

Российская ассоциация
международных исследований (РАМИ)

Материалы
VII Конвента РАМИ

**МЕЖКУЛЬТУРНАЯ
КОММУНИКАЦИЯ:
современная теория и практика**

28–29 сентября 2012 г.
МГИМО-Университет


АСПЕКТ ПРЕСС
Москва
2013

Издательство
«МГИМО-Университет»
Москва
2013

УДК 327
ББК 66.4
М43

М43 Межкультурная коммуникация: современная теория и практика (Материалы VII Конвента РАМИ сентябрь 2012 г.): Научное издание / Под ред. А. В. Шестопала, М. В. Силантьевой; отв. ред. А. В. Мальгин. — ЗАО Издательство «Аспект Пресс», 2013. — 288 с.

ISBN 978–5–7567–0700–7

Издание представляет собой сборник докладов, которые были подготовлены участниками секции «Межкультурная коммуникация» VII Конвента РАМИ. Публикация посвящена исследованию процессов межкультурной коммуникации в условиях глобализации, а также проблемам межкультурного взаимодействия обусловленного не абсолютной спецификой культур как постоянных величин, а соотношением нормативно-ценностных систем конкретных контактирующих культур, находящихся в состоянии постоянного динамического процесса развития.

УДК 327
ББК 66.4

РАМИ не несет ответственность за содержание статей. Мнение авторов не обязательно совпадает с точкой зрения Исполнительной дирекции и Руководящего совета РАМИ. Со всеми материалами VII Конвента можно ознакомиться на сайте Ассоциации www.risa.ru.

ISBN 978–5–7567–0700–7

© МГИМО (У) МИД России, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	6
----------------	---

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ТЕОРИЯ КОММУНИКАЦИИ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

<i>М. В. Силантьева, А. В. Шестопал.</i> Межкультурная коммуникация в свете современных модернизационных процессов	10
<i>К. М. Долгов.</i> Эстетика и культура: внутренний диалог	17
<i>Т. Д. Суходуб.</i> Рациональность как условие социальной модернизации	29
<i>Н. И. Бирюков.</i> Взаимопонимание и взаимное непонимание в условиях глобализации	35
<i>Е. В. Кухарева.</i> Межкультурная коммуникация — путь к взаимопониманию	41
<i>В. П. Терин.</i> Кто кого? Одновременность и последовательность как проблема межкультурной коммуникации	49
<i>Т. М. Гуревич.</i> Непрямая коммуникация в межкультурных контактах	57
<i>О. В. Орлова.</i> Культурная идентичность в процессе модернизации и развития поликультурализма	59
<i>Т. В. Панфилова.</i> Социально-политическая основа межкультурного взаимодействия	66
<i>С. М. Медведева.</i> Конструирование национальных историй на постсоветском пространстве	69
<i>Н. И. Гетьманенко.</i> Общение на разных языках как единый процесс	76
<i>Н. Н. Изотова.</i> Этнокультурные особенности стиля японской коммуникации	79
<i>А. В. Кагальникова.</i> Японская микрологистическая система Камбан	86
<i>Л. Б. Карелова.</i> Проблемы модернизации Японии и межкультурное взаимодействие	92
<i>А. Петрович.</i> О модернизации и взаимной славянской коммуникации	99

<i>М. В. Силантьева.</i> Метаморфозы социальных организмов в свете трансформации культурных границ	103
<i>М. Узелац.</i> Размышления о возможности полемики в современной философии	112
<i>И. Г. Коренева.</i> Особенности образовательного процесса в поликультурной среде (из опыта высшей школы)	118

ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ КАК ТЕМА СОВРЕМЕННОЙ КОММУНИКАТИВИСТИКИ

<i>Ю. А. Коваленко.</i> Некоторые особенности использования виртуальной языковой среды социальных сетей в изучении иностранного языка	124
<i>Е. А. Лукьянченко.</i> Модернизация англоязычной лексики на примере инкорпорированных существительных	128
<i>А. Ю. Петанова.</i> Использование обучающих интернет-курсов в аспекте культурно-языковой коммуникации	133
<i>Ж. К. Мендонса Жоау, М. С. Хван.</i> Представления русских и португальцев друг о друге: сходства и различия в культурах	137

ПРАВСТВЕННЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТЫ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРОЦЕССОВ

<i>Д. Н. Белова.</i> Нравственный аспект межкультурной коммуникации	146
<i>С. Г. Гладышева.</i> Нравственная философия «Кембриджских платоников» как альтернатива «Проекта модерна»	152
<i>Е. И. Аринин.</i> Российское религиоведение в международном контексте	159
<i>И. А. Арзуманов.</i> Конституционализм и вероисповедная политика в Северо-Восточной Азии	161
<i>М. Ю. Оренбург.</i> Адаптационная модель тибетского буддизма в условиях глобальной модернизации	167
<i>М. Е. Коровина.</i> Религиозные предпочтения граждан Украины как основа культурной идентичности	169
<i>А. Г. Климов.</i> Методология анализа современных эффектов влияния религиозных организаций	175

<i>М. А. М. Халиль.</i> Динамика религиозно-культурной ситуации в постреволюционном Египте	180
<i>В. В. Печатнов.</i> Православная монашеская культура и межкультурный диалог	185
<i>М. Л. Полищук.</i> Моральные уроки геноцидов XX столетия	192
<i>О. Л. Церпицкая.</i> Эволюция православной духовной миссии под влиянием процессов модернизации	197

СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОММУНИКАЦИЯ

<i>В. В. Рулинский.</i> «Союз изгнанных» в Германии. Восстановление справедливости или забвение нацистских преступлений?	204
<i>О. К. Радова-Каранастас.</i> Болгары и гагаузы Юго-Восточной Европы: общие этноисторические реалии и современность	210
<i>Г. И. Коларов, В. И. Сегуру-Зайцев.</i> Румыно-болгарский территориальный конфликт: истоки и перспективы	231
<i>О. Н. Глазунов.</i> Приоритеты и направления внешней политики Исламской Республики Иран (ИРИ) на рубеже XX—XXI вв.	239
<i>З. Арацки.</i> Средства массовой информации как часть новой системы коммуникации	246
<i>В. С. Глаголев.</i> Вербально-понятийные аспекты методологического дискурса VII Конвента РАМИ	254
<i>В. Л. Курабцев.</i> Модернизационные процессы современного российского общества	260

НАУКА И ТЕХНИКА НА СЛУЖБЕ ПРИКЛАДНОЙ КОММУНИКАТИВИСТИКИ

<i>В. И. Коннов.</i> Экономические и культурные факторы в научной политике	266
<i>С. В. Куликова.</i> Межкультурные коммуникации в рамках международных выставок	273
<i>Н. В. Литвак.</i> Информационный подход к определению межкультурной коммуникации	274
Об авторах	289

ВВЕДЕНИЕ

29 сентября 2012 г. в рамках VII Конвента РАМИ состоялось заседание секции «Межкультурная коммуникация», посвященной новейшим исследованиям в области взаимодействия различных культур. Следует отметить, что масштабы интереса к участию в работе секции со стороны отечественных и зарубежных ученых потребовали от организаторов Конвента дополнительного внимания к содержательным и техническим условиям ее проведения.

Очевидно, что подобный интерес обусловила в том числе актуальность поставленных проблем. Взаимодействие культур рассматривалось в сложном динамическом контексте: речь шла как о внутривнутриполитическом, так и о внешнеполитическом взаимодействии; о различных уровнях возникающих здесь структурных связей; об их влиянии на те сферы жизни общества, которые до сих пор считались сравнительно автономными по отношению к этнонациональному и этнокультурному влиянию.

Помимо традиционных подходов, представленных в сопоставлении ведущих подсистем культурного целого — экономики и политики, науки и религии и т.д., значительное внимание было уделено лингвокультурологии как попытке изучить (с высокой степенью релевантности!) системные сдвиги в идентификационных и самоидентификационных «программах», принимаемых представителями тех или иных малых и больших социальных групп. Ведущие специалисты МГИМО (У) — такие, как Т. М. Гуревич, Е. В. Воевода, Н. Н. Изотова и другие, — дали в рамках работы секции своеобразный «мастер-класс», анализируя современные лингвокультурные процессы в конкретных регионах мира, от Востока до Запада. В качестве серьезных сложившихся специалистов, способных достойно «принять подачу» асов, выступили молодые ученые — Мария Хван, Ж. К. Мендонса Жоау и другие. Изучение процессов в странах СНГ соседствовало с детальным рассмотрением политики Китая и Японии; процессы на Африканском континенте в его франкофонном сегменте вызвали интерес участников секции не меньше, чем взаимные стереотипы восприятия у португальцев и русских.

Отлично показали себя аспиранты и соискатели МГИМО (У), развернувшие темы своих диссертационных исследований применительно к процессам межкультурной коммуникации. Особое внимание привлекло своей философской глубиной и вместе с тем отличной «фактажностью» выступление Моны Халиль, директора Центра гуманитарного сотрудничества — российского издательства, занимающегося выпуском на русском языке книг современных арабских писателей. Интереснейшее исследование процессов, протекающих под воздействием коммуникативных парадоксов в современном английском языке, выполнила Е. А. Лукьянченко. Представленные научные данные позволяют говорить о том, что в МГИМО-Университете к настоящему времени складывается перспективное направление междисциплинарных исследований, объединяющее усилия теоретиков и практиков — лингвистов, философов, историков, культурологов, психологов и регионоведов; ученых и дипломатов, готовых к серьезному анализу явных и скрытых тенденций современных процессов взаимодействия культур в их реальном прагматическом соприкосновении.

Ряд статей, присланных для данного сборника, уже увидел свет в рамках очередного номера «Вестника МГИМО-Университета», специально посвященного VII Конвенту РАМИ. Наше издание дополняет точку зрения ведущих теоретиков и молодых ученых, чьи работы удостоились этой высокой трибуны. Действительность такова, что в рамки одного номера журнала оказалось невозможно вместить ряд важных тем, посвященных практическим вопросам межкультурной коммуникации в их культурологическом «измерении». Детализированное научное рассмотрение таких вопросов, как, например: коммуникативные стереотипы восприятия народами друг друга в конкретных межкультурных локусах; порядок подачи материалов в учебных программах (в том числе «Русский язык как иностранный»), значимые акценты в современном прочтении отдельных тем истории культуры при проведении международных мероприятий разного уровня, — все это не только интересно, но и важно для «прикладников», активно ищущих модели организационных решений при осуществлении конкретных деловых, политических и собственно культурных транзакций.

Вниманию читателей предлагается тот срез специальной проблематики, который требует вдумчивого восприятия целостной картины

Введение

состояния дел в исследовании процессов межкультурной коммуникации в условиях глобализации — с позиций, открывающихся в горизонте исследовательской площадки МГИМО и всех, кто заинтересован в сотрудничестве с нами.

Модераторы секции «Межкультурная коммуникация»:

профессор *М. В. Силантьева*,

профессор *А. В. Шестопал*

**ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ
И ТЕОРИЯ КОММУНИКАЦИИ
В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ**

М. В. Силантьева, А. В. Шестопап

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Вопрос о «мягкой силе» сегодня — один из приоритетных во всем мире. На Совещании послов и постоянных представителей Российской Федерации за рубежом внимание к этому поистине стратегическому ресурсу было привлечено в выступлениях и президента РФ В. В. Путина, и министра иностранных дел С. В. Лаврова¹.

Особое значение в этой связи приобретает русский язык — тот «носитель», без усиленной поддержки которого трудно говорить об укреплении позиций России в области экономического сотрудничества, политических контактов, поддержки россиян за рубежом и в пределах нашего Отечества².

1. **Кто является субъектом межкультурной коммуникации?** Современные модернизационные процессы представляют собой, как известно, сложное многоуровневое взаимодействие различных подсистем культуры (в данном случае под «культурой» понимается социокультурный организм), маркированных теми или иными акцентами в системе ценностных предпочтений. Подобные акценты принято связывать с историческими «типами» (Данилевский) культур или напрямую — с конкретными социокультурными организмами. Таким образом, акторы межкультурной коммуникации могут рассматриваться как минимум двояко, и разница в нюансах оказывается достаточно существенной. Если под «организмом» на сегодняшний день все еще понимается национальное государство (выступающее по крайней мере на уровне правового поля, как субъект международно-правовых отношений), то «типы» выступают как довольно размытые геополитические образования, имеющие во внутренней структуре близкие ценностные платформы и при этом не составляющие незыблемого, раз и навсегда данного монолита. В любом случае «доминантой» и точкой отсчета всегда выступает конкретный социокультурный организм — недаром «локальные типы» Данилевского—Шпенглера

получили свои названия в соответствии со страноведческими и регионоведческими терминами.

В свою очередь, межкультурная коммуникация распределяется как во *внешнеполитическом* пространстве (и тогда «игроками» этого поля выступают национальные государства как ее макроакторы), так и в пространстве *внутриполитическом* (в этом случае речь идет о больших и малых социальных группах, а также социальных институтах и отдельных организациях, представленных, разумеется, конкретными людьми).

Стоит отметить, что свою специфику процессам жизнедеятельности социокультурных организмов придают глобализационные тенденции во всем их многообразии, включая глокализацию. Стремление макроакторов межкультурной коммуникации к большей открытости парадоксально совмещается с трендами изоляционизма; а политические страсти выражают себя по всему спектру предпочтений — от стремления к суперинтеграции до сползания к даосской модели «пусть границу соседнего государства обозначает поющий петух», сводящей макроактора к малой социальной группе или даже отдельной «ячейке общества» (как правило, кланового типа).

Не следует, однако, забывать, что реальными агентами межкультурной коммуникации являются реальные люди, представляющие собой не только носителей определенных ценностей (в этом случае от личностного фактора легко было бы абстрагироваться), но и выступающих как свободные «единицы» социальной активности, способные «начинать цепь причинения с себя» (Кант).

2. Специфика модернизации в современных условиях. В связи с темой, избранной для обсуждения, важно отметить, что нынешняя фаза модернизации давно перешагнула порог наивной веры в индустриальное и постиндустриально-информационное могущество как панацею от всех бед. В то же время основание подобного «самопревосхождения» — достижение рядом стран по-настоящему высокого уровня модернизации своих социально-экономических, социально-политических и социокультурных подсистем. Именно это и позволяет им «превзойти» самих себя в «постиндустриальном» типе организации. Отсюда — хрестоматийный вывод о том, что социальное пространство подобных обществ действительно претерпевает в наши дни радикальные трансформации, в том числе социопсихологического плана.

Известно и то, что страны, чья экономика включена в глобализационные процессы по принципу «догоняющей» модернизации, также не остаются в стороне от подобных трансформаций. В определенном смысле можно утверждать, что модернизация их социально-политического и социокультурного блоков протекает на несколько порядков быстрее, чем собственно социально-экономическая модернизация (индустриализация и соответствующая ей реорганизация социальной жизни).

Заметную роль в указанном процессе играет интенсификация функционирования всей совокупности коммуникативных сетей, связанная с ускоренным технологическим развитием, — идет ли речь о транспорте грузов или о «транспорте» информации, о перемещении людей или о перемещении идей и ценностей. Коммуникативный процесс, таким образом, по праву приобретает название «межкультурной коммуникации» — интенсивного многоаспектного взаимодействия культурных форм, представляющих различные, иногда несоизмеримые виды социокультурных организмов.

Определенная часть подобных взаимодействий представляет собой стихийное взаимовлияние соприкасающихся подсистем между культурами различных типов (или, если использовать несколько иной подход, между различными социокультурными организациями). Другая часть межкультурных коммуникаций связана с более или менее продуманными стратегиями влияния — партнерского и непартнерского типов. По логике, партнерство предполагает «мягкое», ненасильственное взаимовлияние; его антипод — напротив, применение того или иного вида явного либо скрытого насилия. Однако *фактически* навязывание собственных культурных форм в качестве доминантных присутствует в любом виде сколько-нибудь серьезного взаимодействия, партнерского в том числе. «Мягкая сила», таким образом, — необходимый компонент, активизирующий механизмы развития плодотворных контактов с учетом неизбежности лоббирования интересов каждой из сторон при решении конкретных проблем, в связи с которыми имеет место взаимодействие.

«Кто отказывается содержать своих солдат, в конце концов содержит чужих» — эта старая мудрость легко проецируется на современное поле социокультурного взаимодействия: «кто отказывается лоббировать свои интересы, в конце концов работает исключительно на реали-

зацию интересов контрагентов». У «межкультурных коммуникаторов» предполагается способность отдавать себе отчет в своих действиях: чьи, какие именно интересы ты представляешь в процессе коммуникации? Честная констатация фактов позволяет уточнить границу «мягкости», о которой идет речь. Такая граница не может выходить за рамки стратегических интересов своего государства и своего народа (что, кстати, в современном мире далеко не всегда совпадает), — идет ли речь о политическом, экономическом или культурном взаимодействии; однако не может и откровенно отрицать базовые ценности контрагентов. В последнем случае «мягкое» воздействие переходит в фазу насилия и таким образом перестает быть «культурно корректным».

3. **«Культурные модуляторы» как исследовательская проблема.** Итак, допустимые параметры взаимного учета интересов предполагают «ценностные вторжения» в условно чужое социокультурное пространство — ведь именно таким путем происходит его культурное «освоение», без которого культуры действительно оставались бы абсолютно несоизмеримыми и в этом смысле полностью неконтактными. Другое дело, что определение приоритетов в процессе взаимодействия должно подвергаться строгому расчету, позволяющему оценить шансы собственной позиции по отношению к позиции контрагента. Очевидно, что коммуникативные транзакции в этом случае можно направленно ориентировать на тот или иной тип коммуникации, оптимально соответствующей избранной стратегической линии поведения. Очевидно также, что не всегда доминирование с применением активного лоббирования своей позиции является искомым оптимальным вариантом. Нередко выжидательная позиция, позволяющая «расцвести всем цветам», приносит эффект значительно быстрее и с меньшими потерями (так называемая азиатская дипломатия).

Учет ценностных «фундаментов» культур, определяющих те или иные стратегии и тактики поведения их представителей в конкретной ситуации, — необходимый компонент эффективной межкультурной коммуникации, имеющей своей целью конкретные деловые результаты.

«Артподготовка» для подобного взаимодействия — *межкультурная коммуникация, не имеющая видимой прагматической цели*, коммуникация «сама по себе», партнерство с целью узнавания.

В этом ряду можно выделить два ключевых направления взаимодействия. Во-первых, научное и любительское исследование «чужих»

культур (от этнографических экспедиций до прямых разведывательных операций на территории других государств). Во-вторых, так называемая народная дипломатия, охватывающая сегодня не только сферу спорта, туризма и связанных с ними бытовых контактов, но и широко распространившаяся в области образования³, здравоохранения и других международных контактов профессионального уровня.

Описания феноменологического типа, фиксирующие ключевые особенности (как и заметные изменения) такого рода фактов, — основа современной **культурологии** (включая *лингвокультурологию*, что особенно актуально для исследовательской площадки МГИМО (У)). Вместе с тем нельзя забывать, что любое феноменологическое описание в то же время претендует на выраженное «сканирование» *сущности* происходящего. Если обратиться к исследованию межкультурной коммуникации, то под такой сущностью следует понимать живую жизнь конкретных *культурных форм*, чьи метаморфозы составляют ядро внутренней жизни культур. Эта задача не решается вне контекста культурологической феноменологии, но вместе с тем и не сводима к ней, представляя собой «дело» отдельной дисциплины — **философии культуры**. Философия культуры, таким образом, — попытка обоснованной реконструкции сущностных взаимодействий современных культур с точки зрения движения культурных форм, опирающаяся на использование релевантной методологии (феноменология, философская компаративистика, герменевтический анализ, аксиология, современная антропология, религиоведческий анализ, этнопсихология, теория коммуникации в контексте неориторики XX в., цивилизационный подход, теория управления, социология, конфликтология, геополитика и т.д.).

Обращаясь к конкретным прагматическим результатам подобных исследований, следует подчеркнуть их «выход» на решение важнейших практических задач, включая задачи делового плана и даже задачи хозяйственные. Давно известно, что знание партнера способствует лучшему пониманию и ускоряет достижение возможных договоренностей. Успехи на этом поприще этнопсихологии и деловой этики предполагают углубленные исследования «аксиологических фундаментов» культур, их духовной аксиоматики и тенденций их трансформации во времени. «Свежие» данные такого рода — необходимое условие успешной коммуникации в любой сфере. Однако знание основ, трансформирующихся чрезвычайно медленно и представляющих собой «несущие

конструкции» «своей» и «чужой» культуры, — не менее важный компонент, необходимый для ориентации в деловых отношениях с представителями иных культур. Отдельная тема — ценностные «мутации», являющиеся следствием современных миграционных процессов.

При этом рефлексия по поводу «сильных» и «слабых» сторон собственной культуры — также мощный фактор, позволяющий модулировать активность любого профиля — от делового до политического — с помощью «мягкой силы».

4. Философско-культурологическая школа МГИМО (У) — теория, практика и прагматика. Перспективы исследовательской площадки МГИМО (У) с учетом приведенных подходов огромны — как в силу наличия богатого спектра специалистов указанных профилей, так и в силу специфики «производственного процесса» нашего вуза. Он предполагает, с одной стороны, наличие (прежде всего, в студенческой аудитории) представителей различных культур, с другой — знание преподавательским коллективом нюансов межкультурной коммуникации в образовательном пространстве, бизнес-транзакциях, взаимодействиях в международно-правовом пространстве, международных исследовательских проектах и т.д.

Развитие названного направления видится перспективным и в силу «ужесточения» конкурентной борьбы в современном образовательном пространстве, в том числе и международном, о чем сегодня говорят ведущие специалисты в данной области. Повышение конкурентоспособности нашего вуза — один из значимых результатов усилившегося в связи с открытием по решению Ученого совета МГИМО в 2012 г. в университете аспирантуры по культурологии (специальность 24.00.01 — история и теория культуры) и философии культуры (специальность 09.00.13 — философская антропология и философия культуры) наращивания исследовательского потенциала в данной области.

Важно, что наш университет обеспечен высококвалифицированными исследовательскими и педагогическими кадрами в данной области, способными вести научную деятельность, поддерживающую преподавательские усилия, включающие студентов в обсуждение и изучение актуальных для их будущей профессиональной деятельности проблем. Нарботанный опыт в данной сфере позволяет не только укомплектовать учебный процесс по новым специальностям кадрами различных профилей (от специалистов в области мировой культуры и

литературы до философов, журналистов, историков, лингвистов, социологов, экономистов, психологов, правовиков и т.д.), но и развивать междисциплинарное научное направление совместными силами профессорско-преподавательского состава и студентов.

Одна из задач, поставленных сегодня руководством страны, — приток инвестиций в Россию. Ее решение должно опираться на «мягкую силу»⁴. Это не может быть достигнуто без точного знания культурологических особенностей межкультурной коммуникации и учета конкретных сущностных моделей развития современных локальных культур. Личностный фактор, определяющий, между прочим, и степень погруженности человека в данную проблематику (как и готовность считаться с ней при принятии решений), — важнейшая составляющая того «человеческого капитала»⁵, без которого невозможно говорить о какой бы то ни было коммуникации. Тем более — успешной.

¹ Путин В. В. Россия в меняющемся мире: преемственность приоритетов и новые возможности // Вестник МГИМО. 2012. № 4 (25). С. 11.

² Лавров С. В. Русский язык — инструмент нашего влияния. Ответы министра иностранных дел РФ С. В. Лаврова на вопросы руководителя Россотрудничества К. И. Косачева в его авторской программе на радио «Голос России» // Вестник МГИМО. 2012. № 4 (25). С. 14.

³ Торкунов А. В. Образование как инструмент «мягкой силы» во внешней политике России // Вестник МГИМО. 2012. № 4 (25). С. 85–92.

⁴ Власти РФ взялись за работу над имиджевыми ошибками. Москва, 3 сентября, РИА Новости. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://news.mail.ru/politics/10109360/> (дата обращения 03.09.2012).

⁵ Подберезкин А. И. Национальный человеческий капитал: В 5 т. Т. 1. Роль идеологии в модернизации России / А. И. Подберезкин. Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России. М.: МГИМО-Университет, 2012. С. 3–6, 11–14.

ЭСТЕТИКА И КУЛЬТУРА: ВНУТРЕННИЙ ДИАЛОГ

Мы исходим из того, что эстетика — самая динамичная, самая социальная и самая гуманистическая форма культуры, следовательно, вопреки весьма распространенному взгляду на эстетику как на нечто постоянно отстающее от развития искусства и от жизни, следует утверждать обратное: эстетика очень чутко и своевременно реагирует на все трансформации, которые происходят в сфере искусства и в самой жизни.

Другой важной особенностью эстетики всегда было то, что она во все времена представляла собой философскую дисциплину, т.е. философское осмысление искусства и прекрасного, поэтому и ее категориальная система (все эстетические категории) также носили философский характер — были предельно общими, универсальными понятиями или категориями: прекрасное — безобразное, трагическое — комическое, возвышенное — низменное, форма-содержание, а также творчество, вдохновение, произведение, гений, талант, интуиция, отражение, выражение, подражание, мимезис, катарсис, идеал и т.д.

Третьей особенностью эстетики следует считать то, что было присуще и собственно культуре: история эстетики и культуры всегда была историей осознания человеческой свободы, поскольку сама культура понималась как способность человека ставить любые цели вообще, культура как выражение и отражение свободы, в конечном счете культура, по существу, отождествлялась со свободой. Эстетика как наиболее существенная сфера культуры, естественно, через осознание творчества и художественных произведений, понимала и утверждала свободу как высшую цель творения, а основные метафизические понятия — Бог, свобода и бессмертие души — как свернутую формулу смысла человеческой жизни и человеческого творчества.

Что касается искусства, то во времена Канта, Гёте, Шиллера, Фихте, Шеллинга, Гегеля классическое искусство пользовалось всеобщим признанием, но отношение к современному им искусству начало ме-

няться, поскольку сама действительность, общее состояние перестали благоприятствовать развитию искусства, а также потому, что мысль и размышление обогнали изящные искусства, которые уже не составляли высшего и абсолютного способа осознания духом своих истинных интересов и лишь определенный круг истины мог найти свое воплощение в форме художественного произведения. Прошли прекрасные дни греческого искусства, как и золотое время Средневековья. Искусство, согласно Гегелю, отошло в прошлое¹. Искусство, чтобы удостовериться в самом себе, в своей реальности, должно было получить подтверждение со стороны науки об искусстве, т.е. получить санкции эстетики. Именно этим во многом объясняется тот огромный подъем эстетических исследований, начало которому положили Кант, Шеллинг, Гегель. Эстетические исследования сыграли большую роль в сознании и самосознании искусства XIX — начала XX в., что обусловило появление шедевров во всех видах и жанрах искусства.

Однако уже в начале XX в. искусство постепенно утрачивает веру в самого себя — место искусства в обществе XX в. становится все более и более неопределенным. Искусство стало подрывать собственные устои как защитой своей абсолютной автономии от общества, так и попытками пойти в услужение или народу, или власти имущим. Абсолютная свобода искусства столкнулась с несвободой в самом человеческом обществе. Это привело искусство к серьезному кризису, который разразился прежде в самом обществе. Эстетика, представлявшаяся чем-то гомогенным и единым, от удара, нанесенного кризисом социальным и духовным, рассыпалась на множество «осколков» — школ, течений, направлений, пытавшихся помочь искусству вновь обрести себя, а себе самой обрести утраченное единство. Но если искусство утратило свою идентичность, то могла ли эстетика не утратить своей идентичности? Ответ, кажется, ясен, хотя бы на примере провозглашенной еще Гегелем «смерти искусства»: сколько раз эстетика, ее различные школы и направления пытались ответить на этот вопрос — утвердительно или отрицательно, — ничего из этого не вышло, поскольку эстетика не вправе произносить «приговоры» ни искусству, ни его произведениям, ни их творцам. Еще Адорно вскрыл глубокую диалектику жизни и смерти искусства: произведения искусства, как и люди, своим появлением на свет, уже несут в себе не только развитие своих жизненных сил, но и постепенное их увядание, старение и смерть. От этого их не

спасает ни нахождение эстетической идентичности, поскольку стремление к идентичности подавляет, ни абсолютная автономия искусства, ибо она предполагает гетерономию, ни метания между эстетической формой и эстетическим содержанием, поскольку эстетическая форма есть лишь выпавшее в осадок эстетическое содержание, ни скандирование вечности искусства, ибо ничего вечного нет, а произведения искусства, даже если они живут тысячелетия, всего лишь мгновение по сравнению с вечностью.

Эстетика не может ответить на этот вопрос, как и на многие другие, хотя бы потому, что любой ответ порождает новый вопрос, на который опять-таки вряд ли найдется ответ. Может быть, именно по этой причине, если, хотя бы условно, абстрагироваться от реальной действительности, XX в. породил такой богатый «плюрализм» и в искусстве, и в эстетике, «плюрализм», который расшатывает ночву под ногами и являет собою песок, на котором трудно или невозможно ни строить прекрасное здание великого искусства, ни закладывать прочный фундамент современной эстетической системы.

Все, что существовало, существует и будет существовать, — имело, имеет и будет иметь свое начало и свой конец. Это в полной мере приложимо как к искусству, так и к эстетике, и вряд ли это надо доказывать. Да и проблема состоит не в этом, а в том, как, каким образом развиваются искусство и эстетика, как понимать и истолковывать то новое, что они несут и содержат в себе, как это новое стареет, умирает и уступает место другому новому.

Часто можно слышать слова: «Ничто не ново под луной» или «Все уже было», «Все новое — это повторение старого», «Все новое — давно забытое старое». Большая часть людей считает эти высказывания правильными. Правильным в этих высказываниях можно считать лишь то, что новое не появляется из ничего, оно, естественно, связано со старым и возникает из старого. Да, новое возникает из старого, но оно ни в коем случае не сводится к старому, наоборот, новое потому и является новым, что отрицает старое. Разумеется, новое предполагает старое, а старое предполагает новое, как традиция предполагает новаторство, а новаторство предполагает традицию.

Однако соотношение нового со старым не просто, не «линейно», не последовательно, а имеет более сложные взаимосвязи в силу зависимости искусства и эстетики от социальных отношений, отношений

экономических, политических и т.д. Любая традиция осложняется этими различными отношениями, поэтому она не может быть «чистой», «прямой», «прямолинейной» — ее нельзя понимать так, что одни поколения тихо, спокойно и мирно передают другим поколениям все свои знания, умения, приемы, навыки и т.п. Скорее, наоборот, новое, возникая в недрах старого, отрицает традицию, борется с ней, чтобы утвердить себя как новое. Именно поэтому новое почти всегда встречается в штывы, поскольку большинство членов общества «погружены» в традицию: их чувства, идеи, воззрения, знания и сознание носят преимущественно традиционный характер. В свою очередь, гонения, обрушивающиеся на новое, со стороны традиционно настроенных людей, вызывают соответствующую реакцию со стороны нового — оно, по крайней мере на первом, начальном этапе своего развития, носит открыто агрессивный, вызывающий характер и приемлет только себе подобное, а все остальное отвергает.

Старое всегда настроено по отношению к новому враждебно, оно стремится его подавить и иногда действительно подавляет, но в то же время старое понимает, что оно может существовать дальше только включаясь в новое, проявляясь в нем в соответственно трансформированном виде, причем в самых высших формах этого нового. В свою очередь, новое, чтобы быть новым, нуждается в традиции — в традиции самого нового. Отсюда двусмысленность нового: взрывая традицию, отказываясь от нее, новое, чтобы продолжать оставаться новым, апеллирует к традиции и по мере истощения своих сил, своего новаторства оно нередко само становится таким же консервативным, как и традиция, а то и хуже, скатываясь к повторению, эпигонству, плоской банальности. Стремясь к тому, чтобы быть оригинальным, не похожим на то, что было и что есть, к нетождественному, оно со временем становится расхожим, похожим на то, что было, словом, традиционным. Чтобы сохранить себя, новое применяет силу — оно постоянно экспериментирует, и эти эксперименты являются не просто попытками найти новые пути своего утверждения, а экспериментами, когда эстетический интерес от субъективности субъекта смещается на адекватное отражение объекта, что может приводить к совершенно непредсказуемым результатам. Здесь кончается власть субъекта над собственным творчеством, ибо создаваемые им технологии, с помощью которых он проводит эксперименты, зависят не от его воображения, а от техно-

логии как таковой. В этом случае такие категории, как конструкция, реконструкция, деконструкция, с необходимостью приводят к непредвиденному результату: творчество тогда развивается не плавно и постепенно, не осознанно и рационально, а через «взрывы», «катастрофы», бессознательные и иррациональные импульсы и стихийные порывы. Тогда художник оказывается сам не столько творцом, сколько «материалом» или «частью» своего эксперимента и жертвой своей технологии. Отсюда «непроизвольный характер творчества», возведенный некоторыми направлениями искусства и эстетики чуть ли не в основной закон (импрессионизм, экспрессионизм, сюрреализм).

Категория «нового» бросает свою тень или свой отсвет как на искусство, так и на эстетику и ее категории — все они значительно изменяются или трансформируются. Об этом свидетельствует все искусство XX в. — импрессионизм, экспрессионизм, ташизм, дадаизм, искусство абсурда, кинетическое искусство и т.п. И вся используемая этими направлениями техника. Налицо стремление искусства XX в. освободиться от разума и уйти в глубины иррационального. И в этом нельзя винить только искусство, скорее вина за это лежит на обществе, которое применяет рациональность ради достижения антигуманных целей. И тем не менее искусство стремится освободиться от логического разума посредством освобождения от природных форм, от разумного языка и его законов, погружаясь в тьму, становясь немым, слепым и глухим. Надо ли эту тьму выводить на свет божий или она заслуживает быть тем, чем она есть? При всем желании тьма не может стать светом, а потому ее следует видеть такой, какой она есть, и не заменять ни светом, ни смыслом.

Искусство XX в. было великим искусством, оно кардинально изменило видение мира, оптику человека, его отношение к природе, обществу, мышлению, к самому себе. Ни один другой век не может сравниться с XX в. по количеству созданных шедевров и по количеству художественных открытий. Искусство и культура этого века стали своеобразными матрицами, вырабатывающими новые идеи в самых различных сферах человеческой жизнедеятельности — от науки до политики. И тем не менее искусству и эстетике XX в. можно вменить в вину то, что они в известной мере способствовали возникновению искусства, унижающего человека, искусства вульгарного, пошлого, варварского, и эстетики, которая это искусство оправдывала и защищала.

Одними из первых это искусство, эстетику и культуру подвергли критике Хоркхаймер и Адорно в «Диалектике Просвещения», где они показали весьма убедительно, как прогресс сопровождается регрессом, как власть имущие, разыгрывая из себя «инженеров всемирной истории»², отрекаются от мышления, от фантазии и творчества, как они занимаются изгнанием логики из мышления и культуры, как возрастает духовная нищета, как манипулирование сознанием масс приводит к параличу мысли, мыслительной активности, как культуриндустрия губит настоящий язык и создает свой стиль «стилизованного варварства»³. Новым в этом искусстве и культуре является исключение новизны как таковой.

Сущность этой культуры состоит в повторении, а удовольствие превращается в нестерпимую скуку. Псевдodemократизм этой культуры оборачивается резней над мыслью, издевкой над смыслом, навязыванием монотонной сексуальной символики, утратой ироничности, торжеством технологического разума над истиной; любовь сводится к интрижке, смех — к осмеянию, к пародии, совокупление — к кастрации, исключительность — к обыденности, веселье — к скуке, истина и правда — к откровенной лжи. Это искусство и эта культура, соединяя Бетховена и парижское казино, всех делают конформистами и открыто служат оправданию существующей социально-политической системы. Слабоумные дамские романы, «хитроумные» и однообразные детективы, голливудские боевики и вообще вся массовая культура и массовое искусство стремятся увековечить подчинение человека существующей власти, упраздняя трагизм существования людей в бесчеловечных условиях. А упразднение трагизма ведет к ликвидации индивидуума как личности и к насаждению псевдоиндивидуальности, к героизации посредственности во всех сферах. Все приспособляется к рынку, все становится товаром, в том числе искусство и культура, которые сливаются с рекламой как представительницей власти. Триумф рекламы в культуре и культуры в рекламе означают развенчивание человека и человеческих ценностей во имя торжества современных варваров, стоящих у власти — будь то политической, экономической, информационной, культурной или любой другой⁴. Вот здесь и должны сказать свое веское слово и высокое искусство, и высокая культура, и подлинная эстетика.

В такие периоды, когда искусство и культура лишаются смысла и утрачивают свое право на существование, эстетика особенно необхо-

дима как средство, позволяющее искусству и культуре обрести силу рефлексии, которая поможет им найти верный путь для своего развития. Но для этого сама эстетика не должна быть отсталой, а, наоборот, должна, по крайней мере, в рефлексии опережать искусство и культуру. Но это возможно только в том случае, когда эстетика находится на уровне философии своего времени. Если произведение искусства содержит в себе истину, а это действительно так, то и эстетика должна иметь в виду именно истину, иначе она ничего не сможет сказать ни искусству, ни произведению искусства. Философская эстетика или философия искусства занимается не только художественно-имманентным анализом, но и критикой, позволяющей ей постигать содержание истины.

Уже гегелевская эстетика помогала искусству осознавать грозящие человеку беды и несчастья. Эстетика может избавлять искусство от косности и зачерствелости, делать его более чутким, живым, мыслящим. Она помогает объяснять и понимать произведение искусства. Естественно, объяснение всегда соотносит новое и старое, известное и неизвестное, знакомое и незнакомое. Философская эстетика при объяснении и понимании художественных произведений имеет дело с общим и особенным, с их диалектикой, без чего трудно понять что-либо в искусстве. Истина любого произведения не может быть понята изолированно, вне истории или исторического контекста — как это ни парадоксально, но истина всегда связана с историей, следовательно, истина всегда конкретна, именно поэтому обнаруживается тесная связь между философией, эстетикой и искусством: философия имманентно содержится в эстетическом опыте, равно как и в опыте художественном, искусство же нуждается в своем понимании и истолковании, т.е. в философской и эстетической рефлексии. Но при этом нельзя забывать, что эстетика не поучает искусство, не надзирает за ним «сверху», а стремится к тому, чтобы искусство возвышалось в своем развитии до уровня теоретического сознания.

В связи с этим эстетика должна быть не столько «научной», сколько объективной, чтобы раскрывать содержание истины произведений искусства, способствовать их правильному пониманию, объяснению, интерпретации, поскольку субъект и субъективность содержатся как в форме, так и в содержании художественных произведений. Следует учитывать и то, что история имманентна содержанию истины эсте-

тики и искусства. Эстетика должна быть самосознанием содержания истины, присущего явлениям, отражающим свою эпоху. Как заметил еще Адорно: «Всякое произведение искусства, пусть даже оно выступает как воплощение совершенной гармонии, представляет собой целую совокупность проблем. В этом качестве оно участвует в истории и тем самым перешагивает рамки собственной уникальности, исключительности и неповторимости... В области истории сообщаются друг с другом эстетически единичное и его понятие. История внутренне присуща эстетической теории. Ее категории носят радикально исторический характер»⁵. Благодаря эстетическим категориям можно сокрушить релятивизм, представляющий искусство как бессвязную рядоположенность произведений искусства. При этом ни одно произведение не может быть «необходимым», зато отношение произведений друг к другу является обязательным и обусловленным, что, несомненно, сказывается на их внутренней структуре. Эти взаимосвязи как раз указывают на то, чем искусство еще не является, и на то, что эстетика могла бы избрать своим собственным предметом. Эстетика начинает именно с рефлексии о месте, занимаемом искусством в конкретно-историческом процессе. Только благодаря этому эстетика может определить, чем являются искусство и его произведения и чем они могут стать. Обращение эстетики к содержанию истины произведений заставляет ее выходить за рамки произведений. Истины произведений искусства осознаются именно философски — как философское осознание, которое соприкасается с эстетической рефлексией. Вот почему раньше, как и теперь, эстетика должна быть философской эстетикой.

Какие же метаморфозы произошли в XX в. с эстетическими категориями?

Уже в самом начале XX в. Б. Кроче в своей работе «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» объявил все эстетические категории «псевдоэстетическими понятиями». К этим понятиям он относил «трагическое, комическое, возвышенное, патетическое, трогательное, печальное, смешное, меланхолическое, трагикомическое, юмористическое, величественное, преисполненное достоинства, серьезное, важное, импонирующее, благородное, приличное, грациозное, привлекательное, пленительное, кокетливое, идиллическое, элегическое, веселое, насильственное, наивное, жестокое, постыдное, ужасное, отвратительное, страшное, тошнотворное; кто знает, укажет

еще и другие»⁶. Он полагал, что все эти категории были категориями «эстетики симпатического» и вместе с ее падением эти категории теряют всякую ценность. «Эстетика не знает ни симпатического, ни антипатического, ни их различных формаций, — она знает только духовную деятельность представления»⁷. Некоторым из этих категорий он приписывал положительное значение: прекрасное, возвышенное, величественное, торжественное, серьезное, важное, благородное, высокое; другим — отрицательное значение: безобразное, скорбное, ужасное, страшное, ужасающее, чудовищное, глупое, чрезвычайное; третьим — смешанное: комическое, нежное, меланхолическое, юмористическое, трагикомическое. Кроче считал, что всем этим категориям нет места ни в эстетике, ни в философии, а есть только в психологии.

Я привел отношение Кроче к эстетическим категориям, чтобы показать то, что даже такой в высшей степени образованный и культурный человек, как Кроче, выдающийся мыслитель, эстетик, критик, пришел к выводу о том, что эстетические категории являются псевдопонятиями. Что уже говорить о мыслителях менее крупных и значимых, которые если и не отвергали эстетические категории, то и не придавали им никакого серьезного значения.

Классическая формула категории прекрасного, существующая со времен Аристотеля и воспроизведенная Фомой Аквинским, требовала трех компонентов: полноты или совершенства, пропорции или гармонии, ясности или блеска. Эта формула была незыблемой в течение двух с половиной тысяч лет. Она в равной степени применялась ко всем вещам и явлениям. Но уже Гегель выводит за пределы красоты или прекрасного природу как нечто материальное, косное и, по существу, безобразное. После Гегеля категория прекрасного рассматривается как то, что нуждается в безобразном, и появляется «эстетика безобразного». Постепенно диалектика безобразного начинает поглощать категорию прекрасного: например, китч — это прекрасное в виде безобразного. Если раньше искусство было призвано утверждать красоту и прекрасное, то в XX в. оно все больше и больше начинает уделять внимание безобразному: безобразная природа, безобразные герои, персонажи, безобразные идеи, образы, идеалы и т.д. Даже само искусство становится чем-то безобразным. Безобразное идеализируется, одухотворяется, универсализируется, — оно как бы внедрилось в самую сущность прекрасного. Создается впечатление, что прекрасное просто исчезло — его

заменило безобразное. Действительно, оно почти исчезло из искусства, хотя и осталось, вопреки эстетическим теориям, в природе, ибо люди стали постепенно понимать, что свобода и человеческое достоинство не могут быть осуществлены без культивирования красоты природы, поскольку человек — часть самой природы. Наиболее проницательные умы пришли к убеждению, что в знаменитой «троице» — Истина, Добро и Красота — нельзя ни отрывать одно от другого, ни изымать что-либо из этого единства, ни преуменьшать или преувеличивать значение любого из этих компонентов, как это сделал Лев Толстой, который полностью отрицал Красоту, почти не признавал Истину и ценил только Добро, а Достоевский надеялся, что «Красота спасет мир», в то время как русский философ Владимир Соловьев полагал, что человеку и человечеству в одинаковой мере необходимы и Истина, и Добро, и Красота. В связи с этим задача современного искусства и эстетики состоит в том, чтобы восстановить в правах, прежде всего, Красоту, которая взаимодействовала бы с возрожденным Добром и постоянно взыскуемой Истиной.

Категории трагического и комического также претерпели серьезные изменения. И связано это опять-таки с изменениями в самой действительности: XX в. был одним из самых кровавых в истории человечества — за этот период человечество пережило две мировых войны, сотни более мелких войн, множество революций, в которых погибли сотни миллионов людей. Концлагеря, ГУЛАГи, терроризм, эпидемии, техногенные катастрофы — люди уже настолько привыкли к смерти, что, кажется, она уже никого не волнует. Категория трагического выражала в искусстве, как и в жизни, высшее напряжение человеческих переживаний в связи с гибелью того или иного человека. Она была эстетическим выражением зла и смерти, несогласием с ними, протестом против них, состраданием тому, кто погиб, и само это переживание очищало и возвышало человеческие чувства, саму человечность как таковую. Теперь совсем иначе: каждый день во всем мире люди слышат по радио, смотрят по телевидению, как гибнут в вооруженных конфликтах, войнах, катастрофах, в террористических актах сотни и тысячи невинных людей, но почти никого это не трогает, кроме самых близких родственников. Человек перестал быть подлинным субъектом истории, он низведен со своего высокого пьедестала Человека, он стал каким-то ничтожным существом, судьба которого никому не интересна, не важна,

не имеет никакого значения. Отсюда парадокс: масштабы трагического в современной жизни очень велики, ибо гибнет огромное количество людей, но это уже осознается не как трагедия, а как совершенно естественное явление, которое никого не волнует и не трогает. Больше того, нередко подобное «трагическое» переходит в «комическое» или в фарс, поскольку произведения искусства просто пародируют трагическое. Смеются над тем, над чем смеяться уже более не приходится. Смех становится формой лжи, это даже не смех, а осмеяние. Комическое превращается в пустую, но злобную пародию на человечность. «Трагическое и комическое, — писал Адорно, — гибнут в современном новом искусстве, сохраняясь в нем именно как погибающие явления»⁸. И то же самое можно было бы сказать о прекрасном и возвышенном, да и о других эстетических категориях.

Что касается таких эстетических категорий, как форма и содержание, то следует отметить, что после Гегеля, который отдавал примат категории содержания, в XX в. примат в основном отдавался категории формы, поскольку стало почти общим местом воззрение, согласно которому содержание становится таковым лишь в силу эстетической формы, оформляющей содержание. Форма становится одним из основных предметов эстетики XX столетия. Все выдающиеся писатели, поэты, живописцы, композиторы, архитекторы, кинорежиссеры XX в. исследовали преимущественно проблемы формы, полагая, что именно форма в конечном счете формирует, организует содержание. Для них форма была той энтелехией, которая, по существу, создает содержание. Форма — это внутренняя структура движения и развития содержания как совокупности существенных элементов.

К сожалению, чтобы рассмотреть изменения других эстетических категорий, следует провести специальное исследование, которое составило бы большую книгу. Многие из этих вопросов рассмотрены в моей монографии «Реконструкция эстетического в западноевропейской и русской культуре»⁹, к которой я и отсылаю всех интересующихся данными проблемами.

Роль эстетики в последние годы заметно возрастает во многих странах, что обусловлено самой сутью этой дисциплины: эстетический акт объединяет все сферы человеческой жизнедеятельности, и особенно это касается воспитания эстетически и художественно развитого вкуса любого человека. Без этого ни один человек не может успешно тру-

даться ни в одной области. В этом смысле эстетике нет и не может быть альтернативы. Если философия есть высшая мысль культуры, то эстетика — ее венец, она венчает и философию, и культуру.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Т. XII. С. 10—12.

² Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997. С. 55.

³ Там же. С. 160.

⁴ Там же. С. 202.

⁵ Адорно Т. В. Эстетическая теория. М., 2001. С. 508.

⁶ Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Ч. 1. Теория. М., 1920. С. 99.

⁷ Там же. С. 101.

⁸ Адорно Т. В. Указ. соч. С. 289.

⁹ Долгов К. М. Реконструкция эстетического в западноевропейской и русской культуре. М., 2004. С. 1036.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Изменение общества в соответствии с современными историческими вызовами и цивилизационными требованиями невозможно вне такого специфического «субъекта» политической деятельности и, соответственно, социального обновления, как интеллектуальная культура, основу которой составляет определенный тип философской рациональности: классической или неклассической, модерна или постмодерна, монологической или диалогической. Дело в том, что культура, традиционно базируясь на таких видах рациональности, как научная, художественно-эстетическая, практическая, несет в себе восприимчивость (или отсутствие таковой) и к исторически меняющимся типам философской рациональности, являющимся, в свою очередь, основаниями существующих морали и права, искусства и религии, политики и науки, внутренней и внешней политики государств.

В этом плане рациональность служит результирующим показателем состояния и возможностей развития мирового сообщества, его направленности на ценностные приоритеты человечности, взаимопомощи, сохранение мира или раздор, конфронтацию, негуманные взаимоотношения с позиции силы и т.д. Если обратиться к истории, то определенный тип рациональности всегда составлял (да и составляет) основу исторических процессов — индустриализации и становления гражданского общества, появления новых технологий и развития культуры коммуникаций, преобразования социальной структуры, изменения системы общественных связей, а вместе с ними — и институциональной структуры общества. Тем не менее современное общество, видя в качестве важнейших условий своей цивилизационной трансформации такие начала, как глобализм, мировые кризисы, состояние гражданского общества, нацеленность на «европейские» ценности, культуру толерантности и т.д., практически не обращает внимания на проблему рациональности. Нам же представляется, что одной из проблемных ситуаций современного общества является как раз неукорененность

культуры рационального мышления, прежде всего его коммуникативной составляющей, в практическую деятельность, что влияет на разрешение вопросов о сосуществовании цивилизаций и культур, сохранении мира, органическом региональном взаимодействии.

Культура диалога становится главной социальной ценностью, и связано это с тем, что современное общество представляет собой состояние не монолитности, а множественности. Последнее означает, что ни за одним субъектом действия как элементом властных и иных общественных отношений, как носителем духовных традиций, творцом культурных смыслов и т.п. нельзя признать обладание «обще»значимой истиной, что закономерно приводит к постановке вопроса о диалоге как основополагающем способе построения социальной реальности в XXI в. Однако современное общество (в частности, украинское) демонстрирует на уровне публичного политического дискурса, напротив, крайнюю степень недиалогичности, проявляющуюся перманентными политическими конфликтами и региональным противостоянием (восток — запад). В основе данной тенденции — нацеленность в практической деятельности на разные типы рациональности: идеологический (модернистский, монологический), принципиально неспособный к восприятию Другого, инакового, и диалогический (постмодерный, коммуникативный, интерпретативный), направленный на поиск оснований для принятия консенсусных решений, для достижения согласия в обществе.

Связанная с этими типами рациональности оппозиция принципов «монологизм» — «диалогизм» ориентирует общества на разные векторы духовного и цивилизационного развития. Монологизм предполагает сохранение идеологической компоненты культуры, ведущей к углублению биполярности общества и закладыванию основ «баррикадного сознания» («кто не с нами, тот — против нас...»). Диалогизм как основополагающее начало коммуникативного варианта рациональности, напротив, дает надежду на выход общества на уровень культивирования подлинных демократических принципов социального бытия, когда общественно-политический дискурс, имеющий целью согласование разных позиций и выработку согласованного решения, действительно сформирует культуру демократии, толерантного общения, значит, терпимого отношения к Другому и ко всему

инаковому, воспринимая нетождественное себе как «свое» иное. В противном случае — конфронтация, явные или неявные признаки насилия в общественно-политических отношениях, радикализм как основополагающая доктрина.

Не способствует гармонизации общественных отношений, продуктивному взаимодействию человека и общества, гражданского общества и политического и активное использование (особенно на уровне политических технологий) «архаического» (мифологического) мировоззрения. Как точно замечает А. Е. Шербаков, «...люди склонны исказить политическую информацию, упрощая и приспособивая к привычным схемам, делая ее узнаваемой и устраняя внутренние противоречия. Так образуется единый мифологический фон, регулирующий символически-образную систему познания»¹. О том, какую роль может играть такого рода познание в социуме, говорит Э. Тоффлер, по мнению которого, «не только в современном кинематографе, но и в древних мифах поддерживается точка зрения, что насилие, богатство и знание — первичные источники социальной власти»². Отсюда вытекает, что «пока мы не поймем, как и к кому уплывают знания, мы не сможем ни защититься от злоупотреблений властью, ни создать лучшее, более демократическое общество, которое сулит нам технологии дня завтрашнего»³. Нельзя не согласиться с этим мнением. Действительно, система властных отношений, путь к власти связаны с контролем над знаниями, но важно при этом и понимать, какого рода «знание» становится фактором управления и политическим ориентиром. Так, превалирование мифологического компонента, искусственное насаждение последнего вымывает, по сути, из публичного пространства важные для формирования интеллектуальной культуры гражданина основания логической культуры мышления. В этом отношении предвыборные президентские и парламентские кампании последнего десятилетия в Украине показали, что для действительного объединения страны общество должно пройти сложный путь — от «баррикадной логики» с ее культивированием мифологем и поиском «врагов», от псевдиалогов, в которых, к сожалению, не вскрываются общественные проблемы, к формированию культуры публичного общения и взаимопонимания. Иначе говоря, культура коммуникативной рациональности как норма об-

щественной жизнедеятельности предполагает проблемное мышление с учетом всего спектра социальных интересов на основе критики и цивилизованного ведения дискуссий на принципах толерантности, ненасилия, восприимчивости к инаковому. В противном случае мало чего будут стоить заявления о единстве граждан без конкретного внимания к чувствам и ценностям Другого.

Отсюда не случайно интеллектуальные поиски в области философии все больше сосредоточены на проблеме этического измерения разума, связанного с построением диалогического типа культуры. Объясняется это тем, что ситуация переходности современной эпохи может порождать взаимоисключающие решения, утверждения, альтернативные мировоззренческие подходы, отсюда в центре размышлений и духовного беспокойства современного философа находится проблема гармоничного сосуществования разнородных начал в цивилизационном прогрессе современного человечества, условия консенсусных решений, значимых для всех. Именно на этот аспект современных философских исканий нацелена немецкая традиция практической философии, или (другое название) трансцендентальная прагматика, коммуникативная этика⁴. Под универсальной этикой или макроэтикой здесь понимают, прежде всего, этику человеческой солидарности, которая снимает (в метафизическом плане) претензии всякого рода корпоративных институций (национальных, международных) и выходит на уровень диалогового общения целостного человеческого сообщества. Безусловно, мировые религии и философии определенным образом всегда были нацелены на универсальную этику человечества, но в их границах ответственность за судьбу человечества не приобрела оснований для общепринятых (консенсусных) международных решений.

Этот новый тип коммуникативной рациональности обосновывает, если можно так выразиться, свою объективность за счет интересубъективной установки. Дискурс в этой традиции разворачивается как диалог, направленный на понимание разных социально-политических сил, на обоснование определенных вариантов рационально аргументированных действий, но не с целью силового закрепления именно одной (своей!) позиции, а с целью согласования позиций, вынесения консенсусно принятого решения. Универсализм коммуникативного

действия означает, по сути, необходимость принятия достигнутого в диалоге решения для всех, кто рационально обосновывал возможный выход и был услышан.

Принципиально важно при этом отметить, что становление коммуникативной традиции рациональности в современной культуре не является плодом умозрительных поисков профессиональных философов, а отражает, по нашему мнению, возможные интеллектуальные концептуализации тех решений, на которые нацеливают реальные исторические события, социально-политические движения, индивидуальные человеческие усилия. Ведь именно эти процессы демонстрируют реальное формирование новой культуры публичного общественного дискурса, новых форм диалога культур, толерантности социального общения, как они непосредственно складывались в том или ином обществе.

Центральное значение рациональность как основополагающий принцип деятельности имеет и в XXI в. «Провокативный» образ науки и философии, созданный интеллектуалами постструктурализма (Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Деррида), на самом деле освободил мышление от стереотипов и устоявшихся схем, мифологемного, идеологического проектирования действительности, сделав культуре своеобразную прививку принципов плюрализма, толерантности, диалога. Заявленный при этом факт «смерти» человека на поверку оказался завуалированной постановкой вопроса о необходимости переосмысления человеком новых способов своей укорененности в мире. Эта проблема, в свою очередь, поставила на повестку дня вопрос о необходимости выявления в философской рефлексии оснований диалогового типа культуры и ориентации в практической деятельности человека на коммуникативный смысл общественного бытия, на категорию «интерсубъективности» в понимании общества, плюрального характера философского знания как адекватной времени культурной потребности.

Таким образом, рациональность и в современных условиях по-прежнему служит наиболее эффективным способом формирования критического мышления, способного не только к адекватной и трезвой оценке кризисных явлений современного мира, но и к концептуализации путей преодоления кризиса в разных сферах человеческого бытия.

¹ *Шербаков А. Е.* Место мифа в политической идеологии // Полис. Политические исследования. Научный и культурно-просветительский журнал. 2003. № 4. С. 175.

² *Тоффлер Э.* Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI века / Пер. с англ. М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2009. С. 34.

³ Там же. С. 43.

⁴ См.: *Апель К.-О.* Киевские лекции. Киев: СтилоС, 2001; *Он же.* Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. М.: Логос, 2001; *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. з нім. Київ: Лібра 2001.

ВЗАИМОПОНИМАНИЕ И ВЗАИМНОЕ НЕПОНИМАНИЕ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Понимание и объяснение

Становление единой мировой политической культуры предполагает «согласование» разнородных «пониманий»; межкультурное взаимопонимание выступает, таким образом, как безусловный *императив* продуктивной глобальной коммуникации. Однако само «взаимопонимание» можно толковать по-разному, не говоря уже о том, что его можно добиваться разными методами и обеспечивать разными средствами. Вынужденное согласие можно представить как «осознание», даже «прозрение», а применение насилия с целью вынудить такое согласие попытаться оправдать дремучим невежеством и злостным упрямством несогласных. Хотя кто тут кого не «понимает» или не «понимал» — еще вопрос.

Что, собственно, мы понимаем под «пониманием»? Понимание можно определить как состояние сознания, характеризующееся способностью *объяснить* то, что в данный момент составляет его предмет, на что сознание направлено (а сознание, как принято считать в кругу специалистов, всегда на что-то направлено; эта особенность сознания именуется *интенциональностью*).

А чем определяется способность объяснить? В принципе двумя факторами: наличием релевантной информации и умением соединить отдельные элементы этой информации в целостную картину. Когда мы говорим, что чего-то не понимаем (не можем объяснить), мы обычно имеем в виду, что связь между подлежащими объяснению фактами (если она вообще имеет место) «ускользает» от нас — возможно, потому, что какие-то связующие звенья нам неизвестны.

Объяснение значительно упрощается, если мы можем наложить на имеющие факты некую готовую матрицу (объяснительную схему), уже апробированную в подобных случаях, т.е. представить подлежащие

объяснению факты как частный случай некоего *общего правила*. Общая формула такого объяснения звучит примерно так: «Это понятно, потому что так оно *всегда* (или хотя бы *обычно*) и бывает». Но когда такой матрицы нет, когда общее правило неизвестно, матрицу приходится создавать, правило формулировать или, если сделать это не удастся (задача-то не рутинная), оставаться в недоумении.

Но когда заходит речь о понимании других людей, имеется в виду нечто иное. Конечно, о человеке тоже иногда можно сказать, что его поступок понятен, потому что в подобных обстоятельствах все именно так и поступают. Но этот тип объяснения применим лишь к тривиальным случаям, потому что разные люди ведут себя по-разному даже в сходных обстоятельствах.

Поэтому, претендуя на понимание человеческого поведения, мы обычно имеем в виду не то, что подлежащий объяснению поступок представляет собой частный случай известного нам общего правила, а то, что мы знаем (или полагаем, что знаем), каким правилом руководствовался совершивший поступок, как он сам его объясняет (понимает). При этом вовсе не обязательно объяснительные схемы субъекта действия должны быть аналогичны нашим — достаточно, если его схемы нам просто известны. Конечно, если его и наши «матрицы» совпадают, понимание будет «полным»: мы будем склонны признать рассматриваемое поведение «естественным», даже «закономерным». Но если «матрицы» не совпадают, мы все равно можем считать, что понимаем чужое поведение, если можем объяснить его исходя из установок, которые знаем, хотя и не разделяем.

Особенностью кросскультурной коммуникации является как раз проблематичность понимания, обусловленная полным незнанием, недостаточным знанием, а то и неприемлемостью (полной или частичной) объяснительных «матриц» чужой («чуждой») культуры. Отсюда следует, что первым шагом на пути к пониманию должно стать ознакомление с духовным (ментальным) миром иной культуры и типовыми мыслительными приемами, практикуемыми ее носителями.

Однако этот, казалось бы, очевидный рецепт далеко не всегда пускается в ход. Можно указать две причины (два мотива) такой «установки на непонимание». Первая апеллирует к «неполноценности» чужой культуры, которая рассматривается как слишком примитивная и потому не стоящая тех интеллектуальных усилий, которые надо затратить

на ознакомление с ней. Этот мотив может быть обозначен как «комплекс интеллектуального превосходства». Вторая причина связана с радикальным отторжением чужой культуры, как заведомо неприемлемой и потому «непостижимой» с «нормальной» точки зрения.

Комплекс интеллектуального превосходства

Комплекс интеллектуального превосходства не осознается как непонимание. Наоборот: чужое поведение не нуждается в объяснении как раз потому, что объяснение элементарно и дается как бы «само собой».

С обыденной точки зрения считается само собой разумеющимся, что более развитый ум без труда понимает менее развитый, тогда как менее развитый ум, как правило, не в состоянии понять ум, превосходящий его по уровню развития. Но для правильной оценки этой установки следует помнить, что само понятие умственного развития интуитивно «понятно», т.е. наполнено достаточно определенным смыслом, когда прилагается к индивиду, а не к коллективу или культуре. Пока вопрос ставится в индивидуальной плоскости, мы остаемся в сфере почти универсального «базисного опыта». Все мы когда-то были детьми и сохранили какую-то память о том времени. И хотя взрослые вряд ли всегда понимают, что именно творится в душе ребенка, они, по крайней мере, имеют представление о формировании и развитии умственных способностей в процессе обучения и по мере взросления. В соответствии с этим представлением принято считать, что в умственном отношении взрослые, как продвинувшиеся дальше по пути умственного развития, превосходят детей. Это «линейно-поступательное», одномерно «прогрессистское» понимание умственного развития легко усваивает идею задержки или остановки в умственном развитии, что позволяет в некоторых случаях уподоблять интеллектуальный уровень того или иного взрослого интеллектуальному уровню ребенка, не приравнивая первый к последнему во всех отношениях. Само собой разумеется, что коммуникация с субъектом, находящимся на низком уровне интеллектуального развития, предполагает некоторое сознательное «снихождение» до этого уровня. Неумение поддерживать общение на «заниженном», т.е. заведомо доступном более развитому уму, уровне выглядит комично, и мы с иронией относимся к людям, неспособным «понять» чужую «непонятливость» и приспособиться к ней.

Однако, даже если мы согласимся с тем, что опыт персональных коммуникаций в общем подтверждает сформулированную выше аксиому, согласно которой более развитый ум понимает менее развитый, но не наоборот, это само по себе еще не дает нам права переносить ее на коммуникации межкультурные. И дело здесь не в том, что в принципе нельзя одну культуру считать более развитой, чем другую. Наверное, допустимо утверждать, что интеллектуальная культура Европы XXI в. в целом превосходит интеллектуальную культуру Античности, не говоря уже об интеллектуальной культуре палеолита. В каком-то отношении, наверное, допустимо уподобить различия между умом современного европейца и умом древнего грека или человека древнекаменного века различиям между умом взрослого и умом ребенка. Неправоммерность такой экстраполяции обусловлена тем, что она вступает в противоречие с собственными исходными посылками, имплицитно предполагая, что все носители определенной культуры находятся на одинаковом или примерно одинаковом уровне интеллектуального развития, т.е. вопреки «базисному опыту», как бы «не взрослеют».

Неадекватность аналогии между индивидуальным интеллектуальным развитием и эволюцией культуры можно уяснить из следующего примера. Это аналогия, легко объясняющая то, что, собственно говоря, ни в каком объяснении не нуждается, а именно: предполагаемое потрясение, ожидающее древнего человека при встрече с современной технической цивилизацией — событие, относящееся к разряду фантастических, совершенно не объясняет того, что как раз стоило бы объяснить — трудностей, с которыми сталкиваются наши попытки понять работу «примитивного» ума. Да и такой ли уж он «примитивный»? Прежде чем считать себя умнее Евклида, не худо бы самостоятельно — без помощи учителя и учебника — доказать парочку теорем или хотя бы изобрести что-нибудь вроде колеса! Аналогия с индивидуальным развитием здесь очевидным образом «не работает» хотя бы потому, что в то время, как все мы из собственного опыта знаем, что это значит — быть ребенком, никто из нас, насколько известно, не побывал ни человеком каменного века, ни древним греком и не может здесь апеллировать к собственному опыту.

Но разве современное научное сознание не превосходит мифологическое сознание древних? Положим, что превосходит. Но из этого не следует, что мы «легко», «с ходу» понимаем, как функционирует это

мифологическое сознание. «Аксиома превосходящего ума» на поверку оказывается неприменимой.

Между тем дискурс мейнстрима «пропитан» чувством интеллектуального превосходства. Может быть, это чувство не совсем неоправданно, но оно уж точно неконструктивно: поза интеллектуального превосходства — едва ли удачная исходная позиция на пути к взаимопониманию.

Отторжение чуждой культуры

Любая культура несет с собой нормативное содержание, утверждает себя как норму, без этого она не может выполнять роль социального интегратора. Но социоинтегративная функция — функция внутри-, а не межкультурная. Утверждение «ненормальности» иных культур (*всех* иных культур, если эта порочная «логика»¹ принимается) на основании «нормальности» одной лишь собственной — инструмент агрессивного наступления на чужие культуры, а не консолидации культуры своей. Установка на «ненормальность» чужой культуры сразу переводит коммуникацию в плоскость конфронтации и, следовательно, нацелена не на *общение*, а на *разобщение*. Последнее же никакого понимания не требует.

Укрепление и разрушение доверия

Можно спросить, однако, на каком основании мы должны допускать «нормальность» культур, которые еще не познаны и не поняты и, следовательно, никак эту «нормальность» не проявили. Разве это не означает, что мы выносим оценку, еще не рассмотрев вопрос по существу? Разумеется, означает. Такое допущение (равно как и противоположное ему) являет собой не пример понимания, достигаемого по завершении некоторого акта познания, а паттерн *предпонимания*, который предшествует познавательному акту как таковому и, собственно, только и делает его возможным. Структуры предпонимания принадлежат области онтологических предпосылок — глубинного слоя политической культуры. Понятно, что противоположные установки принадлежат существенно разным, в известном отношении — противоположным культурам. В нашем случае первая установка (плюрализм

норм) составляет фундамент культуры сотрудничества, вторая (единственность нормы) — культуры конфронтации. Первая, не делая еще никаких содержательных, конкретных утверждений о своем предмете (чужой культуре), *исходит* из того (выражаясь иначе, утверждает *веру* в то), что у этой культуры есть доступное познанию и достойное познания содержание. Вторая отвергает такую возможность с порога. Первая основана на *доверии*, вторая — на *отказе в доверии*.

Но предпосылка доверия есть лишь абстрактная возможность понимания, а не само понимание. Реальный процесс конструктивного сотрудничества предполагает разработку и внедрение коммуникативных практик, укрепляющих доверие, и сознательный отказ от практик, доверие разрушающих. Напротив, конфронтация задействует практики, разрушающие доверие. К числу таких практик можно отнести демонстративное непонимание или симуляцию такового.

¹ «Ненормальность» иных культур из «нормальности» собственной культуры логически не следует; такой вывод получается только в случае дополнительного допущения, а именно утверждения существенной единственности нормы.

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ — ПУТЬ К ВЗАИМОПОНИМАНИЮ

Межкультурная коммуникация, которая особенно активно осуществляется в последние тридцать лет, больше внушает оптимизм, чем пессимизм, и создает атмосферу взаимопонимания. Она также способствует сотрудничеству между всеми заинтересованными сторонами по многим направлениям. Диалог помогает представителям различных вероисповеданий, прежде всего ислама и христианства, и разных этнокультур устанавливать личные дружеские контакты, позволяющие преодолевать непонимание и находить больше точек соприкосновения и распространять дружеские и мирные отношения во всем мире.

Вместе с тем совершенно очевидно, что диалог является делом, требующим максимума усилий, особенно в современных условиях. Множатся вызовы, представляющие угрозу самому человечеству, обостряются проблемы в отношениях между представителями политических, социальных, религиозных направлений. На международной арене происходят глубокие и стремительные перемены во всех областях: в идеологии, экономике, политике, общественных движениях. Они не связаны границами и культурами. Человечество является свидетелем «взрыва» в сфере информационного обмена гуманитарными знаниями, развития коммуникационных технологий, создания глобальных информационных сетей. И здесь наблюдается проникновение в чисто культурные явления социальных, экономических, политических кризисов и конфликтов. Все очевиднее становятся другие возникающие в мире явления, известные как «глобализация», и то влияние, которое она оказывает на национальные ценности, отношения, культуры. Все это делает необходимым равноправный взаимный диалог между современными цивилизациями и мировыми религиями.

Однако мы видим, с какими трудностями сталкивается межкультурная коммуникация, как непросто проходит диалог цивилизаций. Невежество и фанатизм с обеих сторон часто приводят к возникнове-

нию различного рода «фобий», которые подчас превращаются в конфликт. А возникший конфликт может привести к насилию.

Среди этих «фобий» можно назвать «исламофобию». Рост идеологических и политических кампаний по «демонизации» ислама и мусульман на Западе, которые осуществляются через СМИ и центры исследований и принятия решений, создали в сознании значительного числа народов Запада представления об исламе как о закрытой доктрине, порождающей насилие и террор. Несомненно, на исламе также лежит часть ответственности за сложившуюся ситуацию. Часто слова, раздающиеся из исламского мира и обращенные к западным странам, резки, а иногда отмечены неспособностью или нежеланием объяснить или обозначить свои позиции. Безусловно, факты проявления насилия со стороны исламских экстремистов тоже дают повод для таких настроений. Однако их жертвами становились и становятся не только мирные граждане западных стран, но и сами мусульмане или граждане европейских стран — выходцы из Арабского региона.

Тем не менее и на Западе есть свои «фундаменталисты». Например, «норвежский стрелок» Брейвик, убивший 78 человек, находясь при этом в здравом уме и трезвой памяти, «Красные бригады» в Италии, баскские экстремисты и другие, устраивавшие не менее кровавые террористические акты в европейских странах. Существует также угроза возрождения в некоторых европейских странах расизма и правого радикализма, и мы видим, как ветераны частей СС маршируют по улицам прибалтийских городов. Однако никто не говорит, что они представляют угрозу современной западной цивилизации. В то же время образ исламского фундаментализма внушает ужас западному обывателю и ассоциируется в его сознании со множеством негативных явлений и противопоставлением агрессии и демократии. Но для ведения диалога и поисков приемлемых для всех решений необходимо отделить подобные проявления от ислама, с одной стороны, и понять причины их возникновения — с другой.

Что же мешает ведению равноправного диалога между двумя цивилизациями?

Во-первых, демонстрация со стороны Запада своего рода «культурного превосходства», эдакий «нео-неоколониализм», который исключает мусульманский мир из сообщества современных цивилизаций, в частности ставя знак равенства между исламом и отсталостью. Такое

понимание отсталости или прогресса в их связи с исламом или христианством ненаучно и необъективно.

Во-вторых, попытка найти новую внешнюю угрозу взамен прежней, коммунистической, в борьбе с которой Запад вновь мог бы консолидироваться. Это связано с тем, что в последнее время Запад сталкивается с серьезными проблемами и кризисными ситуациями — безработицей, финансовым кризисом и снижением темпов экономического роста.

В-третьих, серьезные трудности, связанные с вопросами иммиграции, ее расширения и последствиями этого процесса. С ними сталкивается как коренное население западных стран, так и мусульмане — граждане европейских стран и другие иммигранты. Часто камнем преткновения становится, например, право на признание своей религии в европейских обществах, своих законов, связанных с частной жизнью (браком, разводом, наследством, обычаями и традициями, едой и одеждой).

В сложной ситуации «козлом отпущения» оказываются иммигранты-мусульмане: их обвиняют в том, что именно они являются причиной всех этих кризисов и проблем, что в дальнейшем приводит к всплеску расизма, шовинизма и ненависти, направленных против этих людей.

Но здесь можно задаться вопросом: а не сам ли Запад порождает многие из этих проблем и препятствует прогрессу в диалоге цивилизаций. Это, прежде всего, продолжающиеся попытки западной цивилизации навязывать свою «гегемонию», свою «всемирность», свои понятия, диктовать всем, «как надо жить», не считаясь с другими мировыми культурами. Именно навязывание определенной культуры всем остальным приводит к росту сопротивления со стороны сторонников культурной самобытности.

Безудержный натиск и навязывание так называемых демократических ценностей без учета культурных и исторических традиций мусульманских, в том числе и арабских, стран, разрушение не только социально-политических структур, но и экономической инфраструктуры арабских стран, в которых разыгралась «арабская весна», стали причиной массового исхода в последнее время жителей этих стран и их переселения, всеми правдами и неправдами, в «дружественную Европу», которая так им помогла свергнуть «диктаторские режимы» и установить «подлинную демократию». Не сами ли западные страны, проявляя чудеса толерантности, долгое время закрывали глаза на различные

негативные явления, связанные с иммигрантами из мусульманских стран, а потом вдруг увидели в них скрытую опасность проявления экстремизма, терроризма и нетолерантности.

В-четвертых, анализ того, что происходит в социально-культурной сфере западного общества, наводит на мысль, а не нависла ли опасность распада над самой системой нравственных ценностей западной цивилизации, что угрожает не только основам христианства, но и существованию самого общества. Проводится массированная атака на церковь с помощью киноиндустрии и других средств с целью дискредитировать христианство и внести сомнение в его предписания. Ведь истинное христианство высоко держит планку нравственности и морали: чем крепче нравственный стержень и дух человека, тем труднее гнили ложных идей и извращенных ценностей поразить его. Поэтому атака ведется на самые важные для здоровья общества сферы: семью и мораль. Под удар ставится не только духовность и нравственность человека, но и его биологическое естество. Под предлогом защиты прав человека в некоторых странах принимаются законы о допустимости однополых браков и, наоборот, о недопустимости деления людей по гендерному признаку, как это практикуется в ряде детских садов в Швеции. Там детей не называют «он — она», а используют некое слово, сравнимое с русским «оно». И недаром так активно представители очень либеральных западных слоев и наши доморожденные радатели за свободу во всем и от всего вступились за арестованных за хулиганство участниц кошунственного действия в храме Христа Спасителя в Москве. И все это преподносится как борьба за «демократические ценности и свободы», «права личности» и т.д., которые пытаются проповедовать и продвигать, в том числе и в арабские страны, некоторые ослепленные своей «миссионерской ролью» западные круги.

У ислама вообще и в арабских странах в частности свои представления на этот счет, в которых, как и в христианстве, не признаются двойные стандарты в отношении нравственных ценностей (одни для верующих, другие для неверующих). Обе религии призывают придерживаться единых идеалов и верят, что права человека, как их понимают ислам и христианство, есть часть общего представления человека о мире, о его месте в нем, о его предназначении.

В качестве примера можно взять институт семьи во всех ее формах и ее место в арабском обществе.

До ислама в период *Джахилии* дух родства, высокое сознание единства, племенной дух, сильная приверженность и верность роду (племени) по мужской линии проявлялась в таком понятии, как «*аса-бийя*». Это нашло отражение в народном фольклоре. Арабская пословица гласит: «Сын твоего сына для тебя, а сын твоей дочери для него», имея в виду, что сын сына остается в семье и приумножает ее, а сын дочери — это уже член другого рода-племени. Взаимодействие на основе близко родственных отношений и любовь к родным отражены и в других пословицах и поговорках: «Брат — это защита и покровительство» (дословно: «Брат — это крыло»), «Брат — твой меч, если с тобой приключилось несчастье».

С возникновением ислама эти нормы не только не исчезли, а, более того, приобрели сакральный характер. Пророк Мухаммад говорил: «Не войдет в рай порывающий», имея в виду «порывающий родственные связи». Тот же, кто поддерживает родственные узы, получит поддержку и милость Всевышнего. Причем высшей похвалы заслуживает тот, кто поддерживает эти связи даже тогда, когда родственники порывают их. Об этом говорится в ряде *хадисов*.

Верность и преданность своему роду основываются и одновременно порождают еще одну неизменную добродетель, которая издревле пестуется и поощряется у арабов и нарушение которой резко осуждается. Это уважение к старшим, прежде всего к родителям, почитание их при жизни и после смерти, сыновнее и дочернее послушание. Выход за рамки этих правил часто грозил изгнанию из племени, что подчас было равнозначно гибели. Так, слияние обоих понятий мы находим в иорданской пословице: «Кто не уважает своего отца, у того нет ни рода, ни племени».

В арабском обществе немислимо оставлять родителей в беспомощном состоянии одних, без поддержки. Для мусульманина, для араба вообще, непонятным и даже диким кажется тот факт, что в западных странах дети часто отправляют престарелых родителей в дома для престарелых. Отношение к родителям всегда должно быть уважительным. В одном из *хадисов* говорится, что, «проклиная своих родителей, человек совершает один из тягчайших грехов». Причем, даже если он возводит хулу на отца или мать другого человека, это может бумерангом ударить по его собственным родителям. В одном из *хадисов* сказано, что самые богоугодные дела — это молитва в положенное

время, любовь и доброе отношение к родителям и труд во имя Аллаха. Это породило большое количество пословиц, которые отражают данные связи: «Отцовское благоволение — Господне благоволение» и ее антоним: «Отцовский гнев — гнев Аллаха».

Несмотря на то что арабское общество в целом патриархально: отцу принадлежит право решающего голоса, он основной кормилец, все члены семьи подчиняются ему, — женщина-мать занимает очень высокую социальную ступеньку в обществе. Арабы говорят: «Рай под ногами матерей», «Дом красив занавесками, а женщина — детьми». Ислам отводит матери важную роль. Когда один человек спросил пророка Мухаммада: «Кто из людей более всего достоин, чтобы я с ним хорошо обходился?», тот трижды ответил: «Мать» — и только в четвертый раз: «Отец». В арабском сознании роль матери важна не только потому, что она выносила, родила и выкормила ребенка, но и потому, что на ней лежит воспитание детей с младенчества. «Дитя — материнская тайна», т.е. «Сын весь в мать», — говорят арабы. Другими словами, что заложит мать в голову и душу своего ребенка с детства, какие нравственные ценности ему привьет, таким он и будет. При этом априори подразумевается положительное воспитание. Вместе с тем мы видим, что смысловые акценты смещены к нравственной оценке не самого ребенка, а результата материнского труда по воспитанию детей.

Было бы неверным считать, что уважение к старшим, родителям — это исключительная особенность арабского менталитета. Русские пословицы также говорят об этом: «Не оставляй отца и мать на старости лет, и Бог тебя не оставит», «Родительское слово мимо (на ветер) не молвится», «Не проживут дней своих, иже прогневят отца и мать», «На свете все найдешь, кроме отца и матери» и т.д. Однако современное положение дел часто складывается вопреки русской народной мудрости.

Выживание народа, сохранение его физического и духовного здоровья, традиций и истории, таким образом, зависят как от воспитателей национального духа, так и от методов воспитания и количества воспитываемых. Причем последний компонент важен, прежде всего, в чисто физическом смысле. «У кого есть дети, тот ни в чем не нуждается» (дословно: «Отец малышей — счастливый человек»). Интересно отметить, что арабы здесь имеют в виду прежде всего того, у кого есть сыновья. И это вполне согласуется с традиционным понятием благополучной крепкой арабской семьи.

Чадолюбие, для которого характерно положительное отношение к детям, — одна из основных особенностей арабского менталитета. Примером тому может служить весьма распространенная в Магрибе и Машрике, хотя и имеющая свои варианты, пословица: «Обезьяна в глазах своей матери — газель».

Наверное, стоит остановиться еще на одном аспекте данного вопроса, который является частью более широкой, часто обсуждаемой и подчас неверно понимаемой проблемы, а именно проблемы, связанной вообще с положением женщины в исламе.

У древних арабов существовал жестокий обычай закапывать живьем новорожденную девочку-первенца. Ислам отменил этот обычай. И хотя в самом Коране нет никаких указаний на этот счет, кроме упоминания того, что в день Страшного суда, когда все в мире перевернется и когда «зарытая живьем будет спрошена, за какой грех она была убита», в хадисах имеется множество указаний на необходимость заботиться и хорошо обращаться с девочками до их совершеннолетия наряду с сиротами, убогими и другими, нуждающимися в помощи и поддержке. Пророк подчеркивал, что это богоугодное дело, за которое человек перед лицом Аллаха может рассчитывать на его заступничество. Народная мудрость живо откликнулась на эти послы. Так, например, говорят: «Лучше девочки в доме, чем трещины на стене», «Красивая дочь лучше беспутного сына»; «Дочь, увлекающаяся украшениями, лучше порочного сына».

Рамки статьи не позволяют охватить все многообразие вопросов, которые могут быть подняты в процессе межкультурной коммуникации. Скажем лишь одно: у ислама и христианства есть общий взгляд на вопросы морали. Представители обеих цивилизаций считают, что соблюдение прав личности — это священная обязанность. Никто не может пренебрегать ими или умалять их. Защита прав человека становится долгом, юридической обязанностью. Но часто понимается это по-разному, с опорой на культурно-исторические особенности развития этих обществ. И вот именно здесь многократно возрастает роль межкультурной коммуникации и диалога вменяемых представителей арабо-мусульманской и западной цивилизаций. Неукоснительное уважение прав человека любой национальной принадлежности на свободу совести и вероисповедания, получение религиозного образования, способствующего взаимопониманию, сотрудничеству, толерантности,

Е. В. Кухарева

основанных на принципе «непринуждения» в делах веры; соблюдение социальной справедливости на всех уровнях поможет противостоять опасности «тирании» во всех ее проявлениях.

Диалог культур может опираться на веру в единую природу человека и обеспечивать благоприятные условия терпимости, плодотворного обмена мнениями для создания адекватного образа людей, имеющих иной взгляд на мир. Диалог служит восстановлению и укреплению нравственных ценностей и морали. Он также способствует отказу от претензий на превосходство, гегемонию и неприятие другого образа мысли.

КТО КОГО? ОДНОВРЕМЕННОСТЬ И ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Когда говорят о культуре, то имеют в виду совокупность форм человеческой деятельности, без которых она не может существовать. Культура представляет собой набор «кодов», предписывающих человеку то или иное поведение. Поэтому для исследователя не может не возникнуть вопроса о том, с какого из них ему следует начать, чтобы затем в этой связи понимать остальное.

Если технология Гутенберга выводила на первый план индивидуализацию человеческих отношений, национальные отношения и вертикально централизованное государство, то технологии общения по принципу электронной одновременности предполагают непосредственную и незамедлительную вовлеченность множества людей в совместное действие независимо от вертикальной централизации, т.е. если здесь и есть централизация, то осуществляется она как бы горизонтально. Действие этого принципиально нового типа организации наглядно проявилось в США в связи с задачей преодоления последствий урагана «Сэнди»: роль государства, как она традиционно ассоциируется с управленческой культурой, была оттеснена тем самым на второй план, став фоном для демонстрации возможностей, которые дает выбор его электронного визави в качестве предпочтительной формы межкультурной коммуникации.

Б у н ш а. Товарищ Радаманов, я вам хотел свои документы сдать.

Р а д а м а н о в. Какие документы?

Б у н ш а. Для прописки, а то ведь мы на балу веселимся непрописанные. Считаю долгом предупредить.

Р а д а м а н о в. Простите, дорогой, не понимаю... Разрешите потом... (*Уходит.*)

Б у н ш а. Совершенно расхлябанный аппарат. Ни у кого толку не добьешься.

М. А. Булгаков. Блаженство. Сон инженера Рейна в четырех действиях.

Нам хорошо. У нас — межкультурная коммуникация, т.е. только одно понятие, которое предполагает все, что она может означать. См., например, в Википедии: «Межкультурная коммуникация — связь и общение между представителями различных культур, что предполагает как личные контакты между людьми, так и опосредованные формы коммуникации (такие, как письменность и массовая коммуникация)».

С английским языком сложнее. В нем таких понятий два, а значит, нужно выбирать, с какого начать, т.е. можно и ошибиться.

Одно понятие — *cross-cultural communication* (межкультурная коммуникация, хотя некоторые стали говорить «кросскультурная коммуникация»), другое — *intercultural communication* (коммуникация между культурами), что означает, в общем-то, то же самое, как об этом можно узнать в толковом словаре английского языка. Когда же эти два понятия используют не как синонимы, то первое предполагает, что больше внимания уделяется причинам, побуждающим людей преодолевать свои культурные различия. Согласно второму, межкультурную коммуникацию следует рассматривать как форму глобальной коммуникации, особенно когда нужно понять проблемы коммуникации в деятельности организаций, состоящей из лиц, различающихся по социальным, этническим, образовательным и религиозным признакам.

Уже столь большое разнообразие вопросов сделало необходимыми междисциплинарные исследования. Они тем не менее часто оказываются не в состоянии преодолеть застарелую разобщенность исследователей, что и сказалось в существовании в английском языке двух понятий в то время, когда речь идет о проблемах, решение которых требует понятийного единства.

С 1962 г. в качестве такого единства выступает направление, получившее название «экология средств коммуникации» (*media ecology*) и в настоящее время, объединяющее по большей части преподавателей университетов США и Канады. В его рамках работают представители различных научных дисциплин, находя общий язык и добиваясь понятийно сопоставимых результатов.

Экология средств коммуникации представляет собой понимание человеческой деятельности по отношению к ее продуктам, рассматриваемым как средства коммуникации. А тем самым любой предмет культуры здесь должен рассматриваться по отношению к роли, которую он играет в осуществлении межкультурной коммуникации.

Напомним, что когда говорят о культуре, то имеют в виду совокупность форм человеческой деятельности, без которых она не может существовать. Культура представляет собой набор «кодов», предписывающих человеку то или иное поведение. Поэтому для исследователя не может не возникать вопроса о том, с какого из них ему следует начать, чтобы затем в этой связи понимать остальное.

Отвечая на этот вопрос, И. Кант противопоставлял культуру воспитания, как культуру в собственном смысле этого слова, культуре умения. «Внешний, “технический” тип культуры он называет цивилизацией, — отмечает А. В. Гулыга. — Кант видит бурное развитие цивилизации и тревожно отмечает ее отрыв от культуры. Последняя тоже идет вперед, но гораздо медленнее. Эта диспропорция является причиной многих бед человечества»¹.

В настоящее время ведущее место в межкультурном взаимодействии принадлежит электронным коммуникациям. Тем не менее до сих пор значительную роль играют доэлектронные коммуникации, что нередко выражается в том, что исследователи, признавая первичную роль электронной коммуникации, понимают ее воздействие по аналогии с доэлектронной.

Выделим в этой связи две формы коммуникации, одну из которых предполагает печатный станок Гутенберга с его последующими модификациями, а другую — электричество с его способностью мгновенно связывать любое количество людей, — а электронные средства коммуникации и представляют собой все более полную реализацию этой способности. Посмотрим, что означает выбор в качестве ведущей той или иной из них.

Воздействие технологии Гутенберга предполагает следующее:

- Поскольку книги, изготавливаемые типографским способом, могли тиражироваться в любом необходимом количестве экземпляров, их начинали читать везде, где на них появлялся спрос (к концу жизни Иоганна Гутенберга (ок. 1399–1468) его станки работали уже во всех крупных городах Западной Европы). Среди читателей были представители родственных диалектов, которые, читая тексты на одном и том же языке, не могли не обнаруживать, что, во-первых, это их общий язык, во-вторых, они являются носителями этого общего языка как своего на-

ционального и, в-третьих, они выступают тем самым как представители одной и той же формирующейся нации, которая для своего благополучия требует образования единого национального государства. Иначе говоря, печатный станок Гутенберга должен был стать мощным катализатором формирования наций и подготовки национальных революций как революций, победа которых должна была увенчаться формированием национального государства².

- Книга, изготовленная типографским способом, — поскольку она действительно необходима, — предполагала, что ее нужно прочесть от начала до конца, читая линейно и последовательно. А тем самым последовательность как технология восприятия и мышления становилась настолько привычной, что ее стали принимать за само собой разумеющуюся норму правильного восприятия и правильного мышления.
- Такую книгу читатель должен был понимать, как правило, путем самостоятельных усилий по отношению к самому себе, не только формируя тем самым самостоятельное мышление, но и делая его для себя вещью само собой разумеющейся. Неудивительно поэтому, что с распространением технологии Гутенберга формируется индивидуализм как ведущая норма человеческих отношений³, предполагающая человека, для которого изменение — это норма жизни, требующая от него самостоятельного отношения как к самому себе, так и к окружающему миру, раздвигаемому им до размеров всей человеческой цивилизации посредством государства, предполагающего частную инициативу.
- Индивидуализм, требующий формирования единого централизованного национального государства, должен выражаться в появлении теорий государства как результата общественного договора самостоятельных и равноправных индивидов и в само собой разумеющемся представлении о необходимости унифицированного, вертикально организованного государства: когда все самостоятельны и равны и каждый должен быть, прежде всего, за самого себя, то совместная жизнь этих всех требует именно такой единой государственной организации.

Но уже в конце XIX в. Джон Рокфеллер говорил, что только наивный человек может верить в индивидуализм, поскольку наступил век корпораций. Если иметь в виду только частнопредпринимательскую часть таких заявлений, то внимание тем не менее привлекает электричество — в этом случае, прежде всего, как воплотившееся в телеграфе и телефоне средство коммуникации, позволявшее осуществлять концентрацию и централизацию капитала наиболее эффективным образом. Но ведь только этим роль телеграфа и телефона далеко не ограничивалась. Отметим, например, появление телеграфной прессы, которая предполагала, что ее сообщения должны быть понятны всем, что и делало ее предпочтительным средством межкультурной коммуникации как коммуникации для всех. Американский социолог Чарлз Кули отметил в этой связи, что пресса вызвала «радикальную перемену в социальном механизме, без анализа которой ничего нельзя понять правильно»⁴. Он ввел в этой связи понятие «первичная группа» как совокупность непосредственно общающихся индивидов, принадлежащих к разным культурам, но находящим тем не менее общий язык, следуя образцам, задаваемым в основном все той же телеграфной прессой.

Со временем стало появляться все больше исследователей, которые в качестве отправной точки своей работы выбирали способность электричества одновременно связывать любое количество любых людей независимо от содержания сообщений телеграфа, прессы, радио, телевидения и кино. Речь шла о быстрорастущем множестве людей, на первый план в работе сознания которых в качестве само собой разумеющегося выступил режим одновременности.

В голове каждого человека действуют одновременность и последовательность как два режима восприятия и мышления. Они не связаны между собой напрямую, и каждый человек, будучи не способен начинать сразу с двух, должен выбирать в качестве ведущего один из них. Если технология Гутенберга требует линейной последовательности, что проявилось в ведущей роли индивидуализма и вертикально централизованного государства, то одновременность общения множества людей с помощью электронных средств коммуникации выводит их за пределы централизации, понимаемой таким образом.

Распространение электронных средств коммуникации выражается в том, что все больше людей выбирает одновременность в качестве

ведущего режима восприятия и мышления. Это не может не выражаться в снижении интереса к культуре чтения, требующей линейной последовательности, и в появлении множества печатных изданий, каждое сообщение на страницах которых выступает как значимое само по себе.

Как показывают исследования (см.: *Ellul J. La Propagande. 2-е éd. Paris: Économica, 1990*), если люди читают преимущественно то, что не требует самостоятельных умственных усилий, то у них ухудшаются память и наблюдательность. Распространение электронной культуры с задаваемым ее мозаичностью приматом одновременности восприятия и мышления способствует тому, что человек, не прошедший школу книжной культуры и чуждый ей, подавляет в себе последовательность и логичность, необходимые для самостоятельного и продуктивного отношения к собственной жизни.

Но дело не только в этом. Примат электронной одновременности выражается в мифологизации происходящего, поскольку сама по себе одновременность как технология восприятия и мышления аналогична схематизму построения мифа (см. таблицу). В данном случае речь идет об особенностях телевизионного восприятия, а даже в США телевидение до сих пор является основным источником новостей.

Вместе с тем восприятие и мышление в режиме одновременности не сводятся к мифологизации. Их схематизм действует, прежде всего, сам по себе, и с 1980-х годов его выявление выражается в создании и развитии когнитивных технологий, действующих по принципу распознавания образа (*pattern recognition*).

В то время как Федеральное агентство по управлению в чрезвычайных ситуациях из-за урагана «Сэнди» приостановило свою работу, представители движения *Occupy Wall Street* с его ресурсами электронного общения взяли инициативу на себя и, вовлекая все больше и больше добровольцев под лозунгом «*Occupy Sandy*», стали быстро и оперативно оказывать помощь пострадавшим⁵. Роль государства, как она традиционно ассоциируется с управленческой культурой, была оттеснена на второй план, став фоном для демонстрации возможностей, которые дает выбор его электронного визави в качестве предпочтительной формы межкультурной коммуникации.

Кто кого? Одновременность и последовательность как проблема...

Телевизионно-подобные свойства мифа	Мифоподобные свойства телевидения
Слияние общего, особенного и единичного в нераздельной целостности мифа как пространства одновременности (пространства, где дается «все сразу»)	Телевидение «возвещает всемирное даже в тривиальном» (М. Маклуэн)
Пространственно-временная ограниченность. Вращение космоса на одном и том же месте	Закрытое шарообразное время — пространство телевизионного изображения
Возможность нахождения космического центра в любой точке времени и пространства; в мифологическом круговороте не имеет значения, откуда начинать действие и где его заканчивать; причины и следствия не разделены здесь во временном потоке	Мозаичность сообщений; связь по принципу взаимного усиления (резонанса); ничтожно малая роль отношений, недвусмысленно строящихся по типу внешнего воздействия (<i>causa efficiens</i>)
Преобладание чувственной наглядности и чувственной образности	Тактильность телевизионного восприятия ⁶

¹ Гулыга А. В. Кант сегодня // И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 26.

² В. С. Соловьев обращал в этой связи внимание на то, что основной документ Великой французской революции совершенно верно называется не просто Декларацией прав человека, а Декларацией прав человека и гражданина.

³ В дальнейшем книга, изготовленная типографским способом, выступает как единственное общедоступное средство формирования самостоятельного мышления на планете Земля.

⁴ Cooley C. H. The Significance of Communication // Reader in Public Opinion and Communication / Ed. by B. Berelson, M. Janowitz. N.Y., 1953. P. 150.

⁵ См.: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.msnbc.msn.com/id/8004316/ns/video/#49813234>.

⁶ При восприятии телевизионного изображения глаза как бы превращаются в пальцы. Отметим в этой связи факт, хорошо известный в психологии восприятия: осязание сообщает нам сведения, которые сами по себе бывают достаточны для действия (например, вы прикасаетесь к уюту — уют горячий — вы знаете, что им уже можно гладить). С помощью же зрения мы, как правило, распознаем свойства, требующие домысливания. Когда в телевидении сообщения переводятся в зрительное изображение, в разделенные во времени интервалами и выстраивающиеся на глазах, вдруг меняющиеся подвижные «картинки», то они мало нуждаются в восполнении каких-то скрытых характеристик

В. П. Терин

(когда, как говорится, «*все ясно*»). «Каждый мгновенно возникающий телевизионный образ, — отмечает в этой связи Маклуэн, — требует от нас, чтобы мы создали замкнутое пространство конвульсивной работой органов чувств, являющейся по существу своему кинетической и тактильной, ибо тактильность — это взаимодействие чувств, а не просто контакт участка кожи с предметом» (*McLuhan M. Understanding Media: The Extensions of Man. N.Y.: McGraw-Hill, 1964. P. 273* (цит. по: *Терин В. П. Массовая коммуникация: исследование опыта Запада. М., 2000. С. 132*).

НЕПРЯМАЯ КОММУНИКАЦИЯ В МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТАХ

По мере развития мирового информационного пространства проблемы коммуникации привлекают все большее внимание исследователей. Привычно полагают, что в отличие от животного мира коммуникация у людей характеризуется главным образом функционированием языка. Впрочем, ни у кого не вызывает сомнения то, что человек реагирует не только на произнесенные собеседником слова, но и на целый комплекс моментов, сопутствующих высказыванию.

На почве японской культуры под воздействием определенных исторических условий сформировался весьма характерный тип непрямой коммуникации. Под *непрямой коммуникацией* мы понимаем содержательно осложненную коммуникацию, в которой понимание высказывания включает смыслы, не содержащиеся в собственно высказывании, и требует дополнительных интерпретативных усилий со стороны адресата.

Исследованием вопросов, связанных с непрямой коммуникацией, занимается паралингвистика, изучающая факторы, сопровождающие речевое общение и участвующие в передаче информации. Средства, которые принято называть *паралингвистическими*, могут придать смыслу высказывания самые разные оттенки, вплоть до антонимичного смысла, передаваемого вербально. Например, простое русское «спасибо» в зависимости от интонационного оформления может передавать целую гамму чувств — от искренней благодарности до презрительного негодования. В этом случае мы наблюдаем действие фонационных параметров, таких как изменение высоты тона, громкости, темпа произнесения и других характеристик звучания голоса. Интонация и другие фонационные параметры отражают не только социальную характеристику человека и его общественный статус, но и его национальную принадлежность.

К паралингвистическим принято относить и кинесические средства коммуникации, а именно:

- коммуникативные жесты, заменяющие в речи вербальные элементы, например жесты, означающие просьбу подойти, замолчать и пр.;
- модальные жесты и мимика, выражающие отношение говорящего и его оценку предметам и явлениям;
- жесты и мимика, выражающие различные чувства и эмоции.

В специфике эмоциональных проявлений и использовании тех или иных кинесических средств находят свое выражение традиции и особенности психоэмоционального склада того или иного народа.

Даже при отсутствии осознаваемого языкового барьера серьезным препятствием к успешному межкультурному контакту, к адекватному пониманию сообщения, будь то письменный текст или устное высказывание, могут стать и лакуны, средство паралингвистики, с которым нам приходится сталкиваться постоянно.

В качестве особой отличительной черты общения японцев обычно отмечается их непрямолнейность, уклончивость, склонность избегать открытого «прямого» изложения своей позиции, своей точки зрения. Знание законов функционирования японского социума — общества не прямой коммуникации — поможет более правильному пониманию японцев и восприятию Японии, страны, которая, по выражению профессора М. Нумано, «уже сняла рекламный щит оригинальности и непонятности».

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ПРОЦЕССЕ МОДЕРНИЗАЦИИ И РАЗВИТИЯ ПОЛИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Культурная модернизация как составляющая процесса модернизации предполагает формирование высокодифференцированной и в то же время унифицированной культуры, базирующейся на комплексной парадигме прогресса, совершенствования, эффективности, счастья и природного выражения личных возможностей и чувств, а также на развитии индивидуализма. В качестве основных ее компонент обычно выделяют дифференциацию главных элементов культурных систем; распространение грамотности и светского образования; создание сложной, интеллектуальной и институционализированной системы для подготовки к осуществлению специализированных ролей; появление новых индивидуальных ориентаций, привычек, характеристик для приспособления к более широким культурным горизонтам; расширение сфер личностных интересов.

По всей планете потоки культур сливаются вместе, чтобы сформировать новые виды общения людей. Как в свое время появилось понятие «человек эпохи Возрождения», так и в XXI в. понятие множественности культур и процесс размывания национальной идентичности породили концепт «гражданин мира» — человек, идентификация которого превосходит границы своей культуры. Нация, культура и общество оказывают большое влияние на каждого своего представителя. Тем не менее в настоящее время можно увидеть новый вид человека, который в социальном и психологическом плане является результатом взаимопроникновения культур, начавшегося в XX столетии.

Новый тип человека, взгляд которого на мир намного превосходит его собственную культуру, развивается в комплексе социального, политического, экономического и образовательного общения. Существуют различные термины: «международный», «транскультурный», «относящийся к разным культурам» или «поликультурный» человек, — по существу, определяющие индивидуума, мировоззрение

которого простирается за рамки собственной культуры. Какой бы ни была терминология, определения и метафоры указывают на человека, чья идентичность содержит различные модели и который психологически и социально взаимодействует с разнообразными реальностями. Этот новый тип человека можно назвать «поликультурным», потому что он идентифицирует себя на основе понимания универсальности человека и разнообразия культурных форм. В данном случае подразумевается социокультурный и психологический стиль самопознания, отличающийся от других. Поликультурный человек интеллектуально и эмоционально связан с единством всех человеческих существ и в то же время признает и принимает различия людей других культур. Этот новый вид человека не может быть определен языком, на котором он говорит, странами проживания или межличностными и международными контактами. Также его трудно определить в плане профессиональной принадлежности.

Понятие разнообразия культур предполагает существование «универсального» человека, охарактеризованного философами разных времен и направлений. Его классический идеал — человек, образ жизни которого — знания и мудрость, целостность и целенаправленность, высокая духовность, принципиальность и наполненность, сбалансированность и пропорциональность. По словам Д. Уолша, «универсальность человека означает не объем его знаний, а интеллектуальную глубину и широту познания и как он применяет его для решения важных проблем»¹. В поликультурном человеке универсальность проявляется в его принятии сходства и различия людей разных культур. Он не исключает различий в культурах и стремится сохранить то, что наиболее действительно, существенно и ценно в каждой культуре, как способ обогатить и сформировать целое. Новое в этом типе человека и уникальное для нашего времени — это фундаментальное изменение в структуре и процессе идентичности.

Идентичность поликультурного человека базируется на мобильности взглядов, отзывчивости к изменениям, стиле самосознания, позволяющем принимать все обновляющиеся виды реальности. В этом смысле идентичность поликультурного человека отличается от идентичности людей традиционных сообществ. Он не является нераздельной частью своей культуры, но и не изгой; он — пограничная личность.

Понятие культурной идентичности можно использовать двояко. Во-первых, это может быть ссылка на коллективное самосознание группы (самое распространенное использование термина). В этом случае понятие культурной идентичности сходно с идеей национального или социального характера — общими характеристиками членов данного сообщества, а не индивидуальными различиями.

Понятие культурной идентичности можно использовать также применительно к личной идентичности человека в рамках собственной культуры. Здесь культурная идентичность как функциональный аспект индивидуума служит фундаментальным символом существования человека.

Культура и индивидуальность неразрывно соединены в гештальте личной идентичности. Культура, множество моделей поведения, которые переходят из поколения в поколение, составляют схему восприятия индивидуума, принятую в данном национально-культурном сообществе. Культурная идентичность — символ осознания себя, поскольку включает мировоззрение, систему ценностей, отношения и верования данной группы. Наиболее очевидно культурная идентичность проявляется в форме названий, которые определяют местонахождение и дифференцируют человека. Когда человек каким-либо образом обозначает себя, он символизирует часть комплекса изображений, которые также известны другим. Более глубокий уровень культурной идентичности — изображения и восприятия психики человека. В центре этой сложной матрицы — психокультурное соединение биологической, социальной и философской мотивации, синтез культуры и индивидуальности.

В ядре культурной идентичности находятся образ себя и культура, вплетенная в общую концепцию действительности индивидуума. Это изображение, сетка усвоенных ролей, правил и норм функционирует как механизм координации в личных и межличностных отношениях, представляет собой человеческие и природные факторы и абстрактные элементы культуры и является составляющим и индивидуальности, и культуры². Данная сетка — шаблонное изображение общества и культуры, индивидуальности и природы, что вплетено в самосознание личности.

Культура во многом зависит от способности составляющих индивидов понять систему, частью которой они являются, получить и пе-

редать информацию и действовать в соответствии с потребностями системы. Изображение культурной идентичности является схемой действий индивида, определяющей его жизнь. Именно в пределах этого центрального, управляющего изображения синтез биологических, социальных и философских факторов формирует единство, необходимое для анализа культурной идентичности. Способ соединения данных единиц и формирования их культуры в целом определяет характер индивида. Границы культурной идентичности играют большую роль в определении человеческой способности общаться с другими культурными системами.

Воздействие культуры на психосоциальный уровень человека наиболее заметно при сравнении показателей статуса в обществе в разных культурах. В европейской культуре показателем экономического статуса служит высокий уровень покупательской способности, тогда как, например, в культуре индейцев статус определяется традицией потлатча (отдать все свое имущество). Во многих восточных культурах статус растет с возрастом человека, и презрение или неуважение к старшим представляет серьезное нарушение традиций общения.

Неписаным правилом каждой культуры являются организация, объединение и поддержание психосоциальных ролей человека, особенно в формирующих годах детства. Любая культура проектирует такие роли уникальными, последовательными и логичными способами, которые лежат в ее основе. Данные роли, необходимые человеку для психосоциального выживания, — существенная часть процесса аккультурации и национализации, а также структурирования высших форм индивидуального сознания.

Культура пробуждает философские вопросы: каковы происхождение и судьба существования, природа знания, значение действительности, значение человеческого опыта и др. Определенные формы космологии, этики, мифологии, религии и понятие души существуют в каждой известной культуре. То, как человек понимает данные вопросы и ищет на них ответы, распознает культурные формы, является функцией философско-психологической модели культурной идентичности.

Понятие культурной идентичности может включать несколько взаимосвязанных уровней интеграции и анализа. В то время как культурная идентичность человека состоит из символов и изображений аспектов этих уровней, психобиологические, социально-психические

и философско-психологические факторы индивида объединяются культурой, которая оперирует системой указаний и наград, тотемов и табу, запрещений и мифов. Единство и интеграция общества, природы и космоса отражены в сознании и самосознании человека. Этот синтез смоделирован непосредственно динамикой культуры. В понятии «культурная идентичность» виден синтез специфических культур, отраженных глубинными изображениями в сознании индивида. Эти изображения, в свою очередь, основаны на универсальных человеческих побуждениях.

Воспитание поликультурной личности — феномен, представляющий собой новый культурно-психологический тип самообразования. Поликультурная личность может появиться в изменяющемся традиционном и массовом обществе в переходный период, когда люди заново самоопределяются политически, социально и экономически. Поликультурность предполагает потенциально другой вид человека. Существуют определенные характеристики, отличающие этот тип личности от традиционной структуры культурной идентичности³.

Поликультурный человек психически и культурно адаптивен, т.е. его отношения с другими людьми зависят от ситуации общения. Поликультурный человек не проводит резкую границу между собой и представителями других личных и культурных контекстов. Поликультурная идентичность базируется не на иерархическом структурировании единственного образа, а скорее на намеренных и случайных изменениях, которые предлагает жизненный опыт. Ценности и взаимоотношения, мировоззрение и убеждения всегда находятся в процессе изменения и зависят больше от необходимости опыта, чем от предпочтений данной культуры. Для поликультурного человека отношения, ценности, убеждения и мировоззрение относятся только к данному контексту (как часто обнаруживается в процессе культурного шока) и не могут относиться к другому. Поликультурный человек не переносит значение одной ситуации на другую и поэтому постоянно развивает новые системы оценок, соответствующие контексту и ситуации.

Американский социолог Г. Абрамсон предлагает следующую типологию персонификаций, или архетипов, воплощающих в себе формы культурной идентификации: *тип традиционалиста* — люди, разделяющие ценности данной культуры и интегрированные в соответствующую структуру, как, например, шотландцы в Великобритании; *тип*

«пришельца» — неофита — люди, включенные в структурную систему этнических связей, но не имеющие в ней наследственных корней; данная этническая культура не составляет их внутреннего духовного достояния, и, вращая в нее, человек предварительно или одновременно вживается в ее ценности и смыслы; *тип «изгнанника»* — люди, утратившие первоначальные связи с соплеменниками при сохранении этноса и символических традиций (примером может служить дворник-таджик в Москве); *тип «евнуха»* — люди, лишенные памяти о своем культурном прошлом, не сохранившие традиционно-символическое наследие и не вросшие в чужую культурную среду.

Осмысление поликультурной идентичности в рамках типов личности, моделей поведения и характера, культурного фона в межкультурных исследованиях подтверждает существование понятия «поликультурный человек», формирующегося под воздействием стресса на макро- и микрокультурном уровне. По-видимому, поликультурный тип способен развиваться, когда человек может разрешать конфликтные ситуации в межкультурном общении. Поликультурный человек представляет собой индивидуальную идентичность на более высоком уровне социальной, психологической и культурной интеграции.

Так же, как и все культуры мира для собственного прогресса должны быть чувствительными и к своим традициям, и к изменениям, идентичность должна быть культурно и психологически адаптивной к столкновениям в интегрирующемся и модернизирующемся мире. Стиль жизни поликультурного человека — это непрерывный процесс распада и реформации идентичности и соответствующий данному процессу рост. Изменения психологических параметров восприятия и опыта очень часто приводят к распаду личности, и этот распад, возможно, является основой для развития, движения вперед, создания новой, эволюционной динамики и продвижения личности на более высокий уровень. Источник каждой новой идентичности поликультурного человека лежит в пределах распада предыдущей идентификации. Данное положение, возможно, перекликается с размышлениями П. С. Гуревича о расколотости человеческого бытия и невозможности описания мира через систему свойств или определений⁴. Если постмодернисты обозначали процесс распада личности как кризис идентификации, то в данном случае это распад идентичности по причине открытости личности к другим. Возможно, это связано с размытостью и противоречи-

востью в восприятии себя и в ощущении индивидуальной идентичности вне собственного «я».

Тем не менее можно заключить, что если мы хотим найти по-настоящему универсальные человеческие концепты, то мы должны искать их не в окружающей нас действительности, а в своем личном мышлении.

¹ *Walsh J.* Intercultural Education in the Communication of Man. Honolulu: University of Hawaii Press, 1973.

² *Singer M. R.* Culture: A Perceptual Approach // Readings in Intercultural Communication / Ed. by D. Hoopes. Pittsburgh, 1971. P. 6.

³ *Adler P. S.* Beyond Cultural Identity // Culture Learning / Ed. by R. W. Brislin. Honolulu: University of Hawaii Press, 1977.

⁴ *Гуревич П. С.* Расколотасть человеческого бытия. М., 2009.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОСНОВА МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Под межкультурным взаимодействием в данном случае понимается не встреча ученых-компаративистов, сопоставляющих особенности разных культур, а практическое столкновение на бытовом уровне носителей разных культурных традиций. Тем самым мы вступаем в область общественных отношений, в значительной степени устанавливаемых и поддерживаемых с помощью внутренней политики, опирающейся на систему правовых норм.

Поскольку речь пойдет об отношениях между представителями разных этносов, мы будем иметь дело с национальной политикой. Насколько мы затронем вопросы культуры, настолько будем иметь дело с культурной политикой. Важно, что обе стороны внутренней политики определяются ее общей направленностью, которую нам предстоит прояснить для правильного понимания особенностей межкультурного взаимодействия.

Для начала зададимся вопросом: почему межкультурное взаимодействие стало сегодня более острой проблемой, чем когда-либо? Какие особенности национальной и культурной политики создают условия для конфликтов на конфессиональной и этнической почве? Отметим, что межкультурное взаимодействие в его нынешнем виде сложилось далеко не стихийно. Напротив, оно было нам буквально навязано с помощью в первую очередь экономических мер, применение которых, однако, обусловлено политически. Я имею в виду привлечение мигрантов в качестве дешевой рабочей силы, что составляло часть политического курса российских властей на внедрение капитализма в России с господством частной собственности и безудержной погоней за прибылью. Неудивительно, что сегодня при возникновении конфликтных ситуаций на межнациональной или межконфессиональной основе апелляция властей к сознательности местного населения, их призывы к толерантности не срабатывают. И не потому, что местное население «несознательно», а потому, что оно воспринимает вынуж-

денное соседство с массами приезжих как насилие над собой, как подрыв своего традиционного жизненного уклада. И хотя власти ссылаются на необходимость привлечения рабочей силы из других регионов России или даже из других стран в связи с нехваткой рабочих рук на местах, нетрудно догадаться, что какие-то социальные силы, представленные во властных структурах, извлекают из этого личную выгоду.

Привлечение мигрантов наверняка воспринималось бы по-другому, если бы в действиях властей прослеживалось стремление улучшить социально-экономическое положение страны за счет продуктивного взаимодействия коренного населения с приезжими. Но продуктивное взаимодействие предполагает равноправие вступающих в него сторон. Причем обеспечивать равноправие — дело государства. Если представитель одной стороны нарушает закон, он должен отвечать за содеянное по закону данной страны. Принадлежность нарушителя к другой культурной традиции не освобождает его от ответственности.

Так ли обстоит дело в действительности? Увы! Как раз наоборот. В России безусловное предпочтение отдается приезжим по сравнению с коренным населением и представителям любых народов по сравнению с русскими.

В докладе на предыдущем конвенте мне доводилось упоминать о парадоксальном положении, по поводу которого ряд общественных деятелей уже несколько лет бьют тревогу: русские остаются единственным народом России, права которого законодательно не закреплены. Русские как самостоятельный народ не имеют никаких прав, тогда как права всех остальных этносов специально оговорены.

К сожалению, в утверждении равноправия всех народов ничего пока не удастся добиться, зато неравноправное положение представителей разных этносов продолжает проявляться. Так, в соответствии с законом об экстремизме за пропаганду русской государственности можно подвергнуться судебному преследованию. В то же время заявление дагестанского адвоката о том, что Москву зальют кровью, введя шариатские суды, не привлекло внимания ни правоохранительных органов, ни прокуратуры. Напротив, в СМИ последовало разъяснение, что шариат вообще-то мудрое изобретение и ничего плохого в нем не предусмотрено. Если нам почудилась угроза в произнесенных словах, то виноваты мы сами, ибо не понимаем особенностей мусульманской культуры. Очевидно, для российской политики характерны двойные

стандарты. Справедливо ли это по отношению к законопослушным гражданам России? Боюсь, что нет.

Принцип равноправия должен соблюдаться и в сохранении за каждой этнической группой ее исторически определенного места проживания, что также должно обеспечиваться государством. Это не исключает возможности смены места жительства, но предполагает, что в местах традиционного проживания этносов необходимо считаться с устоявшимся в этих местах бытовым укладом.

Что происходит в России? Опять предпочтение отдается приезжим, преимущественно не русскоязычным. В бывших союзных республиках осталось много русскоговорящего населения, причем не обязательно русских. Большинство этих людей хотели бы переехать в Россию, в более привычную для них русскоязычную культурную среду. Казалось бы, вот вам и решение проблемы рабочих рук! Российское руководство упорно отказывается отдать предпочтение людям, традиционно связанным с русской культурой, перед мигрантами, представляющими другие этносы и культуры. В результате носителям русского языка переехать в Россию оказывается сложнее, чем кому бы то ни было еще. В то же время ставится вопрос о мерах по обеспечению иноязычных приезжих школами с преподаванием соответствующих языков и культурными учреждениями, особенно религиозной направленности. Оправданы ли эти затраты? Будут ли мигранты стараться адаптироваться к местным условиям, если само руководство страны относится к ним пренебрежительно?

Таким образом, межкультурное взаимодействие может стать продуктивным только при наличии продуманной национальной политики, предусматривающей как социальные, так и политические меры. Негативный опыт западноевропейских стран показывает, что простое провозглашение «мультикультурализма» или толерантности ничего не решает, если не учитываются культурные традиции данной страны и социальные последствия предпринимаемых мер. Негативный опыт России показывает, что недостаточно продуманная национальная политика приводит к росту напряженности в межэтнических отношениях, что в конечном счете создает угрозу целостности страны.

КОНСТРУИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИСТОРИЙ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Распад СССР породил в 1991 г. начало новой волны национального строительства (*nation-building*) на территории бывших союзных республик. Важным элементом этого процесса стало воссоздание собственных национальных историй (в данном контексте речь идет о научных изысканиях, образовательных программах и учебниках, воссоздании национальных праздников, традиций и т.п.), которое происходило и происходит в образовавшихся новых государствах. Разумеется, можно сказать, что процесс поиска собственных корней, определения и уточнения собственного исторического прошлого (равно как и процесс национального строительства) прошли все современные государства. Однако в аспекте воссоздания собственной истории постсоветские государства сталкиваются с особой ситуацией и особым комплексом проблем. Вместе с тем понимание специфики процессов, происходящих на постсоветском пространстве, невозможно без краткого экскурса в теорию наций и национализма, в рамках которых и ставится вопрос о национальных историях.

Следует заметить, что в современной научной литературе, посвященной указанной проблематике, не существует единого мнения ни по отношению ключевых терминов, ни по ряду базовых вопросов о периодизации и механизмах возникновения и становления наций. В данной статье мы обратимся к модернистскому и социально конструктивистскому подходам к сущности нации и национального строительства. Заведомо оговоримся, что данные подходы близки, комплементарны и часто выступают совместно.

Основатели социального конструктивизма — социологи П. Бергер и Т. Лукман — изложили главные постулаты своей теории в работе «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания»¹. Квинтэссенцией данной теории служит утверждение, что боль-

шинство общественных институций — традиций, правил поведения, способов взаимодействия, норм, ритуалов и т.п. — не является органическим или естественным. Они формируются, точнее, конструируются в ходе непосредственной практики людей и закрепляются, поскольку в определенный момент представляются наиболее эффективными. Однако со временем (например, через несколько поколений) они начинают восприниматься в качестве естественных и органичных. Можно сказать, что момент конструирования просто забывается. Вместе с тем, как справедливо отмечает В. С. Малахов, термин «конструирование» не должен вводить нас в заблуждение, оно не тождественно манипуляции², оно не подразумевает ни ложности, ни навязывания чьей-либо злой воли, а лишь совместную работу людей.

В свою очередь, модернистский подход к национализму (по типологии Э. Смита³) подразумевает, что нации и национальные государства являются относительно молодыми образованиями. Принято считать, что появление наций тесно связано со становлением национальных государств современного типа. Также предполагают, что первая волна национального строительства в Западной Европе и, соответственно, появления наций совпадает с началом Нового времени и тесно связана с процессами социально-экономической модернизации и политической демократизации. До того наций не существовало, и можно говорить лишь об этнических или протонациональных образованиях, наличие которых могло/может привести, а может и нет, к формированию нации. Таким образом, нации рассматриваются не как древние, испокон веку присущие людям органические образования, а сравнительно молодые, социальные конструкции, которые, раз возникнув, могут сойти со сцены истории.

Среди видных представителей модернизма, являющегося своеобразной научной ортодоксией в современном «национализмоведении» (термин В. С. Малахова), можно назвать Э. Смита, Э. Геллнера, Т. Нэйрна, Дж. Бройи. Модернистская и социально-конструктивистская парадигмы совмещаются у Э. Хобсбаум и Б. Андерсона⁴. В отечественной науке данные подходы тщательно анализируются и используются в трудах В. С. Малахова и Т. Ю. Сидориной, Т. Л. Полянникова⁵.

В понимании того, какую роль конструирование истории играет в процессе становления национальных государств, важен тот факт, что, обретая собственные государства, нации начинают претендо-

вать на древность, а поиск корней и переинтерпретация прошлого в национальном ключе становится важной частью национальных идентичностей. Примечателен также факт, что становление истории именно как научной дисциплины фактически совпадает со становлением наций и национальных государств⁶. Большое значение имеет и то, что распространение массового государственного образования, включая популяризацию исторического знания, представляет собой также продукт эпохи модерна. Это позволяет говорить о своеобразном конструировании национальной истории, т.е., во-первых, переработке истории в национальном ключе, во-вторых, о массовой популяризации этой версии истории. Еще раз оговоримся, что в данном контексте мы не имеем в виду фальсификацию или манипуляцию массовым сознанием. Это частные моменты. Процесс конструирования глубже и комплексней. Относительная новизна наций фактически лишает ее связей с историческим прошлым, когда существовали феодальные вольницы и империи, религиозные, а не светские идентичности, когда мир существенно отличался от сегодняшнего. Однако потребность в поддержке, с одной стороны, социальной сплоченности и идентичности, с другой — лояльности государству заставляет последние часто апеллировать к историческому прошлому и создавать массовые традиции, «которые претендуют на древность, являясь новыми по происхождению и иной раз изобретенными». Подобные идеи обсуждались в широко известной работе под редакцией Э. Хобсбаума «Изобретение традиций»⁷. В рамках данного сборника сам Хобсбаум подробно анализирует массовое производство традиций в Европе между 1870 и 1914 гг. В это время быстрые социальные изменения, выразившиеся в более масштабном вовлечении масс в политику, появлении массового электората, породили потребность в выработке более «иррациональных» основ общности европейских государств. Примером может служить знаменитый День падения Бастилии — один из главных национальных праздников Франции, который был утвержден фактически через сто лет после реального исторического события ради стимуляции массовой приверженности республики.

Другой пример из истории России — знаменитая русская матрешка, являющаяся прекрасной иллюстрацией искусственного создания национального символа. Действительно, матрешка — это, вероятно,

самый известный символ России, русской народной культуры. Он хорошо известен в том числе и за пределами нашей родины. Матрешка часто воспринимается именно как народная национальная поделка. Между тем ей немногим более ста лет, и она была целенаправленно создана русскими художниками в мастерской Саввы Мамонтова в 1890-х годах, в период моды на русский стиль. Прототипом матрешки была японская игрушка.

Данные примеры приводятся не для того, чтобы судить и разоблачать. Мы стремимся лишь показать, что национальная история, которую преподают в школах и которую знают граждане той или иной страны, которую поддерживают национальные праздники, культы национальных героев, научно-популярные и художественные фильмы и т.д., является своеобразной конструкцией. Эта конструкция создавалась и создается не одним поколением интеллектуалов, а ее содержание обусловлено потребностями текущего, а отнюдь не исторического момента.

Вернемся теперь к вопросам конструирования национальных историй на постсоветском пространстве. Как уже отмечалось, конструирование истории в этих политических реалиях сталкивается с особым комплексом проблем, которые порождаются взаимозависимостью исторического прошлого всех постсоветских государств. Причем эта взаимозависимость может быть представлена в двух аспектах: 1) зависимость от России (будь то Российская империя, СССР); 2) зависимость исторического прошлого новых независимых государств друг от друга.

Приведем некоторые поясняющие примеры. Зависимость первого рода, наиболее значимая для нас, связана с включением народов новых государств в состав России в прошлом. Этот факт часто интерпретируется в негативном для России ключе как подавление, эксплуатация, разрушение национальной культуры и т.п. В качестве примера подобного подхода может служить исследование, проведенное в 2009 г. группой ученых МГУ и заключавшееся в анализе учебников по истории 12 стран постсоветского пространства. Были переведены и изучены 187 школьных учебников истории и учебных пособий. По результатам анализа авторы с сожалением констатировали, что, за исключением Белоруссии и (в меньшей степени) Армении, все остальные страны пошли по пути преподавания подрастающему поколению национали-

тической трактовки истории, основанной на мифах о древности своего народа, о высокой культурной миссии предков и о «заключенном враге». Общей чертой школьных учебников новых национальных государств является стремление представить контакты с русскими и Россией как источник бедствий⁸. Таким образом, мы видим национальную историю как элемент негативной коммуникации между нашей страной и другими постсоветскими государствами.

Второй аспект взаимозависимости, как отмечалось, выражается в пересечении национальных историй отдельных групп государств на постсоветском пространстве. Ярким примером могут служить государства Центральной Азии, особенно Таджикистан и Узбекистан, имеющие друг к другу серьезные политические, экономические, территориальные и, разумеется, культурные претензии. В качестве характерного примера здесь можно привести научную дискуссию (во всяком случае, поддерживаемую на уровне научных сообществ обеих стран) о древности и «благородстве» обоих этносов. В частности, некоторые таджикские ученые подчеркивают древность и благородство своих предков в связи с арийским происхождением таджиков, что отличает их от кочевых и, соответственно, менее цивилизованных соседей. Примечательно, что претензия на арийство, обеспечивающее древность и благородство крови, используется и другими государствами региона. В этом случае мы видим особенности коммуникации между постсоветскими государствами, минуя Россию, не затрагивающие ее непосредственный образ и интересы. Однако это лишь видимость, поскольку, если Россия стремится к созданию долгосрочных и эффективных альянсов, этот вид препон на пути доброжелательных отношений должен учитываться.

Таким образом, конструирование национальных историй на пространстве бывшего СССР является самостоятельным фактором межкультурной коммуникации между народами и государствами, который может усложнять или облегчать их отношения в других. Следует отметить, что процесс исторического конструирования может рассматриваться с двух точек зрения. В первом случае он возникает в результате определенного политического запроса и отражает имеющийся между государствами конфликт или симпатии. Примером может служить уже упомянутое неоарийство в Таджикистане, возрождение которого подспудно нацелено на альянс с Ираном. Во втором случае поиск исто-

рических корней может иметь самодовлеющую ценность и значение, порождаемые духовными потребностями людей. А это значит, что события прошлого влияют на межгосударственные и межкультурные коммуникации в качестве самостоятельных факторов.

Последнее утверждение означает, что поиск путей сглаживания конфликтов и недопонимания в области изучения и преподавания собственного исторического прошлого будет, несомненно, способствовать решению проблем в других областях и дальнейшему сближению государств постсоветского пространства. В этом контексте, несомненно, перспективной представляется работа с русскими общинами, оставшимися после распада Советского Союза в государствах ближнего зарубежья. Именно эти сообщества остаются хранителями русской культуры и, соответственно, пророссийских исторических представлений. Именно они могут служить проводниками для более массового распространения российских культурных и исторических ценностей.

Не будем отрицать, что движение в этом направлении осуществляется чрезвычайно медленно. Тем не менее некоторые подвижки уже есть. К их числу можно отнести идею создания единого учебника по истории для стран СНГ. Появление подобного проекта свидетельствует и об осознании на государственном уровне проблем, связанных с существованием зачастую враждебных версий истории у государств — членов содружества, и о реальной возможности эти проблемы разрешить. Разумеется, речь пока идет о весьма далеких перспективах, принятых пока далеко не всеми сторонами. Однако, как было сказано, данная подвижка свидетельствует, по крайней мере, о понимании и стремлении работать в данном направлении.

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

² Малахов В. С. Национализм как политическая идеология. М.: КДУ, 2005. С. 103.

³ Смит Э. Национализм и модернизм. М.: Праксис, 2004.

⁴ Там же; Gellner E. Nations and Nationalism. N.Y.: Cornell University Press, 1983; Nairn T. The Brake-up of Britain: Crisis and Neo-nationalism. L.: New Left Books, 1977; Breuilly J. Nationalism and the State. Manchester: Manchester University Press, 1993; Hobsbawm E. Nations and Nationalism since 1870. Program, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Anderson B. Imagined Communities. Reflections of the Origin and Spread of Nationalism. L.: Verso, 1991.

Конструирование национальных историй на постсоветском...

⁵ Малахов В. С. Указ. соч.; Сидорина Т. Ю., Полянников Т. Л. Национализм — теория и политическая история. М.: ГУ ВШЭ, 2006.

⁶ Репина А. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю. История исторического знания. 2-е изд., стереотип. М.: Дрофа, 2006.

⁷ Hobsbawm E., Terence R. (eds.) The Invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

⁸ Освещение общей истории России и постсоветских стран в школьных учебниках новых независимых государств: Доклад под ред. А. А. Данилова, А. В. Филиппова. М., 2009.

ОБЩЕНИЕ НА РАЗНЫХ ЯЗЫКАХ КАК ЕДИНЫЙ ПРОЦЕСС

Проблематика данной публикации базируется на следующих положениях:

1. При межкультурном общении часто возникает проблема неадекватного восприятия друг друга участниками диалога и следующее за этим субъективное формирование обобщенно-культурного образа собеседника, что не повышает эффективность коммуникации и способствует возникновению межкультурных барьеров.
2. Если проанализировать процесс межкультурного общения в разных плоскостях, т.е. с точки зрения носителя и неносителя языка, то обнаруживаются особенности культурного восприятия и понимания текстов разными сторонами общения. Этим обусловлена необходимость развести оппозиционные по своей сути культурно-речевые ситуации общения с тем, чтобы выявить их характерные черты и уметь прогнозировать и преодолевать возможные трудности взаимопонимания.
3. Эффективность межкультурного общения во многом определяется как изначальной установкой — высокой мотивацией, так и способностью коммуникантов сохранить желание продолжать общение, несмотря на стихийно возникающие языковые и культурные барьеры.

Рассмотрим речевые ситуации при межкультурном общении в разных ракурсах.

Первая речевая ситуация, когда один из участников коммуникации выступает как неноситель языка, а другой — как носитель. В данном случае иностранец (неноситель языка), подбирая правильные языковые средства и примеряя ситуацию общения на свой культурный фон, пересекает культурные границы чужой для него культуры. С одной стороны, восприятие иностранцем собеседника — носителя языка будет субъективно, а с другой стороны, оно будет объективно пересекаться с культурным фоном его родного языка, с которого он переводит на иностранный

не только слова, предложения, мимику, жесты, но и принятые для него в данной ситуации общения реакции, эмоции, переживания.

К первой ситуации межкультурного общения *неноситель—носитель* в том числе применим и методический тезис об обязательном усвоении неродных культурно-коммуникативных норм. Известно, что обучение иностранному языку и культуре, в отличие от обучения родному языку, происходит через усвоение культурных и языковых норм и уже на их основе постигается умение выстраивать свое коммуникативное поведение с носителями языка.

Рассмотрим проблему межкультурного общения в иной плоскости — с точки зрения носителя языка, который, вступая в контакт с иностранцем, остается в рамках своей родной культуры и языка — *носитель—неноситель*. Приходится признать, что контакт с иностранцем не всегда бывает эффективным, потому что поведение, реакции, язык иноземца не всегда бывают адекватно понятыми носителем языка. Это означает, что если ваш собеседник-иностранец, слушая вас, улыбается и кивает головой в знак согласия, а после разговора с вами говорит или делает то, что вам кажется неприемлемым, что раздражает вас, то это означает: он понял вас отчасти либо совсем ничего не понял, хотя вы остались при мнении, что он все понимает.

В данном случае для носителя языка ситуация общения естественна — он остается в рамках своего культурного поля и при этом несколько не стремится облегчить непонятную ситуацию для иноземца. Проблема непонимания — это только проблема иностранца¹, — в этом уверен носитель языка. Здесь мы имеем дело с совершенно иным типом восприятия партнера по общению. Назовем этот аспект как *интроспективный*, расширив таким образом содержание понятия «межкультурное общение».

Интроспекция (от лат. *introspectare* — смотреть внутрь) в психологии означает способ самонаблюдения, самоанализа. В нашем случае этот подход и термин вполне применимы, так как поставленная цель — предложить носителю языка и культуры посмотреть на процесс межкультурной коммуникации в плоскости интроспекции и постараться увидеть свое коммуникативное поведение изнутри.

Третья речевая ситуация — это когда собеседники, говорящие на разных языках, сговорившись, выбирают один иностранный язык общения для всех участников поликультурного общения и совсем не обязатель-

но, что выбранный ими язык является родным для кого-нибудь из них. Назовем ее *неноситель—неноситель* — этот тип поликультурной коммуникации наиболее противоречив, поскольку здесь особенно осложняется восприятие друг друга собеседниками — носителями двух-трех и более культур и языков. Предположим, для деловых переговоров на территории России выбирается язык общения английский. Участники переговоров — россияне, китайцы, французы, литовцы, говорящие на *своем* английском, перевести даже бытовые фразы, не говоря о культурных оттенках текстов-диалогов, будет непросто: каждый произнесенный английский текст иностранца — это перевод с родного языка не только слов, словосочетаний, но и собственно культурных смыслов.

Замечательно, если коммуниканты отлично владеют выбранным для общения иностранным языком, но если уровень владения языком удовлетворительный, то данное общение не будет иметь хороших перспектив.

Каждая из представленных ситуаций общения требует осмысления и анализа как со стороны психолингвистики, так и со стороны лингвокультурологии и методики.

Вступая в межкультурную коммуникацию, стороны чаще всего имеют какое-то представление друг о друге. Оно может быть стереотипно. И этот обобщенно-культурный образ, навеянный СМИ или иными источниками информации (рассказы друзей, партнеров по бизнесу, получивших отрицательный опыт общения), в том числе художественная литература, кинофильмы, Интернет и т.д., содержание которых также не всегда бывает позитивным, выступает препятствием для успешного общения представителей различных культур.

Таким образом, коммуниканты невольно привносят в общение свою установку на партнера и искусственно занижают мотивацию. Это относится ко всем перечисленным выше ситуациям: *неноситель—носитель* (средство общения — иностранный язык); *носитель—неноситель* (средство общения — родной язык); *неноситель—неноситель* (средство общения — иностранный язык).

Эффективное межкультурное общение — это разрушение в сознании собеседника, экипированного ложными представлениями, стереотипного образа.

¹ В данном случае не рассматриваются ситуации обучения иностранным языкам, когда преподаватель стремится обязательно быть понятым, потому что это — его цель.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СТИЛЯ ЯПОНСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

В работах японских исследователей можно выявить три различных подхода к истолкованию специфики коммуникационных процессов в Японии. Одни авторы акцентируют внимание на культурно-исторических факторах, обусловивших своеобразие языка и стиля коммуникации — гомогенности населения, влияния религиозных традиций, особенностях исторического развития японской культуры (Э. Инатоми, Х. Кисимото, Н. Нобухиро и др.). Другие авторы исходят из структуры социальной организации и межличностных отношений в Японии и пытаются с помощью социальных факторов объяснить характер японской коммуникации (Ю. Аида, К. Итикава, Ю. Тани). Третьи в своем подходе сочетают анализ культурно-исторических и социальных факторов (Х. Като, Ф. Мараини, Н. Хадзимэ, Ё. Сугимото).

Большая часть авторов исходит из заданности социальной и культурной среды и рассматривает своеобразие коммуникационного процесса с точки зрения отражения в нем ранее выявленных социальных особенностей японского общества, его культурно-исторической специфики. Для других характерен социолингвистический подход, исходя из которого особенности структуры межличностных отношений в японском обществе определяются на основе анализа языка и стиля коммуникации.

Среди культурно-исторических факторов, предопределивших оригинальные черты японской коммуникации, исследователи называют «монистичность мировосприятия» японцев, преобладание конкретно и эмоционального мышления, нерасчлененность индивидуально и универсального, интуитивизм, алогичность и иррациональность японской мысли, погруженность человека в среду его непосредственного опыта, удаленное от континента островное положение Японии, влияние религиозных традиций синтоизма и буддизма.

По определению японского ученого Нагасима Нобухиро, для западной цивилизации типична форма «коммуникации максимально-

го сообщения», для японской — «форма минимального сообщения». Сущность «коммуникации минимального сообщения» состоит в том, что коммуникатор — передатчик информации сначала схватывает содержание информации, а затем выражает его в немногих словах. Сообщение должно нести в себе большую возбудительную силу, чтобы вызвать «взрыв» информации в уме получателя. Поэтому отношения между передающим информацию и воспринимающим ее должны быть близкими и личными. «Для этого типа коммуникации особенно подходит субъективная информация, но даже объективная информация невольно становится субъективной из-за нечеткости сообщения»¹.

В отличие от этого в «коммуникации максимального сообщения» передатчик информации сначала анализирует ее, затем упорядочивает и преобразует в сообщение, которое должно быть по возможности точным, ясным и логически последовательным. Успех коммуникации почти полностью зависит от способности передатчика информации составить логически связанное сообщение, от получателя требуется только понимание используемого языка информации. Отношения между коммуникатором и реципиентом могут быть далекими и безличными. В этом типе коммуникации даже субъективная по характеру информация приобретает черты объективной.

Японское мышление и японский язык лишены логической точности и четкости, свойственных западному «формулообразному мышлению». Японца с детства обучают не строгой логике мышления, не грамматике с ее правилами, а строгому и запутанному языку вежливости. В индоевропейских языках люди стремятся к четкой передаче содержания, используя установленные грамматические правила. Японцы, напротив, предпочитают конкретизировать свое внимание на форме. Этот формализм, подчас лишенный внутренней логики, затрудняет для западного человека понимание японца и его культуры.

Одна из основных черт японского мышления и японской национальной культуры — преобладание «инсулярного» («островного мышления»), которое резко противопоставляет «свое» и «чужое».

Контраст между группами «мы — японцы» и «не-мы — иностранцы» (*гайдзин* — «иностранец», букв.: «чужой») явственно обнаруживается в чтении одного и того же иероглифа: например, иероглиф *мару* — «судно» в названии японских судов читается *мару*, иностранных — *го*, иероглиф *сима* — «остров» в названии японских островов читается *сима*

или *дзима*, иностранных — *то* или *до*. Японского императора называют 天皇 — *тэнно*, императоров других стран — 皇帝 — *котэй*.

Противопоставление японского неяпонскому в языке четко отражает противоположные друг другу элементы 内 — *ути* и 外 — *сото* в японском образе мышления. Япония как страна является группой *ути*, все неяпонское находится вне группы, соответственно является 外 *сото*.

«Инсулярное, групповое» мышление стоит на грани между культурно-историческим и социальным факторами. В противостоянии групп «мы — японцы» и «не-мы — иностранцы» оно выступает как культурно-исторический фактор, в более узком противостоянии групп «своих» и «чужих» — как социальный фактор, действующий в рамках японского общества.

К числу социальных факторов, обусловивших своеобразие японского стиля коммуникации, можно отнести такие особенности межличностных отношений, как преобладание «вертикальных» (иерархических) отношений; акцентирование отношений 縁 — *эн* («связь»), основанных на родственно-земляческих связях; сохранение патерналистских отношений типа «глава иерархической группы и ее младшие члены» — 親分—子や分 — *оябун-коябун*. Господство «вертикальных» отношений в японском обществе, поддержание тесных групповых контактов и единства способствовали развитию «несвободного, фиксированного» стиля коммуникации, соответствующего строго ранжированым отношениям между людьми.

Характерная черта японского стиля коммуникации — нечеткость, а подчас и двусмысленность языка. Широкую распространенность в Японии «невербальной коммуникации» связывают с влиянием синтоистских религиозных верований, дзен-буддизма и конфуцианского морального кодекса. В дзен-буддизме коммуникация может поддерживаться вообще без слов. Считается, что два монаха, молча смотрящие в лицо друг другу, могут вести разговор глазами и душами. «Исторически Японию называли *котагэсэн куни*, букв.: “страна, где люди не спорят” ...традиционная черта японской культуры... как раз и заключается в том, что невербальная коммуникация играет очень важную роль в повседневных взаимодействиях японцев»², — подчеркивают американские психологи Ё. Уно и Р. Розенталь. Основной причиной, способствовавшей развитию невербальных форм и нечеткости языка

коммуникации, можно назвать то обстоятельство, что японцы в течение многих столетий жили в маленьких замкнутых общинах, между которыми существовала небольшая мобильность. Поэтому у них сложилась такая близость в отношениях друг с другом, что они могут понять чувства другого по едва заметным жестам и выражениям лица.

Японский социолог Таити Сакаиа нечеткость японской коммуникации связывает с господством установки на косвенное выражение чувств. «...В японском обществе говорить четко и определенно считается невоспитанностью. Поэтому в нашей стране выработалось искусство общения, так сказать, передачи информации от сердца к сердцу, когда, ничего не говоря четко и неопределенно, самим своим поведением, выражением лица, недомолвками добиваются взаимного понимания... слова — это всего лишь “общие намерения, и полностью доверять им нельзя”»³.

Стараясь сохранить гармоничные отношения, японцы всегда пытаются понять противоположную сторону и зачастую не могут настоять на своем, что является результатом уклончивости и неопределенности в высказывании собственной позиции. Они стараются избегать дискуссий и дебатов, характерных западному стилю коммуникации, предпочитая предварительную подготовку с целью заранее выяснить мнение противоположной стороны. Традиционная японская «телепатическая коммуникация» 一心電信, *иссин дэнсин*, — «от сердца к сердцу» также, по мнению японских исследователей, мешает успешному осуществлению коммуникации, особенно в бизнесе, «превращает японцев в людей, неспособных принимать решения»⁴.

Японцам часто трудно произнести слово «нет», и их попытки прибегнуть к уклончивому отказу нередко приводят к критике: «Японцы не склонны прямо отказать и воспринимают согласие как добродетель; поэтому в общении между ними и людьми из других стран часто возникают проблемы. Различные варианты уклончивого отказа делают японцев трудно понимаемыми или вовсе непонятными для западных собеседников»⁵.

Профессор Университета Киото Аида Юджи называет японское общество «обществом тесного круга», «интимным обществом», отличительными чертами которого он считает отсутствие сословного расчленения в его современном западном понимании, слияние «личного» и «общественного» в сознании человека, ощущение тесной взаимосвязи

между людьми. «Мы образуем интимный мир, мир бессловесного совпадения желаний, мир взаимопонимания»⁶.

Нечеткость японского стиля коммуникации в первую очередь вызвана стремлением к сохранению гармонии в обществе. Даже в «директивном языке» (т.е. в языке тех текстов и заявлений, с помощью которых пытаются контролировать, управлять и оказывать влияние на будущее поведение людей) японцы стараются пользоваться не столько «прямыми», сколько «косвенными» деликатными средствами воздействия на слушателей и читателей.

На Западе политики в своих предвыборных речах рисуют избирателям картины будущего и дают обещания, адресуясь к ним на прямом «директивном» языке. Если их обещания оказываются невыполненными, избиратель теряет доверие к этим политикам и политике вообще, о чем свидетельствует и рост общего недоверия к политике в западных странах. В Японии же такого большого разочарования в политиках и политике нет, что объясняется отчасти языком предвыборных кампаний. В политических платформах партий почти не используется прямой «директивный язык», в них дается мало обещаний на будущее. Эти платформы представляют собой скорее негативную реакцию на политический курс других партий. Коль мало обещаний, то мало и разочарований у избирателей в деятельности избранников. Японцы прямой технике влияния на народ в политической сфере предпочитают «косвенную».

В рекламе и бизнесе японские предприниматели также ориентируются на «косвенный, эмоциональный язык». Член японского социума больше всего хочет сохранить «гармонию» в повседневной жизни. Любого рода жалоба является причиной трений и замешательства для всех сторон. Любого рода прямая конфронтация или использование прямого языка становится причиной беспокойства для других. Если возникает какое-либо конкретное затруднение, то одна из сторон быстро приносит извинения, и все беспокойства улаживаются.

Ответы японцев на обещания и обязательства, столь часто не понимаемые иностранцами, также носят, по существу, косвенный характер и тем самым отличаются от прямых и недвусмысленных ответов американцев и европейцев.

Косвенный «директивный» язык дополняется также невербальным языком, языком жестов. Характерный для Японии язык жестов отли-

чается от широких и открытых жестов западного человека, японцы предпочитают едва заметные и тонкие жесты. Как правило, они стилизованны, поэтому их легко понять и даже можно предсказать. Певцы, например, запоминают и повторяют одни и те же жесты для выражения какой-либо определенной эмоции. Жесты отражают отсутствие у японцев в их действиях спонтанности и непредсказуемости.

Господство формализированной и фиксированной коммуникации в Японии объясняется характерной для Японии вертикальной структурой отношений в обществе. «Несвободная фиксированная коммуникация» соответствует фиксированной системе межличностных отношений. Без знания рангового порядка повседневное поведение людей и коммуникация весьма затрудняются.

Формализм порождает у японцев стремление скрывать свои чувства. Человек не может говорить то, что он хочет сказать, поскольку сказать это означало бы неучтивость и грозило бы ему неприятными последствиями. При господстве фиксированных ранжированных отношений коммуникация низводится до обмена ничего не значащими словами. Отсюда рождается и недоверие к слову, присущее японцам.

К характерным чертам японской коммуникации относят наличие «замкнутой коммуникации». Под «замкнутостью» понимается значительная распространенность «интраперсональных» форм коммуникации, т.е. таких форм, в которых информация не адресуется собеседнику открыто в межличностных контактах, а интернализируется и превращается в «беседу с самим собой». Впервые на склонность японцев к «интраперсональной коммуникации» указала японский социолог Цуруми Кадзуко. Социолог Като Хидэтоси считает, что «эта интраперсональная модель коммуникации является следствием полуфеодальной социальной структуры, которая не допускала свободу речи для людей и во время существования которой молчание считалось золотом»⁷.

По мере нарастания процессов глобализации речевая культура японцев претерпевает изменения. За последние десятилетия коммуникация стала более экспрессивной, все больше людей ориентируется на западные традиции и стандарты, возрастает и индивидуальность поведения, в том числе и речевого. Вместе с тем продолжают сохраняться характерные для японской традиции стереотипные формы коммуникации, имеющие жесткие рамки, детерминирующие поведение индивидумов.

Этнокультурные особенности стиля японской коммуникации

¹ *Nagashima Nobuhiro*. A reversed word: Or is it? The Japanese way of communication and their attitudes toward alien cultures // *Modes of thoughts. Essays on thinking in Western and non-western societies* / Ed. by R. Norton, R. Finnegan. L., 1973. P. 95.

² *Uno Yoshiyasu, Rosenthal R.* Tacit communications between Japanese experimenters and subjects // *Psychologia*. Kyoto. 1972. Vol. 15. No 5. P. 213.

³ *Taumi Сакаиа*. Что такое Япония. Партнер Ко Лтд., 1992. С. 206.

⁴ 2012年4月号「コミュニケーション能力が低い日本人を脱却する方法」 URL: <http://www.nnn.co.jp/dainichi/rensai/miotukusi/110412/20110412037.html>.

⁵ *Моримото Т.* Нихонго омотэ то ура (притворство и искренность в японском языке). Токио: Синтёся, 1988. С. 63 (цит. по: Япония. Как ее понять. М.: АСТ; Астрель, 2006. С. 17).

⁶ 会田雄次。日本人とは何か。日本人の意識構造とコミュニケーションの特質。東京、講談社、1973. P. 79–80.

⁷ *Kato Hidetoshi*. The development of communication research in Japan // *Shiso: no Kagaku Kenkyu:kai*. Japanese popular culture / Ed. and transl. by Kato Hidetosshi. Westport (Conn.), 1973. P. 33.

ЯПОНСКАЯ МИКРОЛОГИСТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА КАМБАН

В современных условиях большинство предприятий всего мира пытается опереться на опыт японских компаний, изучить и внедрить в свое производство ту концепцию, которая сделала Японию лидером в ряде секторов экономики. Речь идет о концепции «Точно в срок» («*Just in Time*» (*JIT*)) с ее особым коммуникационным инструментом — микрологистической системой Камбан, разработанной в 1950-х годах японской компанией «Тоёта¹ Мотор Корпорейшн» (*Toyota Motor Corporation*), произведшей бум своим появлением на мировом рынке. Система *JIT* оказалась совершенно противоположным подходом к управлению производством по сравнению с традиционными методами, широко используемыми на Западе, но настолько успешной и эффективной, что японские компании, придерживавшиеся этой концепции, смогли выбиться в лидеры во многих отраслях, оставив далеко позади своих конкурентов.

Производственная система *JIT* была разработана японской компанией «Тоёта» после Второй мировой войны. Создание этой концепции было скорее вынужденной мерой, так как «Тоёта», как и большинство японских компаний, функционировавших в то время, испытывала огромные трудности. Это было связано с тем, что после окончания войны, которая закончилась для Японии актом о безоговорочной капитуляции, оккупационные силы настаивали на расформировании *дзайбацу* — торговых домов, ставших военно-промышленными концернами². Четырьмя основными *дзайбацу* в то время были «Мицубиси», «Мицуи», в который и по сей день входят компании «Тоёта», «Сумитомо» и «Ясуда». В тот сложный период «Тоёта», как и остальные компании, входившие в *дзайбацу*, переживала серьезный кризис. Крайне важно было в срочном порядке разработать и внедрить новую систему управления производством, которая позволила бы максимально сократить все виды потерь: материалов, времени, производственных мощностей. Необходимо было придерживаться принципа: «Если ты это производишь, будь уверен в том, что это продается»³.

Создателем такой системы выступил сотрудник «Тоёты» Оно Тайити, ставший впоследствии вице-президентом компании. Система оказалась настолько эффективной и успешной, что «Тоёта», находившаяся на пороге банкротства к 1952 г., в течение нескольких лет стала третьим крупнейшим автомобильным производителем в мире, уступая лишь «Дженерал Моторс» (*General Motors*) и «Форд Мотор Компани» (*Ford Motor Company*)⁴.

Секрет инновационной системы заключался в карточках, называемых «Камбан», которые Оно Тайити впоследствии определил как «сердце всей системы»⁵. Камбан — это своего рода написанные производственные инструкции, где точно указаны количество и наименование комплектующих, которые необходимо произвести, а также время, к которому это должно быть реализовано. Карточки с инструкциями передаются с последующего производственного этапа на предыдущий, где, в свою очередь, производится только то, что в них указано. В результате такое точное производство оказывается крайне эффективным как для производителей, так и для потребителей, сокращая затраты на производство и, следовательно, снижая цену реализации товара, при этом значительно повышая его качество.

Со временем система Камбан стала настолько популярной, что ее внедрением в производственный процесс занялись не только прочие японские компании, но и ряд американских, давших название концепции «*Just in Time*».

Это название четко передавало суть концепции, подчеркивая ее особый подход к организации логистической системы, где синхронизация процессов доставки материальных ресурсов и готовой продукции осуществлялась в необходимых количествах точно к тому времени, когда последующие звенья логистической цепи в них нуждались для выполнения заказа, сделанного потребителем.

Суть системы Камбан заключается в том, что все производственные подразделения, включая сборочный цех, снабжаются нужными материальными ресурсами только в том количестве и в те сроки, которые необходимы для выполнения заказа, сделанного подразделением-потребителем. Таким образом, в отличие от традиционного подхода к производству, в системе Камбан нет жесткого графика производства: подразделение-производитель оптимизирует свою работу в зависимости от заказа подразделения-потребителя, осуществляющего операции на последующей стадии производственного цикла.

Осуществление процесса происходит за счет карточек Камбан, которые являются коммуникационным инструментом — средством передачи информации. Визуально они представляют собой листки, вложенные в прозрачные пластиковые обложки и содержащие все необходимые сведения, делящиеся на три категории: информация о самой продукции, об ее транспортировке и получении. Таким образом, несмотря на то, что во всех компаниях эти карточки выглядят по-разному, по содержанию они очень похожи. Как правило, в них обозначены: номер и/или наименование изделия; производственный участок, следующий производственный участок; номер контейнера, в котором осуществляется транспортировка; код операции; описание изделия; номер партии; номер оператора.

При применении системы Камбан только на сборочном конвейере становится точно известно требуемое для изготовления готовой продукции количество деталей и комплектующих, а также время их производства. Тогда со сборочного конвейера и далее по цепочке с каждого производственного этапа на предшествующие участки направляется пустой специальный контейнер, служащий сигналом к выпуску ровно такого количества деталей, какое указано в приложенной к нему карточке Камбан. Далее поступивший контейнер заполняется необходимым количеством деталей и комплектующих и к нужному времени транспортируется на последующий участок-потребитель. Соответственно, если с последующего производственного участка пустые контейнеры не поступают, то это означает, что дополнительные детали пока не требуются. Следовательно, работники на время прекращают производство на этом участке и занимаются уборкой рабочих мест, обслуживанием техники или помогают сотрудникам на перегруженных участках.

Таким образом, при применении системы Камбан существует необходимость составления и изменения производственного графика только на сборочном конвейере, что автоматически освобождает от этой процедуры на остальных этапах производства. Кроме того, в процессе функционирования системы центр управления не вмешивается в передачу материального потока по действующей логистической цепи, ставя задачи только перед ее конечным звеном, что существенно отличает концепцию *JIT* и систему Камбан как метод ее реализации от других используемых в мире концепций.

Важно отметить, что в системе Камбан существует два вида карточек: производственного заказа — сикакэ камбан и отбора — хикитори камбан. В карточках производственного заказа указывается, какое количество деталей/комплектующих/полуфабрикатов должно быть произведено/собрано на предшествующем производственном участке, в то время как карточки отбора указывают точное количество материальных ресурсов, которое должно быть взято с предшествующего этапа логистической цепи. Таким образом, при реализации концепции *ЛТ* вся логистическая цепь контролируется обменом карточками, несущими информацию как о производимом, так и о расходуемом количестве материальных ресурсов.

Такая система циркуляции карточек применяется в Японии не только в рамках внутреннего производственного процесса предприятия, но и в рамках системы сотрудничества предприятия со своими постоянными партнерами: по горизонтальной (кэйрэцу) и вертикальной (сюдан) иерархии.

Существует три основных правила, которые нужно соблюдать при осуществлении процесса циркуляции карточек Камбан. Во-первых, не изготавливать ни одного изделия до тех пор, пока карточка производственного заказа не «разрешит» производство, т.е. не поступит на производственный участок от последующего участка-потребителя. Во-вторых, применять только стандартные контейнеры, которые всегда заполняются предписанным малым объемом продукции. В-третьих, на каждый контейнер должны строго приходиться одна карточка отбора и одна карточка производственного заказа.

Более того, при применении системы Камбан необходимо постоянно пересматривать и изменять количество используемых карточек, которое зависит от многих факторов:

- спроса (уровня потребления определенного количества единиц за определенное количество времени);
- производственного времени, затраченного на одну партию;
- времени, затраченного на транспортировку одной партии;
- количества готовой продукции, приходящегося на одну карточку Камбан;
- страхового запаса.

Таким образом, учитывая, что число карточек Камбан отражает максимальный запас деталей и комплектующих, их число в рамках

применения системы должно постоянно сводиться к минимуму. Тот факт, что коммуникационная система Камбан благодаря использованию карточек не требует мощной компьютеризации производства, бесспорно, дает положительные результаты в форме серьезной экономии денежных средств. Кроме того, при правильном комплексном использовании системы предприятию, как правило, удается существенно снизить производственные запасы, что по цепочке ведет к ряду положительных результатов. В качестве примера можно привести опять же компанию «Тоёта», которая, продолжая в настоящее время использовать в своем производстве систему Камбан в качестве реализации логистической концепции *JIT*, снизила запасы деталей в расчете на один выпускаемый автомобиль в денежном эквиваленте (в долл.) до 77 долл. В то время как тот же показатель автомобильных компаний США, которые используют иные производственные системы, равен примерно 500 долл.⁶

Однако говорить о том, что благодаря применению карточек Камбан в производственном процессе любое предприятие сможет достигнуть минимальных уровней запасов, улучшить качество выпускаемой продукции, увеличить оборачиваемость оборотных активов и достигнуть прочих положительных результатов, скорее неправильно.

В теории применение системы Камбан выглядит несложным и вполне доступным любому предприятию. Однако в действительности Камбан — это не просто своевременная передача карточек с инструкциями, а комплексная система организации производства, внедрение которой требует высокого уровня дисциплины всего персонала, где каждый сотрудник имеет четкое представление о целях, роли и правилах использования данной системы. Именно поэтому к системе Камбан стоит относиться не просто как к карточному методу, а как к системе менеджмента в масштабе всей компании, как к целой философии. Внедрение такого коммуникационного инструмента в работу предприятия, скорее всего, потребует много времени, главным образом на подготовку работников, однако результатом станет правильное использование успешной производственной системы *JIT*, позволяющей добиться своевременности поставок, а также проявления творческого мышления и инициативы рабочих, которые сами будут принимать решение, необходима ли им сверхурочная работа для выполнения заказа,

сделанного участком-потребителем. Это, несомненно, способствует повышению производительности труда и работы оборудования.

Однако нужно помнить, что коммуникационная система Камбан относится к тем инструментам, которые при неграмотном использовании и пренебрежении ее правилами могут создать массу проблем. Это не приведет ни к снижению издержек, ни к улучшению качества готовой продукции, ни к возможности управления посредством карточного метода. Выгода в данном случае, скорее всего, будет равна нулю, а концепция «*Just in Time*» просто превратится в ее искаженную форму — концепцию «*Just too Late*», что в переводе означает «слишком поздно».

¹ Более распространенное написание — «Тойота», однако в данной статье все японские названия будут писаться согласно транскрибированию, принятому в востоковедении.

² Полного уничтожения дзайбацу не было достигнуто — они были реформированы в кэйрэцу. Старый механизм *финансового и административного контроля* в конгломератах был модифицирован: прошлая вертикаль власти в дзайбацу, предполагавшая у верхушки одну семью, была заменена горизонтальными партнерскими отношениями между компаниями в кэйрэцу, существующими и по сей день. Компании одного кэйрэцу группируются вокруг одного мощного банка, который обеспечивает финансирование всех членов группы и фактически исключает возможность их враждебного поглощения другими участниками рынка.

³ 若松義人、近藤哲夫。豊田式生産力。先鋒企管、2004。P. 35.

⁴ *Cairola E., Revelli M.* Training Manual on Fordism and Post-Fordism: Organising Workers in the Workplace. Turin, 2004. P. 29–31.

⁵ 大野 耐一。トヨタ生産方式—脱規模の経営をめざして。ダイヤモンド社。1978。P. 52.

⁶ Логистика в малом бизнесе — <http://www.dist-cons.ru/modules/logistic/section3.html>.

ПРОБЛЕМЫ МОДЕРНИЗАЦИИ ЯПОНИИ И МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Японский опыт дает массу примеров адаптации инокультурных институтов, экономических структур, научно-технических достижений, сохраняя собственный тип рациональности, встраивания инокультурных ценностей в собственную систему ценностей, эволюции идей в процессе межкультурного взаимодействия. Изучение механизмов и возможностей появления подобных культурных гибридов помогает прояснить пределы и рамки вестернизации.

Если раньше имело место суждение, согласно которому модернизация Японии, по крайней мере на отдельных исторических этапах, характеризовалась как вестернизация, то при более подробном историко-культурном исследовании процессов, происходивших в периоды Мэйдзи (1868—1912) и Тайсё (1912—1926), а также после Второй мировой войны, напрашивается вывод о том, что тип модернизации этой страны трудно отнести к вестернизации или к догоняющему типу, а скорее можно говорить о модернизации на основе собственной модернити с элементами вестернизации в некоторых сегментах.

Вместе с тем представляется целесообразным говорить о вестернизации как таковой только с определенными оговорками, поскольку в действительности проект вестернизации реализуется лишь в отдельных секторах экономической, политической и социальной организации общества. При этом на выходе можно наблюдать разного рода смешанные формы, в которых происходит перенос западных институтов и технологий в экономической сфере без кардинальной трансформации традиционных социально-экономических и социальных отношений, образования разного рода полудемократий и квазидемократий в области политики, сохранения основных ценностей и смыслов собственной культуры. Абсолютно неподвижные культурные формы, которые можно технически выделить и перенести, — это результат абстракции.

То, что происходит, вполне объяснимо с точки зрения теории культурного взаимодействия. Любая культура может быть представлена как

продукт множественных культурных трансляций, посредством которых развитие всегда происходит путем интерпретации, притяжения и отталкивания, продуцирующих последующие видоизменения. В связи с этим уместно обратиться к словам Гадамера: «Понимание — это не только репродуктивная, но также всегда и продуктивная активность», и поэтому «мы понимаем по-иному, если понимаем вообще»¹.

Для уяснения механизмов культурных взаимодействий также весьма полезной может оказаться модель ценностно-смыслового ядра культуры, которая в терминах Самовара и Портера обозначается как «глубинная культура» или «глубинная структура культуры», составляющая нормы и ценности, паттерны мышления, которые закреплены в обществе и воспроизводятся на протяжении поколений: «...Глубинная структура культуры сопротивляется большим изменениям. Изменения в одежде, пище, транспорте, жилище и т.п., хотя и кажутся важными, просто прилагаются к существующей системе ценностей, тем не менее ценности ассоциируются с такими вещами, как этика и мораль, труд и досуг, определения свободы, важность прошлого, религиозная практика, скорость жизни и отношение к различию полов и возрастов так глубоко закреплены в культуре, что они сохраняются из поколения в поколение»². Именно эта глубинная структура культуры, которая меняется очень медленно, и определяет способы понимания и трансляции, является центром притяжения одних элементов иной культуры и отторжения других.

Историко-географические условия для Японии сложились таким образом, что она очень длительное время пребывала в положении ученика. Вначале она находилась в ареале китайского культурного влияния, будучи на периферии китайской цивилизации. Ее культурное развитие во многом определялось центростремительным движением, жадной почерпнуть и перенять как можно больше информации из Китая. Когда японцы начали контактировать с европейской цивилизацией, роль ученика повторилась. Необходимость скорейшего усвоения достижений западноевропейской цивилизации острейшим образом назрела во второй половине XIX в., когда над Японией нависла угроза колонизации. После поражения во Второй мировой войне наиболее коротким путем восстановления экономики было научно-техническое перевооружение на основе использования зарубежных достижений. Исторически сложилась традиция заимствования знаний извне.

Осмысление способа заимствования китайских научно-технических достижений получило выражение в возникшей в IX в. и приписываемой поэту и государственному деятелю Сугаваре Митидзанэ (845–903) формуле *вакон-кансай* (японский дух — китайское мастерство). В XIX в. философ и политический деятель Сёсан Сакума (1811–1864) преобразовал ее на новый манер — *тоё дотоку — сэйё гэйдзюцу* (восточная мораль — западные умения). Эти лозунги красноречиво свидетельствуют о том, что и в первом, и во втором случае заимствованные знания выступали как нечто технически необходимое, но инородное по отношению к собственной духовной традиции.

В конфуцианско-буддийских представлениях японцев присутствовал стереотип цикличности развития мира и общества и была чужда идея линейного прогресса. Для японской духовной традиции было характерно пространственно-временное мышление в отличие от пространственного и временного, слияние субъекта и объекта, неразделение духовного и материального, опять же существование логики, отличной от аристотелевской классической логики с ее законом непротиворечия. Каким образом японцам удавалось соединить столь различные вещи, воспринять западную науку и технологии, не разрушая свою немодернистскую форму рациональности и свои ценности?

В связи с этой ситуацией возникает проблема формирования культурно-адаптивных механизмов, позволявших довольно органично сочетать импортированные научно-технические знания и институты, которые возникли на иной почве и неизбежно несли с собой определенное мировоззрение, с собственной традицией. Подходы к пониманию природы формирования таких механизмов, на наш взгляд, может дать историко-философское исследование.

1. Определенное влияние на формирование адаптирующего механизма японской культуры сыграла буддийская концепция «двух истин» — условной, конвенциональной, и безусловной, постигаемой лишь в опыте просветления.

Особый вклад в развитие учения о плюрализме истин внесла, несомненно, школа Тэндай, базовым текстом которой является «Лотосовая сутра».

Допущение возможности множества условных конвенциональных истин, имеющих инструментальный характер, открывало путь для при-

нения разного рода новых знаний и информации, не отказываясь при этом от буддийского учения.

Механизм адаптации, таким образом, состоял, прежде всего, в помещении новой информации в иную плоскость, в иной контекст. Скажем, постижение истины через опыт просветления занимало свою плоскость и функционировало в одном контексте, регулирование социальных отношений — в другом, а эмпирико-рациональные знания — в третьем. Подразумевалась множественность и фрагментарность истины. Ее критерием становилось решение конкретных практических проблем. На это обстоятельство обратил внимание американский японовед Т. Казулис, который пишет, что если на Западе изначально стремились к созданию единой целостной теории, которая отражала бы «одну великую истину высшего порядка», то японцы в своей традиции не стремились к этому. Они были заинтересованы в том, чтобы располагать набором истин низшего порядка, которые служили бы обеспечению повседневных задач. По его словам, для японцев «истина не монолитна, а множественна, не целостна, а фрагментарна. Истина меняется в зависимости от контекста. Без контекста не может быть истины»³.

2. Особенности мировосприятия японцев, сложившиеся в рамках синто-буддийско-конфуцианского идейного комплекса, состоят в рассмотрении данного мира как совершенного, с одной стороны, и как находящегося в непрерывном движении — с другой. Японская процессуальная онтологическая парадигма в корне отличалась от субстанциональной онтологической парадигмы, восходящей к Аристотелю и лежащей в основе западной классической науки Нового времени.

В связи с этим не случаен, на наш взгляд, и краткосрочный конкретный прагматизм, исторически характерный для поведения японцев. Поскольку в их традиции укоренен взгляд, согласно которому движение мира по своей сути спонтанно и никогда до конца не предсказуемо, для них не свойственно стремление к установлению навсегда заданных законов и правил. Мысль о том, что правила меняются в зависимости от времени и места, проходит красной нитью через многие сочинения японских мыслителей. В их воззрениях присутствует определенный фатализм. Точно так же японцы искусны в краткосрочном планировании, но не склонны к составлению долгосрочных планов и прогнозов. Поэтому заимствуемые западные научные знания технологии и институты

периодов Мэйдзи и Тайсё воспринимались как нечто необходимое для решения текущих проблем, как нечто единое, иноземное, но ценное для развития собственной страны, ее обороны в настоящий момент: они не обладали для японцев абсолютной ценностью и истинностью. Таким образом, изначально определился крен в восприятии западной науки, технологий и институтов в большей степени как технически необходимых средств, имеющих конкретное практическое применение в настоящий момент или в обозримом будущем.

Модернизация Японии определяется специалистами как происходившая инновационно-мобилизационным путем⁴. Инновационные технологии, научные достижения, институты заимствовались у Запада, а мобилизация человеческого фактора происходила на основе интеллектуального ресурса собственной духовной традиции. В частности, еще до периода Мэйдзи на основе буддийских и конфуцианских идей была сформирована сильная трудовая этика, которую можно сравнивать с протестантской этикой. В процессе модернизации Японии ее правительство вырабатывало идеологию, опираясь в значительной мере именно на традиционные ценностные ориентации, сформировавшиеся в эпоху Токугава (1603–1867), сделав их эффективным мобилизующим фактором, который был усилен напряженной внешнеполитической ситуацией.

Высшей ценностью и мобилизующим мотивом трудовой этики стал конфуцианский идеал социальной гармонии, залогом которого считались порядок и процветание отдельного дома. В дальнейшем они стали исходной базой для формирования национальных целей, выдвигаемых правительством Японии в процессе модернизации и также имевших характер всеобщих ценностей, побуждающих сограждан к трудовой активности. Так, в периоды Мэйдзи и Тайсё национальное единение под лозунгами «богатой страны и сильной армии» было подчинено задаче скорейшей модернизации во имя сохранения государственной независимости в условиях жесткой конкуренции с западными державами. Была сформирована идеология национального единства *кокутай* (букв.: «тело государства»), построенная на конфуцианских принципах семьи—государства и синтоистском мифе о божественном происхождении императорской династии и богоизбранности всей японской нации. Двигателями индустриализации в Японии в периоды

Мэйджи и Тайсё стали *дзайбацу* — финансово-промышленные образования, выросшие из кланов эпохи Токугава, которые применяли патерналистские принципы менеджмента, возникшие еще в купеческих домах. Многие из этих принципов сохранялись и до недавнего времени. После Второй мировой войны дзайбацу были ликвидированы, а мобилизирующим механизмом продолжал оставаться корпоративизм семейного типа, в основе которого лежали те же конфуцианские максимы лояльности и патернализма.

Доминирующая роль долга в японской трудовой этике нашла выражение в рассмотрении трудовой деятельности каждого человека как служения государству в качестве уполномоченного им должностного лица, что обусловило акцентирование важности малого, ответственности каждого за любую, даже незначительную работу.

Политическая модернизация в форме демократизации в Японии, как и в Китае, происходила очень постепенно. Несмотря на внедрение определенных структур и процедур, собственная политическая традиция не предполагала отчуждение от власти. Параллельно сохранялись и иные механизмы социального регулирования, такие как групповая солидарность, патернализм, авторитет старшинства, идеалы консенсуса и гармонии и т.п. В японской социокультурной традиции человек всегда воспринимался как часть некоей группы, цели и интересы которой становились его собственными, и, следовательно, в качестве центральной проблемы выступало исполнение им своего долга.

Характеризуя соотношение традиционализма и инновационной способности в Японии, Виктор Сергеев отмечает, что здесь «только макроструктура социальных отношений подверглась модернизации, микроструктура же, т.е. структура отношений внутри малых групп, сохранилась в ее традиционном виде, в том числе паттерны власти в малых группах и системы ценностей, определяющие поведение людей в их обычном социальном окружении»⁵. В то же время было «выработано специфическое отношение к макросоциальным структурам и институтам как к “техническим инструментам”, не затрагивающим традиционных взглядов на жизнь»⁶.

На всех этапах модернизации в процессе межкультурного взаимодействия Японии и Запада постоянно происходило не только внедрение инноваций, но и переосмысление и реконструкция определенных

фрагментов и структурных форм традиционного мышления, относящихся к более ранним идеологическим системам в соответствии с новыми потребностями страны.

¹ *Gadamer H.* Truth and Method. N.Y., 1989. P. 297.

² *Samovar L. A., Porter E. R.* Intercultural Communication. A Reader. 10th ed. Belmont, CF, 2003. P. 10.

³ *Kasulis Th. P.* Sushi, Science and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science // *Philosophy East and West*. 1995. Vol. 42. No 2. P. 234.

⁴ См.: *Федотова В. Г., Колтаков В. А., Федотова Н. Н.* Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества. М., 2008. С. 111.

⁵ *Сергеев В. М.* Демократия как переговорный процесс. М., 1999. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.democracy.ru/curious/democracy/book_sergeev/page12.html.

⁶ Там же.

О МОДЕРНИЗАЦИИ И ВЗАИМНОЙ СЛАВЯНСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

Историческая концепция свободы и религиозности в истории культуры начала XX в. была сформулирована как идея Всеединства. Она раскрыла символизм конкретного мира в иерархизации тварного и сущностного, а также выдвинула учение о Богочеловечестве, являющемся универсальным и одновременно ортодоксальным. Напротив, «позитивное мышление» и его последующие модификации — плоды цивилизации и философии, обслуживающих западную социальную действительность. При этом бесспорные успехи западной цивилизации в создании индустриального и постиндустриального общества не являются обоснованным критерием оценки истинности философской позиции и самой истины.

Аффирмативность, усматриваемая разумом, есть положительность бесконечного, в отличие от *позитивности* как косной положительности¹. Лишь такое бесконечное, которое прорывает и снимает всякую границу, бесконечно поистине и тем самым «аффирмативно»².

В философии Гегеля бытие проявляется через борьбу (с уклоном в традицию метафизики) ради умозрения теории; оно всегда действенно только там, где достигается уяснение теории³. В гегелевской концепции «конечное» само по себе не имеет ничего положительного. Бесконечное же как конкретное «снятие» конечного есть уже отрицание отрицания, т.е. бесконечная положительность, «аффирмативность», которую выражает категория «конкретного».

И. А. Ильин полагал, что именно Гегель возродил этот термин, раскрыв его величайшую значительность⁴. Катарсис познания состоит в том, что от «конкретно-эмпирического» отчается «эмпирический» характер, но сохраняется идея «конкретного». От «абстрактно-формального» же отделяется «формальный» характер, но сохраняется идея «абстрактного».

Феноменологическое движение осуществило переход от позитивистских научных концепций к спекулятивным. Определив в «Бытии

и времени» трансцендентальный горизонт здесь — бытия⁵ (*Dasein*), развивая затем на этой основе свое понимание временности и историчности, Мартин Хайдеггер пытался выйти из контекста субъективного идеализма, который, по его мнению, разделял еще Гуссерль⁶. Но в своих размышлениях об истории западной философии и об истории Запада в связи с историей бытия Хайдеггер не осознал восточные измерения этой проблемы. Или не владел достаточными знаниями в сфере восточных философских проблем.

С прошлым вообще не может быть разрыва. Наоборот, с такой точки зрения открываются перспективы, на которые Гуссерль старается указывать, ссылаясь и на Декарта, и на Платона, на способность отстраниться от данных чувственного восприятия, могущего достичь такого априорного теоретического уровня, когда выделяются самые основные структуры, руководящие историей Запада и укореняющие ее в *Логосе*⁷.

В дальнейшем в своей работе «Оправдание добра» В. Соловьев утверждал, что недопустимо устанавливать «одностороннюю зависимость этики от положительной религии, или же от умозрительной философии, — такую логосную зависимость, которая отнимала бы у нравственной области собственное содержание и самостоятельное значение»⁸. Имеет место и иное: «Радикальный релятивизм и прагматизм в сочетании с практикой модного образа жизни порождают весьма специфическое состояние души, при котором вопрос о бытии Божиим, не получая отрицательного ответа, утрачивает — заодно со всеми остальными “последними” — всякую серьезность. В перспективе феноменологии человеческих типов это гораздо страшнее, нежели атеизм»⁹.

Стерильный прагматизм западного мышления и дешевые попытки бегства в идеологическую нейтральность, которые обнаруживаются, например, в аналитической философии, могут быть превзойдены только глубинной рефлексией о всемирной отзывчивости человеческой души сознанием взаимосвязи бытия философии и бытия собственной культуры. Кризис продуцировали характеры, разделявшие учение о неизбежности грядущей катастрофы. Их действия останутся столь же ограниченными, как и их цель. «Субстанция действия, а следовательно, и самое действие вообще обращается против того, кто совершил его; оно становится по отношению к нему обратным ударом, который сокрушает его... Ведь такой пустоте, как добро ради добра, вообще нет места

в живой действительности. Если хотят действовать, следует не только желать добра, но и знать, является ли то или иное добром»¹⁰. Может быть, что фобии от «европейского балласта» занимают больше места в духовных переживаниях современной Европы, чем бесконечная задача понимания духовного исторического лика и его назначения. Давно известно, что подобная установка — путь к варварству.

Современный кризис философии в своей основе порожден своеволием и симуляциями. Это усиливает элементы турбулентности в противоречивых процессах общественного развития. Симулякры ведут к необратимой утрате исходных метафизических начал экзистенции¹¹. Эти факторы способствуют утрате национальных сербских ценностей, непрерывно держат сербов в состоянии неопределенности, в интересах мультинациональных компаний евроатлантических интеграций. Благодаря помощи «больших славянских братьев», славянского мира в целом сербы будут сопротивляться и восстановят коммуникативные связи со славянским миром на уровне его подлинных культурных достижений¹².

Господь знает о нашей православной вере, и человеческое достоинство жаждет ее. Данную аксиому можно считать современной установкой христианской идеи Всеединства. Повторение в рефлексиях есть святое служение знанию. Оно имеет Абсолютный дух в каждом человеческом «мыслящем я теперь», в «негативном единстве каждого момента», во времени и в вечности абсолютного уровня спекулятивно-го динамизма и непостижимости Божией.

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Ред. Н. А. Никитина; вступ. статья К. А. Сергеева, Я. А. Слина. СПб.: Наука, 2002. С. 2.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 350.

³ На основе категории становления мы стремимся обнаружить добро — добро, которое всегда должно быть лучшим и наилучшим. Это «бдение» Аристотель назвал «*Phronesis*».

⁴ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 135.

⁵ «Здесь-бытие» по переводу В. Михайлова, но и большинства русских эмигрантов (С. Франк, Н. Бердяев...); «присутствие» — по переводу В. Библихина, см.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

⁶ Уже начиная с четвертого абзаца *Бытия и времени*, т.е. с абзаца, где впервые включается в текст и определяется *Dasein*, Гуссерль подчеркивает факт, что Хайдеггер отождествляет здесь «Здесь-бытие» (*Dasein*) с понятием человека. После этого замечания Гуссерль удивляется тому, что Хайдеггер может опереться на такое «присутствие» (*Dasein*),

чтобы обосновать сущее в его целостности, включая и совокупность исторического становления. Гуссерль сожалеет о том, что Хайдеггер подвергает весь горизонт мира своей изначальной антропологической точке зрения. Отстаивая свое желание освободиться от всех философских предрассудков, занимать совсем априорное положение и выделить основные структуры, позволяющие человеку иметь отношение с внешним миром, Э. Гуссерль упрекает своего прежнего студента в антропологизме и историцизме.

⁷ Логос обнаруживается тогда, когда он сам даст возможность говорить о том, что обнаруживается в имманентности к себе. Августин скажет «Deus ineffabilis est; fatilius dicimus quid nonest, quam quid est». (*Husserl E. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie // Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie / Hrsg. W. Biemel, Husserliana Bd. VI, M. Nijhoff, Den Haag, 1962. S. 314–348*). В переводе на русский язык — *Кризис европейского человечества и философия* (Вена, 7 и 10 мая 1935 г.), где он скажет: «“Духовный образ Европы” — что это такое? Имманентная история Европы (духовной Европы) — философская идея, или, что то же самое, имманентная ей телеология, которая с универсальной точки зрения человечества вообще осознается как прорыв и начало развития новой человеческой эпохи, эпохи человечества, которое теперь хочет просто жить и может жить, свободно строя свое существование, свою историческую жизнь согласно идеям разума, бесконечным задачам... *Ratio*, о котором мы рассуждаем, есть не что иное, как действительно универсальное и действительно радикальное самопознание духа в форме универсально ответственной науки, развивающейся в новом модусе научности, где находят себе место все мыслимые вопросы — о бытии, о нормах, о так называемой экзистенции» (Вопросы философии. М., 1986. № 3).

⁸ *Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 100.*

⁹ *Аверинцев С. С. Несколько соображений о настоящем и будущем христианства в Европе // Нравственные ценности в эпоху перемен. М., 1994.*

¹⁰ *Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена; ред. Н. А. Никитина; вступ. ст. К. А. Сергеев, Ю. В. Перов. СПб.: Наука, 2000. С. 80.*

¹¹ *Бойко Павел Е. Становление понятия всемирной истории: историко-философский очерк / Под ред. Г. В. Драча. Краснодар: Изд-во КубГУ, 2006.*

¹² См.: *Бойко Павел Е. Судьба Косово и Метохии в контексте философии истории христианского мира; Бойко Лариса А. «О сопротивлении злу силою»: идея сербского народа в свете философии христианской культуры И. А. Ильина; Андрей Тащиан «О логике исторической жертвы»; