ценностных свойств деятельности, выясняется значение того или иного предмета, явления, свойства для субъекта ценностного отношения и определяется, в какой мере объект способен удовлетворить его потребности и интересы. В рамках общественной жизни ценности ориентируют на определенные эталоны общественного поведения. Необходимо заметить, что ориентация на ценности и ценностные ориентации – это не одно и то же. В своем поведении человек может ориентироваться на очень широкий круг ценностей, но только те, которые осознаны, являются ценностными ориентациями.

Вслед за И. Г. Афанасьевой под ценностными ориентациями мы будем понимать «зафиксированные в сознании социальные установки, мотивирующие действия субъекта в соответствии со значимыми целями и идеалами, формирование которых зависит от степени развития общества и его общественных отношений, воспитания индивида и его личностных особенностей» [1, с. 39–40]. Механизм реализации ценностной ориентации включает в себя следующую цепочку: интерес – установка – ценностная ориентация. При этом интерес предстает как осознанная потребность, а установка – как предрасположенность

субъекта к определенной оценке на основе существующего социального опыта, используемого личностью по отношению к тем или иным социальным явлениям, а также ее готовность поступать в соответствии с данной оценкой. Таким образом, ценностная ориентация включает в себя три составляющие:

1) когнитивную, или смысловую; сюда входит социальный опыт личности, на основе которого происходит научное познание действительности, способствующее становлению ценностного отношения;

2) эмоциональную; здесь происходит переживание индивидом своего отношения к данным ценностям и определение их личностного смысла путем оценивания;

3) поведенческую, т. е. готовность субъекта к определенного рода действиям.

Следовательно, направленность сознания и поведения человека на определенные ценности как цели жизни выражается в ценностных ориентациях его мировоззрения и поведения. На поверхности ценностные ориентации выступают в виде всевозможных оценочных суждений.

При этом следует учитывать тот факт, что не всегда разделяемые ценностные ориентации и поведение личности будут совпадать. Причины этого можно увидеть в недостаточно глубоком уровне усвоения (при неполной интериоризации) ценностей, которые тем самым пришли в состояние конфликта с реальным поведением субъекта. Либо это может происходить тогда, когда интериоризированные ценности теряют свое прочное значение и устойчивость в сознании личности.

В итоге ценностные ориентации, формально разделяемые личностью только для того, чтобы не быть в конфликте с общепринятыми нормами той или иной социальной группы, находятся в скрытом конфликте с поведением личности. Очень часто ценностные ориентации не выдерживают соприкосновения с реальной ситуацией и легко меняются в связи с новыми стимулами, информацией и т. п. Необходимо помнить, что, даже если ценностные ориентации могут вступать в противоречие с поведением даже тогда, когда они являются частью личности, субъект может поступать вопреки своим убеждениям. Эта ситуация может возникнуть в том случае, если ценности индивида противопоставляются ценностям его социального окружения, и он ведет себя соответственно только из-за боязни санкций и стремления к вознаграждению.

Довольно часто недостаточно интериоризированные ценности носят в сознании индивида абстрактный характер. В этом случае ценност-

ные суждения лишены привязки к каким-то конкретным условиям или ситуациям. В результате, соглашаясь с такими суждениями, субъект не испытывает никакого дискомфорта, в отличие от ситуаций, в которых приходится обманывать.

Необходимо заметить, что наиболее устойчивы ценностные ориентации в том случае, когда эмоциональные и рациональные компоненты в каждой оценке не противоречат друг другу и ценностные ориентации различного содержания также связаны между собой.

Активность человека по отношению к миру связана с вовлечением предметов и явлений окружающей природной среды в практическую деятельность. Предметы практической деятельности имеют двойное бытие: с одной стороны, они обладают вещественным существованием, а с другой – социальным, или аксиогенным, бытием. Они представляют сгусток смыслов и отношений, становясь объектом оценки. Процесс вовлечения предмета в деятельность раскрывает двойное отношение к ним человека: во-первых, человек является потребителем их вещного тела, во-вторых, происходит процесс распределечивания в них социальных сил самого человека. Идеальной стороной такого распределечивания можно считать процесс оценочного отражения (под ним понимается соотнесение объективных свойств предмета с потребностями субъекта), объектом которого становится аксиогенное бытие явлений внешнего мира, а субъектом – человек.

Можно сказать, что аксиогенное бытие явлений внешнего мира представляет собой потенциальное существование ценностей, актуализация которых происходит в процессе оценки.

Думается, что подобным образом обстоит дело и со второй частью человеческого бытия – идеальным бытием (понятия, идеи, идеалы, образы и т. д.). По мере знакомства с этим миром духовных сущностей, которые тоже можно рассматривать в качестве потенциальных ценностей, с помощью ценностного отражения человек отбирает и делает «своими» лишь определенные иерархические системы этого мира.

В отличие от непрерывности человеческого бытия отдельный оценочный акт дискретен в пространстве и во времени. Он представляет собой момент взаимодействия объекта и субъекта, результатом которого является оценка. Она возникает в виде идеального образа, психического состояния, сенсомоторной реакции или поведенческого акта (поступка, действия). Будучи частью общества, субъект соотносит свой ценност-

ный опыт с общественным, вследствие чего происходит объективирование субъективного опыта в предметные формы культуры. Таким образом, ценностный опыт является содержанием оценочного отражения, становится результатом процесса оценки, обретая свое новое бытие в системе культуры.

В современной литературе можно выделить несколько подходов к тому, что есть оценка, каковы особенности процесса оценивания.

Сторонники гносеологического подхода придерживаются мнения, что оценочное знание выражает положительное, отрицательное или нейтральное отношение к реальности с точки зрения ее аксиологического содержания и той «человеческой» значимости, какую она имеет для нашей жизни и деятельности. Каждой конкретной оценке должно предшествовать отражение, потому что оценивать можно только то, о чем мы хоть что-нибудь знаем.

При логико-методологическом подходе оценка рассматривается как результат подведения оцениваемого предмета под оценочное понятие. Тогда абстрактная оценка в форме отвлеченного оценочного понятия предшествует конкретному процессу оценивания, играет роль перцептивного знания по отношению к нему.

В рамках подхода, в основе которого лежит идея вторичности оценки, оценка рассматривается как предпосылка научно-познавательной деятельности. Оценки неизбежно включаются в структуру научного знания и являются «столь же фундаментальным параметром науки, как и эмпирическое знание» [6, с. 159]. В этом ключе оценочно-нейтральное знание оказывается вторичным, производным, функционально зависимым от оценочного.

В основе эмотивного подхода лежит рассмотрение элементов чувственного познания:

- «рефлексивных форм проксиматического знания (ощущения, восприятия) и продуцируемых на их основе отражательных представлений;
- импрессивных форм медиативного знания (аффекции) и продуцируемых на их основе оценочных представлений;
- промежуточных отражательно-оценочных представлений, в которых фиксируется содержание ощущений и восприятий, рекомбинируемых соответственно характеру оценочного содержания сопутствующих им чувств и эмоций» [8, с. 15].

Таким образом, эмоциональная оценка ценностных и антиценностных характеристик аксиологического объекта возможна только в том случае, если он предварительно отражается, ощущается или воспринимается. Информация, получаемая в процессе ощущения и восприятия, служит источником оценочного отражения не сама по себе, а в соотнесенности с потребностями, интересами и установками познающего субъекта. Благодаря такой «соотнесенности» актуализируются субъективно-ориентированные аксиологические характеристики реальных объектов, составляющих конечную причину и предельное основание эмоциональных оценок.

Иногда под оценкой понимают познание ценности явлений окружающего мира, а ценность при этом рассматривается как способность этих явлений удовлетворять те или иные человеческие потребности, при этом происходит смешение категорий *ценность*, *оценка*, *познание*. Но представляется, что в акте оценки человек выражает свое отношение к тем или иным явлениям окружающего мира с точки зрения их ценности для него, а не познает их объективную сущность.

Истоки оценочного сознания, видимо, следует искать в жизни первобытного общества, постепенно овладевавшего собственно человеческими навыками труда и общения. Познание окружающего мира и себя вместе с этим миром первобытный человек осуществлял параллельно с процессом оценивания всего, с чем он сталкивался. Причем первичная оценка включала, по всей видимости, только выявление самого характера процесса или природного явления с точки зрения угрозы и безопасности, более глубокий уровень оценки с точки зрения полезности и бесполезности, наверное, уже следующий шаг на пути развития человечества. Так, с формированием института частной собственности растет самостоятельность (свобода) выбора у человека, проявляется большая вариативность в поведении, требующая новых форм регуляции в интересах социального целого, форм, основывающихся на осознании смысла, ценности, вещи. Наряду со знанием вещей возникает и обособляется система смысла (ценностей) вещей и явлений, окружающих человека. Детерминирующим фактором поведения становится нравственный смысл – что есть добро и что есть зло, что справедливо, а что – нет, каким интересам отвечает данный объект и т. д.

Изначально сознание зарождается не как индивидуально-личное, основанное на осознании человеком себя как «Я», а как групповое, ро-

доплеменное осознание своей принадлежности к «Мы», к кровнородственной общине, фратрии, племени. Таким образом, по мере развития общества биологический, инстинктивный регулятор поведения постепенно заменяется социальным, выработанным культурой.

Самые первые ценности были общими для каждой родоплеменной группы и определяли ее отношение к природе, правила поведения по отношению к соплеменникам, которые не касались представителей других племен: иноплеменников рассматривали как природные объекты, подобные растениям или животным, и поступали с ними также – на них охотились, их убивали, превращали в рабов.

Появление индивидуального субъекта имело очень узкие границы, первым признаком этого можно считать возникновение портретного жанра в скульптуре, правда круг портретируемых ограничивался в Древнем Египте фараонами и жрецами, а простые люди изображались лишь орнаментально. В Древней Греции этот процесс связан с возникновением сценического искусства, философией, размышляющими о человеческом бытии, что и заложило основы для формирования личности, подтверждением чему стало распространение портретного искусства в Древнем Риме.

Познание и оценка неразрывно связаны, посредством познания субъект раскрывает сущность причинно-следственных связей, объясняет явления, а затем, на основе этих познавательных результатов, производит оценку, осуществляя самостоятельный выбор вариантов действия. Процесс познания имеет своей целью выявление того, что есть данный объект (явление, событие, предмет, процесс), каковы его связи с другими объектами. Итогом познавательного акта является получение знания об объекте вне зависимости от отношения к нему субъекта.

Переживаемое соотнесение объективных свойств предмета с основанием потребности субъекта есть конкретная форма проявления оценочного отношения человека к миру. Осознание оценочного отношения как личностно переживаемого соотнесения осуществляется в оценочных суждениях. Если в познавательном суждении зафиксировано знание о сущности явлений объективного мира или о законах мышления, или о самом процессе познания, то оценочное суждение есть знание об оценочном отношении. В нем, как и во всяком знании-результате, эмоциональное снимается рациональным. Это именно результат, фиксация различных видов реальных оценочных отношений, многократно повто-



ренных в актах индивидуального сознания и закрепленных в лексическом пласте естественного языка в виде слов – носителей оценочных понятий, при этом слова, выполняющие функцию оценки, выступают в качестве феноменов общественного сознания. «...Когда процесс переживаемого соотнесения сливается с процессом его осознания и результат этого единого процесса осознания переживаемого соотнесения выражается в оценочном суждении, – перед нами целостный акт оценки субъектом данного явления» [3, с. 5].

Оценка вещи или установление ее ценности предполагает сравнение этой вещи с образцом или нормой, подведение данного явления под какое-то общее правило. Процесс оценивания имеет свою структуру, которая включает в себя, во-первых, субъекта – лицо (или группу лиц), приписывающее ценность некоторому предмету путем выражения данной оценки; во-вторых, предметы оценок – объекты, которым приписываются ценности, или объекты, ценности которых сопоставляются; в-третьих, основание оценки – то основание, с точки зрения которого производится оценивание, это позиция или доводы, склоняющие субъектов к одобрению, порицанию или выражению безразличия в связи с разными вещами.

Также процесс оценивания можно рассматривать как взаимодействие двух процессов: экстерии- и интериоризации. Момент взаимодействия субъекта с объектом есть момент получения информации об объекте, за ним следует переработка информации в процессе интериоризации и производство оценки. Факт вынесения окончательной оценки будет являться переводом внутренних процессов во внешние. В основе оценки, как правило, лежит предмет, а результатом оценивания становится выявление ценностных характеристик предмета. Выбор ценностных свойств объекта происходит в зависимости от потребностей и интересов субъекта, служащих основанием оценки. Оцененные свойства объекта являются ценностными ориентациями, которые определяют необходимые средства и цели деятельности, способы поведения. Оценка как составная часть ценностного отношения подготавливает решение субъекта о том, как надо действовать.

Возникает проблема объективности оценки, связанная с тем, насколько возможна объективная оценка предмета, явления, процесса и т. д., может ли она быть истинной, в чем состоит ее истинность. Если обратиться к вопросу о соотношении ценности и оценки, то можно опре-



делить ценность как объективную сторону (объективность заключается в том, что ценность не является результатом процесса оценивания, существует вне оценивающего сознания), а оценку как субъективную сторону. Оценка рождается в процессе субъективного установления ценностей в момент осознания меры соответствия того или иного предмета или явления потребностям и интересам субъекта. Как выражение субъективного отношения к ценности оценка может быть истинной (если она соответствует ценности) и наоборот.

Чтобы произвести оценку, предварительно необходимо иметь знания не только о внешнем предмете и его свойствах, но и о самом себе, о своих желаниях и стремлениях, детерминируемых потребностями и интересами индивида. Поэтому процесс оценки начинается с сопоставления двух различных видов информации: информации о внешнем предмете и информации о субъекте.

Субъективный характер оценки и оценивания имеет под собой объективную основу, заключающуюся в индивидуальной природе субъекта, в индивидуальности его потребностей, интересов и внутренних запросов, составляющих основу личности. По всей видимости, было бы ошибкой преувеличивать субъективный характер оценки. Для каждого вида социальной и духовной деятельности и связанных с ними группами ценностей в качестве критерия оценки выдвигается некий обобщенный образ, образец, стереотип, правило, норма, идеал и т. п., формальный и неформальный регуляторы жизни.

Господствующие в данном обществе оценки ограничивают оценочную свободу индивидов. Характер оценки зависит от природы предмета, от наличия в нем тех объективных свойств, которые необходимы субъекту. Именно эти объективные свойства оказывают влияние на процесс оценивания, ограничивая оценочную свободу индивидов. Такие же ограничения на индивидуальные оценки накладывают общепринятые оценки, которые диктуют ту или иную положительную или отрицательную оценку. Кроме того, на произвольность оценок влияет факт существования оценок внутри языка. Как жесткая структура язык ограничивает свободу в формировании и вынесении оценок, оставляя возможность комбинации уже существующих значений.

Процесс оценивания протекает на трех уровнях – эмоциональном, рациональном и находит свое завершение в поведенческом. В первом случае он носит неосознанный характер и проявляет себя в чувстве

удовольствия и неудовольствия («нравится/не нравится», «люблю/не люблю»), во втором – осознанный и находит выражение в своей полезности и значимости. На этом уровне к эмоциональным реакциям присоединяется рациональный элемент, реализующийся в обосновании отношения к ценности («это мне нужно, потому что...»). Этот уровень отражает степень понимания индивидом сущности оцениваемого явления, его свойств, его пригодности и т. д. Третий – поведенческий – уровень демонстрирует то, в какой степени данная оценка отражает готовность субъекта к действию в соответствии с высказанным оценочным суждением. Поэтому этот уровень связан с волевым началом в деятельности человека.

Рациональность процесса оценивания ярко проявляется в человеческой деятельности, которая носит целенаправленный характер и предполагает выбор путей и средств для достижения цели. В соответствии с ней индивид отбирает/оценивает эти средства, определяя степень их значимости/ценности для достижения результатов деятельности. В связи с тем, что цели постоянно меняются, меняются средства и пути их достижения. Следовательно, меняются их значимость/ценность и оценки. Это позволяет говорить об относительности оценок и их динамике, связанной с различными сторонами человеческой жизни. Аналогичное происходит и на микроуровне. Оценки меняются не только в глобальном масштабе (исторические эпохи, поколения и глобальное развитие науки и техники), но и в обычной жизни.

Кроме относительных оценок, существуют абсолютные оценки, связанные с представлениями об абсолютных ценностях.

В научной литературе можно найти множество других классификаций оценок. И. Г. Афанасьева и ряд других авторов выделяют положительные и отрицательные оценки, причем приписывание оценке того или иного значения происходит с точки зрения полезности предметов, необходимости их человеку и обществу.

В зависимости от объекта оценки выделяют научные, этические, эстетические, технико-экономические и другие оценки.

По модальности субъектов оценочного отражения оценки делят на индивидуальные, которые являются, хоть и в ограниченном варианте, результатом проявления свободной воли отдельной личности; признаваемые той или иной социальной группой (различие может быть произведено по профессиональному принципу, по интересам и т. п.);

признаваемые и производимые всем обществом и всем человечеством. Соответственно оценки могут быть индивидуальными, групповыми, общественными и глобальными.

Обычно оценки делят на абсолютные (хорошо/плохо, добро/зло) и сравнительные (хуже/лучше).

Суждения, содержащие информацию о пользе или вреде явлений, действий, поступков, можно разделить на реальные и оценочные. Например, в реальном суждении «Эта вещь бела» всегда указывается, что известное представление субъекта суждения мыслится в некотором отношении – различном, в зависимости от формы суждения – к известному другому представлению (предикату суждения). Предикаты реального суждения относятся к представленному миру в качестве родовых понятий, свойств, деятельностей, соотношений, состояний и т. д. В оценочных суждениях к предмету, который предполагается уже представленным или познанным, присоединяется предикат оценки. При этом предикат несколько не расширяет знание о данном объекте, а только выражает чувство одобрения или неодобрения, с которым оценивающее сознание относится к предмету представления.

Так как оценка носит частично субъективный характер, «она представляет реакцию чувствующей и волящей личности на определенное содержание представления» [2, с. 44–45]. Такое виденье оценки осуществляется с учетом потребностей и содержания представлений, являющихся результатами общественной жизни. Факт предписания и содержания оценок трудно понять в рамках жизни одного индивида. Как и ценности, оценки можно определить, анализируя историю развития человеческой культуры.

Говоря об оценках, необходимо упомянуть о взаимосвязи идеала и суждения. Существуют идеалы, назначение которых – выражать реальности. Это – понятия. Но есть и другие идеалы, главная функция которых – преобразовать реальности. Это так называемые ценностные идеалы. В первом случае идеал служит символом для вещи, способствуя ее усвоению мышлением, во втором – вещь служит символом для идеала, давая возможность представлять ее себе разным людям. В соответствии с разными типами идеалов различают и разные типы суждений. Первые ограничиваются анализом реальности и как можно более верным ее выражением. Вторые содержат высказывания о новом аспекте реальности, которым она обогатилась под действием идеала. Суждения, связанные

с идеалами, преобразующими реальность, также реальны, но в другом качестве и иначе, чем свойства, внутренне присущие объектам. Доказательством этого служит то, что одна и та же вещь может или утратить имеющуюся ценность, или приобрести иную ценность, не изменяя свою природу. Следовательно, оценочное суждение добавляет нечто к данному, хотя то, что оно добавляет, взято у данного другого рода.

