

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Вспомогательная культура дайджест

1 (60)
2012

МОСКВА
2012

Журнал «Культурология»

Светлана Левит

**Культурология:
Дайджест №1/2012**

«Агентство научных изданий»

2012

УДК 008
ББК 71.0

Левит С. Я.

Культурология: Дайджест №1/2012 / С. Я. Левит —
«Агентство научных изданий», 2012 — (Журнал
«Культурология»)

В сборнике рассматривается комплекс следующих проблем: теория культуры, архив эпохи, философия культуры, социология культуры, диалог культур, психологические подходы к литературе и искусству, лексикон культурологии.

УДК 008
ББК 71.0

© Левит С. Я., 2012
© Агентство научных
изданий, 2012

Содержание

КОСМОС КУЛЬТУРЫ	5
«КУЛЬТУРА СЕБЯ»: К ГЕНЕАЛОГИИ ОДНОГО ПОНЯТИЯ МИШЕЛЯ ФУКО	5
«ЦИВИЛИЗАЦИЯ» И «КУЛЬТУРА» В СОВЕТСКОМ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ 1920-х – НАЧАЛА 1930-х годов	15
«СОЧИНИТЕЛЬ САМОБЫТНЫХ КУЛЬТУР»? (ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ В СИБИРСКОМ ОБЛАСТНИЧЕСТВЕ Н.М. ЯДРИНЦЕВА)	20
СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ	26
СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ: НАУЧНО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТЕМАТИЧЕСКОГО НОМЕРА «КЁЛЬНСКОГО ЖУРНАЛА ПО СОЦИОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ» 1	26
Конец ознакомительного фрагмента.	41

Светлана Левит

Культурология: Дайджест №1/2012

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

«КУЛЬТУРА СЕБЯ»: К ГЕНЕАЛОГИИ ОДНОГО ПОНЯТИЯ МИШЕЛЯ ФУКО

Ю.А. Асоян

Аннотация. В статье рассматривается понятие «культура себя». Оно появляется в «Герменевтике субъекта» М. Фуко. «Культура себя» выступает как метакатегория «заботы о себе». Согласно Фуко, о культуре себя имеет смысл говорить, начиная с эпохи эллинизма. Говоря о генеалогии понятия «la culture de sua» у Фуко, автор обращается к работам исследователя-эллиниста Пьера Адо (Pierre Hadot). Понятие «культура себя» автор соотносит с понятием «пайдейя», обращаясь к работам В. Йегера (W.Jäger), А. – И. Марру (Henri-Irénée Marrou), Илзетраут Адо (Ilsetraut Hadot).

Ключевые слова: культура себя, забота о себе, пайдейя, цивилизация, культура, humanitas.

Annotation. The article is devoted to the concept of «Oneself culture». It is described in The Hermeneutics of the Subject by Michel Foucault. «Oneself culture» is metha-category of concern of oneself. According to Foucault the phenomenon of «Oneself culture» appears in the Hellenistic époque.

Keywords: «Oneself culture», concern of oneself, paideya, civilization, culture, humanitas.

Понятие «культура себя» в работах Фуко

Понятием «культура себя» (la cultur de sua) отмечены поздние работы Фуко. Оно появляется в «Герменевтике субъекта» – лекциях, прочитанных Фуко в Коллеж де Франс в 1981/1982 учебном году¹. Мы находим его во втором и третьем томах «Истории сексуальности», вышедших в 1984 г. В «Заботе о себе» есть отдельная глава, которая так и называется «Культура себя»². Публикатор «Герменевтики субъекта» Фредерик Гро (Frédéric Gros) отмечает, что она создает впечатление довольно скупого фрагмента из прочитанного в Коллеж де Франс курса, где понятие «la cultur de sua» представлено куда более масштабно³.

По свидетельству Гро, изданные в 1984 г. книги (речь идет об «Использовании удовольствий» и «Заботе о себе») не вполне удовлетворяли Фуко. Он будто бы планировал еще один завершающий том, в котором тема *культуры себя* могла быть развернута объемнее и без непосредственной увязки с проблематизацией сексуальности. О значении темы и самого понятия «культура себя» для Фуко говорит и то, что одна из пяти папок черновиков, в кото-

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981/1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

² См.: Фуко М. История сексуальности – III. Забота о себе / Пер. с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы. – Киев: Дух и литера: Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.

³ Гро Фр. О курсе 1982 года // Фуко М. Герменевтика субъекта. – С. 551–552, 562.

рые собирался материал курса, озаглавлена «Культура себя – черновик»⁴. Несколько позже наряду с «культурой себя» Фуко вводит понятие «письмо себя» (L'Écriture de soi).

В «Герменевтике субъекта» «культура себя», поскольку Фуко исследует эллинистически-римский «золотой век» ее, занимающий особое положение между классической платоновской моделью и более поздней – христианской, раскрывается с помощью ряда греческих и латинских терминов. Это «обращение к себе», «упражнение» и другие термины⁵ для обозначения более или менее специальных практик «представления», «исправления», «самопроверки». Центральным и более общим понятием в этом ряду является понятие «заботы о себе». По-гречески – *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (epimeleia heautou), на латыни – *cura sui*.

Что касается понятия «забота о себе», то его Фуко рассматривает как некое свое открытие. На значимость этой категории прежде обращали слишком мало внимания. В философской историографии первостепенное значение придавалось идее самопознания – *γνῶθι σεαυτόν*⁶. Явным фаворитом в глазах исследователей был принцип *познай самого себя*. Но Фуко ставит *gnōthi seauton* в подчиненное положение по отношению к «заботе о себе», *epimeleia heautou*. «Я думаю, – пишет он, – что вопрос *epimeleia heautou* слишком часто пребывал в тени, куда его задвинул престиж *gnōthi seauton*, и пора его из этой тени вывести»⁷.

«Культура себя», хотя это понятие мы встречаем уже в первой лекции – появляется после *заботы о себе*; некоторое время оно существует как бы в «периферии» этого понятия и разворачивается не так стремительно. «Культура себя» выступает как метакатегория «заботы о себе». Уже в первой лекции Фуко подчеркивает, что «забота о себе» – это не отдельный принцип, что она «тянет» на нечто большее. «В понятии *epimeleia heautou* перед нами настоящий свод установлений, касательно способа быть, что делает его феноменом исключительной важности не только в истории понятий... но и в истории субъективности...»⁸

Согласно Фуко, о *культуре себя* имеет смысл говорить начиная с эпохи эллинизма⁹, когда она «полностью раскрывается... обретает подлинный размах...» «Требование озабочиться собой получило за долгое лето эллинистической и римской мысли, – пишет Фуко, – такое широкое распространение, что говорит, на мой взгляд, о появлении *особой культурной целостности* (culturel d'ensemble) – побуждение заботиться о себе, общее согласие с требованием заботы о себе *стали признаками особой культуры* (курсив мой. – Ю.А.), свойственной эллинистическому и римскому обществу, и вместе с тем событием мысли»¹⁰.

Фуко выделяет моменты, позволяющие квалифицировать свод положений и практик «заботы о себе» в качестве целостной и самостоятельной культуры. В одном месте лекций он оговаривается, что *культура себя* не является в его понимании законченным и завершенным понятием: выражение «культура себя» «я беру в кавычки, – пишет Фуко, – так как не думаю, что это слово можно употреблять как разработанное понятие, замкнутое на себя, закрытое и четко определенное...» Чуть ниже он специально останавливается на основаниях, позволяющих использовать данное понятие: «Я не хотел бы, чтобы смысл употребляемого мною слова “культура” растекался без меры, а потому скажу так: мне кажется, можно вести речь о культуре, оговорив ряд условий.

•Во-первых имеется некий набор ценностей, хоть как-то взаимоупорядоченных, поделенных на высшие и низшие.

⁴ *Про Фр.* Указ. соч. – С. 562.

⁵ *Επιστροφή, άσκησις, ευκράτεια.*

⁶ *Фуко М.* Герменевтика субъекта. – С. 15.

⁷ Там же. – С. 20. См. также на с. 14.

⁸ Там же. – С. 24.

⁹ Там же. – С. 202.

¹⁰ Там же. – С. 22.

•Можно говорить о культуре, выставив вторым условием то, что эти ценности преподносятся как всеобщие и в то же время они доступны лишь некоторым.

•Третье условие... таково: их осуществление индивидом требует от последнего определенных действий, жестко регламентированного поведения...

•Четвертое условие, делающее возможным разговор о культуре, – это то, что доступ к этим ценностям обусловлен более или менее регламентированными процедурами и техниками, которые были разработаны, переданы, преподаны и с которыми соотносится совокупность понятий, представлений, теорий...

«Мне кажется, – завершает Фуко, – что если называть культурой некоторую иерархизированную систему ценностей, которая доступна всем, но одновременно приводит в действие механизм селекции; если связывать с культурой... образование такого ценностного поля, доступ к которому возможен не иначе как посредством отлаженных техник, так вот, если все это называть культурой, то можно сказать, что действительно в эллинистическую и римскую эпоху существовала некоторая *культура себя*». Это «себя, – говорит Фуко, – вспахало и перепахало поле традиционных ценностей мира эллинской классики...»¹¹

Пьер Адо и понятие «культура себя». Спор с Фуко

Говоря о генеалогии понятия «la cultur de sua» у Фуко, неизбежно приходится обращаться к фигуре знаменитого исследователя-эллиниста Пьера Адо (Pierre Hadot). Адо занимает совершенно особое место в том нешироком круге филологов-классиков, на работы которых Фуко опирался. Источники Фуко, если речь идет об исследованиях античной культуры и философии, достаточно известны. Это работы Жана-Пьера Вернана, Поля Вейна, труды А. – Ж. Фестюжера. Этот ряд может быть продолжен именами Эрика Доддса, Анри Марру, Илзетраут Адо. Это наиболее часто упоминаемые им авторы.

В числе этих известных имен Пьер Адо (почетный доктор Коллеж де Франс в бытность там Фуко) занимает особое место. Понятие «духовных упражнений», его общий подход к изучению античной философии произвели на Фуко довольно сильное впечатление. Адо говорил о том, что мы не научились правильно читать античную философию. Мы толкуем ее системно-логически, рассматриваем как сумму теоретических построений. Но ее необходимо понять как «упражнение», занятие, нацеленное на самопреодоление и самовосхождение, увидеть в ней комплекс не только интеллектуалистских, но и духовных практик.

Для обозначения духовно-практического «ядра» античного философствования Пьер Адо после некоторых колебаний, связанных со слишком большой ответственностью, налагаемой категорией «духовного», избирает понятие «духовных упражнений». Обычно это понятие возводят к Игнатию Лойоле. Но, по Адо, «...*exercitia spiritualia* Лойолы являются лишь христианским вариантом греко-римской традиции. Термин *exercitia spiritualia* засвидетельствован задолго до Лойолы – в раннем латинском христианстве, и он соответствует тому, что греки называли *askesis*».

Книга Пьера Адо «Духовные упражнения и античная философия»¹² была опубликована именно тогда, когда Фуко разрабатывал свой курс «Герменевтики субъекта». Это был 1981 год. Фуко успел познакомиться с ней до начала своего курса; он рекомендует ее слушателям, в частности, когда обсуждает проблему «заботы о себе» у Марка Аврелия. Впрочем, с концепцией Адо о месте и роли «духовных упражнений» в античной философии Фуко был знаком и до этого – по статье, опубликованной в «Ежегоднике V Отделения Практической школы высших знаний» в 1976 г. (на нее он также ссылается).

¹¹ Там же. – С. 203.

¹² Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. – Paris: Etudes Augustiniennes, 1981. – 206 p.

Проблематику Адо – тему *духовных упражнений* в античной философии – Фуко принял с нескрываемым энтузиазмом. Об этом вспоминает Арнольд Дэвидсон (A.I. Davidson), профессор Чикагского университета, а в начале 80-х годов член Совета института современной мысли в университете Париж VII. По Дэвидсону, появление темы духовных упражнений у Адо было связано с «проблемой строго филологической»: он хотел исследовать исторически постоянную тему «несвязности» античных философов¹³. В отличие от него, Фуко с самого начала помещает тему духовных упражнений в философский контекст¹⁴.

На разрабатываемое Фуко понятие *культуры себя* Адо, хоть и с некоторым опозданием, откликнулся¹⁵. В «Размышлениях о понятии “культуры себя”» – докладе, посвященном этой теме¹⁶, он пишет: «В статье, а затем в книге “Духовные упражнения и античная философия” я развил идею, согласно которой христианство переняло некоторые приемы духовных упражнений, практиковавшихся в Античности; все это, как мне кажется, привлекло внимание Мишеля Фуко. Я хотел бы представить... замечания, чтобы уточнить не сходства, а различия в толковании и в конечном счете в философском выборе, которые разделяют нас...»¹⁷

Линия размежевания связана с выбором исходных понятий: «То, что я назвал “духовные упражнения”, а Фуко предпочитает называть “техникой себя”, в его описании излишне настойчиво сконцентрировано “на себе”... [Но] стоическое упражнение (на которое так часто ссылается Фуко) на самом деле направлено на самопревосхождение, на то, чтобы думать и действовать в союзе с универсальным Разумом... Я понимаю мотивы, по которым Фуко обходит эти хорошо известные ему аспекты... “Универсальный Разум” и “универсальная природа” больше не имеют отдельного смысла. Следовательно, было целесообразно заключить их в скобки»¹⁸.

«Все замечания, которые я здесь изложил, – подчеркивает Пьер Адо, – имеют смысл не только в рамках исторического анализа античной философии, они нацелены также на определение этической модели, которую современный человек может открыть для себя в Античности. И поэтому я немного опасюсь, что фокусируя свое толкование исключительно на *культуре себя*, на заботе о себе, на обращении к себе, и, определяя свою этическую модель как эстетику существования, Фуко предлагает чересчур эстетизированную *культуру себя*, то есть, боюсь, новую форму *дендизма* – вариант конца XX века»¹⁹.

Критика Адо очень важна, хотя и не всегда достигает цели. Возможно, это связано с тем, что Адо опирается на главы из «Заботы о себе», представляющие взгляд Фуко отнюдь не во всем объеме. Примечательно, что в «Герменевтике субъекта» Фуко чаще оказывается близок Адо: «В общей теме обращения на себя предписание “обратить взор на самого себя” не стало поводом для отказа от познания мира. Оно тем более не привело к появлению такого познания себя, которое было бы [лишь] исследованием субъективности... скорее имело следствием что-то такое, что можно назвать **одухотворением (spiritualization)** познания мира»²⁰.

¹³ См.: Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.: Степной ветер, 2005. – С. 10.

¹⁴ Фуко говорит о «картезианском моменте» – придавшем философской значимости принципу *gnothi seauton* (познай самого себя) и отнявшего ее у *epimeleia heautou* (заботы о себе) (Фуко М. Герменевтика субъекта. – С. 26 и сл.)

¹⁵ Адо писал, что в открытии темы духовных упражнений он отчасти обязан книге Пауля Раббова (*Rabbow P. Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike.* – München: Kösel-Verl., 1954. – 354 S.), где «*exercitia spiritualia* Игнатия Лойолы были вновь помещены в античную традицию». Однако, считает Адо, «Пауль Раббов... сам не видел последствий своего открытия».

¹⁶ Michel Foucault philosoph. – Paris: Seuil, 1989. – P. 261–270.

¹⁷ Адо П. Указ. соч. – С. 299; см. также: с. 300, 301, 302.

¹⁸ Там же. – С. 300, 301.

¹⁹ Там же. – С. 307–308.

²⁰ Фуко М. Герменевтика субъекта. – С. 315.

«Познать себя... распознать божественное в себе самом – это, на мой взгляд, главное в платонической и неоплатонической форме заботы о себе», – пишет Фуко. Вместе с тем он отмечает, что этих элементов – во всяком случае распределенных и организованных именно так – мы уже не встретим в других формах заботы о себе – в эпикурейской, стоической или даже неопифагорейской, несмотря на все проникновения между неопифагорейским и неоплатоновским направлениями²¹. Там эта «забота о себе» уже лишается того безусловно универсализирующего начала, в гораздо большей мере становясь культурой *себя*.

Вернер Йегер: Культура как Пайдейя. Антропологическая критика отождествления этих понятий

Даже если Пьер Адо был безоговорочно прав в своей критике толкования античной «культуры себя» у Фуко, на само это понятие стоит взглянуть из еще одного центра перспективы. Необходимо учесть те сдвиги, которые данное понятие производит в наших представлениях о ранней истории понятия «культура». Иными словами, на введенное Мишелем Фуко понятие *культуры себя* стоит взглянуть с еще одной точки. Этой точкой является греческое понятие «пайдейя» (*παιδεία*), которое входит в довольно сложные отношения и с как таковым понятием «культура», и с толкованиями *культуры себя*, предложенными Фуко.

Тема соотношения в античных практиках *себя пайдейи* и *заботы о себе* занимает в лекционном курсе Фуко довольно заметное место, хотя она могла быть представлена еще более объемно и значительно. По свидетельствам Гро, в папках с черновиками и набросками остался ряд не востребуемых материалов, которые не вошли в итоговый курс. Среди достаточно объемных фрагментов, так и не попавших сюда, Гро упоминает подборку материалов о пайдейе. Вопрос о соотношении *культуры себя* и *пайдейи* Фуко затрагивает неоднократно. Для верного истолкования *культуры себя* он действительно очень важен.

Говоря о толкованиях понятия *пайдейя*, неизбежно вспоминают имя Вернера Йегера (W. Jäger). Сближение понятия о *культуре* с греческой *пайдейей* восходит, видимо, к немецкой классической филологии середины XIX в. Но именно Йегер придал этой связке **культура–пайдейя** чеканную форму²², которая с тех пор много раз воспроизводилась (должен признаться, в книге «Открытие идеи культуры»²³ я также попался в «силки» В. Йегера и только благодаря знакомству с «Герменевтикой субъекта» Фуко окончательно освободился от пут отождествления «культуры» и «пайдейи», навязанных им).

Среди античных понятий-представлений Йегер ищет, если так можно сказать, «кандидата» на незанятое место понятия «культуры». Такой категорией Йегер считает пайдейю (*παιδεία*). Первый том «Пайдейи» Вернера Йегера вышел еще в 1933 г. Второй и третий том появились в Оксфорде в 1944–1945 гг. (на французском языке книга вышла в 1968 г.). В том же 1945 г. в Нью-Йорке был переиздан первый том. К этому изданию²⁴ обращались американские антропологи – А.Л. Крёбер и К. Клакхон, чью острую критику вызвало Введение, в котором автор как раз и прокламирует основополагающее сходство *пайдейи* с понятием *культура*.

Во Введении к «Пайдейе» слова Йегера звучат как манифест: «Эта книга адресована не только ученому миру, но и всем, кто в наш век стремится сохранить традиции тысячелет-

²¹ Там же. – С. 93.

²² Jäger W. Paideia. Die formung des griechischen Menschen. – B.; Leipzig: W. de Gruyter, 1936. – Bd. 1. – 513 S.

²³ Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX в. – М.: ОГИ, 2000. – 344 с.

²⁴ См.: Jäger W. Paideia: The ideals of Greek culture / Tr. by G. Highet. – N.Y.: Oxford univ. press, 1945. – Vol. 1–3.

ней культуры...»²⁵ «В сегодняшнем расхожем употреблении мы понятие культуры... чрезвычайно тривиализируем... распространяя на все народы Земли, в том числе и примитивные... Слово “культура” скатывается... до уровня антропологически-описательного понятия, это больше не обозначение высшей ценности, не осознанный идеал. В этом расплывчатом и потускневшем смысле простой аналогии позволено говорить о китайской, индийской, вавилонской, еврейской или египетской культуре, хотя ни у одного из этих народов нет соответствующего слова и осознанного понятия для этого явления...»²⁶

«В конце концов это уже привычка – говорить о множестве догреческих культур, привычка, восходящая к позитивистскому безразличию, подгоняющему все чужое под европейские понятия и не замечающему при этом, что историческая фальсификация начинается с того момента, когда мы пытаемся вместить чужой мир в нашу понятийную систему, не приспособленную для этого по своей сущности»²⁷. Легко заметить, что это замечание относится к самому Йегеру, ведь сам он-то как раз и «подгоняет» греческое под немецкое, приспособливая *παιδεία* к *Bildung und Kultur*. «Наше немецкое слово “*Bildung*” (*образование*), – проговаривается Йегер, – наиболее наглядным образом отражает сущность воспитания в греческом, платоновском смысле...»²⁸

Критикуя Йегера²⁹, Крёбер и Клакхон проводят черту между антропологическим пониманием культуры и тем ценностно-гуманистическим ее толкованием, которое сознательно ограничивает понятие о культуре «территорией» античной классики и всем тем, что сохраняет с ней преемственность. Впрочем, стоит отметить, что для целей «Герменевтики субъекта» Йегер мог быть не так уж плох. В «Пайдейя» есть глава – «Греческая медицина как пайдейя» – которая, безусловно, могла заинтересовать Фуко (комментатор «Герменевтики субъекта» отмечает, что Фуко мог быть знаком с ней по оксфордскому изданию).

Толкование понятия «пайдейя» у А. – И. Марру. Критика этого толкования у Илзетраут Адо

В 1948 г. появилась работа Анри Марру (Henri-Irénée Marrou) «История воспитания в Античности» (*Historie de L'éducation dans l'antiquité*). В ней идея пайдейи как культуры звучит, можно сказать, не так одиозно, как у Йегера. Вместе с тем работа Марру представляет собой трансформацию и развитие той же самой концепции. Правда, в отличие от Вернера Йегера, «размазавшего» пайдейю по всему античному периоду (хотя он и отмечает, что само это слово появляется лишь в V в. до н.э., когда оно означало всего лишь «уход за детьми»³⁰), Марру с самого начала связывает это понятие с эллинизмом.

«Мы подошли к самому средоточию нашей темы, – пишет Марру, обращаясь к понятию “пайдейя” в эпоху эллинизма. – Именно с этого момента изучение античного образования становится по-настоящему плодотворным... Образование, пайдейя, здесь уже не занятие ребенка, *παις*, с известной торопливостью снаряжающее его для взрослой жизни... она становится обозначением культуры, понимаемой... в том результативном значении, какое

²⁵ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем. А.И. Любжина. – М.: ГЛК, 2001. – Т. 1. – С. 13.

²⁶ Там же. – С. 16.

²⁷ Там же. – С. 22.

²⁸ Там же.

²⁹ См.: Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture. A critical review of concepts and definitions. – Cambridge (Mass): Harvard univ. press, 1952. – VIII, 223 p.

³⁰ Йегер В. Указ. соч. – С. 31.

это слово приобрело у нас сегодня: состояние полного, осуществившего все свои возможности духовного развития у человека, ставшего человеком в полном смысле»³¹.

Марру помещает эллинизм «между цивилизациями *πολις*’а и *Θεοπολις*’а», видит в нем эпоху, «чьей отличительной чертой и является *παιδεία*»³². Это «цивилизация образования». Связывая понятие «пайдейя» не только с представлением о культуре, но и с современным представлением о цивилизации, Марру идет в этом отношении дальше Йегера. «Если мы, – пишет он, – попытаемся определить, как греки выражают понятие, которое передает у нас в его абстрактном значении слово “цивилизация” мы с удивлением отметим, что это также будет (ценой еще одного смыслового расширения) слово *παιδεία* (*παιδευσις*)»³³.

Если Йегер отмечал сходства «пайдейи» с немецким *Bildung*, то Марру в своем сближении понятия «пайдейя» с «культурой» и «цивилизацией» подчеркивает созвучие французским значениям. Персоналистический оттенок, свойственный слову «культура» во французском языке, «противостоит коллективистскому понятию цивилизации». Марру стремится подчеркнуть наличие некоего подобия этому у греков: «Хотя коллективным достоянием греков как раз и является такой идеал индивидуальной жизни, нет необходимости обнаруживать здесь также и *форму жизни* общественной, например полис»³⁴.

В истории рассмотрения пайдейи как культуры и цивилизации толкование Марру представляет, можно сказать, кульминационную точку. Следующий шаг в этом направлении подводит нас непосредственно ко времени курса «Герменевтики субъекта», т.е. к началу 80-х. Речь здесь пойдет еще не о самом Фуко, а об Илзетраут Адо (*Ilsetraut Hadot*). В 1980–1982 гг. она читает, можно сказать, параллельно с Фуко курс, посвященный свободным искусствам и философии в Античности. И в нем довольно много говорит о понятии «пайдейя». Как и последние работы Фуко, книга по результатам этого курса вышла в свет в 1984 г.

В работе «Свободные искусства и философия в античной мысли»³⁵ ключевые положения и выводы работы Марру подвергнуты довольно резкой критике. В ряде случаев И. Адо прямо заявляет, что заключения А. – И. Марру о статусе и месте понятия «пайдейя» почти ни на чем не основаны: «Многие частности утверждаются в самом общем виде, без малейшей опоры на какую-либо ссылку... а когда ссылка имеется, [то она нерелевантна, поскольку. – Ю.А.] речь идет по большей части об авторах императорской эпохи...» «Мы имеем очень мало сведений о... тех представлениях об общей культуре, которые могли бы быть в эту эпоху...»³⁶

Характерно, что если сам Марру считал, что ключевые трудности рассмотрения пайдейи происходят не от «недостатка материала, а [от] недостаточной аналитики»,³⁷ то Илзетраут Адо подчеркивает, что и материала для аналитики слишком мало. Его мало или даже совсем нет для тех широковещательных заявлений, которые позволяет себе Марру. «Я обратила внимание, – пишет И. Адо, – до какой степени зыбки положения, которые обычно принято высказывать по поводу системы воспитания и цикла свободных искусств в Античности... Было бы неверно обольщаться той уверенностью, с которой А. – И. Марру описал эллинистическое воспитание в своей “Истории воспитания в античности...”»³⁸

³¹ *Marrou A. – И.* История воспитания в Античности (Греция). – М.: ГЛК, 1998. – С. 137, 142.

³² Там же. – С. 144.

³³ Там же. – С. 143.

³⁴ Там же.

³⁵ *Hadot I.* Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. – P.: Études Augustiniennes, 1984. – 391 p.

³⁶ *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. – М.: ГЛК, 2002. – 475 с.

³⁷ *Marrou A. – И.* Указ. соч. – С. 142: «К сожалению, недостаток предварительных разработок весьма затрудняет построение исковой картины... Дело не в недостатке материала, а в недостаточной его аналитике».

³⁸ *Адо И.* Указ. соч. – С. 25.

Илзетраут Адо: Пайдейя как «общая культура». Фуко об эмансипации «культуры себя» от пайдейи

В толковании понятия «пайдейя» Илзетраут Адо делает очень важный шаг – она интерпретирует эту категорию в свете понятия «общей культуры» (*la cultur general*). Пайдейя у нее – это «общая культура», сконцентрированная, главным образом, в сфере *риторического образования*³⁹. В противоположность Марру, «возвысившему» пайдейю до значения культуры и цивилизации *вместе взятых*, Адо скорее ограничивает содержание этого понятия. В эллинистическую эпоху, с которой Марру связывает максимальное расширение представлений о *παιδεία*, эта последняя все более попадает в сферу притяжения *εγκυκλιος παιδεία*. Данное понятие толкуется как «искусства, основанные на рассуждении».

Говоря о месте пайдейи, Адо в отличие от Марру отмечает не расцвет, а скорее кризис ее в эпоху эллинизма, выразившийся в скептически-недоверчивом отношении к ней. В одном случае Адо приводит в качестве примера заявление Эпикура, который в письме к Пифоклу советует своему ученику «лететь на всех парусах подальше от всяческой культуры (*παιδείαν... πασαν*)...»⁴⁰ Усилия должны быть сконцентрированы на нравственном воспитании, на приобретении мудрости, цели столь возвышенной, что она практически не оставляет места для других занятий. Между тем в пайдейе, связавшей себя с риторикой, остается мало места для моральной философии, «духовных упражнений» и практик «заботы о себе».

В эпоху эллинизма *παιδεία* все больше сдвигается к *εγκυκλιος παιδεία* – к энциклопедическому образованию и циклу свободных искусств, замыкается в этих рамках и теряет многие из прежних притязаний. Впрочем, ситуация часто выглядит крайне противоречивой. Можно признать, пишет И. Адо, что, например, «стоицизм должен был побуждать своих приверженцев к получению общей культуры, достаточно обширной, хотя и философски ориентированной, и то немногое, что известно о стоиках эллинистической эпохи, кажется, подтверждает это предположение. Однако так же легко можно отыскать в недрах стоицизма противоположное отношение к общей культуре»⁴¹.

Предложенное И. Адо толкование «пайдейи» как «общей культуры» (*la cultur general*) и понятие Фуко о *культуре себя* (*la cultur de sua*) оказываются взаимодополнительными. Адо, с рядом оговорок, конечно, склонна видеть в эпоху эллинизма кризис «общей культуры» или пайдейи. С этим тезисом стоит соотнести то, что о расцвете в эту же эпоху – но только уже *культуры себя* – говорит Фуко. В нескольких местах курса он обращается к вопросу об отношении практик *заботы о себе* и *пайдейи*. Поначалу «культура себя» располагалась в пространстве «пайдейи». В «Алквиаде I» они еще не отделены друг от друга. Но затем «культура себя» выходит за рамки пайдейи и даже противопоставляется ей.

Забота о себе универсализируется – распространяется на все течение жизни и отделяется от педагогики⁴². Она теперь не для подростка, а для взрослого человека, и тем решительней выходит из-под «опеки» образования, все настойчивей медикализируется. Если «пайдейя» попадает во власть риторики, то «забота о себе» становится прерогативой философии. Внешне это размежевание выглядит как известное противостояние риторики и философии, в ходе которого сама философия тоже меняется: она все больше склоняется к тому, чтобы

³⁹ Там же. – С. 24.

⁴⁰ Там же. – С. 39.

⁴¹ Там же. – С. 42–43.

⁴² Это не *educare* (воспитывать), а *educere* (выведение, выводить брать за руку). Это вовсе не обучение или образование... Скорее это некоторое воздействие, оказываемое на того, кому протягиваю руку, чтобы поменять... способ быть...» (Фуко М. Герменевтика субъекта. – С. 154).

обрести свое определение, свой центр тяжести в чем-то таком, что называлось *techné tou biou*, т.е. в технике жизни, в искусстве, науке, существовании⁴³.

«В деле заботы о себе, – пишет Фуко, – философия больше не шумит, а по-дружески тихо советует...» Особенно контрастно оппозиция *культуры себя* и *пайдейи*, утверждает, как и Адо, Мишель Фуко, дана Эпикуром: «Культурное знание – Эпикур употребляет слово “пайдейя” – им кичатся, выставляют напоказ, похваляются. Таким знанием обладают хвастуны... Эта самая “пайдейя” свойственна краснобаям... Это то, что производят мастера словесного шума... Но Эпикур говорит, что философствовать надо для себя, а не для Эллады. И он противопоставляет это поведению тех, кто делая вид, будто занимается практикой себя, на самом деле думает только об одном: как бы выставить себя знающим и вызвать восхищение»⁴⁴.

Paideia – это «что-то вроде общей культуры, обязательной для свободного человека. И вот эту самую пайдейю Эпикур отвергает как культуру, “производимую мастерами словесного шума”». Он противопоставляет ей «физиологию» – и это совсем не пайдейя. Она *paraskevei*, готовит, снаряжает душу всем необходимым, она есть нечто противоположное пайдейе, заключает Фуко⁴⁵. Под словом «физиология» здесь полагается все та же «культура себя», которая в различных школах получает не только разные толкования, но и различные наименования. Одни говорят об *epimeleia heautou*, другие предпочитают термин *therapheia*, Эпикур же называет это имеющим теперь несколько иной смысл словом *physiologia*.

Что это рассмотрение дает для понимания «cultura animi» Цицерона, и не только

В свете сказанного стоит взглянуть на известное выражение Цицерона о философии как *cultura animi*. Еще Йегер отмечал, что *παιδεία* римляне перевели как *humanitas*. Об этом же пишет и Марру⁴⁶. Адекватным переводом *παιδεία* стало слово «humanitas», но каково тогда место *cultura animi*? Думаю, ответ очевиден. Когда Цицерон во второй книге «Тускуланских бесед» говорит «*philosophia... cultura animi est*», *то речь здесь вовсе не об образовании – παιδεία* (отношение которого с философией полно противоречий). Речь идет о той «заботе» – *cura sui*, *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, история которой привлекает Фуко и которой он дает наименование *la culture de soi*.

Соответствием *cultura* выступает не пайдейя, а либо *ἐπιμέλεια*, либо, даже в большей степени, *θεραπεία*. Фуко замечает, что Платон для «заботиться» употребляет глагол *θεραπεύειν*, у него много значений – попечение о здоровье, служение хозяину, отправление культа. Эти перекликающиеся со значениями *культуры* толкования дает и словарь: *Therapheuein* – это: 1) прислуживать кому-либо; 2) почитать кого-либо; 3) ухаживать за больными животными, растениями, (то, что соответствует значению «возделывать почву»)»⁴⁷. Тут уже *θεραπεία* оказывается в большей степени соответствующей *cultura*, чем пайдейя или какое-либо другое понятие.

Сближая культуру и пайдейю, Йегер провозглашает *пайдеветическое* ее толкование. Это толкование аксиологическое, ценностное. Еще в 30-е годы Хайдеггер критиковал современную ему философию культуры за безотчетную склонность к мышлению в категориях ценности. В «Европейском нигилизме» он выдвигает эйдетическое (от «эйдос») толкование

⁴³ Фуко М. Герменевтика субъекта. – С. 201.

⁴⁴ Там же. – С. 266.

⁴⁵ Там же. – С. 267.

⁴⁶ Марру А. – И. Указ. соч. – С. 142.

⁴⁷ См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – М.: ГЛК, 1991. – С. 602–603.

культуры, которое, разумеется, тоже пытается связать с греческой философией. Следуя по стопам Пьера Адо, Фуко находит иные возможности. Его «культура себя» насыщена терапевтическими коннотациями, ее понимание вполне заслуживает быть названным «терапевтическим».

Быть может, это и в самом деле лучше соотносится с комплексом представлений, которые существовали в эпоху эллинизма и поздней Античности. Но то, что это созвучно запросам и поискам, идущим от современности, кажется вполне очевидным.

«ЦИВИЛИЗАЦИЯ» И «КУЛЬТУРА» В СОВЕТСКОМ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ 1920-х – НАЧАЛА 1930-х годов

Ю.А. Асоян

Аннотация. В статье анализируется место понятий «культура», «цивилизация», «цивилизированность» в советской литературе 20–30-х годов XX в.

Ключевые слова: культура, цивилизация, буржуазная цивилизация, социалистическая культура, цивилизованность, культурность, обновление человека.

Annotation. Such notions as culture, civilization, civilizationness in the soviet literature 1920–1930 of the XX century are analyzed in the article.

Keywords: culture, civilization, Bourgeois civilization, socialist culture, human renovation.

Некоторое время назад, уже довольно давно, в перерывах между занятиями я рассматривал первые издания советских энциклопедий, добросовестно хранившиеся (вместе с собраниями сочинений Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина) на кафедре философии в одном из московских вузов. Поскольку на занятии предстояло говорить о культуре и цивилизации, я решил посмотреть, как определяла эти понятия еще в 30-е годы Большая советская энциклопедия (неизменно претендовавшая на то, чтобы быть самым авторитетным советским справочным изданием).

Статья о культуре в первом издании БСЭ помещалась в томе, датированном 1937-м г.¹ Это был довольно объемный текст: комбинация общих марксистских положений и ключевых высказываний на темы культуры Ленина и Сталина сопровождалась в нем тавтологическими комментариями. Помимо основных положений ленинско-сталинской концепции культуры текст содержал высказывания «по текущему моменту» – критику фашистских извращений культуры; чего в тексте статьи не было – так это и намек на нейтральные неидеологизированные формулировки культуры, наличие которых, вообще говоря, не исключалось полностью и в то суровое время.

«Разочаровавшись» в «культуре», я обратился к поискам «цивилизации». Статье о ней полагалось быть в 60-м томе Энциклопедии, вышедшем в 1934 г.² С цивилизацией в Энциклопедии дела обстояли, однако, даже хуже – такой статьи в ней попросту не было. Справедливости ради надо отметить, что уже следующее, второе, издание Энциклопедии «восстановило» цивилизацию в правах – небольшая статья о ней, содержащая ссылку на то, как толковал это понятие Энгельс, вошла в том, датированный 1957-м г. И все же отсутствие статьи о цивилизации в издании 1934 г. настраивало на некоторые размышления – если не о судьбах Родины, то о превратностях истории.

Благодаря работе Андрея Зорина³ историкам понятий известно, что активное введение «цивилизации» в России в первой половине XIX в. было связано с деятельностью на посту министра народного просвещения графа Сергея Сергеевича Уварова. Широкую дорогу для использования этого понятия открыла инициированная им частичная публикация по-русски в Журнале Министерства народного просвещения «Истории цивилизации в Европе» Франсуа Гизо. Это был 1834 год. Спустя ровно сто лет понятие «цивилизация» оказалось вре-

¹ Большая советская энциклопедия. – М.: ОГИЗ РСФСР, 1937. – Т. 35.

² Большая советская энциклопедия. – М.: ОГИЗ РСФСР, 1934. – Т. 60.

³ Зорин А. Кормя двуглавого орла. Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX века. – М.: НЛО, 2004. – С. 337–374.

менно забытым в Большой советской энциклопедии. Причем эта забывчивость, конечно, не была случайной.

Справедливости ради надо отметить, что еще в Малой советской энциклопедии (том. 9, год издания – 1932) крохотная статья о цивилизации есть; она, правда, едва выходит за рамки этимологического пояснения слова «гражданственность». У Большой и Малой советских энциклопедий разные редакционные коллегии и два года разницы в публикации соответствующих томов. Кстати, сохраняло «цивилизацию» и другое справочное издание того времени – словарь Гранат. Но это издание с еще дореволюционной генеалогией – его нельзя считать «стопроцентно советским». Статья о цивилизации вошла в 45 том этого словаря, вышедший, что немаловажно, еще в относительно свободном 1927 г. Издававшийся Русским библиографическим обществом словарь Гранат не мог, конечно, состязаться с БСЭ в тираже (4000 экземпляров против 60 000). Советская энциклопедия фактически вытеснила Гранат с поля справочных изданий.

Кроме словарей, стоит присмотреться к корпусу сочинений теоретиков и деятелей партии большевиков, к их практикам употребления интересующих нас понятий. Если иметь в виду почти полное отсутствие «цивилизации» и явное преобладание определенным образом понятой «культуры», то картина будет очень похожа на то, что мы наблюдаем во все той же Энциклопедии (БСЭ). Слово «цивилизация» и его производные либо отсутствуют, либо встречаются крайне редко. Почти всегда это – «буржуазная цивилизация» с сопутствующими отрицательными контаминациями. Часто – «так называемая цивилизация», т.е. ложь и обман, скрывающие за маской человечности и благонамеренности хищные капиталистические интересы.

На маргинальное место цивилизации в идеологических дискурсах советского времени косвенно указывают предметные указатели к собраниям сочинений Ленина. Первые собрания сочинений Ленина (появившиеся еще в 1920-е годы) предметных указателей не содержали вовсе. Но уверен, даже если бы они и были, слово «цивилизация» в них все равно бы не попало. Ведь его нет ни в одном из предметных указателей к позднейшим изданиям сочинений Ленина. Зато рубрикация «культуры» в этих же изданиях обширна и дробна⁴. В 1980-е годы, кстати, велась работа по составлению словаря языка Ленина. Политические перемены ее прервали, и об этом приходится лишь сожалеть.

Хотя топка «цивилизации» в советском идеологическом дискурсе 1920-х крайне ограничена, в ней можно выделить ряд самостоятельных тематизмов. В начале 1920-х годов это «*Мировая (империалистическая) война и цивилизация*», «*Революция (причем также мировая) и буржуазная цивилизация*». Теоретики большевизма середины – конца 20-х (Троцкий, Бухарин, Луначарский, Сталин и др.) такую конструкцию как «советская, социалистическая цивилизация» не используют. *Буржуазной цивилизации* противопоставлена не *цивилизация социализма*, а *социалистическая культура*. (Словосочетание «цивилизация социализма» есть в статье о цивилизации во втором издании Малой советской энциклопедии. Но это уже 1947 г.).

Если вернуться к середине 1920-х, то здесь заметное место принадлежит теме «освобождающегося Востока». В связи с этим понятие *цивилизация* как синоним Запада и Европы используется более часто. В работе «Запад и Восток» Лев Троцкий цитирует слова некоего английского дипломата, призывающего к единению европейцев. «В этом единении (европейских империалистов...)» – подчеркивает Троцкий, – мы не участвуем». Отсюда «нена-

⁴ См.: Справочный том к Полному собранию сочинений В.И. Ленина. – 5-е изд. – М., 1978. – Ч. 1.

висть и боязнь, что мы испортим их дипломатический концерт, в мелодию которого входят вопли китайцев, избиваемых во славу цивилизации»⁵. «Цивилизация» здесь – понятие-симулякр, за которым скрывается «империализм». Империализму «цивилизации» ставят предел «мировая революция», «пробуждающийся Восток».

В своей знаменитой работе Норберт Элиас⁶ писал о «цивилизации» как о понятии расширяющем, преодолевающим и ломающим национальные перегородки, обращенном к будущему. Семантика «культуры», по крайней мере в немецкой традиции, совершенно иная – это понятие, которое обращает к «истокам», к миру прошлого, языку и истории. Хотя для начала XX в. в России немецкая традиция означивания понятий «культура» и «цивилизация» была преобладающей, советские идеологические конструкты обнаруживают ряд заметных сдвигов. В дискурсивных практиках советского большевизма мы видим тенденцию намеренной «историзации» понятия «цивилизация». В том смысле, что цивилизация – это мир уже *отжившей буржуазной культуры*. Социализм с этой точки зрения – не цивилизация, а культура настоящего и будущего.

Наряду с «цивилизацией» стоит сказать и о такой важной категории, как «цивилизованность». Посмотрим, как соотносятся в наших текстах «цивилизованность» и «культурность» – еще одно очень важное советское понятие середины – второй половины 20-х годов XX в., которое уводит нас от общей теории революции и социализма к практикам культурного обновления человека. В сравнении с «цивилизацией» положительные контаминации «цивилизованности» (как набора определенных качеств советского трудящегося или того, наоборот, чего недостает советскому бюрократическому аппарату) встречаются гораздо чаще. Однако любые оценки «цивилизованности» все-таки производятся с более общих позиций «новой культуры», вне которых они утрачивают свое значение⁷.

Позволю себе пару довольно пространных цитат из Троцкого как одного из наиболее заметных идеологов «новой культуры». В 1920-е годы он писал: «Коммунист, член РКП был и остается международным революционером. Но в применении к задачам Советской Республики он – культурник. Слово “культурничество” имело до революции в наших устах уничижительный, бранный характер. “Это мол культурник”, то есть деятель, который мелко плавает. В условиях буржуазного господства главная культурная работа должна была состоять в том, чтобы сплотить пролетариат для завоевания власти... Когда власть взята, тогда встает вопрос о культуре трудящихся масс... ибо социализма на низкой культуре создать нельзя»⁸.

«Надо правильно оценивать нашу культурническую работу, – пишет далее Троцкий. – Она состоит из двух элементов разного исторического значения. С одной стороны, мы постепенно вводим в быт элементы коллективизма» – это показатели новой социалистической культуры. «Но с другой стороны, мы ведем работу в том направлении, чтобы усвоить трудящимися массами те культурные навыки, которые являются общими всем цивилизованным народам: грамотность, чтение газет, опрятность, вежливость и пр.»⁹ Последние маркиру-

⁵ Троцкий Л.Д. Запад и Восток. Вопросы мировой политики и мировой революции. – М.: Главполитпросвет, 1924. – С. 99.

⁶ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – Т. 1–2.

⁷ Необходимо отметить, впрочем, использование прилагательного «цивилизованный» в ряде важных характеристик социализма. И у Ленина и у Троцкого социализм определяется в ряде случаев как «строй цивилизованных кооператоров».

⁸ Троцкий Л.Д. Рабкор и его культурная роль // Троцкий Л.Д. Вопросы культурной работы. – М.: Госиздат, 1924. – С. 44.

⁹ Там же. – С. 59–60.

ются как более простая по сравнению с первым, хотя и необходимая во многих областях жизни *цивизованность*.

Таким образом, мы вновь находим знакомую конструкцию, соотносящую коммунистическую культуру (культурность) и буржуазную цивилизацию (цивизованность). Обе (культура и цивилизация) в свою очередь соотносятся с «до-буржуазным варварством»: «В ликвидации до-буржуазного варварства, – пишет Троцкий, – состоит добрая часть наших культурных задач»¹⁰. Вместо моргановской схемы «дикость–варварство–цивилизация», апроприированной Энгельсом, Троцкий фактически производит новую схему, включающую в себя «до-буржуазное варварство», «буржуазную цивилизацию» и «социалистическую культуру». (В одном из своих произведений Троцкий и вовсе приравнивал культуру и марксизм.)

В начале 1930-х годов практики использования интересующих нас понятий – «культура» и «цивилизация» – обнаруживают ряд новых модуляций. Попытаюсь кратко сказать об этом. Опорой для наблюдений здесь будет третья группа источников, с которыми мне пришлось работать, – это советская газетная периодика начала-середины 1930-х годов («Правда», «Известия»). Как уже отмечалось некоторыми российскими исследователями, середина 1930-х годов стала периодом интенсивного конструирования понятия советской родины. В активном выдвижении этого понятия иногда усматривают чуть ли не коренную идеологическую метаморфозу, произведенную сталинизмом в 1934 г. Так или иначе, но идея советской родины, конечно, добавляла некоторые новые акценты в уже сложившееся соотношение «культуры» и «цивилизации».

В конструирование понятия о советской родине свой вклад, если можно так сказать, внесла известная статья об измене родине. 8 июня 1934 г. в «Правде» было опубликовано известное Постановление ЦИК Союза ССР, дополнявшее реестр государственных преступлений статьями *об измене родине*. Это постановление, между прочим, устанавливало ответственность «за связь» с изменником родины его ближайших родственников – жены, мужа, детей. Понятно, что одним этим постановлением, хотя и имеющим знаковый характер, «конструирование родины» не ограничивалось, оно включало множество других событий. Так, например, победоносное возвращение «из ледяного плена» летом 1934 г. челюскинцев также стало поводом для пропаганды идеи родины – гордости за страну, ее достижения и успехи, ее героев.

В статье «Сила радости», опубликованной 20 июня 1934 г. в «Известиях» в связи с возвращением челюскинцев, Илья Эренбург писал: «В этот день все стало понятным... Мы будем теперь отстаивать не только нашу идею, но и нашу землю, на которой эта идея уже стала цветами и людьми. Мы знаем, как лучшие люди прежних лет умели умирать за идею... Теперь то, что было идеей обросло плотью. Теперь каждый знает, за что он пойдет умирать, если только враги осмелятся перейти наши границы: он будет бороться за свою жизнь, за свою радость, за своих детей, за свою родину...»¹¹ (слово «родина» тогда еще писалось с маленькой буквы). Нетрудно заметить, что в процитированном фрагменте интересующих нас понятий «культура» и «цивилизация» нет. Однако они появляются буквально в ближайшей же статье Н. Бухарина, проникнутой тем же пафосом и той же тональностью.

«Во всех основных чертах, – пишет Бухарин, в ту пору главный редактор “Известий”, – **сформировалась родина трудящихся...** [Им] есть что защищать, есть чем гордиться, что

¹⁰ Там же. – С. 60.

¹¹ Эренбург И. Сила радости // Известия. – М., 1934. – 20 июня.

строить, беречь... развивать!.. Не за “крест св. Софии”, не за чужие земли, а за свой труд, свою землю, свои заводы, **свою культуру**... – за это идет великая борьба... Масса чувствует, что этот новый мир будет бесконечно ценнее и выше, **бесконечно культурнее уходящего строя капиталистической цивилизации...**» «Подвиг челюскинцев, – пишет Бухарин, – подчеркивает моральное превосходство новой культуры... Истинная человечность и истинный героизм на **нашей** стороне... Это **наша** культура зарождается здесь в противовес торгашеству, жадности, индивидуализму, анархии в стане наших врагов»¹².

«Наш», «наша» представляют здесь некую самоочевидную и потому особенно трудно поддающуюся аналитической процедуре конструкцию, о которой все-таки стоит попытаться сказать. Надо соотнести «наше» в советском идеологическом дискурсе начала 1920-х и начала 1930-х годов соответственно. В 20-е годы «наше» более всего относится к «революции», хотя может относиться также и к «социалистическому отечеству». В 1930-е годы оно все тесней соотносимо с «советской родиной». Не только «наша революция», но в какой-то мере и «наше социалистическое отечество» являются «безместными» понятиями (с довольно выраженной идеалистической и если угодно цивилизационной семантикой). «Наша советская родина», ставшая, как писал Эренбург, «цветами и людьми», – осязаемо-материальна и почвенно-культурна.

В одной из своих брошюр в середине 1920-х годов Лев Троцкий отвечал на острые и, как ему казалось, наиболее значимые вопросы, заданные в рабочей среде. Среди этих вопросов были такие: «Стоило ли производить революцию у нас, если английскому пролетариату придется все равно вести нас на буксире лет через пятнадцать?» (после мировой революции). Еще один вопрос был сформулирован так: «Не может ли случиться, что мы все же опередим европейских рабочих не только в деле революции, но и в деле строительства социалистической культуры?»¹³ Спустя несколько лет вопросы уже так не стояли. И потому, что уже не было в повестке дня «мировой революции». И потому, что сомнение в превосходстве «нашей страны», «нашей культуры» или «нашей революции» теперь отдавало «изменой Советской родине». В этой ситуации понятие «цивилизация» должно было быть забытым.

¹² Бухарин Н. Вся страна // Известия. – М., 1934. – 20 июня.

¹³ Троцкий Л.Д. Ленинизм и библиотечная работа // Троцкий Л.Д. Вопросы культурной работы. – М.: Госиздат, 1924. – С. 89–117.

«СОЧИНТЕЛЬ САМОБЫТНЫХ КУЛЬТУР»? (ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ В СИБИРСКОМ ОБЛАСТНИЧЕСТВЕ Н.М. ЯДРИНЦЕВА)

Ю.А. Асоян

Аннотация. В данной статье речь идет о той роли, которая в российской истории понятия *культура* принадлежит идеологу сибирского областничества Н.М. Ядринцеву, о вкладе областничества в «проблематизацию» представлений русского общества о культуре, о связи этих представлений с историей понятия «культура».

Ключевые слова: концепт, история понятий «культура», «культурный сепаратизм», «инородческая культура», самобытность.

Annotation. In the article the notion of culture according to N.M. Yadrintsev is under concern. The author analyses the impact of «oblastnichestvo» in the cultural evolution of Russian society.

Keywords: concept, history of notions, cultural separatism, identity.

Нельзя сказать, что история понятий пишется «безлично». Хотя сюжетами для ее повествований обычно становятся ситуации обнаружения, изобретения, переопределения, смысловых смещений и сдвигов тех или иных социально-политических понятий и терминов – в этой истории всегда есть место иным политическим программам, выступлениям, сделанным от лица определенных партий, заявлениям и литературным манифестам, авторским теоретико-идейным конструктам, сыгравшим более или менее значимую роль в формировании современного облика интересующих нас *концептов*. Поэтому история понятий – это не только социальная история изобретений *в понятийной сфере*, но в какой-то мере также и история изобретателей.

В данной статье речь пойдет о роли, которая в российской истории понятия *культура* может принадлежать идеологу сибирского областничества Н.М. Ядринцеву. Нисколько не желая эту роль преувеличивать, считаю ее достойной рассмотрения – по крайней мере в качестве одного из топосов общего пространства цивилизационных категорий XIX в. Несмотря на интерес к областникам региональных историков-сибиреведов и историков общественной мысли¹, вклад областничества в «проблематизацию» представлений русского общества о культуре не был предметом специального рассмотрения. Таким образом, областнические представления Н. Ядринцева я попробую связать с историей понятия *культура*.

Прежде чем говорить о том, в чем, собственно, я нахожу заинтересовавшую меня *областническую проблематизацию идеи и понятия культуры*, уместно привести краткую справку, касающуюся истории движения, пояснить выбор того временного отрезка в областничестве, о котором я собираюсь говорить. Дело в том, что история областничества охватывает немалый промежуток времени – от начала 1860-х годов до 1920-х. В этой истории меня интересует период 1880-х годов. Николай Ядринцев был безусловным лидером в среде сибирских областников в это время². Именно на это десятилетие приходится подавляющее большинство программных выступлений областников, тематизированных с помощью понятия о культуре.

¹ См.: Шиловский М.В. Сибирское областничество в общественно-политической жизни региона. – Новосибирск: ИД «Сова», 2008. – 270 с.; Сибирь в составе Российской империи. – М.: НЛЮ, 2007. – 368 с.; Pereira N.G.O. The idea of Siberian regionalism in late imperial and revolutionary Russia // Russian history / Histoire russe. – Los Angeles, 1993. – Vol. 20, N 1–4. – S. 163–178.

² Помимо Николая Михайловича Ядринцева (1842–1894) к теоретикам и идеологам сибирского областничества можно отнести Серафима Серафимовича Шашкова (1841–1882) и, конечно, Григория Николаевича Потанина (1835–1920). После смерти Ядринцева именно он стал олицетворением сибирского областничества.

Сибирское областничество оформлялось в начале 1860-х годов. Термин «областничество» тогда еще не употреблялся ими. Использовались совсем другие названия. В 1860-е годы будущие областники называли себя «сибирскими патриотами». Также в ходу был термин «**сибирский сепаратизм**»³. В одном из писем, отправленных в момент активного формирования областнического движения (1863), самый старший из областников Г.Н. Потанин призывал единомышленника изучать «...законы революции и реакции и политических переворотов, клонящихся как к объединению народностей, так и к сепаратизму», применяя прочитанное к судьбам Сибири. «Тогда чтение Ваше будет плодотворно и создаст из Вас красного сепаратиста»⁴.

В 1865 г. в Омске разразилось дело о сибирском сепаратизме, было привлечено в общей сложности 44 человека (среди них и живший в Иркутске А. Щапов). Получившие различное наказание, областники были выдворены из Сибири и вплоть до середины 70-х держались осторожно. Однако в начале 80-х вновь заявили о себе⁵. Эти годы отмечены особой активностью областнических изданий. В работах Ядринцева, ряд которых имел научный и общественный резонанс, областничество обрело идейную платформу, появился и термин «областничество». После разгрома 1865 г. о *сибирском сепаратизме* вслух уже не говорили. Называвший себя когда-то красным сепаратистом Г.Н. Потанин время от времени использовал другое понятие – «культурный сепаратизм».

Понятие *культурного сепаратизма* Потанин строго не определял. Его использование лишь подчеркивало отсутствие у областников *сепаратизма политического*. Иначе говоря, большее, на что отваживались областники, – сепаратизм *культурный*, а не политический. Тем важнее отметить, что требования культурной эмансипации Сибири оформлялись как вопросы политические. Пресловутый «культурный сепаратизм» областников создавал поэтому поле напряжения, в которое попадало и понятие культуры, что способствовало актуализации и проблематизации того, что прежде существовало как историзованное и по большому счету не столь уж актуальное представление.

Чтобы пояснить этот тезис, считаю нужным напомнить свой доклад, прочитанный год назад на круглом столе по истории понятий, проводившемся в стенах РГГУ и совместно с коллегами из Европейского университета в Санкт-Петербурге. Речь в нем шла о понятии «культура» в языке русской этнографии 1880-х годов. Я пытался показать, сколь малоупотребимым для русской этнографии этого периода было понятие «культура». Его использование было не только ограниченным, но и весьма историзованным. Описывая *современное состояние и быт инородцев*, российские этнографы (за редкими исключениями, как, например, известный тюрколог В.В. Радлов, тесно сотрудничавший с Ядринцевым) понятием «культура» *не пользовались*.

На примере работ и заявлений известного исследователя того времени, профессора Казанского университета Игоря Николаевича Смирнова, я пытался показать, что у него понятие «культура» существует как *архаизованное*. В актуальном плане оно используется лишь в отношении славянских этносов, и практически никогда в отношении к современным ему «вотьякам и черемисам», которыми он, собственно, профессионально как раз и занимался. Смирнов написал четыре монографических исследования, составивших, можно сказать, этап в развитии русской этнографии данного периода. Но вплоть до середины 1890-х

³ Если не исключительно, то чаще других его использовал Г.Н. Потанин.

⁴ Цит. по: *Шиловский М.В.* Указ. соч. – С. 39.

⁵ Особенно в связи с отмечавшимся в 1882 г. 300-летием присоединения Сибири к России. В этот год Ядринцев основал в Петербурге еженедельную газету «Восточное обозрение», опубликовал книгу «Сибирь как колония» (см.: *Ядринцев Н.М.* Сибирь как колония: К юбилею трехсотлетия. Современное положение Сибири. Ее нужды и потребности. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1882. – 471 с.).

годов он считал быт и состояние инородческих племен не особенно заслуживающими этого наименования – «культура».

Если согласиться, что в языке русской этнографии 80-х годов XIX века понятие культуры не было активно задействованным, то тем оригинальнее в этом смысле выглядит позиция Н. Ядринцева. От нас вряд ли может ускользнуть то, с какой частотой он пользуется этим понятием – «культура». В статьях и выступлениях, в частности посвященных вопросу о положении сибирских инородцев, это понятие является одним из ключевых. В издававшемся Ядринцевым «Восточном обозрении» оно не только встречается с завидной регулярностью. На страницах этой еженедельной газеты (!) немало мест, которые могли бы, несмотря на их публицистичность, быть отмеченными *как поле своеобразной теоретической рефлексии о культуре*.

Несмотря на оценку его как журналиста и общественного деятеля, Ядринцев был зачислен А.Н. Пыпиным в когорту этнографов. Это было справедливым – многие из тех, кто внес вклад в этнографию, еще менее чем Ядринцев были профессиональными этнографами. Но именно это расположение в ряду этнографов позволяет сделать следующее наблюдение. Всякий, кого интересовало бы использование слова «культура» в работе А.Н. Пыпина, может заметить изменение *языка описания русской этнографии*, как только автор переходит к изложению воззрений Ядринцева. В посвященном ему разделе, следуя языку своего героя, Пыпин и сам начинает широко использовать слово «культура» заметно чаще, чем до сих пор.

Язык, в котором понятие культуры занимает существенное место, – это язык Ядринцева. Хотя, конечно, не только его. Среди тех, кто активно разделял «ядринцевский» дискурс культуры, – антрополог Э. Петри. В первом томе его «Антропологии» (1889) Ядринцев более всего ценил главы «Дикарь и культурный человек» и «Вымирание дикарей»⁶. Эта оценка выглядит вполне естественной, ибо, можно сказать, это как раз «сибирские вопросы» самого Ядринцева. Э. Петри не только активно ссылаясь на работы областников. Он перевел на немецкий «Сибирских инородцев» Ядринцева, публиковал статьи в «Восточном обозрении»⁷ и «Сибирском сборнике»⁸, вместе с Ядринцевым издал в Йене книгу о Сибири⁹.

Раз уж речь зашла о той общей проблематике, которая объединила выступления двух авторов, она должна быть охарактеризована чуть более подробно. Проблема вымирания инородческих племен Сибири была поставлена Николаем Ядринцевым еще на рубеже 1880-х годов, тогда им был сделан доклад по этой теме в Русском географическом обществе. Вот как об этом выступлении писал на страницах «Русской мысли» сам Ядринцев: «Реферат возбудил прения по вопросу о вымирании инородцев, *причем были высказаны мнения, что низшие инородческие расы при столкновении с высшими обречены на вымирание и что причины этого вымирания лежат в упорной неспособности инородцев перейти к высшей культуре*» (курсив мой. – Ю.А.)¹⁰.

Считая это положение отнюдь не доказанным, Ядринцев в статьях о положении сибирских инородцев постарался показать, что вымирают они не от *неспособности к культуре*, а от гораздо более грубых материальных причин, часто тем или иным образом связанных с колонизацией. Не останавливаясь на этом, он стремится показать далее, что инородцы выказывают приличные «способности к культуре и образованию». В «Антропологии» Э. Петри о том же самом говорилось в более широком этнографическом и теоретическом контексте. В

⁶ Петри Э.Ю. Антропология: В 2 т. – СПб.: А. Ильин, 1889–1895. – Т. 1: Основы антропологии, 1890. – С. 108–163.

⁷ Петри Э.Ю. Культурные успехи индейцев // Восточное обозрение. – СПб., 1886. № 4. – С. 1.

⁸ Петри Э.Ю. Сибирь как колония // Сибирский сборник. – СПб., 1886. – Кн. 2. – С. 83–98. Он же: Наше отношение к народам низшей культуры // Сибирский сборник. – СПб., 1886. – Т. 3. – С. 106–127.

⁹ Jadrinzew N., Petri E. Sibirien: Geographische, ethnographische und historische studien. – Jena: Hermann Costenoble, 1886. – 589 S.

¹⁰ Ядринцев Н.М. Инородцы Сибири и их вымирание // Русская мысль. – М., 1883. – № 3 (март). – С. 81.

публикациях ядринцевского «Восточного обозрения» высказывалась также идея, что сами разговоры о неспособности «низших рас» к культуре проистекают из-за нашей косности в понятии о культуре¹¹.

Хотя Ядринцев обращался к общеантропологическим и историко-культурным проблемам, эти обращения не носили чисто теоретического характера, и скорее были подчинены «сибирским вопросам». Ядринцев без ложной скромности считал постановку вопроса о сибирских инородцах своей общественной заслугой. Подчеркивал, что ему удалось вывести этот вопрос «на новую воду». При этом широко использовал понятие «инородческая культура». Инородческий вопрос был увязан Ядринцевым с положениями о «взаимной» ассимиляции русских и инородцев в Сибири и о формировании особого сибирского областного антропологического и культурно-психологического типа¹², а также с вопросом о недопустимости штрафной колонизации Сибири.

Подчеркивая *нежелание* российской администрации решать инородческий вопрос «на началах гуманности»¹³, областники проговаривались, что это лишь усиливает в них чувство сибирского сепаратизма, который, по их мнению, должен иметь не национальный, а местный и гуманитарный характер. Позже, в эпоху становления общероссийского партийного движения, областническая тенденция многими рассматривалась как утопия. Областники и сами признавали, что сибирские вопросы могут быть решены только с изменениями во всей России. Будучи по политическим воззрениям ближе к народникам, они видели их заслугу в постановке *крестьянского вопроса*. К этому вопросу требовали присовокупить вопрос инородческий (приравняв его к крестьянскому)¹⁴.

В 1892 г. в статье «Обрусение инородцев и задачи обрусительной политики» уже упомянутый нами профессор И.Н. Смирнов писал: «Перед глазами либералов... носится европейский идеал федеративного государства на основе полной свободы в развитии каждой народности... Они не прочь *сочинить самобытные культуры у телеутов и орочонов*»¹⁵.

¹¹ См., например, статью Н.М. Ядринцева «Дикарь перед судом науки и цивилизации», представляющую собой отклик на возвращение из Новой Гвинеи Миклухо-Маклая (Восточное обозрение. – СПб., 1882. – № 28. – С. 5–6).

¹² См.: Ядринцев Н.М. Русская народность на Востоке (статья первая) // Дело. – СПб., 1874. – № 11. – С. 297–340; Он же: Русская народность на Востоке (статья вторая) // Дело. – СПб., 1875. – № 4. – С. 167–198.

¹³ Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы. Их быт и современное положение. – СПб.: Изд. И.М. Сибирякова, 1891. – С. 154.

¹⁴ Увязку инородческого вопроса с крестьянским и с вопросом о прекращении штрафной колонизации Сибири поясняет Г.Н. Потанин: «В работе “Сибирь как колония” Ядринцев делает закладку будущего Сибири, является адвокатом не какой-нибудь одной расы или класса, а адвокатом области как целого. Вторую книгу он посвящает *ссылочному элементу* сибирского населения, в большинстве принадлежащего к русскому, т.е. господствующему в колонии племени, но *не имеющему (видимо) шансов на участие в строительстве будущего колонии*... В третьей книге (“Сибирские инородцы”. – Ю.А.) занимается судьбой инородческого элемента. Эти два последних элемента по природе своей совершенно различные, имеют одно общее: это два оселка, на которых пробуете степень гуманности сибирского патриотизма. И *ссылочные и инородцы одинаково несчастные люди. Чувства, выражаемые ими, ставят сибирского патриота в величайшее затруднение. Гуманные криминалисты европейской России, писавшие о ссылке в радикальных журналах, говорили, что только черствое, жестокое сердце может настаивать на отмене ссылки, потому что отмена подразумевает замену ссылки ужасным одиночным заключением в тюрьме*. В то же время в тех же радикальных журналах публицисты – дарвинисты, вернее мальтузианцы, писали, что будущее принадлежит исключительно высшим расам... а низшие неблагоприятные расы самой природой обречены на вымирание. Эти противоречия ставили сибирского патриота в неразрешимое затруднение. С одной стороны – подонки русского общества, испорченные, нередко озверевшие люди или дегенераты, они разоряют крестьянские дворы... иногда терроризируют население целых волостей, а сибирским патриотам внушали: «Не выталкивайте их из своей страны... Покорите их своим милосердием, перевоспитайте гуманным отношением к ним и они будут добрыми гражданами вашей родины. С другой стороны – дикари, которые смотрят на вас кроткими детскими глазами, которые поражают путешественников своей феноменальной честностью и своими райскими правилами общественной жизни... А сибирским патриотам говорили: “Плюньте на них! Предоставьте их той жестокой участи, какая им предназначена... Им не суждено иметь будущего, им предоставлено только послужить удобрением почвы, на которой должна возникнуть и развиться жизнь более счастливой расы”. В камерах сердца сибирского патриота давалась очная ставка *петербургскому-ужасному криминалисту с мальтузианцем*» (Потанин Г.Н. Областническая тенденция в Сибири. – Томск: Типо-литография Сибирского тов-ва печатн. дела, 1907. – С. 48–50, курсив мой. – Ю.А.)

¹⁵ Смирнов И.Н. Обрусение инородцев и задачи обрусительной политики // Исторический вестник. – СПб., 1892. –

Ссылки в тексте статьи показывают, что одним из основных объектов едкой критики был Ядринцев (его книга «Сибирские инородцы» вышла за год до этой публикации, кроме того, он и впрямь много писал о тех же телеутах и ничуть не меньше о принципах федеративного устройства). Так что, говоря о либеральных «сочинителях культур», Смирнов недвусмысленно намекает на Ядринцева.

Что ж, если помнить, с каким азартом Ядринцев говорил об обнаруженной им в тайге культуре «лесника», или помещенные в «Восточном обозрении» рассуждения о монгольском кочующем университете, который даст возможность совместить кочевой быт монголов с новыми формами образования и культуры, то в *сочинительстве культур* Ядринцеву, может, и не откажешь. (Реестр «культур» у него широк и разнообразен¹⁶. В нем, правда, к удивлению, мы не обнаруживаем словосочетаний «сибирская культура», «культура Сибири». Возможно, это связано с парадоксом самоописания, в ситуации которого оказываются областники.) Однако же в едкой характеристике Ядринцева у Смирнова стоит сделать акцент и на другом понятии – на «самобытности».

Если к ядринцевской идее культурной самобытности присмотреться внимательней, то она обнаруживает ряд смещений. Говоря совсем кратко, культурная самобытность маркируется не только как «достояние прошлого», а скорее как «достижение будущего». В сложном и довольно противоречивом представлении Ядринцева о цивилизации последняя часто рассматривается как сила, способствующая оформлению культурной самобытности. Первобытные культуры, в сущности, одинаковы, современные – благодаря разному действию цивилизующей силы – своеобразны. Цивилизация не губит самобытность, а способствует ей. Областники относили это к Сибири, в прошлом которой они находят гораздо меньше самобытности, чем в чаемом будущем¹⁷.

Еще одна любопытная деталь. Будучи человеком своего времени, Николай Ядринцев в дискурсе культуры регулярно использует понятие «раса». Это понятие находится у него в очень своеобразном отношении к «культуре» и «цивилизации», принимаемым иногда за одно и то же. Так, говоря о смешении в Сибири русского населения с инородцами, он рассматривает последствия, которые вытекают из этого: чем уравновесить, спрашивает Ядринцев, некоторое (хотя и не фатальное) «понижение расы», свойственное сибиряку. И отвечает – «повышением цивилизации»¹⁸. (Мне кажется, эту формулу полезно держать в уме уже потому, что в нынешней России «понижение цивилизации» некоторые пытаются компенсировать «повышением расы».)

Представляется, что Ядринцеву – в силу занятого им места в общественной ситуации – удалось то, что заслуживает некоторого внимания. Понятие культуры для областников перестало быть архаизованным и отвлеченным, каким оно еще оставалось и в историко-культурном, и в культурантропологическом дискурсе того времени. В силу особой конфигурации, совмещающей требования «цивилизации» и «гуманности» с программой «областного пат-

№ 47. – С. 753.

¹⁶ У Ядринцева обилие «номинаций» культуры, в числе которых есть и «заводская культура» и «культура промышленности» (Ядринцев Н.М. Чем мы покорили Среднюю Азию // Сборник избранных статей, стихотворений и фельетонов Н.М. Ядринцева. – Красноярск: Изд-во журн. «Сибирские записки», 1919. – С. 119–120).

¹⁷ «Прошлое Сибири открывает... невежественное состояние и отсутствие самобытной жизни... В будущем наши надежды... Настает время, когда она должна предъявить свои права на цивилизацию» (Ядринцев Н.М. Сибирь в 1-е января 1865 года // Сборник избранных статей, стихотворений и фельетонов Н.М. Ядринцева из газ. «Камско-волжское слово», «Сибирь», «Восточное обозрение» за 1873–1884 гг. – Красноярск: Изд-во журн. «Сибирские записки», 1919. – С. 5).

¹⁸ «Ревнителю цивилизации и неприкосновенности славянской расы уже указывают нам опасность понижения расы и потери ее лучших качеств...» (Восточное обозрение. – СПб., 1882. – № 28. – С. 3). «Чтобы уравновесить потерю наших культурных и расовых черт на азиатском Востоке, – читаем в «Восточном обозрении», – тем необходимее становится поднятие гражданственности, просвещения и способствование гражданскому росту передовой колонии, и устранение всех задержек и препятствий этому развитию [Внутренний восточный вопрос // Восточное обозрение. – СПб., 1882. – № 10. – С. 3. См. также: Ядринцев Н.М. Русская народность на Востоке (статья первая). – С. 239–240].

риотизма» и «сепаратизма», возникла новая «комбинация культуры», ее отличало признание множественности, ощущение самобытной новизны¹⁹ и требование равной доступности. Характерно, что Ядринцев включал в свои интересы *занятия по древней и новой культуре сибирских инородцев*²⁰.

Излагая кредо движения, Г.Н. Потанин еще в 1862 г. писал в своих письмах и воспоминаниях: «Мы хотим жить и развиваться самостоятельно, иметь свои нравы и законы, читать и писать, что нам хочется, а не что прикажут из России...» «Областничество включает в себя сепаратизм не только в области культуры, но и в области политики, за исключением только самого крайнего акта, который в обычном языке называют сепаратизмом политическим... областнический сепаратизм не угрожает целостности государства, хотя может заходить очень и очень далеко»²¹. Законно предположить, что общий для областников круг представлений, задач и требований вносил определенные коррективы в систему представлений о культуре. Требование сепаратизма (по крайней мере культурного) – «для себя» – помогало чуть по-новому взглянуть и на «культуру», и на «других». Важно, что об этой новой точке зрения, с которой отношения культур, государства и общества, церкви и религии видятся по-новому, говорили сами областники²².

¹⁹ Ядринцев так вспоминал и о своих чувствах по возвращении из Петербурга в Сибирь: «Пусть другие любят то, что облюблено, мы будем любить то, что покинуто, что доселе не находило человеческого отзыва... Что мне эта старая каланча, этот разрушенный театр прошлого, когда я видел, что здесь создается палладиум будущего. Все преображалось в моих глазах... (Ядринцев Н.М. Сибирские литературные воспоминания: Очерки первого Сибирского землячества в Петербурге. – Красноярск: Союз областников-автополимитов, 1919. – С. 26–27).

²⁰ Ядринцев Н.М. Отчет о поездке в Восточную Сибирь в 1886 г. для обозрения местных музеев и археологических работ. – СПб.: Изд. Императорского русского географического общества, 1887. – С. II.

²¹ Потанин Г.Н. Письма: В 5 т. – Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1987. – Т. 1. – С. 59. – Он же: Воспоминания // Литературное наследство Сибири. – Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1983. – Т. 6. – С. 210.

²² См.: Восточное обозрение. – СПб., 1882. – № 10.

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ: НАУЧНО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТЕМАТИЧЕСКОГО НОМЕРА «КЁЛЬНСКОГО ЖУРНАЛА ПО СОЦИОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ»¹

Л.Д. Гудков

Аннотация. В обзоре анализируются различные подходы и концепции социологии культуры, идеи, результаты исследований и задачи, стоящие перед ее исследователями. Основное внимание акцентируется на истории понятия социологии культуры, ее задачах, анализе отдельных сфер культуры, методике социологии культуры.

Ключевые слова: социология культуры, культура, цивилизация, общество, человек, образ мира, культурный образец, ценности, нормы, культурное наследие, субкультура, повседневность, образование, культурантропология.

Annotation. Different approaches and concepts of sociology of culture are considered in the text. Much attention is given to the historical aspect of the sociology of culture, its goals, and to the analysis of the special spheres of culture and to its methodology.

Keywords: Sociology of Culture, culture, civilization, society, person, cultural pattern, values, cultural heritage, subculture, everyday life, education, cultural anthropology.

Общая характеристика. Журнал представлял собой наиболее авторитетное в ФРГ периодическое издание в области социологии. Основан в 1921 г. одним из патриархов немецкой социологии Леопольдом фон Визе, представителем «формальной социологии», и выходил до 1934 г. под названием «Кёльнские ежеквартальные выпуски по социологии», причем первые два года под названием «Кёльнские ежеквартальные выпуски по социальным наукам». С приходом к власти нацистов массовая эмиграция и внутренняя оппозиция немецких социологов фашистскому режиму¹ сделали неизбежным закрытие журнала. Он начал фактически заново выходить с 1948 г., вначале под редакцией Л. фон Визе, после войны в течение ряда лет бывшего президентом Немецкого общества социологии, объединившего всех социологов Западной Германии, а затем (и до настоящего времени) под руководством одного из крупнейших немецких социологов Рене Кёнига под нынешним названием.

Высокий профессиональный уровень публикуемых теоретических и методологических работ, богатый и разнообразный материал эмпирических исследований, глубокое понимание значения интеллектуальных традиций немецкой философии и социального познания, постоянное внимание к новым идеям и социальным движениям, а также перманентный критический анализ как собственных публикаций, так и других периодических изданий в этой области, сделали журнал одним из лучших профессиональных изданий этого типа в мире (может быть, одним из трех-пяти социологических журналов такого класса, к которым можно было отнести также «Американский журнал по социологии» («American journal of sociology»), «Американское социологическое обозрение» («American sociological review»),

¹ Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. – Köln: Opladen, 1979. – Jg. 31, H. 3. – S. 393–639. Schwerpunktheft: Kultursociologie.

¹ Rieter S. Die Emigration der deutschen Soziologie nach den Vereinigten Staaten // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. – Köln, 1959. – Jg. 11, H. 1. – S. 100–112.

«Британский журнал по социологии» («British journal of sociology»), а также «Социальные силы» («Social forces»).

Журнал сумел собрать вокруг себя практически всех ведущих социологов Западной Германии. На его страницах прошли решающие для истории современной немецкой да и всей зарубежной социологии и социальной философии «дискуссии о ценностях» (1959–1965); «Спор о позитивизме» (главным образом между Т. Адорно, Ю. Хабермасом и К. Поппером и Г. Альбертом), дискуссии об идеологии, о творческом наследии М. Вебера, наиболее значительном социологе XX в., многочисленные обсуждения теоретических и методологических проблем социологии и ее различных парадигм.

Журнал отличается высокой теоретической культурой анализа, постоянное обращение к истории дисциплины и дальнейшей разработке ее проблем. Часто журнал сам является инициатором тех или иных направлений социологической работы.

Он выходит раз в три месяца, годовым объемом свыше 800 страниц. Кроме того, начиная с середины 1960-х годов ежегодно выпускаются приложения (специальные выпуски – Sonderhefte), посвященные какой-либо одной проблеме, которые готовят ведущие специалисты в этих сферах: по таким проблемам, как социология общины, школы, семьи, искусства и литературы, а также социальной политики, социальным аспектам планирования, военной социологии, социологии и социальной истории, социологии знания, социологии языка, медицины, выборов, спорта, религии, юношеской преступности, мобильности и стратификации и т.д. В нем постоянно публикуются ведущие зарубежные специалисты по самым различным проблемным сферам (Т. Парсонс, Р. Бендикс, Р. Мертон, Р. Хилл, Д. Мартиндейл и др.), материалы конференций или съездов Немецкого общества по социологии или Всемирных социологических конгрессов.

Данный выпуск журнала открывается **«Введением: К восстановлению социологии культуры»**, написанным профессорами Вольфгангом Липпом (Вюрцбург) и Фридрихом Х. Тенбруком (Тюбинген).

Если исходить из сути дела, а не из появления соответствующего термина, то социология культуры возникла одновременно с самой социологией, поскольку осмысление общества с самого начала включало идею о том, что «социальное обосновано также и культурно». Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, М. Вебер, как и наиболее известные и авторитетные американские социологи, исходили из факта, что социальные условия, значения, связи, структуры включают артикуляцию или символы культурных значений, ценностей и т.п. Даже у Т. Парсонса представления об обществе как о социальной системе зависят – и генетически, и систематически – от предпосылки, что всякое общество имеет определенную культуру (или оно есть сама культура).

В настоящее время социология переросла границы и основания, намеченные и определенные классиками. И институционально, и теоретически она стала самостоятельной сферой познания, выработав свои рафинированные системы понятий, вопросов, методов.

После всех дискуссий о структурной теории общества, абстрактных таксономиях, редукционистских схемах социальных систем и т.п. выдвинутая еще Зиммелем и Вебером, а затем поддержанная и другими социологами идея социологии как «науки о действительности» представляется в настоящее время единственно надежной и результативной. Анализ культурных значений социальных структур как систем действия, а стало быть, понимание смыслового содержания, принятие его как основание последующей генерализации и объяснений любого рода – наиболее перспективный вариант развития дисциплины. Однако даже сознательное указание этой теоретической традиции в социологии и постоянная проработка наследия ее основателей не избавляют от необходимости старательного определения сегодняшней социологией культуры своих задач. Наследие классиков – это не четкая программа а, скорее, регулятивная идея теоретического и методологического познания.

Сознание этого вызвало интерес к кругу проблем и рабочих вопросов, которые составили основу данной публикации. Впервые они были обсуждены на встрече заинтересованных лиц, организованной В. Липпом в «Центре междисциплинарных исследований» (Билефельд, 1976), а затем продолжены в Тюбингене в 1977 г., где была подготовлена конференция, проведенная в Билефельде в 1978 г.

Различные подходы и концепции социологии культуры, идеи, результаты исследований в отдельных предметных сферах образовали известное единство воззрений исследователей – участников данных встреч, представленное уже в перечне вопросов одного из рабочих комитетов XIX съезда немецких социологов.

Социология культуры исходит из того, что при данной ситуации она не столько **предмет** какой-то специальной дисциплины, сколько **специфическая точка зрения**, позиция, требующая принятия во внимание действительности культуры в общей социологии. «Социология культуры, конечно, не должна ограничиваться задачами, которые вырастают из признания того факта, что культура может формироваться, объективироваться и дифференцироваться в каких-то частях социальной жизни, она не должна застывать в изолированном рассмотрении какого-то сектора, характеризующегося в соответствии с обиходным словоупотреблением понятия “культура”, тем самым молчаливо подтверждая объективность этой расщепленности и дифференцированности. Она нацелена, скорее, на образцы значения, которые – эксплицитно или имплицитно – придают действию через сферы наличного бытия и инстинкты в качестве предпосылок и интенций – определенность и смысл» (1, с. 395). Она хочет знать, как, где и почему образовались и образуются подобные *идеи, значения и ценности, какая символическая форма и какая содержательная логика им присущи*; какие силы реализуют их в действии индивида; посредством каких социальных институтов и в каком общественном развитии. Она хочет знать также, какие традиции введены в действие, кто их сохраняет и поддерживает, а также – какие новые идеи и значения возникли или вводятся ими в игру и кем.

Вместе с тем она имеет дело с образами действительности, посредством которых человек только и может фактически опосредовать свои влечения и потребности. Речь идет при этом, во-первых, о множестве групп, которые живут культурой, которые ее транслируют или репрезентируют, а во-вторых, всегда – о культурно-трансформирующей или культууроформирующей интеллигенции, которая представляет и продуцирует решающий образец «изложения действительности», ее интерпретации и овладения действительностью в соответствии со структурой, установлениями и ориентациями групп, в которых она локализована, и в соответствии со средствами и инструментами, которые имеются у них в распоряжении, а также в соответствии с «осями и альтернативами» их образов мира, структурами идентичности и лояльностями, социальной и духовной природой идеального и реального, а также исторических и ситуативных обстоятельств, имеющих в целом характер кардинальной значимости. Именно эти и вытекающие из этого проблемы и составляли ядро социологии культуры.

Поэтому социология культуры должна решительно отклонять всякую попытку субстанциальной *реификации* культуры. Действительность, с которой она соотносится, не представляет собой какого-либо замкнутого целого, которое могло бы быть систематически описано из некой единой точки или определенной позиции. Даже внутренняя и динамичная логика взаимосвязи систем культурных значений, как показывают статьи данного номера, остается принципиально открытой и многозначной.

В качестве «науки о действительности» социология культуры не может субстанциально разводить структуру и культуру. Она ставит своей задачей постигать общества в их историческом и культурном своеобразии, а не только в их структурной всеобщности. Она хочет быть **опытной наукой**, но именно поэтому не ограничивает ни понятиями, ни методами поле своих опытных данных и фактов. Другими словами, методически она организо-

вана интердисциплинарно, т.е. не ограничивается исключительно инструментарием эмпирического социального исследования. И само собой разумеется, хотя может быть все же нелишне отметить, что **опытная наука**, которая воспринимает общество и как структурную, и как культурную реальность, не идентична с каким-нибудь **учением** о культуре или критикой культуры, т.е. не включает аксиоматических представлений о каком-либо **нормативном** составе культуры.

Основное теоретическое значение идей, изложенных в работах данного тома, определяется содержанием центральной в этом номере статьи Ф. Тенбрука², не только диагностировавшего проблемную ситуацию в социологии, но и связавшего ее развитие с фундаментальными социальными процессами.

Задачи социологии культуры. В социологии господствует мнение, что «общество» определяется внешними членениями и классификациями, которые в явлениях социальной жизни предстают как структуры. Рутинные социологические исследования базируются в определенной мере на предпосылке отождествления общества с его структурой, т.е. описывая структуры, полагают, что изучают общество. В этой распространенной концепции отсутствует понимание значения культуры как самостоятельной величины. Социология, ограничивающаяся лишь анализом структурных фактов, оказывается в опасности быть «недействительной» теорией. Нынешний «кризис» социологии и есть выражение усиливающегося разочарования в этом содержании ее теорий, лишенном действительности.

В этой ситуации *высшей задачей социологии культуры* является необходимость вновь осознать значение полноты атрофированной и подавленной действительности и освободить понятие общества в социологии от того «жалкого состояния», в котором оно оказалось вследствие привычной редукционистской фиксации на структурах.

Общество и культура – необходимые исследователю срезы действительности, которые пронизывают всю структуру социально-научного объяснения и категориально дополняют друг друга. Сегодня следует выдвигать на первый план не социальную обусловленность культуры – обстоятельство, вполне очевидное для современного социолога, а культурную обусловленность и значение социального происходящего, социальных процессов. Социология культуры не может исходить из допущения принципиального доминирования культуры, но не может и коснеть в утверждениях, что только «общество» есть подлинно или собственно реальное (2, с. 400).

Выявить и продемонстрировать общность и единство проблем социологии культуры – задача настоящей статьи. Язык не дает однозначного определения того, что такое «культура» (и этот факт сам по себе является первостепенной социологической проблемой, как и необходимость объяснить, почему общества весьма поздно были принуждены понимать себя посредством такого объективизирующего понятия как «культура»). Во всяком случае данное понятие (или его непосредственный эквивалент) – специфически европейский продукт последнего столетия. Оно многозначно, более того, его интерпретация чрезвычайно сильно варьируется в разных странах. Ясное понимание недостаточности научного определения состава «культуры» вследствие отсутствия связи между явлениями, которые мы характеризуем как «культурные», а также из-за неопределенной генерализации качеств этого понятия позволяет формулировать это как важнейшую проблему социологии культуры. Культуру следует понимать «не как субстанциальную сущность, но, скорее, как *живое явление*. Она должна быть не специальной предметной областью, а систематически включать свои факты в общую перспективу». Из бесконечного перечисления и называния разнообразных культурных фактов еще не возникает социология культуры. Очерк логики, в соответствии с которой разворачивается здесь «культура», позволяет сделать ряд набросков, топо-

² Профессор Ф.Х. Тенбрук – автор ряда книг и статей по истории и методологии социологии.

логия которых может сделать очевидной взаимосвязь ее проблем, в чем, прежде всего, и нуждается социология культуры (оставляющая в стороне «общественное» как некую «автаркическую автономную сферу»).

Взаимосвязь культурных явлений. Ввиду отсутствия однозначной и живой традиции работа социологии культуры стоит перед необходимостью увязать ее многочисленные задачи – и это ее первая трудность. Что общего между такими разнообразными явлениями и сферами культуры, как «примитивная культура», «политическая культура», «субкультура», «производство культуры», «трансляция культуры» и др.? Можно поставить вопрос иначе: не что является общим для всех этих культурных явлений, а почему «культура» выступает в стольких ипостасях? Ответом на него могло бы стать развертывание тезиса: множественность культурных явлений есть следствие признания единства общих обстоятельств, протекающих из своеобразия действия, которое делает людей культурными существами (и что не может быть редуцировано ни к природным дарованиям или совокупности потребностей, ни к рассудку, ни к способности оптимальной адаптации к внешней среде и т.п.).

Это представление и понимание культуры проходит через все ее концепции от Гердера до Кассирера, Плеснера или Гелена. В качестве «культурного» следует рассматривать целостное действие (следовательно, также чисто целевое действие или представляющееся наблюдателю чисто внешним поведением), включенное в мир символических значений, в которых живет и действует человек. Благодаря этому антропологическому понятию человека как культурного существа берется и заключается в скобки значимость всех стародавних «влечений», «предрасположенностей», «способностей», все равно, к чему бы они ни относились – к воле, рассудку или желанию внутреннему или внешнему, духу и телу, и к которым рутинно редуцировалось объяснение действия.

Только благодаря подобным значениям человек создает себя, конституирует свой мир, самость и общество. Поэтому также человек лишь весьма условно может получить (осмысленное) представление о значениях своих действий, и еще меньше – власть над ними. Они лишь условно и ограниченно артикулированы в мимической, ритуальной или культовой практике и столь же ограниченно доступны вербальному постижению действий, поскольку «предданы» ему. Хотя всякая культура конституирована посредством символических значений, но содержатся они в действии и его предметах имплицитно. Действие возвышается над внешним «механическим» поведением посредством значений, которые освобождены от всего предметного и только благодаря этому становятся действительными, релевантными для человека. Этот пункт, помечающий водораздел между «материальной» и «нематериальной» культурой, методологически должен сохраняться, поскольку конституирующая сила модальности значений выходит за рамки непосредственных потребностей. Порядок внешнего действия зависит от порядка внутреннего, а аналитически это предполагает и требует соответствующего строя объективаций значений. Именно это обстоятельство позволяет находить культуру везде, где живут люди.

При этом, конечно, социологическое постижение этого значения не может быть исчерпано характеристикой его идейного содержания, а должно, скорее, осуществляться посредством понимания действия, следовательно, через его культовые и ритуальные предметы, представления и изображения; в его социальной укорененности, в проблематике, многообразных элементах его ситуаций и в его никогда не преодолеваемой дистанцированности в отношении к действительности. Вместе с тем и действие также никогда не может быть понято в его социальной непосредственности, без учета несущего его *культурного образа*.

«В качестве культурного существа человек также “культурно способен”; желает культуры и нуждается в культуре. Он обладает культурой, потому что она есть его потребность» (2, с. 402). В этой насильственной и принудительной способности создавать себя и свою деятельность из идей и ценностей человек постоянно становится «собственной загад-

кой», всегда остается для него точной и верной классическая формула: человек есть условное, духовное и нравственное существо.

Во всех обществах человек предстает для нас не только в качестве творца и вместилища социальных установлений и правил, но и в такой же мере наделенным духовными и нравственными значениями, из-за которых он способен взрывать и изменять на любых ступенях развития установления, правила и т.п.

Общество – «место», где реализуется, делается действительной способность человека к культуре, где удовлетворяются его культурные потребности, без чего он не может существовать. Эти символические значения, фиксированные и реализованные в хозяйстве, религии, социальности, нравах, праве, идеи и ценности, принимающие характер **образов мира**, принадлежат к исконному знанию народов друг о друге и о самих себе. Поскольку культура существует только как совокупность каким-то образом организованных культурных существ, социальные отношения всегда вынуждены быть культурой, следовательно, развивать для индивидуальных взаимодействий значения, которыми они конституируются.

Нынешние социальные науки стремятся дать отчет об обществе как культуре, но фактически работают с концепциями, согласно которым общество располагает собственной культурой.

Другими словами, культура понимается здесь как характерный образец всего общества в его целостном самопонимании и достоверности его социальных преданий и традиций.

Это всеобщее, соотнесенное с идеей общества понятие культуры разрабатывалось немецкими «науками о духе» со времен Гердера и перешло к социальным наукам, для которых общество и культура долгое время были взаимозаменяемыми понятиями. Это же или подобное ему понимание затем перешло в американскую культурантропологию, а далее в структурный функционализм Т. Парсонса, будучи имплицитовано в таких понятиях, как «культурный образец», «ценностный консенсус», «ценности и нормы», «культурное наследие» и т.п. (например, идея «участия в культурном наследии» скрыто присутствует сегодня в понятиях и категориях теории социализации).

Но с этими отфильтрованными культурной антропологией понятиями можно работать лишь условно, так как культурантропологическое понимание предназначено для особых целей изучения «простых» обществ и не может быть механически перенесено на исследования в других культурах. Этот инструментарий нужен и важен, хотя и явно недостаточен.

Культурантропология исходит из предположения о том, что культура равно распределена по всему обществу (характерный исследовательский предрассудок, что «общество – матрица действительности» (2, с. 404)) и имплицитно всегда присутствует в действии. Следовательно, *целостная культура* общества и *повседневная культура* здесь идентичны.

Однако подобное утверждение актуально лишь для очень простых и недифференцированных обществ. Именно поэтому социологи-эмпирики, принявшие базовые положения этого подхода, вынуждены интенсивно разрабатывать понятия «субкультуры», «повседневной культуры», «групповой культуры» и т.п., члены которых равным образом – носители целостной культуры.

В высокоразвитых культурах равномерное распределение культуры отсутствует. Например, имеют место явления «репрезентативной культуры», основанной на социальной дифференциации культурного наследия. Культура систематически представлена и фиксирована в эксплицированных учениях и объективациях и является уделом специализированной группы – интеллигенции, влияние которой обеспечено частично институционально, частично благодаря ее авторитету, т.е. ее собственному господству, но частично – господством других групп. Авторитет интеллигенции легитимирован ее духовной компетентностью и превосходством мыслимого для данного общества конкретного периода обладания всей полнотой фонда культурных значений. Вместе с тем уже то, что культура должна пости-

гаться в эксплицированных учениях и собственных институтах, дает социологии право и повод говорить о секторальном понятии культуры. Исходя из этого, социология культуры должна вести изучение культурных сфер, ставших самостоятельными, причем вопрос этот имеет еще и другую форму: какую роль эти культуропродуцирующие и управляющие культурой секторы играют для общества в целом, какой культурный образец общества в целом выражается в их действии? Иными словами, культура сама в этой фазе становится и задачей, и проблемой определенных социальных групп. Между интеллектуалами и высшим слоем формируются определенные типы «репрезентативной культуры», которая в различных степенях воспринимается и транслируется также и «народной культурой», что является толчком к дальнейшей социокультурной дифференциации.

Таким образом, **условный момент** перехода «культуры» из состояния простой традиции (предания) в многообразные формы саморефлексии и объективации сопровождается структурированием собственных институтов, становится (объективно и субъективно) задачей и проблемой образования. Общество, вследствие предоставления ему авторитетных и дифференцированных составляющих культурного наследия, принуждается к закону: «приобретай культуру, чтобы ею владеть». Этот обязательный принудительный характер культурных объективаций объясняется не только тем, что знание культуры становится чисто специализированным, прежде всего – техническим – знанием специалистов, но и – что не менее существенно – необходимым, **общим** для общественно важного слоя ее производителей, хранителей, представителей (тех, кого однажды называли «буржуазией образования») **репрезентативным знанием**. Процесс, давший дальнейшие направления развитию и специализации институтов образования, породил массу последующих проблем. Форма передачи этого знания (в самом широком смысле – школьного учения) вступила вместе с тем в противоречие с предполагаемой идеологической ролью этого знания, его характером всеобщности. Культурное знание превратилось в отдельный от действия (и тем не менее ставший неизбежным для него и необходимым), транслируемый и переживаемый образец действия. Только благодаря личному усилию освоения, духовной интернализации индивид может сделать знание собственным пространством действия, и общество, сформированное в культурных объективациях, может сохранять себя.

Культура как субъективная задача и вместе с тем как процесс (описанный Зиммелем в «Понятии и трагедии культуры»)³ возникает именно здесь. Для социологии культуры, имеющей дело со всеобщими образцами значений социального действия, совокупность этих проблем означает признание необходимости раскрывать многообразие постоянных изменений гештальтов общества и культуры. А это значит, что культура может быть представлена в имплицитной или эксплицитной формах – исторической, тотальной или групповой, с различной степенью дифференцированности и институционализации. Здесь она – культура письменной традиции, там – проблема и задача. Социология культуры должна осознать это изменение образа ее предмета.

К истории проблемы. Социология имеет дело не только со структурными фактами, но и фактами культуры как игрой сверхиндивидуальных сил. С момента своего возникновения и до недавнего времени понятие общества обнимало собой все явления, относящиеся к определенной исторической целостности, стране, периоду и т.п., т.е. выступало синонимом культуры. Только в течение XIX в. это понятие сузилось до собственно «общественного», т.е. совершенно определенных явлений социального взаимодействия. Последовательная радикализация двойного процесса абстракции привела исторический конструкт социологической работы – «общество» – к тому, что он стал собственной и единственной действительностью. «Общественное» стало ядром реальности, конструкт выдвинулся в качестве

³ Зиммель Г. Избранное: Философия культуры / Сост. С.Я. Левит, Л.В. Скворцов. – М.: Юрист, 1996. – Т. 1. – С. 445–474.

«действительности», из которой уже, как ее эпифеномены, объяснялись все прочие сферы, т.е. в качестве идеологических проявлений или рефлексов и отражения соответствующих доминантных структур.

Абсолютизация этого момента явилась причиной того, что социология замуровала себя в стенах этой «конструкции знания». Ранее единое понимание общества и культуры раскололось на два типа знания – *социологию* и *науки о духе* (последние включили в себя все те значения, которые стали основой процесса образования у широкого слоя носителей «культуры»).

В сегодняшней социологии отсутствует то, что М. Вебер выразительно характеризовал как чувство многомерности ситуаций или положений, человеческих мотиваций. Многоплановость смысловых образований сегодня сводится социологами к «общественному», к институтам. М. Вебер постоянно прояснял и подчеркивал, что смысл действия уходит в «бесконечность» и неизбежно выходит за пределы «общественного». Вытеснение из круга социологической работы понимания значимости этих обстоятельств и непропорциональное влияние творчества Т. Парсонса подтверждают предположение, что редукционистская и редуцированная «концепция общества» в современной социологии не пронизана ясным и ответственным сознанием общественной власти культуры. Структурный функционализм развивал прежде всего представления, что каждое общество производит исключительно интегративную культуру. Предполагаемые как само собой разумеющиеся ценности, идеи и нормы могли бы быть в действительности чрезвычайно эффективными, если бы структура имела единственное функциональное значение. Для общества примитивного типа развитое Парсонсом понятие культуры обнаруживает свою чрезвычайную результативность. Это и понятно, так как на структурный функционализм особое влияние оказала американская культурантропология, которая хотя и исходила из круга представлений немецкой традиции «наук о духе», но значительно их трансформировала и адаптировала применительно к предмету своего изучения. Ядро убеждений современных социологов составляет представление, поддержанное психоанализом, о том, что основой общества являются фундаментальные общие ценности и нормы, т.е. культура, не проблематичная для индивидов. Это значит, что в совокупной человеческой жизни культура тождественна функциональному единству значений, усваиваемых через социализацию, что гарантирует единство понимания и действия.

Вера в самодетерминированность общества ведет к тому, что социология претендует на осмысление истории, хотя о местах структурных разрывов, в которых в общество проникает совершенно иная реальность, трансформирующая и взрывающая его, она не имеет никакого представления. Более того, у нее отсутствует даже понимание необходимости средств их постижения. Дильтеевские усилия и призывы сосредоточить внимание исследователей на анализе культурных систем воспринимаются сегодняшней социологией как анафема. От Зиммеля восприняты лишь те принципы, которые близки плоско трактуемой формальной социологии, хотя он в первую очередь выдвигал задачи анализа *историко-культурных реальностей*. Фактически без внимания остались методологические и теоретические подходы и принципы социологии культуры М. Шелера и М. Вебера. В социологии М. Вебера до сих пор большинство современных социологов видят прежде всего наброски предтечи структурной теории, долженствующей поставлять лишь верифицируемые гипотезы. Из того, что принесла культурантропология в американскую социологию, в системах теоретических объяснений осталось лишь то, что культура интерпретируется как социальный факт, единственное основание которого – служить функционированию общества.

В этой кастрированной форме обращение к «культуре» постепенно превращается в заклинание и спасительные отговорки многочисленных «введений в социологию», чтобы тем основательнее быть забытым.

Интерес же представляют статьи, которые выходят за рамки привычной социологической скуки и нудности вроде «Введения к Платону» Алвина Голднера. Хорошие социологические работы о культуре можно найти прежде всего у авторов, которые ничего не знают о социологии, вроде Э. Ауэрбаха или Б. Снелла, у литературоведов, историков, теологов, во всяком случае у социологических маргиналов.

Причины снижения значимости культуры. Аналитическая редукция многомерных проявлений общества к его структурам была результатом многочисленных трудностей и препятствий, возникших в методологии и теории социологии.

Эмпирический характер предмета, кажется, может быть легче констатирован в представляющихся «объективно» постигаемых структурных фактах, чем в никогда до конца не преодолеваемой неопределенности, текучести и «воздушности» смысловых фактов культуры. Общее мнение, следовательно, сводится к тому, что они не могут выступать в качестве изолированных переменных для построения доступных наблюдению систем культуры в рамках некоей генерализирующей науки. Исторически культурные факты репрезентированы множеством не допускающих сомнения смысловых порядков. Единственным выходом из этого явилась бы идея рассматривать структуры общества, элементы которых можно упорядочить в континууме рядов развития. Однако культура сопротивляется концепту закономерной науки, все попытки в этом направлении заканчивались весьма плачевно. Методический прием сведения к внешнему факту (требование к социальному исследованию, предъявляемое бихевиоризмом, позитивизмом, натурализмом и т.д., пренебрегающими внутренней стороной действия, его символическими значениями, идеями и смыслом) «представляется все же чудовищным».

Помимо этого есть еще ряд трудностей, осложняющих разработку проблематики культуры в рамках социологии и в конечном счете определяющих лишь структурные принципы объяснения, т.е. тот или иной вид социального редукционизма. К ним относятся усиливающаяся профессионализация социологии и неизбежная социальная ангажированность. Академическое стремление иметь собственный предмет, его классификация и структурализация объясняются задачами узкопрофессиональной специализации социологов и требованиями преподавания, что возможно, как кажется в настоящее время, лишь на основе того или иного структурализма. Кроме того, следует учитывать значительное и интенсивное давление практических интересов и обязательств, которое в известной степени предопределяет внутреннее проблемное поле социологии, зависящей от своих заказчиков (фактически – политических потенциальных потребителей технизированного и технологического знания). Давление это, в свою очередь, оформленное и упорядоченное в виде структурных проблем, определение которых уже произведено с учетом известных средств их решения, предполагает известную социальную ответственность социологической работы.

Таким образом, все эти теоретико-методологические обстоятельства, как и тесная внутренняя связь конституции социологии с ее институциональной и академической организацией, в конечном счете объясняют гипертрофию значимости структурных принципов объяснения в социологии. У нынешних социологов отсутствует даже простое знание эмпирических фактов культуры, что всегда являлось основной задачей и преимуществом традиционных наук о духе.

Конечно, постоянная редукция объяснения к обществу сдерживалась признанием значимости ряда других факторов, прежде всего мощнейших социальных и интеллектуальных течений времени. Дело социологии изначально было связано с дилеммами индустриализации и модернизации, которые навязывает человеку общество как решающую матрицу своего наличного бытия.

Эти, как и некоторые другие моменты, в частности переоценка «материального основания общества», вели к дискриминации традиционной *истории идей*. Культура, которая

для прежних поколений выступала в образе постигаемой реальности, приняла черты чего-то ирреального и призрачного. В XX в. культура потеряла свой ореол и авторитет. Социология же, вместо того чтобы констатировать это глубинное смещение общих координат действительности, их лишь закрепила. Вместо того чтобы мерить свое время, она заимствовала свои мерки у времени (2, с. 411).

Подъем и закат понятия «культура» как выражение изменения культуры. Только XIX век создал понятие культуры, в котором она приобрела свою собственную власть и свое собственное содержание. Гердер, который был почти полностью забыт в Германии и заново открыт лишь за границей как революционный мыслитель, разрушил универсалистскую идею прогресса Просвещения с помощью знания, был одним из первых, кто заявил, что народы обладают и обладали собственными, исторически ставшими и чрезвычайно своеобразными культурами.

Понятие культуры в XIX в. не было результатом и инструментом научного исследования. Для этой эпохи оно принадлежит истории догм, но также и истории общества: как известно, «культура» – центральный момент в самопонимании тогдашнего общества. Перед этим важнейшим фактом сегодняшняя социология совершенно беспомощна. Именно это понимание культуры стало основой идеи образования как средства социального подъема и карьеры, обеспечением господства через взращивание, воспитание, что впоследствии дало начало представлению о культуре как бегству из политики и т.п. Никем не ожидалось, что понятие культуры исчезнет из самопонимания общества, низведется до общественно вторичного обстоятельства культурного производства. Напротив, в этом и виделось изменение в истории общества, решающее следствие развития общественного бытия. Закат понятия в этом столетии – совершенно новая культурная ситуация.

Первоначальные культурные силы всегда имеют самоочевидный характер само собой разумеющейся действительности. Напротив, утрата этой непосредственности впервые делает возможными и необходимыми такие всеобщие понятия, как *религия* и *миф*. Точно так же обстоит дело и с понятием *культуры*, которое впервые могло быть образовано только тогда, когда традиционные культурные силы вступили в своеобразные и новые взаимоотношения с фондом традиционных значений. В этом качестве – полной смысловой значимости и эвидентности – понятие культуры было соответствующим описанием сил, выдвинувших на первый план (вместе с секуляризацией) наследие духовного авторитета религии, а также своеобразие подобного бытия человека. Человек занимал твердое место в мировом порядке Средневековья, институционально защищенное церковью. Потрясения Реформации возложили на секулярное государство права и обязанности обосновывать в системах светской аргументации место человека как родового существа, исходя из природы и его разума, и объявили религию частным делом. Философия и наука в качестве неограниченных и независимых сил выступили на равных с верой в претензиях на духовное и нравственное руководство человеком и миром. Но и они в это время демонстрировали собой характер столь открытой самоочевидности и самопонятности, какая свойственна действующей культурной силе, хотя выражалось это в расходящихся между собой идейных течениях. Человек стоял между двумя культурными силами – старыми, близкими ему, и новыми, с которыми ему приходилось сживаться. Новым в этой ситуации было то, что больше не существовало инстанции, которая могла бы решить спор этих сил. Возникла кажущаяся парадоксальной ситуация, когда продукты, результаты человеческой ментальности вынуждены были стать критической инстанцией самого духовного производства человеческого самоопределения, а модернизация превратилась в собственную тему. Другими словами, место *традиции* и *религии* заняла *культура*, от которой ожидали действенной ориентации в мире: объективно – мировоззрения, субъективно – образования. От этого комплекса вопросов, ожиданий, проблем

потянулись бесчисленные попытки последовательно превратить эти новые силы в новые религии: религию науки, политическую религию, религию гуманизма – образование и т.д.

Культура была новым духовным авторитетом общества, что с необходимостью предполагало образование, шире – участие в культуре как предпосылку возможности найти твердые духовные основания и практические ориентации в мире.

Для всего последующего развития национальные культуры были значимы в следующих отношениях: из трансформированных традиционных укладов, нравов, установлений, исторических религий, возникающих в Новое время, они образовали, во-первых, секулярное государство, во-вторых, формы светского знания, воплощаемого в философии, литературе, искусстве, в ряде случаев нашедшего кульминацию в «классике». Понятно, что те или иные их компоненты содержательно определялись соответствующими традициями. Они входили в понятие культуры Нового времени как особое подтверждение, доказательство и пример культуры, критерии ее значимости, авторитета и власти. Кроме того, эти секулярные национальные культуры формировали представление о взаимодействии культурных сил, а стало быть, цели их спора и их смысла. Разумеется, национальные культуры весьма различно и своеобразно осознавали и понимали себя: в семантике понятий культуры или их эквивалентах, различных оттенках интерпретаций нашло выражение историческое и социальное своеобразие развития и судьбы этих стран (например, во Франции подобным понятием стало понятие «цивилизация»). Вариации нюансов значения послужили основой выбора соответствующего выражения.

Вместе с тем уже сама постановка темы «*национальная культура*» как основы деятельности национального государства повлекла за собой и ее развитие. Культура стала пониматься не только в качестве семантической очевидности, как определенное, не нуждавшееся в доказательстве смысловое единство, собственный образ общества, но и как задача современности (т.е. прежде всего как задача и цель политики национального государства, утверждающего символы и значения собственной культуры), а стало быть, и как процесс в будущем.

Таким образом, в понятии культуры соединились не только власть традиции, но и идеи эпохи, ее осознание и господствующие нравы и обычаи. Осознание этих проблем и их рефлексия дали толчок процессу социальной дифференциации и выделению специализированной группы – светской интеллигенции, ставшей хранителем понятия культуры, или, другими словами, превратившейся в новую инстанцию и общественность («публичность»), синтезировавшую высокий ранг старых и претензии новых культурных сил. Соответствующее понятие, как и тот или иной оттенок значения, отразило *самопонимание* общества XIX в. как культуры, объективно выразив новую культурную ситуацию. Досовременные общества также могут представляться наблюдателю как особого рода ригидные культуры с их *образом мира*, инвестированные в религии или мифе, осуществляемые в культуре и ритуале и становящиеся поведением в нравах и обычаях. Можно, соответственно, фиксировать едва выделившиеся социальные инстанции, заботящиеся о поддержании и сохранении культуры.

В отличие от этой картинки современное общество познает себя и свое положение только посредством понятия культуры. Оно не связано более с авторитетом жестких инстанций и традиций (преданий). А это значит, что понятие культуры стало двуликим Янусом, двузначным: оно учитывает власть преданий, идей и нравов и одновременно оно – культура, т.е. задача и процесс. Этот же процесс выражает трансформация и религиозных значений. Социальная реальность этого нового самопонимания объективируется в рамках культурного государства в существовании нового образовательного слоя, в споре великих идейных течений, в претензиях производителей культуры и в ожиданиях их клиентов.

Ситуация коренным образом меняется в XX в. Произошло фундаментальное изменение западноевропейского «гештальта» культуры, в течение всего XIX в. стабилизировавшего

различные напряжения и внутренние изломы противоречащих друг другу сил, ценностей, значений. Больше не существует подобного государства культуры, основанного на гуманистической культуре патрицианской буржуазии образования, – академическом слое. Нет больше веры в то, что общество в культурном процессе, осуществляемом работой культурной интеллигенции, по предначертанному пути придет к решению своих вопросов и задач, как нет и соответствующих социальных носителей, буржуазии образования и государства, ставившего своей высшей целью определенную культурную политику. Вместе с ними утратили свою силу и традиционные идеи Просвещения. Литературный, художнически-эстетический дух прежней культуры (если только не получил политического применения) стал либо изысканностью и роскошью бессильного эстетического существования, либо голым производством.

Социально сформированная и политически организованная массовая демократия не рассматривает себя больше как органическую общность, способную и обязанную решать свои задачи как проблему культуры. Ее проблемы – это социальные и политические вопросы, решение которых предопределено системой соответствующих механизмов: формированием мнения, компромиссом интересов и техническим превосходством деловой компетенции, которая властно заняла сцену. Все это способствовало вытеснению вопросов культуры из сферы и проблематики социальных наук. Однако было бы в высшей степени глупым утверждать, что исчезла культура.

В этих условиях главный вопрос социологии культуры должен быть сформулирован так: каким образом сегодняшнее общество конституируется как культура? Это все тот же «вечный» вопрос, впервые поставленный М. Вебером, – как, где и кем продуцируются, распространяются и поддерживаются идеи, которые только и могут дать направление меняющимся и колеблющимся интересам, т.е. наметить цели и легитимировать средства действия. Для XIX в. соответствующая группа интеллигенции была описана. В XX в. Т. Гайгер еще раз попытался определить их для современной ситуации и изменившегося положения интеллигенции в обществе. В век массовых коммуникаций и «общества воспитания», союзов, плюрализма и политически управляемого производства культуры и образования группа интеллектуалов больше не равнозначна интеллигенции в старом смысле. Соответственно, конкретизация указанных выше вопросов должна быть следующей: что есть и как формируется интеллигенция этого нового общества? Каковы ее социальные позиции в структурах социальных отношений? В каких идейных течениях она складывается и какие продуцируются ею самой? Какие идейные лояльности и социальные идентичности ею движут? На какую роль и задачи она претендует? Какой собственной властью она располагает и в связи с какими социальными и политическими силами она выступает? Какие идеи, проблемы и альтернативы она вводит в игру, какими идеями она сама конституируется?

Однако центральной задачей остается все же необходимость определить *общество как культуру*, что неизбежно ведет к вопросу о соответствующей интеллигенции, ее социальных позициях и духовной продукции. Это не составляет трудностей для до-современного общества, но для изучения секулярного общества Нового времени порождает массу как теоретических, так и методических и содержательных проблем и коллизий.

Практическое значение культуры. Вопрос, какую роль играет культура в обществе, не носит чисто академического характера. Каждое общество вынуждено считаться с трудностями, которые могут быть решены лишь культурными средствами.

В этих условиях изменяющегося общества реалистическая социология культуры получает особое значение. Ряд чрезвычайно важных социальных проблем (развивающихся стран, миграции, аккультурации социальных маргиналов, юношеской субкультуры или движения молодежного протеста, элит, терроризма и т.п.) являются, по существу, проблемами культуры, т.е. определениями символических знаний среды и перспектив действия. И характер

этих вопросов крайне трудно скрыть за рутинностью негативных определений, вроде «недостаточная или неполная идентичность» и т.п.

Социолог должен уметь разводить процессы политического и культурного обобществления, образования органических общностей, что возможно только при рассмотрении общества как культуры. Совершенно особый круг проблем возникает со специфическим новым культурным гешталтом, с изучением интернализации культуры и культурной интеллигенции, возникновением *единой интернациональной культуры*. В наше время формируются не только межгосударственные политические и общественные образования, но и меж- или надгосударственные и надобщественные культурные образования. Наблюдается ренессанс и старых религиозных и культурных наднациональных кругов вроде панисламской культуры. Можно также указать и на феномен международной культурной интеллигенции вроде писательских элит или научного сообщества. Лучшим примером в этом роде будет деятельность ЮНЕСКО.

Общества теряют (или уже потеряли) свой культурный иммунитет. Идет интенсивный синтез различных культурных наследий и идейных потенциалов прежних своеобразных и национальных, но изолированных культур.

Однако главное практическое значение исследования культуры получают в ситуациях принятия решения, где необходимы выработка и осознание средств против ценностного нигилизма, ситуации, которую М. Вебер охватывал проблематикой дискуссии о «свободе от ценностных суждений»: прояснение границ действия, которое М. Вебер характеризовал как заслон против «сумерек богов» ценностей.

Т. Парсонс не случайно исходил из предпосылки, что всякому обществу соответствует определенная культура, но Зиммель и Вебер также отклоняли подобное, схематически реифицированное понятие общества. Они ясно видели различные уровни обобществления, а следовательно, взаимопроникновение, а также взаимное отторжение различных социальных образований, которое только в некоторых случаях разрешает разложение на отдельные элиты.

Перед технологическим и развивающимся обществом постоянно возникают задачи выбора, которые не могут быть отданы на произвол моралистическому *децизионизму*, а требуют культурологического и социологического анализа *генезиса* ситуации выбора, учета всех ценностных альтернатив и возможностей, последствий реализации какой-то одной из них. Социология культуры поэтому должна ясно осознать тот простейший факт, заново осмыслить его открытие, что **с секуляризацией культура может существовать не только как традиция, предание, но и как задача**.

После того, как социология редуцировала общественные проблемы к вопросам структуры, мы нуждаемся в такой социологии культуры, которая даст возможность осознать, о проблемах какого рода идет речь при анализе сегодняшней ситуации в мире, в каких процессах она складывается и решается, и какие условия определяют взаимодействие различных сил.

Х.П. Турн. Социология культуры: К истории понятия дисциплины ⁴

Среди понятий, которые служат европейским народам для самохарактеристики, особое место занимает многозначное понятие культуры. Описание стадий осмысления и анализа его проблемных сфер, с одной стороны, помогает лучше понять современные концепции этого рода благодаря воспроизведению процесса их становления, с другой стороны, позво-

⁴ Ханс Петер Турн (Дюссельдорф) – приват-доцент, автор многочисленных статей и двух книг по теории социологии культуры и искусства.

ляет освободиться от части балласта предрассудков, т.е. точнее осознать операциональную эффективность устаревших категорий анализа. За кажущимися поверхностными оттенками исторического или современного узла значений понятия «культура» (или – «повседневность») встают проблемы концептуализации социологии культуры, ценностной нагруженности исследовательского арсенала средств отбора предметных сфер исследования. Это обстоятельство ведет к необходимости для социологии культуры осознать значимость сравнительных исследований (а стало быть, придает ей в этом отношении методический статус). Подобный метод снимает рутинный характер с аналитического инструментария и ценностной семантики проблем, раскрывая их исторически-конкретный, групповой (в том числе и идеологический) ситуативный партикуляризм, а также позднейшие наслоения и импликации. Соответственно, автор намечает три комплекса вопросов, которые он обсуждает в данной работе. 1. Идея культуры в европейской духовной истории, опосредованно представляющая социальную историю (в ее функции обусловливания форм человеческого мышления). 2. Понятие цивилизации, синтезирующее реальную социальную историю человека и общества и изменения значений культуры. 3. Эти семантические проблемные поля (культура, цивилизация) сравниваются с историей значений «реальности» (трансформация значений представлений о «повседневности»).

То, в какой степени проблемное сознание, кристаллизующееся в категориях *культуры* и *цивилизации*, просматривается в сфере *повседневности*, позволяет понять общие перспективы социологии культуры, поскольку в реальности, лишенной приподнятости идеала, особым образом оцененной, а не только в отдельных сферах социальной жизни (или в феноменах, отсутствующих в повседневности, таких как литература, изобразительное искусство, музыка и т.д.) можно увидеть важные принципы социокультурного формирования.

Для социологии культуры только в ходе подобных исследований материала, имманентного ее повседневности или трансцендирующим ее формам выражения, открывается возможность обрисовать напряженные отношения между этими измерениями, можно сказать, что в известном смысле это и является целью ее познания.

Понятие и идея культуры. Как и во многих других сферах, античные практика и мышление определили не только решающие элементы структуры культуры, но и направления ее дальнейшего теоретического осмысления. В идее и понятии «культура» само сознание европейского культурного человека кристаллизовалось очень рано. Однако античное понимание культуры было еще связано с отдельным индивидом. Цицерон говорит о *cultura animi* как о готовности формировать и заботиться о духе и душе, развитии своих собственных способностей и задатков. В определенной мере классическая философия вышла из купели этой идеи и сохранила ее, фиксируя в культуре понятие образования и ценности, которые должна усвоить и принять личность.

Однако в Античности это понятие еще имело социологически значимую сегрегативную функцию – предполагалось, что «культивирование» – постулятивная идея теоретического и практического формирования жизни, подчинения личностью природы, в том числе и своей собственной, – требование и привилегия полноправных социальных членов общества. В пересечении значений семантических полей *cultura animi* и *agricultura* ясно видно, где лежит интенциональное ядро античного понятия культуры: задачей культуры является подчинение и господство над природой как в самом человеке, так и вне его, забота о жизни в борьбе с внутренними и внешними природными силами. Долгое время понятие *cultus* (в том числе и *cultus vitae*) было шире, чем *cultura*, которое скорее относилось к духовной жизни. Однако уже в XVII в. через ряд промежуточных стадий (например, *cultura civilis vitae* Ф. Бэкона) они окончательно слились.

В Просвещении понятие «культура» стало мощным инструментом теоретической и интеллектуальной рефлексии, соотносенной с социальной действительностью. У С. Пуфен-

дорфа названная «культурой» организация «укрощения природы» неотделима от социальной конституции, задачей которой она и стала. В дальнейшем просветители в Германии дифференцировали понятие, рационалистически разводя рассудочную деятельность человека и мир чувств. Культура разума стала задачей науки, а воспитание и образование чувств – делом изящных искусств и литературы (И.Г. Зильцер). Тем самым определены предпосылки инструментальных проблем культивирования. Й.Фр. Аделунг (в 1793 г.) говорит о культуре как об «облагораживании или рафинировании целостных духовных и телесных сил человека, или народа», так что это слово подразумевает – как и слово «Просвещение» – облагораживание рассудка посредством освобождения его от предрассудков и шлифование, облагораживание и утончение нравов. Это означало синтезирование в понятии теоретических и практических интенций, т.е. оно фиксировало уже ориентации действия на светское преобразование действительности, аналогичное процессу посюстороннего спасения. Таким образом рождалась «спасительская» формула, хотя и теологически инспирированная, но тем не менее ограниченная секулярными рамками необходимости адаптации к существующему.

Позднее культура, сохраняя субъективный (субъектный) характер своего понятия, принимала значения не только культивируемого индивида, но и народа, т.е. получила как личностное, микросоциальное, так и макросоциальное измерение.

Однако вопреки желаниям и чаяниям просветителей немецкая реальность крайне медленно поддавалась культивированию. На исходе XVIII столетия многие теоретики, поставленные перед дилеммой либо исчезнуть в идеалистической аргументации, либо погрязнуть и столь же неизбежно исчезнуть в прагматических компромиссах формирования культуры, «улучшающей жизнь», теряли свою проблематику или, как Хр. Гарве, поражались сословному иммунитету в отношении культуры феодализма. Более последовательными были И. Кант и Г. Форстер, верившие в преодоление пропасти между культурной концепцией и социальной действительностью посредством «способствования развитию культуры» – процессу, который Кант называл «морализированным». Реализация последнего предполагала осуществление обширной программы воспитания и требовала трезвого отчета о характере сочетания моральной и политической культур. В идеальном мире культуры, в котором возникающие политические конфликты могли бы разрешаться на основе всех общезначимых ценностей, была бы упразднена дихотомия индивида и общества. Этически нормированная культура такого рода стилизовалась у Канта в модель общечеловеческого спасения, в следовании которой члены общества, склонные к морализированию, находили бы равным образом личное и социальное счастье и удовлетворение.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.