Оценочные слова типа «хорошо», «плохо» выполняют функцию, которую можно назвать функцией замещения. Понятие функции замещения дает возможность объяснить разнообразие вещей и смыслов. «Свойство “быть хорошим” является внеестественным в том отношении, что оно не существует наряду с иными естественными свойствами. Вещи являются хорошими не потому, что они имеют особое свойство “добро”, а в силу того, что этим вещам присущи определенные естественные свойства и существуют социальные по своему происхождению стандарты того, какими именно свойствами должны обладать вещи. Слово “хорошо” является заместителем имен естественных свойств, но не именем особого естественного свойства» [4, с. 42–43].

Но даже когда мы употребляем выражения типа «хорошая вещь», это не всегда означает оценку или передачу нашего к нему отношения. Часто такое выражение используется для передачи информации дескриптивного характера. Иногда подобные выражения применяются не для передачи информации, а для того, чтобы научить слушающего правильно использовать те или иные слова или выражения в целях последующей передачи или получения информации. Подобного рода явления могут происходить не только со словом «хорошо», но и с другими словами и их значениями: одно значение может утрачиваться, другое – приобретаться. Это осуществляется двумя способами. В первом случае оценочное значение слова остается неизменным и используется для изменения дескриптивного значения и установления нового стандарта. Во втором случае слово постепенно теряет свое значение и начинает употребляться в переносном смысле.

На основе этого выделяют несколько способов использования языка:

- 1) информативный, основная функция которого заключена в формировании истинных и ложных суждений;
- 2) экспрессивный, или оценочный, функция которого – выражение состояний сознания говорящего;

3) эвокативный, основная функция которого – оказание влияния на слушающего с целью возбуждения у него определенных мыслей, оценок, стремлений к определенному рода действиям.

Мы проследили взаимосвязь таких понятий, как ценность, ценностное отношение, оценка и пришли к выводу, что особенность аксиологических объектов заключена во внесубъектном характере основы оценочного знания и одновременно в способности являться результатом внесубъектной детерминации. «Ценность как архетип позитивной аффекции представляет собой формальный объект, тождественный аксиологической функции реального объекта – соответствовать определенным потребностям, интересам и установкам человека» [9, с. 191].

#### Список литературы

1. *Афанасьев В. Г.* Социальная информация и управление обществом. – М.: Политиздат, 1975. – 408 с.
2. *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
3. *Выжлецов Г. П.* Познание и оценка в искусстве слова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Л., 1973. – 18 с.
4. *Ивин А. А.* Основания логики оценок. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1970. – 230 с.
5. *Каган М. С.* Философская теория ценности. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
6. *Кузнецов Н. С.* Человек: потребности и ценности. – Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1992. – 168 с.
7. *Фомина Л. П.* Понятие и типы ценностных ориентаций: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Л., 1976. – 21 с.
8. *Хансироков А. Я.* Отражение и оценка: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1991. – 32 с.
9. *Хэар Р. М.* Дескрипция и оценка // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. XVI. – М.: Прогресс, 1985. – С. 183–196.

**К. И. Кондаков***Государственный институт искусствознания, г. Москва***«КУЛЬТУРА ЖИВОТНЫХ»  
В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ  
(К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА)**

Статья посвящена анализу пограничных феноменов на стыке культуры человека и систем знаков, ценностно-смысловых ориентаций, структур повседневного поведения, социальной иерархии в популяциях животных и проявления организованной жизни биосистем и отдельных особей.

*Ключевые слова:* этология, зоопсихология, культура, социокультурные процессы.

Утвердившееся в отечественной культурологии марксистского извода представление о внебиологической природе культуры начинает все в большей степени входить в противоречие с современными этологическими и зоопсихологическими исследованиями, показывающими, с одной стороны, что многие формы поведения, коллективные представления и стереотипы, ставшие фундаментом социокультурных процессов, сформировались еще в рамках биосферы и подготовили собою праформы социальных и культурных явлений. С другой стороны, среди разнообразных феноменов культуры легко можно выделить те, что несут в себе следы биологических механизмов, сохранившихся в культуре с доисторических времен и свидетельствующих о биологических предпосылках антропогенеза и культурогенеза. Иными словами, первичная стадия культурогенеза (как и антропогенеза) складывалась на границе биологического и социального, что не может игнорироваться и при изучении развитых форм социальности и человеческой культуры.

**1**

Среди наиболее показательных феноменов, пограничных между природой и культурой, заслуживает особого внимания так называемая «культура животных», т. е. система знаков, ценностно-смысловых ориентаций, структур повседневного поведения, социальной иерархии в популяциях и т. п. проявления организованной жизни биосистем и отдельных особей. В известном смысле даже в жизни низших биологических существ (муравьев, пчел и т. п.) можно обнаружить при-

знаки специфической «культуры животных» (организованное сообщество, распределение ролей, иерархия, целенаправленная созидательная деятельность по готовым моделям, механизмы передачи информации и т. п.); еще в большей степени это понятие относится к высшим животным (хищникам, приматам и пр.). Однако в полном смысле культурой животных можно назвать образ жизни и мышления домашних животных из семейства хищников (собак и кошек), глубоко и органично включенных в человеческую среду. Можно даже говорить об отдельном существовании *субкультур собак и кошек*, принципиально отличных друг от друга по целому ряду признаков, но в целом включенных в «культуру животных», по определению не входящую в состав человеческой культуры.

В самом деле, неслучайно культуру в целом нередко называют «человеческой». Значит, подспудно имеется в виду, что не вся культура связана с человеком, рядом с ней есть и *не-человеческая* культура.

Гипотетически можно, конечно, вообразить культуру веземных существ, космических пришельцев, инопланетян (например, в фантастических романах, начиная с С. де Бержерака и Дж. Свифта и заканчивая, например, бр. Стругацкими, или в соответствующих кинофильмах) – культуру, принципиально отличную от земной, человеческой (т. е. *вне-человеческую*). Сюда же следует отнести многочисленные сегодня произведения о вампирах и иных монстрах, выходцах из преисподней или «иных миров».

Можно вполне отчетливо представить также виртуальную культуру «гомункулусов» – искусственно созданных существ: заводных кукол, роботов, кибернетических конструкций, наделенных искусственным интеллектом (например, в фантастических произведениях Э. Т. А. Гофмана, М. Шелли, Ю. Олеси, Ст. Лема, А. Азимова и др.), которая во многом подобна человеческой, но отличается механистичностью, автоматизмом, бездушностью и, в конечном счете, *бесчеловечностью*. Сюда же относится демонстрация различных технических изобретений и научных открытий (в тех же фантастических романах), на первый взгляд, расширяющих возможности человека, а на поверку несущих в себе разрушительное и гибельное начало.

Наконец, в волшебных сказках – как фольклорного, так и литературного происхождения – несомненно, представлена совершенно особая культура, в которой граница между фантастическим допущением и реальностью, между мифическим и социальным сознательно размы-



та, и волшебные превращения, невероятные события, исключительные явления постулируются как *потенциально человеческие*, но доступные немногим избранным, обладающим неким тайным, сакральным знанием или волшебством.

Например, вся чертовщина в булгаковском «Мастере и Маргарите», связанная с Воландом (включая сеансы черной магии), нарочито противостоящая сугубой прозаичности «евангельских глав», связанных с судьбой Иешуа Га-Ноцри, была призвана подчеркнуть фантазмагоричность и безусловную inferнальность эры Большого террора, в которую любое чудо берет свое начало от дьявольских сил.

В этом смысле даже ироническая аллюзия на «тысячу и одну ночь» Л. Лагина «Старик Хоттабыч», действие которого разворачивается в «стране чудес» – сталинском Советском Союзе 1930-х годов – типичная волшебная сказка для детей, чудеса которой до конца не объяснимы достижениями советской индустрии и мирового технического прогресса, хотя они, в конечном счете, вроде и посрамляют джинна – освобожденного советским школьником духа Востока и невольно включенного в реальности социализма.

Все перечисленные разновидности нечеловеческой культуры носят заведомо гипотетический и воображаемый характер, характеризуя тем самым способность человеческого разума и творческой фантазии выйти *за пределы человеческого* и таким образом доказать потенциальную безграничность человеческих возможностей и вообще «человеческого». «Внечеловеческая» культура, таким образом, становится символом бесконечного культурного прогресса, неуклонного расширения культуры и ее присутствия в окружающем человека мире.

Но, в то же время, она свидетельствует и о неудовлетворенности человека наличной культурой, ее возможностями и состоянием, и о неизбывной тяге человека к «потустороннему» (в смысле находящемуся по «ту сторону» от данности), и о том, что известная нам культура в принципе не охватывает реальности окружающего мира и за ее границами существует какая-то другая культура или, по крайней мере, иное ценностно-смысловое пространство (трансцендентное, мистическое, сакральное, непознаваемое, сверхъестественное и т. п.).

Правда, определение этого «иногo» пространства, вольно или невольно, упирается в вопрос о дефинициях: считать ли сакральное особой разновидностью культуры, противостоящей секулярному, или рас-



смагивать все трансцендентное (включая религию, мистику, эзотерику и пр.) находящимся за пределами культуры как таковой. Ответы здесь могут быть различными, но, думается, с позиций культурологии и культурантропологии, логично придерживаться первой точки зрения, так сказать, панкультурологической.

## 2

Итак, «культура животных» является особой разновидностью культуры, имеющей место во всех национальных культурах мира. С одной стороны, своеобразие «культуры животных» и ее принципиальное отличие от культуры человеческой не подлежит сомнению. С другой стороны, «культура животных» (как бы к ней ни относиться, даже как к сумме инстинктов и рефлексов, т. е. по преимуществу как к биологическому феномену, – что является значительным упрощением) существует в окружающей нас практической реальности, а не в потустороннем, трансцендентном и во многом виртуальном мире, и обсуждать сам факт ее бытийности не приходится (в отличие от других форм внечеловеческой культуры). Вопрос заключается лишь в том, является ли «культура животных» именно *культурой* или ее следует признать чисто биологической функциональностью, объясняемой зоопсихологией и этологией.

В той мере, в какой мы имеем дело с системой ценностно-смысловых отношений и знаковой системой, субъектом которых выступает человек, «культура животных» несомненно является культурой и может изучаться средствами современной культурологии и культурной антропологии.

Это, *во-первых*, образы животных в фольклорных и литературных сказках (здесь есть даже специальные жанры – сказки о животных, бытовые сказки, средневековый животный эпос; есть традиционные образы животных, действующих в волшебных сказках). Литературные сказки – независимо от того, являются ли они обработкой фольклорных текстов (Ш. Перро, бр. Гримм, А. Афанасьев, А.Н. Толстой) или представляют совершенно самостоятельное произведение (Гофман, Пушкин, Салтыков-Щедрин, Горький, В. Бианки и др.), также широко используют в качестве своих персонажей известных животных. *Во-вторых*, система образов животных в баснях и повторяющиеся басенные сюжеты, кочующие из эпохи в эпоху и от одной национальной культуры к другой (здесь особенно показательны Эзоп и Федр, Лафонтен, Крылов и рус-

ские баснописцы XVIII в., Демьян Бедный, Михалков). В-третьих, в художественной литературе, помимо обращения к сказочным и басенным сюжетам, существует большое поле образов и ассоциаций, сюжетов и проблематики, непосредственно связанных с животными – дикими и домашними. В ряде случаев литературные произведения целиком посвящены описанию жизни, поведения и мышления животных («Житейские воззрения кота Мурра» Э. Т. А. Гофмана, «Муму» И. Тургенева, «Холстомер» Л. Толстого, «Каштанка» А. Чехова, «Белый пудель» А. Куприна, «Белый клык» Дж. Лондона, рассказы Э. Сетон-Томпсона, притчи В. Бианки и др.). В других – животные изображены как спутники и друзья человека. Среди подобных анималистических описаний есть романтические и реалистические, сентиментальные и символические повествования, представляющие *мир животных* с разных сторон, в различных ценностно-смысловых отношениях.

Воссоздание мира животных выполняет многообразные культурные функции. С одной стороны, это природный «фон», на котором лучше выделяется специфика человека и человеческого; с другой – это сравнительный контекст, в котором человек и животное выступают как сопоставимые феномены жизни; с третьей – это упрощенный аналог человека, позволяющий выявить «звериное» в человеке и «человеческое» в животном; с четвертой – это утверждение самоценности животных как воплощения природы и «естественности» как критерия оценки самого человека «глазами природы». Таким образом, «мир животных» представляет собой круг ценностей, несводимый к передаче биологических инстинктов, условных и безусловных рефлексов, природной среды обитания особей того или иного вида (т. е. внешнего, поверхностного пласта ассоциаций, вызываемых животными). Гораздо важнее оказывается более глубокий слой ассоциаций человека с животными, на котором образы животных выступают своего рода «зеркалом», отображающим человека в различных его ипостасях (социальных или природных, буквальных или аллегорических, нравственных или эстетических, возвышенных или порочных и т. п.). Наконец, на самом глубоком смысловом уровне образы животных воплощают символические смыслы – философские, нравственные, религиозные, социально-политические, экономические (выступая как атрибуты национальной мифологии, символы власти, фигуры государственных гербов и политических партий, знаки евангелистов, Христа и христианства, товарные знаки и пр.). Здесь

особенно показательны лев и орел, медведь и петух, слон и осел, конь и верблюд, дракон и змея, голубь и ястреб, ягненок и рыба и т. п.

Особую культурно-политическую семантику обретают образы животных в «Сказках» Салтыкова-Щедрина. Медведь и орел довольно прозрачно рисуют российскую государственную власть: медведь, представленный как туповатое, неповоротливое и недалекое существо, наделенное, правда, жадностью, властными амбициями, хищными наклонностями, воплощает, скорее, российскую власть на местах («Медведь на воеводстве»); орел – монархическую верховную власть, берущуюся решать вопросы культуры, науки, образования, невзирая на всю свою некомпетентность и непросвещенность («Орел-меценат»). Особую линию сказочных сюжетов представляет пара «волк – заяц», где волк становится воплощением грубого и простодушного насилия, уверенного в своей правоте и безнаказанности, а потому допускающий в отношении зайца акты добродушного гуманизма («А, может быть, ха-ха, и помилую»), а заяц – символом народного долготерпенья и безответности («Здравомысленный заяц»). Но больше всего в сказках Щедрина рыб (символ отсутствия в России подлинной гласности и молчаливого согласия разных слоев общества с инициативами власти). Здесь и «премудрый пещарь» – обыватель, который «жил – дрожал» и «умирал – дрожал»; здесь и «карась-идеалист», который жил «скромно, но с достоинством», а задав щуке трудный вопрос: «Что такое добродетель?», был ею от удивления ненароком проглочен; здесь и «вяленая вобла», поучающая всех: «Уши выше лба не растут!»

Во всех этих случаях изображение «культуры животных» имеет своей целью сатирическое изображение общества, существующего на уровне животных инстинктов и биологической борьбы за существование. Ни одному читателю Щедрина не придет в голову подумать, что писатель высмеивает «нравы животных», их повадки и среду обитания; однако именно ассоциации российского общества и государства с животным миром, а социальных типов с биологическими видами придают сатирическому повествованию символическую глубину и смысловую многозначность.

Рассмотрение «культуры животных» в антропологическом и биосферном плане показывает, что зоогенез тесно связан не только с антропогенезом, но и этногенезом, и – косвенно – с культурогенезом. Мир животных оказывается включенным – одной своей частью – в биосферу

земли, а другой – в социальную сферу и даже ноосферу. К первой разновидности относятся дикие и вторично одичавшие животные; к другой – прирученные и домашние животные, включенные в социальную среду и ставшие частью «мира человека». Особую (третью) разновидность «мира животных» составляют те домашние животные, которые не привязаны к выполнению хозяйственных функций (производство мяса и молока, яиц, шерсти и меха, выполнение тягловых, сторожевых и охотничьих заданий), а являются «домашними любимцами» (к которым относятся, прежде всего, собаки и кошки). По существу, последние составляют особую, *очеловеченную* категорию животного мира, т. к. включены не только в социальную среду и являются частью «мира человека», но и в среду человеческого общения, языка и культуры, – в *ноосферу*. Животные, приобщенные к ноосфере, хорошо понимают человеческую речь, приспособлены к различным атрибутам материальной и духовной культуры, обладают целым рядом свойств, присущих человеку (нравственные переживания, психолого-этические предпочтения и предубеждения, соблюдение социальных норм, эстетические вкусы, бытовые привычки, наличие системы ценностей и шкалы интересов). Некоторые качества высших домашних животных приобретают в обществе исключительную социальную и культурную ценность, имеющую символический смысл (верность, преданность, послушание, самоотверженность, смекалка, чутье, находчивость, сообразительность, ловкость, интуиция и т. п.). Эти качества нередко выступают как эталонные для человека и служат идеальным примером при характеристике дружбы, любви, сотрудничества, служения, выполнения долга и других явлений общественной морали и человеческой культуры.

«Культура животных» в этом понимании является пограничным явлением между социальным и биологическим уровнями материи, между человеческой культурой и некультуренной («дикой») природой. Она может быть в различной степени присуща как животным, так и людям. Если наличие своеобразной «культуры» у животных возвышает их до человеческой культуры и жизни в обществе, то принадлежность человека к «культуре животных» низводит его до биологического существования и «звериного» образа жизни. «Культура животных» – это *высшее* в биосферных процессах (на границе с социальными) и *низшее* – в социальных процессах (на границе с биологическими). Культивируя в себе «культуру животных», человек развивает такие качества, как агрессию,

жестокость, насилие, самоутверждение ценой подавления или уничтожения себе подобных, выживание любой ценой, беспринципность, бездуховность, жадность и т. п. Напротив, развитие гуманизма, формирование нравственных и эстетических ценностей, совершенствование цивилизации и культуры в гармонии с природой и адаптация природы к человеческому образу жизни, к духовным потребностям общества способствуют преодолению «культуры животных» (дикости) в человеке, сокращению разрыва между биологическим и социальным в обществе, между биосферой и ноосферой, становлению человеческого отношения к животным и их «культуре» (которое оказывается мерой развития самой человеческой культуры).

Существование «культуры животных» доказывает, что культура не всегда является внебиологическим феноменом и может передаваться генетически, от одного поколения к другому. В этом отношении «субкультура кошек» отлична от «субкультуры собак» так же, как и человеческие субкультуры отличны друг от друга. «Субкультура кошек» в принципе эгоцентрична (т. е. «котоцентрична»); «субкультура собак» в принципе альтруистична (т. е. «антропоцентрична»). Это означает, что человек со своими ценностями, интересами, функциями, будучи включен в ту или иную субкультуру животных, занимает в ней различное место: центральное – в «субкультуре собак» (место хозяина своего любимца); периферийное – в «субкультуре кошек» (место «обслуживающего персонала»). Соответственно складывается и диалог между человеком и животным в контексте разных «субкультур»: кот как бы «снисходит» к диалогу с человеком; пес с энтузиазмом «бросается» к общению.

Каждая из «животных субкультур» имеет свои *биологические основания* и свои *внебиологические программы и «надстройки»*, формирующиеся в ходе обучения и воспитания, в процессе включения животного в социокультурную человеческую среду, а человека – в соответствующую разновидность «культуры животных» – помимо собственно человеческой культуры. Так, несомненно, существуют свои психологические и социокультурные предпосылки для предпочтений тех или иных «субкультур животных» – собак или кошек; люди, характеризующиеся такими предпочтениями, обычно называются (и считают себя) «собачниками» и «кошатниками» и тем самым демонстрируют свою причастность соответствующим «субкультурам животных».

**Е. Е. Тихомирова**

*Новосибирский государственный педагогический университет,  
г. Новосибирск*

## **СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЕДИНАЯ МАТРИЦА ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ?**

В статье автор обращается к теоретическому анализу языковых и культурных универсалий, делает попытку показать, что на уровне семантики в естественном языке можно выделить языковую культурную универсалию, которая соответствует культурной норме. Эта универсалия может быть представлена в виде матрицы, включающей субъекта, человека, системно вписанного в мир посредством деятельности, осуществляемой во времени. Языковая культурная универсалия объединяет язык и культуру и имеет ключевое значение для выживания человека как существа культурного.

*Ключевые слова:* культура, культурная универсалия, бинарные оппозиции, культурная норма, концепт, язык.

Изучение взаимосвязей языка и культуры находится в центре современных гуманитарных исследований. Становление информационного общества обуславливает рост научного интереса к формам и способам производства, передачи и хранения информации. Ведущая роль в этих процессах принадлежит естественному языку. Посредством естественного языка общество и индивид получают огромный объем информации о мире, изменениях в нем. Эта информация структурирована благодаря категориям (пространства, времени, целого, части, общего, единичного и т. д.), с помощью которых человеческое сознание организует свое представление о мире.

Но в современный период наблюдаются деструктивные тенденции в области языка. Язык утрачивает свою роль в адекватной передаче знаний о мире. Распадаются языковые нормы на всех уровнях системы, в язык неоправданно заимствуется избыточное количество иноязычных слов, происходит нивелирование стилевых различий, деформируется и самая устойчивая структура – грамматическая, что приводит к дисфункциям языка. Разрушается его познавательная и коммуникативная роль в обществе и роль транслятора культуры. В связи с этим возникает потребность в изучении языка как многоуровневой системы и языка как части культуры. В культуре язык соотносится с такой сферой че-

ловеческой деятельности, которая концентрирует в себе мировоззрение членов сообщества (систему ценностей, норм), т. е. выступает точкой отсчета в анализе любого вида деятельности – в нашем случае, языка. Этой сферой является культура – область смыслов (семантика человеческой деятельности), принципиально значимая для человека как сознательного существа.

Для исследования феномена культуры и языка необходимо обратиться к трудам по философии и теории культуры. Именно на базе анализа множества трактовок культуры выделяются такие общие из них, в которых культура определяется через соотношение с человеком. Это – «технологическое» определение культуры [1], суть которого: культура есть внебиологический способ деятельности человека. И это – «аксиологическое» понимание культуры [2, 3, 4]: различные варианты трактовки сущности культуры как развития человека в качестве разумного существа.

В работах Н. В. Исаковой доказывается приоритет аксиологического определения культуры как наиболее глубинного – базового (а «технологического» как общенаучного) через рассмотрение человека (человеческого сообщества) в предельно широкой системе координат – общеэволюционном процессе [5]. При таком подходе культура, или развитие человека как разумного существа, предстает принципиальной его чертой, т. е. родовой характеристикой, а следовательно, нормой деятельности. Норма раскрывается через более конкретные характеристики деятельности человека – системность и универсальность.

В лингвистике и в лингвокультурологии также имеют место представления о нормативности, системности и универсальности. Языковые универсалии, провозглашенные Дж. Гринбергом [7], понимаемые как закономерности, общие для всех или большинства языков, можно выстроить в систему в соответствии с уровнями языка: от фонетического до уровня сложного предложения. Языковые универсалии определяют ограничения, которые накладываются на естественный язык: на фонетическом уровне – общими свойствами речевого аппарата человека, на лексическом уровне – единым для всего человечества способом осмысления действительности. Дж. Гринбергом, Ч. Осгудом, Дж. Дженкинсом было доказано, что универсальная иерархическая упорядоченность всех языковых элементов проявляется в закономерностях устройства человеческого языка вообще [8].



Связь языка с культурой как областью смыслов стала очевидной на рубеже XIX и XX веков, когда в недрах американской культурной антропологии возникла этнолингвистика. В 1970-е годы возникает лингвокультурология на стыке изучения языка и культуры. Ю. М. Лотман и Тартуская семиотическая школа выявили и описали специфику языка как первичной знаковой системы, а явления культурного ряда – как вторичные моделирующие системы. В русле семиотического и лингвокультурного подхода изучаются объективирующиеся в языке и исторически обусловленные особенности менталитета народа [9, с. 344]. Активно разрабатывается понятийно-терминологическое поле лингвокультурной концептологии, которая трансформирует традиционное отношение «язык – культура» в отношении «язык – сознание – культура».

Обзор литературы показывает, что языковеды движутся в направлении «размыкания» собственно лингвистических исследований, выхода в социокультурный контекст. Сама логика анализа подсказывает, что язык – несамодостаточная система, он – часть более широкой системы. Не случайно возникают такие научные направления, как сначала семиотика, а затем отрасль знания с говорящим названием – лингвокультурология.

Во-первых, большинство исследований, осуществляемых языковедами, идут от анализа собственно языка к рассмотрению функционирования языка в культуре, установлению связей между внутренними закономерностями и внешними. Иными словами, будучи разнообразными и многочисленными, эти характеристики все же не позволяют составить целостное представление о взаимоотношениях языка и культуры.

Во-вторых, содержательно не истолковывается сам термин «культура». Это приводит к практическому неразличению, качественно, понятий культуры и общества (что свойственно «технологической» трактовке культуры) и, в конечном счете, к нивелированию принципиальной специфики человека – направленному движению человеческого общества (что как раз отражено в аксиологической концепции культуры). Из этого следует невозможность реального системного видения языка – как открытой системы и элемента более широкой системы: инструмента деятельности человека, имеющей направленность (в отличие от поведения животных). Отсутствие системных исследований по данному вопросу оборачивается частичностью или субъективизмом выводов.

Поэтому необходимо встречное движение от исследований культуры к осмыслению языка как ее элементу. Именно это могут обеспечить

культурологические разработки соответствующего профиля. Следовательно, только на стыке наук, при интеграции научных исследований – философско-культурологических, с одной стороны, и лингвистических и лингвокультурологических, с другой – возможно адекватно решать современные культурологические проблемы, то есть предполагается схождение исследовательских путей в некотором пункте, в равной мере относящемся и к культурологическому, и к лингвистическому аспектам анализа.

Культурология и философия XX века осознали, что понять природу языка, его сущность можно, исходя лишь из культурного универсума, человека, его общественной сущности. В связи с этим появилась необходимость создания единой теории языка, человека и его культуры. Семиотика увидела эту связь и выразила ее в проблемах: язык и другие системы коммуникации; язык и знаковое поведение человека; язык и мышление, его разум; язык и текст; язык как хранилище коллективного опыта человека и др. Этими науками было показано, что наиболее фундаментальной и универсальной знаковой системой является естественный язык, поэтому структурная лингвистика и семиотика естественного языка – синонимы. Ведущим представлением о языке становится понимание языка как фундаментальной знаковой (семиотической) системы, которая порождает другие языки (семиотики) культуры. Естественный язык в ряду моделирующих систем лежит в основе искусства, религии как разновидностей моделирующей деятельности. Содержанием вторичных систем выступает мир, «переведенный на язык нашего сознания» [8, с. 326]. Под «вторичными моделирующими системами» понимаются также семиотические системы, с помощью которых строятся модели мира или его фрагментов. Эти системы являются вторичными по отношению к естественному языку, над которым они надстраиваются – непосредственно (надъязыковая система художественной литературы) или в качестве параллельных ему форм (музыка или живопись). «Системой систем», базирующейся на естественном языке, Ю. М. Лотман называет культуру.

Современное состояние комплексных исследований показывает, что безуспешным оказалось стремление отыскать универсальный метод, аппарат и пр., которые позволили бы понять с единой точки зрения практически все явления знаковой природы, в том числе и естественного языка. Отталкиваясь от идей Соссюра, представители семиотическо-

го направления настаивали на произвольности природы знака, коллективном характере языка и его изначально коммуникативной природе.

Более продуктивным представляется лингвокультурологический подход, который перешел от грамматики языка к его семантике. Лингвокультурология поставила перед собой задачу целостного и системного выстраивания единиц языка и единиц культур. Наметился вектор сближения «технологических», структуралистских теорий с культурологией, философией, антропологией, что дает возможность предложить аксиологическое определение языка, в более широкой системе координат, определить феномен человека и культуры. В нашем исследовании задается контекст изучения современных процессов в области языка – культурологические и философские представления о человеке.

Существует целый ряд подходов к пониманию человека. Мы, в свою очередь, вслед за Н. В. Исаковой предложили вариант понимания человека в контексте общей эволюции. Толкование направленности данного процесса входит в определение человека как его этапа. То есть в трактовку сущности человека как существа эволюционирующего закладывается понимание вектора динамики (эволюции). В этих рамках человек характеризуется как существо биосоциокультурное, где культура выступает родовым признаком, фиксирующим и уровень человека на общеэволюционной лестнице, и направленность человеческой деятельности (соответствие магистральной тенденции общей эволюции). Иными словами, культура оказывается принципиально важной для оценки деятельности человека.

В рамках этой же концепции сопоставляются разные точки зрения на культуру, обосновывается приоритет аксиологической (развитие человека как разумного существа), конкретизируется понимание культуры как характеристики деятельности: системной, универсальной (имеющей всеобщий характер и «встроенный» в Универсум), нормативной. Эти характеристики важны как аспекты анализа языковой деятельности.

При таком подходе возможно выявить две значимые составляющие в анализе языка с точки зрения культуры (связанные между собой универсальность и системность человеческой деятельности), которые в культурологическом и философско-антропологическом аспектах понимаются как системное «встраивание» человека в широкий контекст – Универсум. Подробное рассмотрение строения, становления, функционирования естественного языка позволило обнаружить языковой

феномен (феномены) как некую единицу анализа (или точку отсчета), которая имеет принципиальное культурное значение, т. е. является языковой культурной нормой. При этом универсальность естественного языка, согласно традиции изучения этого явления, рассматривается как всеобщность, как неотъемлемое свойство человеческой природы. На современном этапе исследований наличие языковых универсалий представляется обусловленным единством биологической и психологической организации человека как вида. Общие биологические корни и общее развитие обусловили сходство различных племен человеческого сообщества и общую биологическую и психологическую основу сходства языков. Она представляется в ряде зависимостей между интеллектуальными потребностями и возможностями человека, с одной стороны, и строением языка, с другой. Объяснение универсальных черт языков, в первую очередь, биологически основывается на врожденности речемыслительных механизмов, генетически запрограммированных в нейрофизиологических структурах мозга человека. Языковая память может быть охарактеризована как общее свойство нервной ткани. Языковая память кодируется в РНК и ДНК.

Таким образом, исследуемые языковые универсалии есть исходный пункт поиска языковых культурных феноменов. Всеобщий характер универсалий естественного языка как инструмента человеческой жизнедеятельности обусловлен общностью природы человека. Подчеркнуто, что существуют параллельные, смежные термины, связанные с универсальностью языка («универсалии» как общие понятия в философии, «культурные универсалии» в культурной антропологии, «универсалии эволюции» в социологии). Все они напрямую или косвенно соприкасаются с языковыми универсалиями. Однако в их дефинициях требуется уточнение понятия «культура», точное отграничение их от культурных архетипов, культурных норм и культурных образцов.

Языковые универсалии можно расположить по уровням – сторонам связи с человеком как создателем и носителем языка. Они выстраиваются в иерархический ряд: от материального к идеальному (от физического к семантическому, от уровня бессознательного к осознанному уровню). Это свидетельствует о том, что выделенные универсалии являются не случайным набором некоторых сущностей, а иерархией уровней, упорядоченностью. То есть они предопределены к образованию системы. Что касается функций языка, то в научных трудах описаны различные на-

боры функций в зависимости от контекста исследования. На основании ранжирования выделенных функций делается вывод о возможности их систематизации: 1) рационально-технологические (общения, познания, моделирования поведения): когнитивная, коммуникативная, хранения и передачи самосознания и традиционной культуры; волюнтаристическая, и 2) эмоционально-психологические: экспрессивная (эмотивная), поэтическая, магическая. Среди функций просматриваются определенные корреляции. В первую очередь, базовыми функциями являются когнитивная, коммуникативная и экспрессивная.

Ядром этой системы, с точки зрения человекомерности, является лексический уровень, который складывается из предыдущих двух уровней (фонетического и морфологического) и является элементом, строительным материалом для последующего – грамматического уровня. Именно на уровне лексики происходит смыслообразование, концентрация смыслов – это и есть характеристика языка как инструмента человеческой деятельности. Концентрация смыслов на лексическом уровне и нарастание семантики отражает специфику человеческой деятельности. Язык, являясь системой систем, где предыдущий уровень является строительным материалом для последующего, уже на фонетическом уровне закладывает стержень для формирования более сложных уровней. Это позволило выдвинуть гипотезу, что на основе реконструкции фонетической системы индоевропейского праязыка возможно воссоздать его морфологическую, лексическую и часть синтаксической структуры, а также культуру индоевропейцев [8]. В целом эта языковая система характеризовалась иерархичностью, а все уровни построены по принципу бинарных отношений, начиная с фонетического уровня. Можно предположить, что бинарная оппозиция – системообразующая, сквозная характеристика языка, ибо если язык несет информацию, смыслы, то бинарная оппозиция – это универсальное средство членения мира, способ подачи информации о мире человеческим сознанием. Маркирование границ бинарной оппозицией, возможно, – это обозначение границ мира, причем в разных плоскостях.

Особое внимание обращено на бинарные оппозиции гласных  $\bar{o}/\bar{\delta}$  и  $\bar{e}/\bar{e}$ , составляющие специфическую черту системы гласных индоевропейского праязыка. Эти чередования выстраиваются в базовое (пронизывающее все языки подсистемы и имеющее осложненные варианты) чередование  $\bar{o}/\bar{\delta}/\bar{e}/\bar{e}$ . Оно реконструируется всеми исследователями.

В ряде ранних теорий происхождения гласных индоевропейского праязыка, начиная с Ф. де Соссюра, чередование *o/e* и его варианты рассматриваются как развитие древнейшей (возможно, и единственной изначально) гласной *e*. На этом положении построена теория индоевропейского корня. Если обратиться к протомодели языка Ж. Пиаже [10], основанной на понятии синкретичного слова, обозначающего событие в целом, которое со временем расчленяется на событие и его предметную основу, выделяются специализированные событийные слова-глаголы и предметные имена, то можно соотнести данные рассуждения с тем, что синкретичный первоначально звук *e*, сначала дифференцируется (под воздействием определенных фонетических факторов) на чередование *o/e*, которое приобретает конкретное лексико-грамматическое значение. Оно последовательно разграничивает две базовые категории: ступень чередования *e* – глагол, ступень *o* – имя (в терминах грамматики), семантику и предикативность (в терминах семиотики), материю и движение (в терминах философии материализма). Гипотеза о том, что фонетическое противопоставление имени и глагола было основано на становлении различного взгляда на мир человека действующего – угрожающее поведение особи, управляющей социумом – и человека созерцающего – подчиненное поведение особи подчиняющейся – также вписывается в общий ход исследования [11].

Автор одной из первых обобщающих работ о языковых универсалиях Ч. Ф. Хоккет выделяет основное противопоставление классов и форм «имя» – «глагол». Эта дуальность универсальных структурных компонентов языка (имя, являющееся субъектом и объектом при описании мира, и глагол, предназначенный для описания связей между субъектом и объектом) является одним из определяющих признаков языка [12].

Таким образом, противопоставление «имя – глагол», маркированное еще на уровне фонетики чередованием *o/e* в индоевропейском праязыке, с одной стороны, описывает целостность человеческой деятельности, с другой стороны, описывает противоречие между двумя сторонами: семантикой и предикативностью. Очевидно, что на первых же этапах, на уровне фонетики были заложены зачатки семантики смыслов, которые затем развиваются на последующих уровнях и с наибольшей яркостью, на лексическом уровне, где ядро естественного языка как системы выражено наиболее полно. Что закономерно, ибо язык – инструмент человека как существа сознательного. Начиная с фонетики (с чере-

дования *o/e* в индоевропейских языках), выражается взаимоотношение человека и мира. Чтобы отношения человека с миром были адекватны для выживания, необходимо адекватно воспринимать мир. Чередование *o/e* выделяет человека из мира, отличает человека от животных. Только у человека есть ступень *o* – ступень разграничения субъекта/объекта. Животное не выделяет себя из окружающего мира, не идентифицирует себя как «самость» (один из шести основных архетипов у человека К. Г. Юнга). За счет деятельности сознания происходит движение от синкретичности (праиндоевропейского *e*) к расчленению, смысловой бинарности субъект/действие, субъект/объект и т. д., что и составляет стержень взаимоотношений человека и мира.

Очевидно, что эти дифференциации имеют принципиальный культурный смысл, так как культура, по сути, и есть деятельность по освоению мира. Дальнейшая категоризация мира в языке нанизывается на стержень бинарных оппозиций, развитие мыслительных категорий совершается путем поляризации [13]. Семантика естественного языка закрепляет результаты обращения и познания объективного мира, достигнутые в общественной практике людей. В европейской культуре были выработаны на основе грамматических оппозиций понятия «субъект – предикат», «субъект – объект», «иметь – быть», «форма – содержание», «время: прошлое – настоящее – будущее» и т. д. При этом разрастание категоризации универсума становится настолько дискретным, что с трудом реконструируется система в целом. В семантике лексических единиц наиболее сконцентрированы культурные смыслы. Собственно языковая семантика присутствует и на всех иных уровнях, она является интегрирующим началом, стержнем всей системы. Культурные смыслы, скрыто или явно присутствующие на лексическом уровне, можно рассматривать как преобразующее начало языковой деятельности человека.

Способ разрешения этого противоречия лежит в языке как в системе. Наличие семантического стержня, на который собирается вся система, является нормой. На развитой ступени существования языка стало возможным зафиксировать этот стержень. На фонетическом уровне, в свернутом виде это было зафиксировано в индоевропейских языках в оппозиции «имя – глагол», а в развернутом виде нормой является оппозиция «субъект (S) – действие (V) – объект (O)», которая работает на выживание человека.

На базе универсалий порядка слов в предложении Дж. Гринберга, из анализа его моделей, выводится следствие, что компоненты S, V, O



в различном сочетании присутствуют во всех языках. Достраивая положения об языковых универсалиях, устанавливается, что на глубинном уровне языка универсалией является матрица S–V–O, в которой отражено сознание человека. Данная матрица максимально согласована со способами использования языка в качестве орудия жизнедеятельности человека. И в ней же заложено культурное содержание. Эта матрица – основание, норма, организующая иерархию языковых универсалий. Норма связана с положением человека в универсуме, иерархическая вершина которого – культурная норма. В языках эта вершина (S–V–O) и есть вытяжка всех смыслов, и есть самый глубинный, общезначимый смысл, сопряженный с культурной нормой человеческой деятельности – культуросообразность.

Данную матрицу (S–V–O) можно считать семантической языковой культурной универсалией. Она, с одной стороны, языковая универсалия, т. к. такая структура (в различном порядке следования) выявлена во всех языках мира. С другой стороны, она культурная универсалия, т. к. указывает на системную встроенность субъекта (S) в универсум (O) через действие (V). Найденная матрица описывает системный характер деятельности человека. Иерархические связи между S–V–O предполагают адекватность взаимоотношений мира и человека. Иерархия этих связей (упорядочение совокупности языковых универсалий) показывает, что в основании связей языка и культуры находится человек, развивающийся во времени и пространстве.

Адекватное вписывание в контекст связано с культурной нормой. Существуют этапы выработки нормативного поведения, описываемого языковой культурной универсалией S–V–O и синтаксическим строем индоевропейского праязыка. На раннем этапе выявлены модели предложений: неактивный субъект – неактивный предикат; активный субъект – активный предикат; активный субъект – активный предикат – неактивный объект (эта модель предложения – производная от первых двух) и установлены корреляции между языковыми и философскими конструкциями, устанавливается этапность ступеней самосознания человека в мире: 1) человек – деятельность; 2) человек – взаимодействие с миром, объектом [14]. Ведущее место в кодировании социальной информации принадлежит универсальным языковым моделям речевой деятельности, как доказывает М. К. Петров [15], и если существует норма, то естественно, существуют и отклонения от нормы, связанные с разви-

тием человека и усложнением языка, появлением концепта (как индивидуального восприятия мира) и индивидуальной реализацией языковой системы в речи.

Семиотический анализ языка как элемента более широкой системы, на стыке языка и культуры как нормативной характеристики человека, выражает языковой феномен, обнаруживающий их нормативное культурное значение. Языковая культурная универсалия присутствует на всех уровнях языковой системы, но более всего – в семантике, то есть является языковой культурной нормой. Однако существование нормы подразумевает и отклонения от нее, которые находят свое выражение в утрате одного или нескольких компонентов нормы (субъекта, деятельности или объекта) как в рамках одной культуры, так в ситуациях взаимодействия разных культур. Обнаружена языковая культурная универсалия – универсалия, содержащая квинтэссенцию культурных смыслов, позволяющая напрямую соотнести язык с культурой. Это языковая культурная норма – матрица, элементами которой являются субъект, человек, системно вписанный в мир, и деятельность.

Таким образом, взаимосвязи языка и культуры (языковая культурная норма) могут быть представлены в виде матрицы: S–V–O, где S – субъект, человек – системно вписан в мир (O) посредством деятельности (V), осуществляемой во времени. Языковая культурная универсалия, являющаяся языковым аналогом культурной нормы, обладает динамикой в диахронии, в синхронии и зависит от субъективных (психологических) особенностей индивида. Поэтому можно предположить аналогичность, параллельность содержательных признаков культурной нормы (системности и универсальности – и всеобщности, и «вписанности» в Универсум) человеческой деятельности, с одной стороны, и базовых, общепризнанных характеристик языка – системности, универсальности, нормативности, с другой стороны.

#### Список литературы

1. *Межуев В. М.* Культура и история. – М.: Политиздат, 1977.
2. *Крёбер А. Л.* Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 465–498.
3. *Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука: логико-методологический анализ. – М.: Мысль, 1983.

4. Уайт Л. Концепция эволюции в культурной антропологии // Антология исследований культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – Т. 1. – С. 536–559.

5. Исакова Н. В. Культура и человек в этническом пространстве: этнокультурологический подход к исследованию социальных процессов. – Новосибирск: Изд-во МОУ ГЦРО, 2001.

6. Гринберг Дж. Антропологическая лингвистика: Вводный курс / пер. с англ. В. П. Мурат. – М.: Едиториал УРСС, 2004.

7. Гринберг Дж. Меморандум о языковых универсалиях // Новое в лингвистике. Вып. 5. Языковые универсалии. – М.: Прогресс, 1970. – С. 31–44.

8. Лотман Ю. М. О семиотическом механизме культуры // Избранные статьи: в 3 т. – Т. 3. – Таллинн, 1992. – С. 326–344.

9. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Сравнительно-исторический типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 ч. – Ч. 1. – Тбилиси, 1984.

10. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. Психология интеллекта. Генезис числа у ребенка. Логика и психология. – М.: Просвещение, 1969.

11. Мониц Ю. В. К истокам человеческой коммуникации: ритуальное поведение и язык. – М.: Акад. гуманитар. исслед., 2005.

12. Хоккет Ч. (Ф.) Проблема языковых универсалий // Новое в лингвистике. Вып. 5. Языковые универсалии. – М.: Прогресс, 1975. – С. 45–76.

13. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998.

14. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

15. Петров М. К. Язык, знак, культура. – М.: Едиториал УРСС, 2004.

# ИПОСТАСИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

---

---

УДК 008

**К. В. Луговой**

*Новосибирский государственный педагогический университет,  
г. Новосибирск*

**М. А. Куратченко**

*Новосибирский государственный технический университет,  
г. Новосибирск*

## **МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ВЕЛИКОЙ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

Настоящее исследование посвящено анализу формирования и функционирования мифологического контекста идеологической парадигмы Великой китайской культурной революции. Определяющий логику и структуру революционных преобразований набор идей и концепций, согласно авторской позиции, находится в системной зависимости от традиционной мифологической картины мира, и проявляющаяся в риторике лидеров революционная система ценностей формируется под жестким влиянием исследуемых мифологических парадигм.

*Ключевые слова:* антропология, мифология, идеологическая парадигма, китайская культура, культурная революция, трикстер.

Великая пролетарская культурная революция (1966–1976 гг.) является одним из наиболее значимых этапов истории социалистического Китая, в настоящее время оцениваемым преимущественно негативно, как пример одиозности ключевых мероприятий и их идеологического обоснования.

Главной целью Культурной революции являлся «разгром тех, облеченных властью, которые идут по капиталистическому пути, критика реакционных буржуазных “авторитетов” в науке, критика идеологии буржуазии и других эксплуататорских классов, преобразование просвещения, преобразование литературы и искусства, преобразование всех областей надстройки, не соответствующих экономическому базису социализма, с тем, чтобы способствовать укреплению и развитию социалистического строя» [8]. Главной силой должны были выступать «широкие массы рабочих, крестьян, солдат, революционной интел-

лигенции и революционных кадров. Отважным застрельщиком стал большой отряд неизвестных дотоле революционных юношей, девушек, подростков» [8]. Эти юноши, девушки и подростки сформировали отряды хунвейбинов – 红卫兵 [hóng wèibīng] (красных телохранителей), ставших, в известной степени, символом Культурной революции, проводниками ее идей, претворявшими в жизнь революционные цели и задачи. «Единственным методом Великой пролетарской Культурной революции является самоосвобождение масс» [8], и новая, «освобожденная» от привычных социальных норм, молодежь, совмещая учебу и активную революционную деятельность, активно приобщалась к промышленному, сельскохозяйственному, военному труду, смещая с постов старую «буржуазную интеллигенцию», «антипартийных, антисоциалистических правых элементов».

Понимание необходимости мероприятий, подобных Культурной революции, сформировалось у руководства КПК после провала экономических преобразований, проводившихся в рамках политики «Большого скачка», вследствие осознания кризисности сложившейся в стране экономико-политической ситуации.

Кризисные ситуации требуют специфических контркризисных мер, зачастую не укладывающихся в рамки обыденного и предполагающих довольно неожиданную, на первый взгляд, тактико-стратегическую схему действий, и принятия определяющих решений. Мировая история знает немало тому примеров, и Великая китайская культурная революция – удачное подтверждение справедливости данного тезиса. Характерно, что при всей внешней инновационности, культурно-революционные процессы в Китае обращаются к мощнейшему традиционному пласту культуры, основанному на специфической мифологической картине мира. И здесь имеет смысл обратиться к двум аспектам, определяющим логику и парадигму китайской Культурной революции – личности самого Великого Кормчего, Мао Цзэдуна, и специфической формирующейся системе ценностей, что легла в основу как общей революционной схемы, так и ее характерной риторики, проявившейся в лозунгах, призывах, образах и новой моделируемой картине мира.

При последовательном анализе действий и высказываний председателя КПК Мао Цзэдуна обращает на себя внимание то обстоятельство, что, с определенной точки зрения, все они укладываются в значимую для традиции схему образа трикстера, воплощающую, в частности, ос-

новную, культуросберегающую, функцию. Действуя в своей «психосоциальной реальности с особой моделью поведения», трикстер достигает определенной сверхцели, под которой в данном случае понимается цель, стоящая за пределами целей, для решения которых уже существуют выработанные коллективом, определенные, стандартные схемы. Достижение сверхцели всегда предполагает неожиданное, нестандартное решение, на путях, противоположных известным схемам [4, с. 6]. Для Мао Цзэдуна такой сверхцелью являлась необходимость вывести Китай из той плачевной ситуации, в которой страна оказалась к середине XX века. Для этого председатель Мао отказывается, в частности, от проверенной практики «заимствования заморских дел». Еще в 1942 г., выступая против шаблонных схем в партии [3], критикуя «заморские схемы» как в партийной литературе, так и в партийном строительстве, он призывал «покончить с заморскими шаблонами и поменьше заниматься пустыми и абстрактными разглагольствованиями. Догматизм надо сдать в архив и усвоить свежий и живой, приятный для слуха и радостный для глаза китайского народа китайский стиль и китайскую манеру» [3]. Результатом «опоры на собственные силы» стало проведение таких головокружительных мероприятий как «Большой» и «малый» скачок и Великая пролетарская культурная революция.

В целом же последовательная характеристика Мао Цзэдуна как носителя трикстерской модели является обширной темой, выходящей за рамки данной работы и требующей отдельного исследования. Здесь же мы предлагаем сосредоточиться на другом аспекте китайских культурно-революционных преобразований – вычленении их мифологической парадигмы, что позволит не только под иным, непривычным углом рассмотреть всю эпоху Культурной революции, но и несколько иначе оценить общую логику китайской инновационной деятельности, результаты которой уже который год восхищают и тревожат весь мир.

Исследуя мифологические парадигмы, лежащие в основе китайских культурно-революционных процессов, представляется целесообразным сделать несколько предварительных замечаний. Прежде всего, следует отметить общий деструктивный характер Великой пролетарской культурной революции. Но здесь китайские коммунисты не придумали ничего нового, поскольку все радикальные преобразовательные процессы в истории человечества развивались именно по такой схеме, начиная с крестьянских бунтов и заканчивая Октябрьской революцией 1917 г.

Нечто принципиально новое (строй, мир, эпоха) не есть продукт эволюции старой системы; новый порядок качественно отличается от старого, и для его построения необходима расчищенная площадка, *tabula rasa*: «Весь мир насилья мы разрушим до основания, а затем...». В силу чего любое революционное движение обречено на эсхатологичность, поскольку космогонии непременно предшествует Конец света, если необходимо – рукотворный. Соответственно, в логике и риторике китайской Культурной революции подобные концепции неизбежны и ожидаемы.

Более интересным и показательным моментом представляется значительно более высокая, чем в иных аналогичных обстоятельствах, степень «инструментализации» преобразовательных процессов в Китае, их четкое соответствие не только «духу» революционной эсхатологичности, но и ее «букве». В центре внимания китайских культурных революционеров оказываются не только и не столько абстрактные образы, лишь ассоциирующиеся с хаотическим и эсхатологическим контекстом (хтонические чудовища типа «гидры капитализма» и т. д.), сколько конкретные элементы китайской традиционной картины мира. А они, в свою очередь, формируют непротиворечивый и устойчивый мифологический пространственно-временной континуум, связанный не только с общей «теоретической» схемой радикальных революционных преобразований, но и имеющий ярко выраженную «местную», то есть собственно китайскую, специфику. Соответственно, в центре настоящего исследования с необходимостью оказывается мировоззренческий блок, связанный с традиционными представлениями о пространстве и времени, и его проекция на общую схему китайской Культурной революции.

Прежде всего, необходимо обратиться к категории пространства. Здесь нужно отметить, что в традиционной картине мира оно характеризуется жесткой организованностью, опирающейся на четкие представления о модели Космоса как «Нашего мира» и противостоящего ему Хаоса, «Иного мира», только подлежащего освоению [6, с. 264]. Центр Космоса – основная категория пространства, здесь же происходит разрыв его однородности: одновременно происходит «открытие» пути вверх, в божественный мир, или вниз, в царство мертвых. Таким образом, три космических уровня – Земля, Небо и нижние области – оказываются сообщающимися [6, с. 268]. Истинный мир всегда находится в Центре, так как именно здесь происходит уровневый раздел и осуществляется сообщение между тремя космическими зонами. Наимено-



вание Китая 中国 [zhōngguó] «срединное государство» актуализирует данный коммуникативный аспект и наглядно связывает физическую географию с географией сакральной.

Традиционно в китайской культуре стороны света имеют свою маркировку: Запад ассоциируется с осенью и белым цветом, Восток – это весна и зеленый цвет, Север – зима и черный, Юг – красный и лето; есть еще пятая часть света – Центр, желтый, ассоциирующийся с концом лета. Юг сакрален; именно обратившись лицом на юг, к солнцу, сидели китайские императоры, двери и окна в доме должны выходить на южную сторону, а компас – это «игла, указывающая на юг»; также на юг ориентированы и древние китайские карты. Мао Цзэдун, в чьем имени, что характерно, содержится иероглиф 东 [dōng], «восток», изменил традиционную символику. Сакральным, красным стал именно восток, место восхода солнца, что нашло отражение в таких известных лозунгах эпохи культурной революции, как «Мао Цзэдун – красное солнце наших сердец» и «Солнце, дождь и роса питают изнывающие деревья, мысль Мао Цзэдуна питает героев», то есть мысль Мао, подобно солнцу, излучает жизнь.

Кроме того, необходимо отметить, что в традиционной картине мира «Иной мир» четко конкретизируется и обретает свой специфический комплекс признаков, в том числе за счет цветового маркирования. Лоуэл Диттмер, в контексте рассмотрения проблемы анализа символизма в условиях идейных реформ периода китайской Культурной революции, обратил внимание и на проблему цветовых метафор [7, р. 67–85]. Так он указывает, что в качестве метафоры света использовался символ красного цвета, обозначающего идеологическое одобрение: «красные сердца» 红心 [hóngxīn] отстаивали воинственность и законность, «красный фонарь» 红灯 [hóngdēng] был источником идеологического вдохновения, «красные цветы» 红花 [hónghuā] имеют отношение к хунвейбинам и другим положительным явлениям. Традиционная китайская «красно-белая» цветовая дихотомия была заменена на «красно-черную», чтобы соответствовать метафоре света, – красному противостоял черный, который в цветовой символике ассоциировался с тайным и зловещим, тогда как красный с удачей и процветанием. Поэтому «буржуазные власти» говорили на «черном языке» 黑话 [hēihuà], писали «черные книги» 黑书 [hēishū], поднимали «черный флаг» [黑旗] hēiqí и характеризовались как «черная банда» 黑帮 [hēibāng] или «черная линия» 黑线 [hēixiàng] [7, р. 74].

Еще одно воплощение света – огонь, что нашло отражение в целом ряде революционных лозунгов и тезисов: «Они будут использовать все от борьбы до окружения, в тщетной попытке загасить огонь Великой Пролетарской Культурной Революции, призванной стать огнем степи»; «Он распространяется, зажигая революционных повстанцев»; «Они разжигают пламя критики»; и наконец, «Однажды, горящий огонь революции сожжет всех ваших монстров и дьяволов». Характерно, что контрастируя с метафорой огня, враг угрожает «наводнением» [7, р. 75].

Одна из важнейших особенностей традиционных представлений о пространстве – его четкая структурированность. Помимо Центра существенную роль в мифологической пространственной схеме играют границы, отделяющие друг от друга мир людей и Иной мир, и гарантирующие/визуализирующие целостность мироздания. Нерушимость границ – основа существования Космоса, то есть упорядоченной системы, среди неупорядоченного, хаотического окружения, тогда как падение границ – знак победы Хаоса, эсхатология. И маркером нарушения границ, то есть целостности пространственной структуры, выступает проникновение в «наш мир» разнообразных хтонических чудовищ, что наглядно демонстрируется обширным ритуальным содержанием, например, в рамках новогоднего действа (новогодние карнавалы и т. д.).

В метафорах китайской Культурной революции данный феномен нашел прямое отражение. Враги в противопоставлении светлый/темный, находятся во внешней темноте, и все же наибольшую опасность представляют те враги, которые стремятся перейти из мира темноты в мир света (из Хаоса в наш Космос) обманным путем. Об этом свидетельствует, например, следующее высказывание из китайской газеты 1966 года: «Враг в дневном свете выглядит как человек, в темноте он – дьявол. Перед вами он говорит человеческим языком, за вашей спиной языком дьявола. Они – волки, в овечьей шкуре, улыбающиеся тигры-людоеды... враги без оружия скрыты лучше, хитрее, злобнее и порочнее, чем враги с оружием» [7, р. 76]. Для борьбы с подобными элементами необходимо сорвать с врагов, выступающих в роли «змей», «тигров» и прочих оборотней, маски и шкуры. Однако способностью к перевоплощению обычные люди не обладают, соответственно враги – агенты «инога мира». Для подчеркивания тонкости грани между двумя мирами, предупреждения об опасности подмены, грозящей со стороны темных сил, идентичность структур подчеркивалась расстановкой кавычек или подстанов-

кой прилагательного 所谓 [suǒwèi] «так называемый» к уже известным наименованиям, например, «学者» [xuézhě] – ученые, «专家» [zhuānjiā] специалисты или 所谓政权 [suǒwèi zhèngquán] – так называемые власти.

Таким образом, дихотомия полемических образов Культурной революции изображает два мира. Первый, очевидный, заполненный светом, чистотой и гласностью. Позади «масок», или скрытый в «отверстиях» (из которых, согласно риторике Мао Цзэдуна, выскакивают «рогатые черти и змеиные духи» [9]), находится второй мир, мир темноты и грязи. Этот преступный мир населен всеми видами хтонических существ: есть людоеды, тигры, «вредные паразиты», «жадные волки», «ядовитые змеи» и т. д.

Два мира разделяет запретный барьер, называемый по-разному: «линия установления границ», «кандалы», «крепость» или «рамки». Этот барьер хорошо укреплен, и не должен нарушаться; «преднамеренно смещающие линию установления границ между... революционерами и контрреволюционерами» будут строго осуждены, как «двуличные и трехрукие» [7, р. 77] – то есть предатели. Последний образ особо интересен, поскольку в рамках традиционных, не только китайских, представлений, избыточность частей тела, так же, как и их недостаток (одноглазость, однорукость и т. д.) является безусловным маркером нечеловеческой, демонической природы описываемого существа, то есть в данном случае акцент делается на безусловной демонизации контрреволюционных сил. Все же у хунвейбинов возникало желание разрушить этот барьер: акт, который они описывают глаголами «проникновения», например, «ударять», «сокрушать», «бомбардировать крепость», «ломать рамки». Можно отметить несколько основных поводов для преодоления границы между мирами.

Разрушить рамки означало упразднить различие между показанным и скрытым и «вытянуть» скрывающихся в темноте к свету. Революционная борьба обретает пафос противостояния Космоса и Хаоса, а сами революционеры – высокий статус мифических героев, борцов с чудовищами на «их же территории». В результате «призраки» и «люди» перемешиваются между собой, не разбирая различий, и складывается ситуация, обозначаемая как «хаос» 乱 [luàn]. В итоге «хаотизация» пространственной структуры имеет два определяющих аспекта: теоретический, связанный с «расчисткой строительной площадки» для построения нового государства, и практический, необходимый для эф-

фективной борьбы с тайными, демоническими или же демонизируемыми противниками этого нового государства.

Революционная трансформация коснулась и традиционных представлений о времени. В рамках традиции источником определяющих ценностей и смыслов выступает прошлое, содержание которого фиксируется в форме сакрального знания и транслируется без видимых изменений последующим поколениям; что, собственно, и составляет суть культуры – не открытие и изобретение, а повторение. В Китае эта концепция нашла ряд ярких воплощений, среди которых особо выделяется образ Учителя, носителя и транслятора священной информации.

В период Культурной революции проводится целый блок мероприятий, призванных разорвать традиционную временную парадигму. Так, в 1966 г. в ходе выступления на расширенном заседании Политбюро ЦК КПК Мао заявляет необходимость того, чтобы «студенты свергли профессоров» [8], в 1964 г. говорит о том, что «интеллигенты могут перевоспитаться, только если поедут в деревню» [2, с. 154] и т. д. В то же время именно «пролетарские преподаватели», не имеющие специального образования, должны заниматься обучением: «Целая армия пролетарских преподавателей нового типа, главной силой которых являются преподаватели-лекторы, поднялась на кафедру, с которой раньше буржуазные интеллигенты насаждали реакционные идеи феодализма, капитализма, ревизионизма, и превратила ее в трибуну для пропаганды маозцэдуновских идей. На основе своего жизненного пути, пройденного до освобождения страны, рабочие лекторы дают уроки классовой борьбы, пропитанные глубокой ненавистью к классовым и национальным врагам... их с уважением называют лучшими преподавателями» [5, с. 159]. И в другом месте: «После создания руководящей группы по проведению революции в области образования в большой производственной бригаде “Чжанган” были отобраны представители замечательных бедняков и низших слоев середняков для направления в начальную школу работать учителями... Взяв в качестве основного материала “Выдержки из произведений председателя Мао” и его “Три популярные статьи”, они обучают детей на идеях Мао Цзэдуна» [1, с. 308]. То есть источником священного знания выступает уже не прошлое как совокупность сакрализованного опыта социума, а непосредственно Великий Кормчий Мао Цзэдун, который, будучи хорошим вождем, «зрит грядущее» и черпает значимую информацию прямо оттуда. Источником смыслов и ценно-

стей становится будущее, а традиционная диахронная информационная модель сменяется синхронной, формируя в новом китайском обществе новые авторитеты и приоритеты.

Кроме того, для архаического общества потребность в периодическом возрождении Времени предполагает новое Сотворение. В момент рассечения времени происходит не только фактическое окончание одного временного промежутка и начало другого, но также и отмена прошлого, истекшего времени. Таким образом, происходит не простое «очищение», но аннулирование всех грехов и ошибок, попытка вернуть изначальное «чистое» Время. То есть китайская Культурная революция предстает актом «рукотворной» эсхатологии, коему предшествует отмена истекшего времени, восстановление первоначального Хаоса и повторение космогонии. Данная схема в традиционном мировоззрении воспроизводится в мифологеме Всемирного потопа, цель которого, так же, как и Культурной революции, в создании нового мира, *tabula rasa*, где будут действовать идеальные, то есть «свои», законы, правила и системы ценностей.

Таким образом, можно прийти к выводу, что за время начальных стадий культурно-революционного движения, хаос был создан преднамеренно, в очевидной попытке разрушить привычные барьеры – социальные, политические, нормативно-правовые и т. д., – организующие «старое» общество, «старое» государство и «старый» порядок. Разрушая барьеры между двумя мирами, китайская Культурная революция вершит эсхатологию, за которой с необходимостью последует акт космогонии. Доминирующей становится концепция, что «полный беспорядок в поднебесной ведет ко всеобщему порядку... всякая нечисть сама вылезает наружу» [9]. Соответственно, общая логика Великой пролетарской культурной революции является глубоко мифологической, по мифологическим законам организуется новая, революционная система ценностей и общая картина мира, и вся китайская революционно-инновационная схема является целостным, практически неизменным продуктом традиционного мышления и традиционной культуры.

#### Список литературы

1. *Гуанмин жибао*. 1969, 20 мая // Маоизм без прикрас. – М., 1980. – С. 308.
2. *Мао Цзэдун*. Из выступления перед представителями философской общестственности, 1964 // Маоизм без прикрас. – М., 1980. – С. 154.

3. *Против шаблонных схем* в партии. Выступления тов. Мао Цзэдуна на собрании руководящих работников в Яньани (8 февраля 1942 г.) [Электронный ресурс]. – URL: [http://library.maoism.ru/against\\_stereotype.htm](http://library.maoism.ru/against_stereotype.htm) (дата обращения: 20.08.2012).

4. *Топоров В. Н.* Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. – Новосибирск, 1987. – С. 5–20.

5. *Хунци, 1973, № 3, 61* // Идеино-политическая сущность маоизма. – М., 1977. – С. 159.

6. *Элиаде М.* Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М., 2000. – С. 264.

7. *Dittmer L.* Thought reforms and Cultural revolution: an analysis of the symbolism of the Chinese polemics // The American Political Science Review. – Vol. 71. – №1. (March, 1977). – P. 67–85.

8. *关于无产阶级文化大革命的決定* (Постановление Центрального Комитета Коммунистической партии Китая о великой пролетарской культурной революции) [Электронный ресурс]. – URL: <http://pic.people.com.cn/GB/164277/171489/171759/10284678.html> (дата обращения: 20.08.2012).

9. *毛泽东给江青的一封信* (于1966年7月8日) Письмо Мао Цзэдуна к Цзянь Цинь (8 июля 1966 г.) [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.360doc.com/content/11/0405/22/235269\\_107457496.shtml](http://www.360doc.com/content/11/0405/22/235269_107457496.shtml) (дата обращения: 20.08.2012).

УДК 659+32(5)

Е. А. Михасенко (Маленьких)

*Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва*

**АРАБСКАЯ ВЕСНА В ВОСПРИЯТИИ РОССИЯНИНА:  
ПЛОХО, СТРАННО ИЛИ ОБЫЧНО?  
(МИФЫ АРАБСКИХ РЕВОЛЮЦИЙ В РОССИЙСКИХ СМИ)**

В статье анализируются мифологемы, конструируемые вокруг арабских революций 2011 г. в российских средствах массовой информации. Автор приводит конкретные примеры мифологических образов, выстраивает их в систему и дает ее характеристику.

*Ключевые слова:* миф, образ, средства массовой информации, арабские революции.

Войны и революции являются одними из самых активных «генераторов мифологических структур, вменяемых в общественное сознание посредством СМИ и неформальных каналов коммуникации» [1, с. 33]. Тенденции к переходу на информационную борьбу заставляют некоторых исследователей, в числе которых Сергей Марков, сводить все военные действия будущего к борьбе интеллектуалов в информационном пространстве, «с редким использованием точечных ударов авиации по инфраструктурным объектам и помощью товарами первой необходимости гражданам противника (вроде разброса пакетов с продуктами американскими самолетами в Афганистане). Это шадящая война. Война не за право прямого насилия, а за право косвенного управления» [3, с. 26–27]. Хотя это лишь предположение, уже сегодня мы оказываемся под мощным влиянием военной мифологии. Проанализировать ее влияние мы взяли на примере мифологем, возникающих и в российском информационном поле в связи с арабской весной.

Россия не имеет чрезвычайно тесных связей со странами Ближнего Востока. Кроме Ливии, у нас там нет давних союзников (в 90-е годы влияние США в этом регионе усилилось чрезвычайно), не являются страны Ближнего Востока для нас особенно крупными торговыми партнерами. Не очень близок ближневосточный регион и для россиянина: он туда разве что отдохнуть ездит. В список стран, которые россияне считают более близкими друзьями и союзниками нашей страны, согласно опросу «Левада-центра» с 2005 по 2012 гг. входит только одно ближневосточное государство – Египет, занимая последнее 18-е место.



Зато Иран, Ирак и Израиль входят, по мнению наших граждан, в список враждебно настроенных против России государств. Согласно этому же опросу, резон укреплять связи с мусульманским миром видят меньшее количество людей, по сравнению с теми, кто за установление отношений с Западом [4]. Основываясь только на этих данных (и, например, принимая во внимание религиозные расхождения, расхождения в образе жизни, отношении к женщине и т. д.), можно сказать, что народы Ближнего Востока для россиянина достаточно далеки.

Это дает нам основание предполагать, что восприятие «арабской весны» и последующей за ней войны (под ней можно понимать и гражданскую войну, и военную интервенцию стран Запада) в российском сознании должно происходить по принципу «странной войны» (мы основываемся на классификации образов войны в сознании людей Л. А. Бургановой и П. А. Корнилова [2, с. 57–62]). «Странная война» появляется тогда, когда невозможно разделить мир на «черное» и «белое», то есть определить, кто прав, а кто виноват. Если происходит перевес или в ту, или в другую сторону, то проявляется концепция «хорошей войны», где каждый имеет свою правду, все «хорошие» и все совершают «подвиги». Или может появиться концепция «плохой войны», где дихотомическая схема имеет вид «плохое-плохое», в ходе этой войны могут совершаться лишь преступления.

Образ «странной войны» реализуется и тогда, когда СМИ не может разделить позицию одной из сторон (стремится дать объективную оценку ситуации). Наиболее часто «странная война» появляется тогда, когда боевые действия напрямую не касаются данного общества, то есть осущещается «чужая» война.

Посмотрим, совпадает ли наше предположение с практикой. Мы проанализировали выпуски газет и журналов в период с января по март 2011 г., то есть с начала массовых выступлений и нарастания их интенсивности в разных странах Ближнего Востока до кульминации, которую мы видим в военном вмешательстве стран Запада в противостояние восставших и власти. В апреле охваченные революционные движения идут на спад: или старое правительство идет на уступки, или устанавливается новое переходное правительство, или, в худшем случае, начинается затяжное военное противостояние без особенных успехов одной из сторон. В первые месяцы 2011 г. мифологемы активно генерируются, а начиная с апреля они только воспроизводятся, прирастая новыми фактами и модификациями.

Как уже отмечалось, существует две схемы «странной войны» – «хорошая война» и «плохая война». Проанализировав газетные публикации, мы не смогли однозначно определить, какая из схем реализовывалась: в российских публикациях встречаются образы, характерные как для первой, так и для второй схемы.

Восставшие практически во всех материалах приобретают образ «плохих парней» («плохая война»). Революционеры имеют наименования: «банда», «бешенные», «мародеры», но чаще всего их называют «толпой». Например, «буйная, неуправляемая толпа, сметающая все и вся на своем пути» (Российская газета. 2011. 3 февраля. С. 3). Образ толпы деструктивен, он принижает значение любого действия, которое выполняет толпа. Поэтому появляются и другие негативные наименования «плохих парней»: «самые простые бандиты орудуют на улицах: грабят людей, стреляют, нападают на магазины и рестораны» (Российская газета. 2011. 18 января. С. 7), «мародеры поджигали большие супермаркеты, выбивали стекла, выносили товар» (Российская газета. 2011. 18 января. С. 7). Еще один способ создать образ «плохих парней» – описать их (варварское) оружие и поведение: «Все вооружены дубинами и ножами; вдоль трассы стояли, сидели на корточках и даже лежали на тюфяках люди с дубинами, ножами и кривыми саблями; все местные мужчины вышли на свои улицы с палками, кинжалами, кухонными ножами, тесаками, топорами и саблями» (Комсомольская правда. 2011. 30 января. С. 8). «Цивилизованная» армия имеет автоматы, боевую технику, а толпа использует примитивные палки, камни и подручное холодное оружие.

Глубокой ненависти к «плохим парням» в текстах нет, однако их действия воспринимаются как разрушение, а разрушение – всегда плохо. Именно поэтому возникает безликий образ толпы – неуправляемой силы, поглощающей всех и сметающей все на своем пути. В толпе даже самый интеллигентный человек превращается в зверя. Появляется образ революции – неуправляемой стихии, которая неплоха сама по себе, но разрушает все вокруг: «стихийная народная волна в одночасье “смыла” надоевшую зажавшуюся власть, и страна погрузилась в хаос» (Комсомольская правда. 2011. 25 января. С. 8); «всенародный “День гнева” обернулся чуть ли не египетским “апокалипсисом”» (Комсомольская правда. 2011. 28 января. С. 2); «Из этой искры и разгорелось настоящее пламя, которое теперь президент Туниса не знает, как потушить» (Рос-

сийская газета. 2011. 13 января. С. 8), «залила волна манифестантов» (Российская газета. 2011. 13 января. С. 8).

В структуру «плохой войны» вписывается и образ «плохой власти» или «плохого правителя». Главными «злодеями» являются президенты. Их образ строится через описание действий, направленных против народа: «Президент Египта Хосни Мубарак в воскресенье ответил миллионам требующих его отставки: он отдал армии приказ навести порядок любой ценой. Тут же в охваченных беспорядками египетских городах начали работать снайперы. Кровь залила берега Нила» (Российская газета. 2011. 31 января. С. 1); «Как выяснила британская газета *The Guardian*, именно военные, а не государственная служба безопасности SSI, содержат под стражей сотни, а то и тысячи участников демонстраций. Некоторые из уже отпущенных на свободу сообщили, что в тюрьме подвергались пыткам» (Российская газета. 2011. 11 февраля. С. 8).

Достаточно часто упоминается в отрицательном свете богатство правящих кланов: «Что может ответить “партия толстяков”» (Российская газета. 2011. 8 февраля. С. 3); «президент Бен Али сколотил настоящий семейный мафиозный клан, заправляла которым ненавистная каждому тунисцу первая леди Лейла Трабелси» (Комсомольская правда. 2011. 25 января. С. 8).

Как мы видим, образ «плохих парней» или «злодеев» создается, но он не слишком красочный, рельефный (что характерно для американской прессы). Да и у русского человека, в котором так сильна любовь к «царю-батюшке», вызывает внутреннее противоречие ненависть к сильному и авторитарному правителю. Поэтому исподволь начинает вырисовываться образ «вождя», который слабеет и с достоинством уходит на покой. Данный образ как раз характерен для «хорошей войны», где все стороны имеют свою правду.

Образ «старого вождя» актуализируется через описание его ухода: «“Я хочу заявить всем, что никогда и не собирался выдвигать свою кандидатуру на следующих выборах. Я итак провел достаточно времени во власти”, – сказал он, отметив, что будет “исполнять обязанности до конца своего срока, чтобы в оставшиеся месяцы обеспечить мирный и плавный переход власти”» (Комсомольская правда. 2011. 1 февраля. С. 10); «Я боролся и защищал землю египетскую, я на ней и умру» (Комсомольская правда. 2011. 1 февраля. С. 10). Совершенно по-христиански, как прощение за то, что был подвергнут соблазну власти, звучат и сле-

дующие фразы: «Я бы на месте Мубарака немедленно передал власть аль-Барадеи, назначил бы выборы на апрель и встал бы на колени перед египетским народом, попросил бы прощения, разрешения остаться в Египте, чтобы умереть на родной египетской земле» (Комсомольская правда. 2011. 4 февраля. С. 5). Не забывают вспомнить и все заслуги уходящего правителя: «Так что 30 лет стабильности президента Мубарака можно объяснить только чудом и его способностью держать государственный штурвал так же крепко, как он держал штурвал самолета в то время, когда учился в СССР на военного летчика» (Комсомольская правда. 2011. 5 февраля. С. 6–7); «президент, очевидно, осознает все крайне печальные для Египта последствия от его возможного бегства. Кто сможет заменить Мубарака и быстро навести порядок? Ответ очевиден: никто» (Российская газета. 2011. 2 февраля. С. 12). Удивительно, но журналисты признают, что «в сложившейся ситуации Мубарака можно лишь искренне пожалеть» (Российская газета. 2011. 2 февраля. С. 12). Венцом образа «стареющего вождя», несомненно, является реплика востоковеда Евгения Сагановского: «Возможно, уже скоро время Мубарака будет вспоминаться с ностальгией» (Комсомольская правда. 2011. 15 февраля. С. 4).

У древних племен вождь никогда просто не отдавал свою власть: или она переходила приемнику после смерти, или вождь приносился в жертву, или, в крайнем случае, перерождался – получал новое имя. По этим правилам функционирует и образ «вождя» в культуре: после своей отставки он должен как бы умереть, или информационно, или физически. Поэтому неслучайным нам кажется появление в информационном поле сообщений о болезни и тунисского правителя, и египетского: «состояние бывшего президента критическое, и он впал в кому; во время записи выступления президента, которое лично монтировал его сын Гамаль, сильно похудевший лидер дважды терял сознание» (Комсомольская правда. 2011. 15 февраля. С. 4). Наличие этой тенденции доказывает появление информационной «утки», что проблемы со здоровьем имеет и саудовский король Абдалла. На деле он просто пропал из поля зрения журналистов, которые сразу решили, что причина в болезни монарха. Главе МИДа Саудовской Аравии пришлось даже опровергать «сенсацию» о смерти короля.

Как нам кажется, интуитивно с образом уходящего вождя оказывается связан и образ революционера как очень молодого человека. Почти все издания делают акцент на том, что восстание является делом рук

нового поколения тунисцев и египтян. Начинает реализовываться миф о том, что молодость приходит на смену старости и побеждает ее в схватке за трон.

«Плохая война» не может принести хороших результатов. Поэтому в российских СМИ нагнетается обстановка вокруг последствий «арабской весны» для ближневосточных стран, и в целом для всего мира. Появляется мотив «наказания за грехи» или «расплаты»: «Центральная площадь Тахрир гуляет и от радости кричит: “Свобода! Свобода!”. Но каким Египет проснется завтра, никто не предскажет» (Комсомольская правда. 2011. 12 февраля. С. 4); «Народ ощущает, что жить становится хуже, и впереди – полная безысходность» (Комсомольская правда. 2011. 26 января. С. 4). Журналисты предрекают дальнейшую дестабилизацию в районе Ближнего Востока, а арабским государствам – дальнейший упадок.

Преобладание образов «плохой войны» связано с тем, что революция на Востоке пробуждает в душе россиянина скрытые страхи. Так, большинство изданий сходятся во мнении, что результатом восстаний будет приход к власти исламистов (сегодня мы можем сказать, что относительно Египта они оказались правы). А исламизм в сознании россиянина прямо ассоциируется с «исламской угрозой» – терроризмом: «“Братья мусульмане” лишь на публике за демократию и свободное волеизъявление граждан. В действительности же их правление вполне может оказаться куда более деспотичным, чем ныне существующая в Египте власть» (Российская газета. 2011. 2 февраля. С. 12).

С помощью «исламской угрозы» российских граждан запугивают, происходит перенос негативной оценки «исламизации как терроризма» на понятие революционного восстания вообще. Россиянина предупреждают от слишком уж большой симпатии к революционным движениям. Такие издания, как «Комсомольская правда» и «Российская газета» в своих материалах доказывают, что революция в России невозможна и неприемлема. В качестве веского аргумента приводятся слова президента Дмитрия Медведева, который не исключил, что в результате властных переворотов там могут прийти к власти фанатики. Мысль высказывается и напрямую: «Это действительно опаснее, чем кажется некоторым на первый взгляд. Если власть в Тунисе захватят радикальные исламисты, это вдохновит и тех, кто воюет против России на Кавказе» (Комсомольская правда. 2011. 25 января. С. 8); «Сегодня “кавказский халифат” – всего лишь метафора. Да, идет террористическая война, да,

эти люди получают финансовую и идеологическую подпитку от своих единомышленников. Но пока что это – достаточно замкнутый очаг эпидемии. А вот если начнется мировая пандемия, то тогда все мины, заложенные на Северном Кавказе, могут рвануть в полную силу» (Комсомольская правда. 2011. 12 февраля. С. 4). В последней цитате хорошо прослеживается, как революционные идеи именуются сначала «кавказским халифатом», затем проводится параллель с терроризмом, сравнимым, между прочим, с болезнью – эпидемией, пандемией. Отметим, что образность – это один из признаков мифа, так как с помощью эмоционально воспринимаемого сравнения, описания информация с легкостью преодолевает логическую блокаду рассудка, и человек воспринимает созданный образ некритично. И, наконец, в нашем примере далекие события «арабской весны» напрямую связываются с российскими реалиями – проблемами на Северном Кавказе.

Не принесет «плохая война» – «арабская весна» пользы и Соединенным Штатам Америки, которые ввязались в урегулирование дел на Ближнем Востоке. Они получают образ «покровителя» войны: «но США немедленно вмешались и попытались направить революционное движение в нужную им сторону. На площади Тахрир тут же появились добрые люди, которые стали распространять 26-страничную книжечку на арабском языке, где есть планы организации демонстраций и дан список простых и полезных советов» (Асламова Д. США готовили «цветную» революцию в Египте по сценарию Грузии и Украины. Но просчитались // Комсомольская правда. 2011. 26 февраля. С. 10.); «без влияния Вашингтона в пику Тегерану здесь дело не обошлось (Красников Н. Саудовская Аравия ввела войска в Бахрейн // Комсомольская правда. 2011. 15 марта. С. 8).

Раз война несправедная, то и покровитель ее получает метку «плохой», «враг». Поэтому миссия США на Ближнем Востоке воспринимается не как спасение, а, наоборот, как ухудшение обстановки. Например, указывается на несоответствие целей, которые США озвучивают, и результатов их действий: «в Египте победа свободы выразилась в роспуске парламента, отмене Конституции, и переходе власти к военным. Если так же будет выглядеть победа демократии и в остальных странах, охваченных новыми микроблогами Госдепартамента США, то понятие демократии нужно срочно корректировать, а то получается неувязка» (Комсомольская правда. 2011. 17 февраля. С. 6.). Чтобы создать образ отрицательного персонажа, в прессе делают акцент на нелицеприятные



поступки: «Американцы, похоже, уже сдали Мубарака, как это было со множеством лидеров других стран» (Комсомольская правда. 2011. 30 января. С. 8); «С другой стороны, госпожа госсекретарь была в сложной ситуации: если бы она привела в пример свобод не Нью-Йорк, а, скажем, столицу США Вашингтон, то сразу бы вспомнилось, как в годы Великой Депрессии власти зачищали центр города от протестующих ветеранов войны, используя танки и пулеметы, похлеще чем любой Мубарак в Египте, который на этом фоне выглядит просто голубем мира» (Комсомольская правда. 2011. 17 февраля. С. 6).

У «плохого» в системе мифологем обычно есть помощники, их можно условно называть «приспешниками». Их можно найти, например, среди ряда других «врагов» старой власти: «“не раскачивать ситуацию в стране” назначен экс-шеф египетской разведки Омар Сулейман, известный тем, что организовал в Египте тайные тюрьмы ЦРУ и пытал там исламистов, после чего они говорили ровно то, чего от них ожидали США» (Комсомольская правда. 2011. 5 февраля. С. 6).

Раз США – «враг», то по законам жанра, он должен вступить в союз с другим врагом России – «исламской угрозой». И мы легко находим в газетах примеры такого союза: «Но при этом даже консерваторы, в очередной раз наступая на те же грабли, приветствуют присутствие добрых верующих мусульман в любом правительстве в ущерб плохим светским атеистам» (Российская газета. 2011. 8 марта. С. 8); «Оборонный колледж НАТО предложил Египту “турецкую модель” развития. Там признают, что это может вызывать беспокойство, но, по мнению экспертов НАТО, “действующий в Турции режим является республиканским и демократическим, армия уже не пытается прибрать к рукам власть”» (Российская газета. 2011. 9 февраля. С. 8).

И, конечно же, важно упомянуть, что «зло» всегда будет наказано за свои поступки (опять появляется мотив «расплаты»): «И в Иране произошла революция. Пришел к власти националистический клерикальный режим. Но народ и режим не проявили благодарности к США. И Иран превратился на десятилетия в самую антиамериканскую страну мира. Были захвачены американские заложники» (Российская газета. 2011. 14 февраля. С. 10); российские газеты предостерегают, что другие страны «перестанут рассматривать США в качестве надежного партнера, на которого можно рассчитывать в условиях хоть какого-то внутриполитического кризиса» (Российская газета. 2011. 11 февраля. С. 13); и, наконец, журналисты пророчат, что «администрации Обамы вряд ли



удастся избежать серьезных внешнеполитических потерь» (Российская газета. 2011. 11 февраля. С. 13).

Такой большой блок отрицательных образов вокруг США («враг», «приспешники», «исламская угроза», «расплата») говорит о том, что перед нами уже не схема «плохой странной войны». Это одна из половин дихотомичной системы «праведной войны», где в качестве злодея выступает Америка, а в качестве героя – Россия. Мы не можем выделить явных мифологем, где Россия выступает как герой, они уходят в подтекст. Но их существование проявится позже, когда начнутся разногласия в ООН по поводу ситуации в Ливии и Сирии, и Россия станет активно выступать против разрешения США вмешиваться во внутренние дела других стран. Отметим также, что это уже элемент крупной информационной войны, доставшейся России в наследство от СССР.

В заключение скажем, что хоть мы не смогли выявить однозначную структуру военного конфликта в российской прессе, не смогли ограничиться одним из типов «странной войны», это объяснимо: странная война потому и названа странной, что невозможно точно определить, кто хороший, а кто – плохой. Однако отметим, что структура «плохой войны» все же превалирует над «хорошей». Это вполне логично: наша страна уже устала от постоянных военных конфликтов, террористических угроз, не так давно пережила смену строя, сравнимую с настоящей революцией, поэтому было бы странно, если идеалы бунта, убийства во имя чего-то светлого и хорошего принимались большинством населения. В этом смысле Россия сильно отличается от США, которые хоть и участвуют в различных операциях, чаще всего получающих название «гуманитарных» или «миротворческих», но практически никогда на своей территории, большую часть населения военные действия не затрагивают. Поэтому они могут верить в «священный свет демократии», который приносится в различные страны с помощью автомата.

В структуре «плохой войны» появляются вполне закономерные для российского сознания образы «врагов» – США (еще достаточно актуальный после «холодной войны») и «исламская угроза» (исторически сложившийся образ, берущий корни еще в «Кавказской войне» 1763–1864 гг. и более значимый в связи с постоянным напряжением на юге страны).

Наш анализ выявил активное мифотворчество вокруг «арабской весны», революций в странах, которые являются для россиян культурно далекими. Мы даже отметили перенос некоторых мифологем в близкую

для жителя нашей страны плоскость – проблемы на Кавказе. Это указывает на то, что многие еще предпочитают видеть Россию как мировую державу, от которой зависит весь мир. Эта точка зрения имеет свои корни и в дореволюционном восприятии своей страны (Российская империя была значимым игроком на политической карте мира), и в советской истории (СССР по политическому, военному, и, в большинстве случаев, экономическому положению была одной из двух сверхдержав). Сегодня же Россия во многом уже не соответствует статусу «сверхдержавы», но культурная привычка осталась. Благодаря ей россиянин считает, что Россия как мировая держава не может занимать нейтральную позицию и должна четко выражать свои симпатии по любому общемировому вопросу, как, например, это делают США. На такой тип поведения провоцирует и миф, который создается зарубежными странами. В нем Россия выступает в роли «приспешника» и даже иногда воплощает образ «врага». Благодаря развитым коммуникативным ресурсам, мы не можем закрыть глаза на то мифотворчество, которое имеет место в других странах. Тем более, если оно так сильно. Поэтому в мифологемах «странной войны» иногда будут добавляться какие-то черты «обыкновенной войны», но в большей степени не в отношении революционных или правительственных сил Ближнего Востока, а в отношении стран Запада. Это говорит о том, что любая «чужая» война для русского человека – лишь новый фронт в старой затяжной информационной войне против Запада.

#### Список литературы

1. *Амелин В.* Выборы – институт свободы или инструмент подавления? // Избирательные технологии и избирательное искусство. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. – С. 25–36.
2. *Бурганова Л. А., Корнилов П. А.* Реконструирование образа военного конфликта // Социс. – 2003. – № 6. – С. 56–63.
3. *Марков С. А.* Медиакратия: СМИ как эффективное орудие власти в информационном обществе // Третьякова В. Т. Как стать знаменитым журналистом. – М.: Ладомир, 2004. – 623 с.
4. *Отношение россиян к другим странам.* – URL: <http://www.levada.ru/14062012/otnoshenierossiyankdrugimstranam> (дата обращения: 12.12.2013).

**О. В. Мороз***Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва*

## **ДИСКУРС НАСИЛИЯ, ИЛИ О НОРМАЛИЗУЮЩИХ ЭФФЕКТАХ ИСКУССТВА**

В статье анализируется феномен насилия в контексте истории и теории культуры второй половины XX века. Обращаясь к достижениям социальной психологии и политической философии, автор рассуждает о проявлениях репрессивного дискурса, на котором основано правовое регулирование культуры. Особое внимание в статье уделено художественному дискурсу насилия, получившему свое распространение в визуальной и кинокультуре прошлого столетия. На конкретных примерах исследователь демонстрирует, что намеренно провокативный характер этих высказываний позволяет искусству выработать методы демонстрации не только явного, но и скрытого насилия, проговаривание которого помогает преодолевать травматическую, насильственную природу культуры в целом.

*Ключевые слова:* насилие, искусство, реальное, травма.

Да и все почти по закону очищается кровью,  
и без пролития крови не бывает прощения.  
*Евр., 9:22*

### **Насилие как реальное культуры**

Одним из главных парадоксов современности является тот факт, что развитие общества, построенного на принципах толерантности и мультикультурализма, сопровождается количественным умножением вспышек необоснованного и неутилитарного насилия. Чем интенсивнее в мировом сообществе продвигаются идеи о том, что «уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, <...> является не только важнейшим принципом, но и необходимым условием мира и социально-экономического развития всех народов» [5], тем чаще реальность предоставляет примеры нетерпимости, жестокости и дискриминации. Так, постоянно воспроизводимые дискуссии о ценности человеческой жизни сопровождаются вспышками геноцида (в Камбодже 1975–1979 гг., Руанде 1994 г., Сребренице 1995 г.); казалось бы, открытое любому культурному многообразию европейское общество с завидной регулярностью взрывают бунты мигрантов (например, в Париже в 2005, 2007, 2010 гг.); принятые на мировом уровне законы о свободах и правах граждан, в частности о неприкосновенности част-

ной жизни (Всеобщая декларация прав человека, 1948 г., Конвенция о защите прав человека и основных свобод, 1953 г., Международный пакт о гражданских и политических правах, 1976 г.), регулярно нарушаются СМИ этих государств (скандал в медиакорпорации Р. Мердока в Великобритании в 2012 г.) и принципами организации сетевых медиа [1].

При внимательном анализе приведенных примеров мы обнаруживаем уже не парадокс, но закономерность: высокий уровень даже либерально-демократического регулирования жизни социума, являющийся основой современных социальных конвенций, неизбежно перерастает в государственный или бизнес-террор как легитимный алгоритм управления посредством превентивных карательных и ограничительных мер [19, с. 18–19]. Вне зависимости от идеологической подоплеки, правоустановление остается установлением власти, т. е. функционирует как акт непосредственной манифестации насилия [8, с. 90]. Постоянно наблюдаемая ответная реакция непокорности указывает на то, что Закон, каким бы справедливым внешне он ни казался, уже несет в себе заряд деспотизма и потому неизбежно провоцирует возникновение актов неповиновения [14, с. 72]. Поэтому даже в тех обществах, где следование ценностям правового регулирования давно декларируется как условие «комфортного» положения вещей, свидетели могут фиксировать строго противоположный «норме» социальный и культурный бэкграунд. Так, известный американский писатель и журналист Хантер С. Томпсон в книге «Лучше, чем секс» (1995 г.), посвященной президентской предвыборной кампании 1992 года, писал о времени господства демократов: «Девяностые годы войдут в историю как одна из тех маленьких, пакостных, застойных заводей, где происходят плохие вещи, люди молчат, дела идут наперекосяк, <...>, и страх становится основным моральным принципом» [22, с. 95].

Впрочем, **эксцессивное, прямое насилие**, выражающееся в катастрофических проявлениях агрессии на государственном или частном уровнях – лишь видимая часть того репрессивного типа рациональности, на котором стоит социальная реальность человечества. Массовые преследования любых несогласных, экономическое давление с целью создания финансово зависимых сообществ, откровенно тоталитарные и полицейские меры (равно как и встречные протестные действия) представляют собой жесткие и явные формы принуждения и/или очевидные нарушения легитимного порядка.

Гораздо неприятнее, как утверждают современные социальные философы, **системное насилие**, т. е. эксплицитно неагрессивные, а потому как бы незаметные действия, совершаемые агентами управления для формирования привычного уровня жизни большинства [13, с. 12]. Создание и изоляция многочисленных маргинальных страт, от бездомных до психически нездоровых людей, продвижение либерально-консьюмеристских ценностей в противовес традиционным – все это результат функционирования машины системного прессинга. И даже пропагандируемые гуманные принципы уважения к Другому на практике означают *требование* терпимого отношения к любым меньшинствам и очередное поражение воли того, кто *должен* быть толерантен, т. е. обладать единственно правильными стратегиями селекции. Так, возможно, открытое приветствие столь модного сегодня феномена каминг-аута [24] и является маркером либерально настроенного члена мирового сообщества. Но не будет ли насилием навязывание подобной позиции людям, придерживающимся более традиционных взглядов, или даже представителям меньшинств, которые не стремятся к такому виду социального эксгибиционизма?

Политологи сегодня, стремясь создать образ привлекательной власти, предпочитают называть такую тонкую форму принуждения, позволяющую влиятельным фигурам достигать результативности своих решений путем «бескровных» манипуляций желаниями и предпочтениями реципиентов, **принципом «мягкой силы»** [3]. Место экономического, военного давления в этом способе управления занимает распространение определенных картин мира, образа жизни, идеалов. В результате декларируемое ослабление репрессивной хватки водворяет сопутствующее насилие на невидимый, «нулевой уровень». Это превращает «мягкую силу» в глазах реципиентов в предпочтительный вид властных отношений.

Однако особенности такого способа легитимации норм коллективной и приватной жизни не могут изменить субстанцию власти как давления, а потому не снимают вопрос об отчуждении ряда человеческих прав и свобод. Несмотря на свою кажущуюся нетоталитарность, «мягкая власть» остается травмогенной, т. е. потенциально чрезвычайно опасной для человека. Самим своим существованием она указывает на неумолимую логику, на неподвластное человеку Реальное, которое определяет все то, что происходит в повседневной жизни. И от того,

что эта логика одинаково успешно упорядочивает свободу и несвободу, насилие и толерантность, рождается ощущение предзаданности человеческого существования и его неумолимого ужаса.

Насилие как **Реальное даже не власти, а культуры** страшно тем, что оно научилось избегать символизации, откровенного проговаривания [12, с. 14–15]. Его легко оправдывают утилитарной каузальностью, прячут за необходимостью следования принятым социальным «шорам» нормального. Однако бытование насилия в модусе непредставимого и все же базового симптома культуры создает катастрофические противоречия между психологической диалектикой индивидуального человека и диалектикой среды его существования [23, с. 29]. Продуцируемые этим конфликтом патологические нарушения социальной ткани указывают на болезненные характеристики собственно человеческого. И если массовые беспорядки, являющиеся маркером этих нарушений, обыденное сознание еще может дешифровать как эксцессы или провокации, то результаты наблюдений социальной психологии второй половины XX века заставляют задуматься о травматичном антисоциальном, а в некоторых случаях и деструктивном программировании, которое заложено в сами основы культуры.

Так, в 1963 и 1971 гг. американские психологи Стенли Милгрэм и Филипп Зимбардо провели два исследования феномена подчинения – эксперимент Милгрэма (Йель) и Стенфордский тюремный эксперимент соответственно. В обоих случаях в качестве первоначальных мотивов исследователей выступало желание понять, каким образом представители различных народов, обычные люди могли в XX веке так жестоко, бесчеловечно, не испытывая угрызений совести, допускать массовое уничтожение себе подобных [4]. Предпринятые психологами наблюдения показали, что любой человек, вне зависимости от принадлежности к определенной культурной парадигме, легко отказывается от моральных норм и этических представлений в пользу садистского или мазохистского поведения, если репрезентацию табуированных способностей и желаний провоцируют авторитетные указания [2]. В конечном итоге, единственным результатом, который показали эти исследования, оказалось признание того, что включение в культуру/цивилизацию изначально создает человека как подчиненное существо [6, с. 331]. И носитель любой культуры имплицитно является человеком-вещью, человеком-функцией, но не сувереном, защищенным своей свободой от социальных и культурных конвенций, от рабства и насилия [6, с. 314].

Но в таком случае можно ли преодолеть ужасающее Реальное культуры, оставаясь ее частью? Можно ли минимизировать его патогенное воздействие, если само существо человека нельзя помыслить без феномена насилия? Современное искусство, сформировавшее традицию провокационных дискурсов и практик, утверждает, что выходом из описанного тупика является экранирование насилия и страдания путем создания агрессивных репрезентаций скрытого от рационального понимания Реального [16, с. 29]. Именно в пространстве искусства второй половины XX века возникают перформансы, выламывающиеся из представлений о норме, фильмы, наполненные болезненными переживаниями, которые обладают возможностью откровенно и неприглядно продемонстрировать вытесненную боль культуры. Быть зрителем подобных форм репрезентации культуры нелегко. Однако такие «представления» необходимы, поскольку являются единственно возможным способом аналитического и чувственного постижения человеческого во всем его уродстве и/или специфической красоте.

#### **«Голое» насилие в современном искусстве как утверждение жизни**

Основы письма непристойности и насилия надо искать не в прошлом столетии, а в эпохи, предшествовавшие modernity и ставшие источником вдохновения его мастеров. Однако именно вторая половина XX века, пережившего массовые ужасы мировых войн, геноцидов и тотальные попытки их декатастрофизаций и реатрибуций может быть резонно названа эпохой господства дискурса насилия в искусстве.

Послевоенный период развития мировой культуры оказался отмечен деятельностью таких радикальных движений, как Флюксус, Венские акционисты, активной работой скандальных режиссеров: Тинто Брасса, Пьера Паоло Пазолини, Курта Крена и многих других. Несмотря на внешние различия в форме (репрезентации) и содержании (идеологии) у названных авторов можно отметить глубинное сходство. Все они конструировали языки для откровенного обсуждения агрессии, психологических и социальных девиаций, коллективных и индивидуальных культурных травм. И тот факт, что отклоняющиеся стратегии письма и речи оказались через десятки лет легитимированы в качестве классики искусства XX века, свидетельствует: общество постоянно нуждается во внешне асоциальных дискурсивных стратегиях для дискуссии



о табуированных социальных болезнях культуры. Такое зачастую неупорядоченное, герметичное письмо выступает в роли единственно работающего механизма вскрытия проблемных дискурсов повседневности, в отношении которых обычно действует проверенный метод «не спрашивай – не отвечай».

Примером такого письма может служить зарождавшийся в Америке 1960–1970-х гг. феминистский видеоарт. В 1975 году американская художница Марта Рослер, бывшая участницей сообщества Флюксус, представила шестиминутный ролик «Семиотика кухни» («Semiotics of the Kitchen»). В этом видео художница демонстрировала в алфавитном порядке предметы кухонной утвари, которые должны быть в обиходе у каждой хорошей хозяйки. По мере разворачивания действия Рослер впадала в ожесточение, начинала обращаться с предметами крайне агрессивно, показывая то остервенение, которое может охватить женщину, чье существование регламентировано и оправдано лишь «кухонной» ролью.

Казалось бы, отказ Рослер от феминистского эпатажа в пользу более сдержанной художественной аналитики травм, скрывааемых за пропагандируемыми мечтами «домохозяйек из пригорода», должен был гарантировать нейтральное отношение к ее работам. Однако на фоне многочисленных образовательных фильмов, выпускавшихся при поддержке американских корпораций и работавших в полном соответствии с принципом «мягкой силы» (скажем, «American Women & the Boomer Household, 1962 г.), ее творчество выглядело активным протестом. Демонстрация замалчиваемого насилия, которое являлось обратной стороной официального гендерного дискурса, не приветствовалось в 1970-е. Впрочем, как утверждает художница, ее взгляд на насильственную изнанку общественного договора до конца не принят и сейчас: «Раньше я говорила, что нужно десять лет, чтобы люди обратили внимание на то, что я делаю. Сегодня <...> я говорю: нужно десять лет, чтобы люди по достоинству оценили мои работы. <...> Сейчас мое видео «Семиотика кухни» висит на <...> YouTube <...> – и люди думают, что оно сразу стало хитом. Но в 75-м все, кроме феминисток, ненавидели эту работу...» [20].

В свою очередь, венские акционисты Отто Мюль, Гюнтер Брус, Рудольф Шварцкоглер и Герман Нитш известны гораздо более рискованными экспериментами-перформансами, которые проводились пре-

имущественно между 1960-ми и 1970-ми годами. Благодаря сотрудничеству с режиссером экспериментального кино Куртом Креном эти деструктивные арт-события (например, перформанс Гюнтера Брюса «Selbstbemalung/Selbstverstümmelung», 1965 г., «Mama und Papa» Отто Мюля, 1964 г. и т. д.), зрителями которых обычно выступали лишь представители полиции, вошли в архив мирового акционизма и вдохновили множество последователей – от Марины Абрамович до Олега Кулика и Олега Мавроматти.

Как и Рослер, венские художники не считают свою работу над своеобразным «театром жестокости» даже потенциально завершённой. Поколение 1960–1970-х гг., являвшееся свидетелем развития искусства перформанса, уже «разбужено», уже увидело культуру как пространство подавленных желаний и их садистских компенсаций. Но сегодня приходят другие зрители, а насилие в медиализированной культуре продолжает быть актуальным, захватывая новые пространства. Поэтому даже в наши дни Герман Нитш продолжает работать над серией перформансов, акций и хеппенингов, объединяемых им в «Театр оргий и мистерий» [10]. В ходе этих представлений, которые устраиваются мастером в специально оборудованном замке в Нижней Австрии, актеры воспроизводят разные мифологемы как живые картины, и зрители имеют возможность наблюдать ритуальные кастрации, жертвоприношения, религиозные экстазы. По мысли Нитша, его опыты – не «кровавые мессы», но попытка превратить историю сознания и параллельную ей историю вытеснения всего стыдного, жестокого, вакханального в умопостижимый объект [9].

Пожалуй, более фанатичным преследованиям подвергся только режиссер Пьер Паоло Пазолини, в 1975 году снявший по мотивам романа маркиза де Сада фильм «Сало, или 120 дней Содома». Упреки в продвижении различных сексуальных девиаций, которые привели к трехлетнему официальному запрету на демонстрацию фильма, изъятию из фильма 4 эпизодов и уголовному преследованию продюсера А. Гримальди, связаны с серьезной, но ставшей традиционной редукцией дискурса насилия до простой логики эстетизации извращения. Однако метафорика Пазолини гораздо глубже, чем письмо на уровне простой порнографии, которая к моменту создания фильма уже стояла на пороге интенциональной беспомощности [15].

На первый взгляд аналитика Пазолини заключается в образном осмыслении последних месяцев итальянского фашизма. Так, для демон-

страции порочности фашистской идеологии режиссер позволяет своим героям-садистам сопровождать мучения жертв философскими рассуждениями о том, что именно так «надо обращаться с канальями, называемыми народом, который вечно ворчит от неудовлетворенности, не понимая, что все предопределено, поскольку все имеет свои социальные корни» [21]. Однако при ближайшем рассмотрении деятельность садистов, вслед за оригинальным текстом де Сада названных Магистром, Судьей, Епископом и Герцогом, а также их жертв оказывается маркирована не только следованием политической повестке дня.

Разве можно объяснить политической обыденностью происходящего тот факт, что юные девушки и юноши, за двумя исключениями, готовы бесконечно терпеть унижения и лишения, о которых их честно предупреждают в самом начале заключения? Разумеется, можно утверждать, что виктимная готовность всячески услужить своим «доминантам» продиктована сходством некоторых предписываемых правил поведения с легитимными БДСМ-практиками. Такому объяснению мешает то, что большая часть инструкций носит заведомо бесчеловечный характер, не укладывающийся ни в нормы безопасности, характерные для БДСМ-культуры, ни фашистскую логику уничтожения:

«Слабые, порабощенные создания, предназначенные для нашего наслаждения! <...> Вот законы, по которым вы здесь будете жить: 1. Ровно в 6 часов все должны собираться в зале, который называется «Зал Оргий». <...> После ужина господа приступают к праздничным оргиям. 2. <...> Все присутствующие, одетые в зависимости от ритуала или обстоятельств располагаются на полу, будут как животные ползать, меняя позиции и сплетаться, совокупляться всевозможнейшими способами, включая содомию. Таков повседневный порядок дня. 3. Любой мужчина, застигнутый с женщиной, будет наказан лишением конечностей. 4. Какие бы то ни было религиозные отправления со стороны кого-либо из подданных караются смертью» [21].

Так находит подтверждение догадка, высказанная в это же время социальными психологами: люди принимают и воспроизводят самые извращенные конвенции, если это обеспечивает им прибывание в пространстве культуры. Возможно, потому и фашисты, в свою очередь, продолжают упорствовать в истязаниях даже тогда, когда над их головами проносятся военные самолеты союзнических войск? Да, именно в этот момент они, превозносившие язык садизма как риторику бесконечно

повторяемого наслаждения и порицавшие язык убийства как стратегию моментального, финализирующего насилия [7, с. 632–633], «проговариваются» о своих истинных интенциях. Переходя от роли мучителей к роли палачей, они отказываются от реализации сексуальных предпочтений, которые далеко не всегда признаются болезнями и изредка получают статус секс-экзотики или проявлений «мягкого принуждения», и превращаются в «банальных» девиантов, чьи отклонения не вызывают сомнений. И вот – этим жестом они свидетельствуют о единой травматической природе мягких и жестких способов контроля, об их культурной предзаданности.

В чем же состоит феномен провокативности названных высказываний современного искусства? Было бы серьезным упрощением считать, что скандальность порождается только карнавальными риторическими инструментами, которыми пользовались художники и режиссеры. Опасным для профессиональных критиков и непрофессиональных наблюдателей выглядит откровенный разговор о «голом» насилии, т. е. маниакальном стремлении к деструктивной деятельности, заложенном в человеке вне зависимости от степени инкультурации и социализации. Мировое сообщество, потратившее немало ресурсов для проекта денацификации и, казалось бы, лишь недавно пришедшее к согласию относительно «естественных» прав человека, оказалось не готово признать континуальность и принципиальную незавершаемость проекта насилия. И до сих пор, как утверждает Герман Нитш, обществу крайне сложно принять поднимаемые авторами дискурса насилия вопросы, понять, что они «ничего не делают такого, чего не делали бы другие. Просто показывают процесс...» [18].

Впрочем, даже такое глубокое понимание авторских интенций не позволяет ответить на вопрос, для каких целей современному искусству как виду деятельной философии понадобилось эксплицитировать насилие, затаившееся в каждом из членов общества? Пребывание в современной культуре уже приучило людей, что главным смыслом медиа является нормализующий эффект, т.е. перевод любых властных установок в нечто естественное [17]. Но в демонстрации издевательств для обычного сознания, особенно загипнотизированного «нулевым уровнем» либерального насилия, нет ничего привычного. Более того, такая репрезентация делает распространяющее его медиа уязвимым, потенциально неустойчивым.

Приходится признать, что **нормализующая дидактика насилия** в искусстве заключается не в практике конструирования облегченного образа мира. Презентацию установок сверхблагополучия и потребления дискурс насилия оставляет для формульного гламура или романтических повествований, сосредотачиваясь на опасной травестии, избытках. Эти чрезмерности, сингулярности Реального культуры, остранные искусством до насилия, призваны заставить человека задуматься, существует ли возможность жить не в рамках готового репрессивного проекта, но в регулируемом и настраиваемом, изменчивом и зыбком пространстве человеческих отношений?

Дискурс насилия, который производит искусство, утверждает: если человек окажется в состоянии взрастить в себе ответственное отношение к своему бытию, трагическому и суицидальному по своей сути, то, возможно, он научится по-настоящему ценить те редкие моменты отказа от насилия, в которых преодолевается и природное инстинктивное, и воспитанное социальное программирование. Только в случае такого прозрения человека письмо непристойности окажется успешной стратегией формирования излечившегося от травм субъекта, постигнувшего истину о том, что любое благо требует не только «благостной и неосуществимой гармонии, но трагического напряжения всех сфер бытия, требует боли, мучений, неравновесия, одним словом, жестокого праздника насилия» [11, с. 24].

#### Список литературы

1. *Dominic Lawson: in the twitter era privacy is finished* // The Independent. URL: <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/dominic-lawson/dominic-lawson-in-the-twitter-era-privacy-is-finished-2281650.html> (дата обращения: 10.05.2011).
2. *Milgram S. Behavioral study of obedience* // Journal of abnormal and social psychology. – 1963. – Vol. 67, № 4. – URL: <http://www.columbia.edu/cu/psychology/terrace/w1001/readings/milgram.pdf> (дата обращения: 10.05.2011).
3. *Nye J. Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. – New York: Basic Books, 1991. – 336 p.
4. *The Human Behavior Experiments [Видеозапись]* / реж. Alex Gibney. – USA: Viasat Explorer, 2006.
5. *Декларация принципов толерантности*. – URL: <http://www.tolerance.ru/declar.html> (дата обращения: 10.05.2011).
6. *Батай Ж. Суверенность // Проклятая часть*. – М.: Ладомир, 2006. – С. 313–489.

7. *Батай Ж.* Эротика // Проклятая часть. – М.: Ладомир, 2006. – С. 490–719.
8. *Беньямин В.* К критике насилия // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сб. статей. – М.: РГГУ, 2012. – 288 с.
9. *Генис А.* Троицын день в театре оргий. В гостях у австрийского художника Германа Нитша // Поверх барьеров. Радио Свобода. – URL: <http://www.svoboda.org/content/transcript/24200151.html> (дата обращения: 29.06.2003).
10. *Герман Нитши.* «Школа восприятия и чувств» // Третьяковская галерея. Международная панорама. – URL: <http://www.tg-m.ru/img/mag/2007/3/088-093.pdf> (дата обращения: 29.06.2003).
11. *Гольдштейн А.* Бремя страстей // Памяти пафоса: Статьи, эссе, беседы. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 440 с.
12. *Жижек С.* Кукла и карлик. – М.: Европа, 2009. – 336 с.
13. *Жижек С.* О насилии. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
14. *Жижек С.* Чума фантазий. – М.: Гуманитарный центр, 2012. – 388 с.
15. *Куренной В.* Порнография и отчуждение от мира // Частный корреспондент. – URL: <http://www.chaskor.ru/p.php?id=5662> (дата обращения: 24.04.2009).
16. *Лиотар Ж.-Ф.* Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982–1985. – М.: РГГУ, 2008. – 145 с.
17. *Липпман У.* Общественное мнение. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. – 384 с.
18. «Мы просто показываем процесс...» Анонс выставки Германа Нитша // TimeOut Москва. – URL: <http://www.timeout.ru/journal/feature/15336/> (дата обращения: 8.10.2010).
19. *Одесский М., Фельдман Д.* Поэтика власти. Тираноборчество. Революция. Террор. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2012. – 264 с.
20. *Рослер М.* «Нужно десять лет, чтобы люди по достоинству оценили мои работы» // Interview.– URL: <http://interviewrussia.ru/art/1341> (дата обращения: 16.10.2012).
21. *Сало, или 120 дней Содома* [Видеозапись] / реж. Пьер Паоло Пазолини. – Италия-Франция: United Artists, 1975.
22. *Томпсон Х. С.* Лучше, чем секс. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2009. – 288 с.
23. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2009. – 320 с.
24. «Я могу встать и сказать: так больше не будет». 27 историй из жизни российских геев // Афиша. – URL: <http://www.afisha.ru/article/gay-issue/> (дата обращения: 22.02. 2013).

УДК 13+008

Л. Б. Брусиловская

*Российский институт культурологии, г. Москва*

### **КУЛЬТУРА «ОТТЕПЕЛИ»: МЕЖДУ РАЗРЕШЕННЫМ И ЗАПРЕЩЕННЫМ**

Целью данной статьи является изучение такого культурного отрезка отечественной истории как «оттепель», выявление внешних и внутренних причин его зарождения, динамики его развития, стилевой характеристики и значения для последующих этапов отечественной культуры.

*Ключевые слова:* культура, оттепель, искусство, бинарные оппозиции.

В истории отечественной художественной культуры XX в. произошли два эстетических поворота, принципиально изменившие ход дальнейшего развития искусства и культуры в целом, а потому носившие общекультурный характер. Первый был связан с идейными истоками русской революции и привел к рождению советского искусства с характерными для него тотальной идеологизацией и политизацией художественного творчества. Второй был порожден эпохой «оттепели» и привел к постепенному пересмотру и деконструкции всей советской эстетической парадигмы, во многом предваряя основные тенденции постсоветской художественной культуры, со свойственными ей в целом деидеологизацией, идейно-эстетической свободой, стилевым плюрализмом, взаимной открытостью разных культур.

С этих позиций сегодня является очевидным, что у «оттепели» были не политические истоки, а культурные, даже непосредственно эстетические: «стиляги» и «джаз на костях», американские трофейные фильмы и рок-н-ролл в СССР появились раньше, чем умер Сталин или чем собрался XX съезд партии, а массовый интерес к ценностям западной художественной культуры зародился сразу после окончания Второй мировой войны, совпав с феноменом советских культурных трофеев [1].

Споры о том, каково культурно-эстетическое значение «оттепели» для истории отечественной культуры сегодня обрели новую остроту, и не только со стороны поклонников «отца народов», – что было бы не так удивительно, – споры идут уже в среде тех, кто застал «оттепель» если не в детстве, то по крайней мере в подростковом возрасте. Так, выдающийся современный композитор Владимир Мартынов, родившийся в 1946 г., недавно заявил, что «модели и жесты эпохи



“оттепели” таили в себе какую-то “ненастоящность” и “неподлинность”» (по сравнению и с «золотым», и с «серебряным» веком). «Это было связано с тем, что сложившаяся литературная ситуация представляла собой всего лишь игру дозволенного с недозволенным, в которой дозволенное с недозволенным заигрывали друг с другом, в результате чего в рамках дозволенного мог возникнуть разговор о недозволенном. Каждый мало-мальски заметный автор того времени, каждый мало-мальски заметный текст был как бы наполовину официальным, а наполовину неофициальным, наполовину разрешенным, а наполовину запрещенным...» [2, с. 12]. Отсюда идут и распространенные сегодня максималистские упреки тогдашним идеологам «оттепели» – «шестидесятникам» – в половинчатости реформ, политическом компромиссе («выбор» между Лениным и Сталиным) и идейном конформизме, дискредитировавшим умеренное художественное новаторство 1950–1960-х гг.

В. И. Мартынову стоило бы напомнить, что наряду с изложенной им современной точкой зрения на культурные процессы «оттепели» известна и другая ретроспективная позиция, получившая особенно четкое выражение в формулировке многократного сталинского лауреата К. Симонова, писателя далеко не самого консервативного, который в 1979 г., далеко за пределами «оттепели», в своих посмертно опубликованных воспоминаниях «Глазами человека моего поколения» оправдал появление известных постановлений ЦК ВКП(б) по идеологическим вопросам 1940-х гг. распространившейся среди творческой интеллигенции того времени «уверенности в молчаливо предполагавшихся расширении возможного и сужении запретного после войны» [3, с. 109], чего Сталин, естественно, не хотел и не мог допустить, поскольку сознавал, что советский строй, в его понимании, как раз и держится на сохранении жесткого баланса между немногим разрешенным и преобладающим запрещенным. Сам Симонов расценивал эти послевоенные, предоттепельные настроения интеллигенции как «фронду», основанную «на неверной оценке обстановки» [3, с. 109]. Следует понимать, у вождя была, конечно, «верная оценка обстановки». Понятно, что это – другая крайность в оценке значения «оттепели», рожденная в недрах советского «застоя»: культурные ожидания и свершения «оттепели» были преждевременными, незрелыми, слишком радикальными для того, чтобы иметь значение для последующих поколений.

Возражая обеим крайним оценкам, следует подчеркнуть, что идейная, в том числе и эстетическая, борьба, развертывающаяся на границе

между разрешенным и запрещенным, дозволенным и недозволенным, является совершенно необходимой для возникновения нового в культуре, особенно художественной. Собственно, только таким путем и могло начаться переосмысление сталинской эпохи и дальнейшее отталкивание от нее, преодоление тоталитаризма в культуре. Где еще мог возникнуть какой бы то ни было «разговор о недозволенном» как не на территории «дозволенного»? Как еще можно было дезавуировать границу между «разрешенным» и «запрещенным», если не провоцировать «игру дозволенного с недозволенным», если не апеллировать к реалиям, «наполовину разрешенным, а наполовину запрещенным»?

Какой бы пример из «оттепельных» литературы и искусства мы бы ни взяли, – он, несомненно, «укладывается» в сформулированные здесь коллизии: поэзия Евг. Евтушенко, А. Вознесенского и Б. Ахмадулиной, романы В. Дудинцева, Д. Гранина и В. Аксенова, «бардовские» песни Б. Окуджавы, А. Галича и Ю. Визбора, первые музыкальные эксперименты А. Шнитке, Э. Денисова и С. Губайдуллиной, картины В. Попкова, А. Зверева и И. Глазунова, спектакли, поставленные Ю. Любимовым на Таганке, О. Ефремовым в «Современнике» и Г. Товстоноговым в БДТ, фильмы Г. Чухрая, М. Калатозова, М. Хуциева, Э. Рязанова, Л. Гайдая и т. д.

Вообще, диалог настоящего с прошлым, нового со старым всегда оказывается своего рода «генератором» инновативных культурных процессов (и вовсе не обязательно ценой компромисса или конформизма). Совершенно очевидно, что вольное или невольное включение «запрещенного» в контекст «разрешенного» приводит, с одной стороны, к дезавуации запрета, в результате чего зона «разрешенного» расширяется за счет еще недавно «запрещенного», а с другой стороны, размывается область «разрешенного», в результате чего зона «запрещенного» произвольно или вынужденно сужается, что в совокупности свидетельствует о спонтанном развитии демократии и либерализма. Оппозиция «разрешенного» и «запрещенного», столь самоочевидная в сталинское время, сама собой «снимается», и наступает ощущение хаоса, утраты каких-либо обязательных нормативов и оценок. Но с этого-то и начинаются любые качественные перемены (в том числе культурные – художественно-эстетические, гуманитарно-научные, философские).

Вспомним некоторые детали становления новой парадигмы советской культуры, получившей название «оттепель» (по заглавию ма-

лоудачной повести И. Эренбурга, вышедшей в свет весной 1954 года и сразу оказавшейся в центре ожесточенной идейной полемики). Символ был не случайным: писатель, действительно, имел в виду «перелом» от зимы к весне, трудный, противоречивый, чреватый, может быть, и заморозками, и ледоходом, но исторически неизбежный, необратимый, как и положено при смене времен года. Под исторической «зимой» подразумевалась, конечно, сталинская эпоха; март – время смерти вождя, хмурая распутица. Весна в России начинается с апреля; под «весной» понималась пришедшая на смену политической зиме новая, обнадеживающая эра в развитии советского общества. Важно и то, что Эренбургу, писателю, несомненно, тонкому, чуткому наблюдателю и аналитику исторических эпох, виделось наступление новой эпохи в незаметных приметах: пробивающаяся трава, стрекот птиц, крики ребятшек, ломающих лед на лужах, влюбленная молодежь... Эренбург приводит и другие, сильные, безошибочные аргументы необратимых изменений: «Люди молчали или шептались, и вдруг они заговорили – не озираясь испуганно по сторонам, не глядя на телефон, как на опасного врага, заговорили просто, по-человечески, с той добротой и совестью, которые всегда лежали в характере нашего народа».

Однако у «оттепели» как культурной эпохи были и другие движущие механизмы, исподволь осуществлявшие «перелом» от сталинской «зимы» к хрущевской холодной «весне». Действие этих механизмов также связано с культурой повседневности, однако источники начавшихся в ней глубоких и необратимых изменений определялись не имманентными, не национально-историческими, а внешними, всемирно-историческими, глобальными факторами – окончанием Второй мировой войны и ее социокультурными последствиями. Начавшийся по объективным причинам – прежде всего военного характера – еще в разгар войны культурный диалог между Советским Союзом и Западом не закончился в связи с объявлением холодной войны, но перешел из сферы политики и военной помощи в культуру. Военные трофеи, вошедшие в быт и образ жизни советских людей и поневоле дополнившие русскую советскую повседневность атрибутами европейской культуры и западного образа жизни, стали той тонкой смысловой ниточкой, которая, если еще и не соединяла тогда СССР с Западом, то, по крайней мере, вызывала стойкий интерес к той красивой, неведомой и «запретной» жизни, что существовала по ту сторону «железного занавеса». Вместе

с изменением образа Запада в сознании советских людей – в повседневный быт, в образ жизни пришли новые культурные реалии, делавшие эту жизнь «более доступной», более массовой – в кино, литературе, театре, музыке.

Среди военных трофеев, завезенных в Советский Союз, были и предметы культуры. В первую очередь здесь необходимо отметить трофейные кинофильмы. «Трофейные киногерои» (вроде знаменитого Тарзана) сразу же завоевали авторитет среди послевоенных подростков, разумеется, вовсе не только благодаря своему «заграничному» происхождению, но еще и в силу невиданной ими ранее социальной неангажированности своих новых кумиров. Из ценностного восприятия жизни и искусства в 1950–1960-х годах медленно, но верно уходят чернотелые тона, однозначные оценки, жестко-нормативные интерпретации событий и характеров, поступков и переживаний. В массовом советском сознании стремительно укореняется и развивается поначалу малозаметная, но все более отчетливая деидеологизация культуры. Это проявляется и в выборе кино- и литературных героев времени, и в драматизации сюжетов, и в разнообразии тематики, и в росте психологизма, и в углубленном нравственно-философском осмыслении действительности.

Само стремление вписать не то Брижит Бардо в советскую действительность, не то «простых советских людей» в контекст западной кинореальности очень показательно: в неполитическом сознании кинозрителей герои французских, итальянских, американских фильмов не отделены от своих российских современников не только что «железным занавесом», но даже и какой-либо психологической, житейской границей. Западное кино становилось частью советской культуры повседневности, незаметно вытесняя из сознания и поведения привычные атрибуты и нормы недавнего тоталитарного прошлого, прежние эталоны литературных, театральных и киногероев, подспудно изменяя сам «репертуар» мыслительной деятельности советских людей, а вместе с тем и шкалу эстетических оценок искусства и действительности.

Тем временем, оголтелая антизападная и особенно антиамериканская пропаганда, достигшая своего апогея с началом холодной войны, в связи с развязанной, по указанию Сталина, кампанией против космополитизма, в среде послевоенной молодежи вызвала в основном обратный эффект (по принципу «запретный плод сладок»). Квинтэссенцией стихийного противодействия пропагандистскому насилию стало «стиляжничество» – особая молодежная субкультура, ориентированная на

западный образ жизни и соответствующие ценности. Подобное массовое увлечение, имевшее только бытовое и эстетическое, но не несшее никакого идеологического содержания, было первым прецедентом такого рода в истории советского государства, и власти не имели никакого опыта борьбы с внешне безобидной демонстрацией стиля (в одежде, поведении, жаргоне, вкусах и т. п.). «Стиляги» имели свой стиль одежды, сленг, увлечения и формы досуга, свои музыкальные (джаз, рок-н-ролл), литературные (Хемингуэй, Ремарк) и иные художественные предпочтения, свои формы бытового поведения, а все попытки властей дискредитировать «стиляжничество» – в политическом, нравственном или эстетическом отношении – лишь усиливали к нему общественный интерес.

Между тем, «стиляжничество» было культурным вызовом, во многом еще не осознанным, стихийным протестом против тоталитарной системы, ее идеологии и культуры, строящихся на жестких предписаниях и запретах (не только политических, но и эстетических), однако это, безусловно, был протест, основанный на последовательном отрицании ценностей и норм, идеалов и традиций сталинского Союза. Поначалу оно имело только внешние формы проявления, нередко чисто эстетического свойства. Однако в такой насквозь политизированной стране, какой был СССР, подобная демонстративная аполитичность была равносильна революции, происходившей в молодых, скрыто оппозиционных умах.

Официальная система при всем желании не могла усмотреть в покрое одежды и прическах, толщине подошвы обуви и танцевальных ритмах, цвете галстука и лексических формах молодежного общения прямого выражения чуждой политической идеологии, спланированной диверсии или подрывной деятельности западных спецслужб. Это была повседневность, а в связи с формами повседневного поведения, не укладывавшегося в советские стандарты, в Советском Союзе обычно говорили о «мещанстве», пережитках старой морали, отсталых вкусах, и ни о чем более серьезном (например, о советской «контркультуре», что на самом деле больше соответствовало действительности). «Стиляжничество» самим фактом своего существования расшатывало единую стилевую систему тоталитарного общества, дополняло ее инородными эстетическими явлениями, давая все новые поводы для плюрализма и инакомыслия в поведении и мышлении советской молодежи, в эстетических принципах и художественных стилях советского искусства.

Другим явлением «оттепели», заметно расшатывавшим существующую систему, стало повальное увлечение поэзией – еще одна не до конца осознанная современниками попытка пережить и осмыслить внутри новую культурную ситуацию в стране. Поэзия – тот источник самовыражения, который позволял вести откровенные и задушевные беседы, раскрепощал эмоциональный и интеллектуальный мир личности, разрушал сложившиеся и закостеневшие нормы мировоззрения, стереотипы речевого и бытового поведения, идеологические клише и способствовал рождению новых форм досуга (поэтические вечера, поэтический театр, стихийные дискуссии и обсуждения поэзии ее любителями, распространение самодельной песни и «бардовского» движения, телевизионные КВН'ы и «огоньки» и т. п.). Вместе с этим появлялись и новые типы индивидуального и массового творчества, оппозиционные идеи, заявляющие о себе в скрытой, неявной форме, – через поэтическое преувеличение, художественное и историческое иносказание, символику, речевые характеристики персонажей и т. п.

Поэтические вечера в Политехническом музее – пик «поэтической лихорадки», островок свободы рядом с Домом на Лубянке, фронда на фоне недавних идеологических догм сталинизма. Здесь достигался максимальный эффект сопричастности читателя-слушателя и поэта-чтеца, – тот дух культурного и идейного единства, который стал характерной особенностью поколения «шестидесятников» и который можно обозначить термином «сотворчество». Исповедальность, жанровый и стилевой плюрализм, демократизм, метафоричность, подспудная переоценка советской системы ценностей – все это было косвенным следствием поэтического бума «оттепели», имевшем свои театральные и кинематографические ипостаси.

Поэтические вечера создали новых кумиров – поэтов, которым суждено было выйти за рамки исключительно поэзии, и их поклонников, которые оказывались во многом за пределами поэтического «любительства». Граница между искусством и политикой была очень зыбкой, и каждый из поэтов «оттепели» по-своему обыгрывал это. Помимо этого, Е. Евтушенко, А. Вознесенский, Б. Ахмадулина создали, наряду с традицией «эстрадной поэзии», определенный тип литературного поведения как своеобразный эстетический результат своей профессиональной деятельности. Публичное исполнение внешне непритязательных, камерных песен Б. Окуджавой, Ю. Визбором, затем В. Высоцким,

А. Галичем, Ю. Кимом и др., тиражированное самодельными магнитофонными записями, прививало массе слушателей имплицитно содержащуюся в них «философию повседневности», явно противостоящую идеологическому официозу.

Понятие «стиль» (поэтический, песенный) постепенно вытеснил в сознании читателей и слушателей понятие «системы» (идеологической). К тому же в этот тип творческого поведения входил свой негласный, но жесткий «кодекс чести», свой доверительный способ общения в виде неформальных «салонов» или «кухонь», особая «богемная» манера жизни и поведения, индивидуальный выбор одежды как части поэтического имиджа и социальной роли, которую осознанно играли эти мастера.

Сегодня феномен «поэтического бума» (а вместе с ним и «бума театрального» – в лице «Современника», «Таганки», отчасти «Ленкома») получил неожиданную интерпретацию. Уже цитировавшийся В. Мартынов, ссылаясь на поэтов и прозаиков «оттепели», объясняет их успех тем, что «все это проникнуто верой не просто в слово и не просто в высказывание, но верой в непосредственное, прямое и пафосное слово» (высказывание), проникнутые пафосом «разумного, доброго, вечного» (столь характерным для сталинской эпохи). По словам Мартынова, складывалось противоречие: с одной стороны, «разоблачение культа личности привело к утрате веры в смыслообразующую силу слова и высказывания», а с другой стороны, «ощущение свободы, порожденное этим разоблачением, было неразрывно связано с верой в силу слова и высказывания» [2, с. 43]. Таким образом, «поэтический бум» «оттепели» явился парадоксальным следствием низвержения культа Сталина, что придало новый, секулярный смысл сакрализованному слову предшествующей, тоталитарной эпохи. Такова диалектика перехода от тоталитаризма к демократии в советской культуре.

«Оттепель» была первой ступенькой в деле раскрепощения советского общества, которая сделала невозможными для большинства населения СССР явления, еще совсем недавно привычные: романтизацию насилия, цепенящий страх ареста и гибели, доносительство на близких людей «во имя идеи», единогласие по всем вопросам государственной и личной жизни, единообразие вкусов и т. п. Напротив, явления, казавшиеся в эпоху сталинского тоталитаризма совершенно невозможными, – право человека на частную жизнь, стремление обрести индиви-



дуальность, разнообразие мнений и эстетических оценок, проявление интереса к жизни и культуре за рубежом и прочее – стали абсолютно естественными и органичными для многих «простых» людей.

Послевоенная культура повседневности выявила с предельной наглядностью, что далеко не все может быть подчинено партийно-государственному влиянию, контролю и управлению сверху административными и политическими методами (частная жизнь, повседневность, искусство). Именно в обыденном сознании, в различных формах советской неофициальной культуры мы видим истоки крушения тоталитарной системы с ее ведущими нормами и культурными ценностями, традициями и образцами, зарождение новой неофициальной «философии повседневности», далекой от идеологии.

Культурно-историческое значение «оттепели» и порожденного ею «шестидесятничества» состоит в том, что они сделали этот процесс демонстративным и необратимым, а советского человека вернули из политико-идеологических сфер спекулятивной культуры на «землю» естественных интересов и потребностей, обратив его внутренний взор на антропологическую сущность человека как такового – вне идеологии, политики, социального страха и безликого подчинения централизованной власти, на простые общечеловеческие ценности, будничные и вместе с тем естественные, а потому убедительные сами по себе. С «оттепели» в Советском Союзе начался подспудный процесс культурного, и прежде всего эстетического, преодоления тоталитаризма.

Сложившаяся в 1950–1960-е гг. атмосфера относительной свободы (во всяком случае – от недавних общеобязательных идеологических и эстетических догм), размывание идейно-стилевых, а вместе с тем и национальных, и политических границ (в том числе между мировыми культурами), возвышение творческой индивидуальности художника, расширение не только содержательных, но и формальных возможностей искусства – привели к изменению общественного статуса искусства как территории личной и общественной свободы. Такие характерные явления культуры «оттепели», как упомянутые «поэтический бум», «театральный бум», «бардовское движение», возрождение джаза и появление рока, оправдание художественного формализма и рождение «второго авангарда» в поэзии, музыке, изобразительном искусстве, кризис социалистического реализма, начавшего превращаться в «реализм без берегов» (провокативное название доклада Р. Гароди, вызвавшее

длительную дискуссию о границах не только реализма, но и искусства), «очеловечение» советского экрана, – все это зримые признаки нового эстетического поворота в советской культуре, произошедшего под флагом «оттепели».

Однако «оттепель» имела не только национальное, но и всемирно-историческое значение. Именно «оттепельные» процессы в советском искусстве обозначили начало конвергенции между разными политическими системами (расширение культурных контактов, размыкание границ, рост интереса к западному искусству в СССР и к советскому искусству на Западе, осознание советской культуры как составной части мировой). Таким образом, послевоенная «оттепель» в Советском Союзе стала знаковым явлением и в глобальном масштабе, обозначив собой новый эстетический поворот не только в истории советской и российской культуры, но и в истории мировой культуры в целом.

#### Список литературы

1. *Брусиловская Л. Б.* Культура повседневности в эпоху «оттепели»: метаморфозы стиля. – М.: Изд-во УРАО, 2001.
2. *Мартынов В.* Пестрые прутья Иакова: Частный взгляд на картину всеобщего праздника жизни. – М.: МГИУ, 2008.
3. *Симонов К.* Глазами человека моего поколения: Размышления о И. В. Сталине. – М.: АПН, 1989.
4. *Эренбург Э.* Люди, годы, жизнь: в 3 томах. Том 2 (Книги 4, 5). – М.: Текст, 2005.

Научное издание

**КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ**

Научный журнал

Вып. 1

Редактор – *О. А. Разумова*  
Компьютерная верстка – *И. С. Заковряшина*

---

Подписано в печать 25.12.2013 г. Формат бумаги 70×100 1/16  
Печать цифровая. Уч.-изд. л. 5,4. Усл. печ. л. 8,0.  
Тираж 500 экз. Заказ №

---

ФГБОУ ВПО «Новосибирский государственный педагогический университет»,  
г. Новосибирск, ул. Виллюйская, 28  
Отпечатано: ФГБОУ ВПО «НГПУ»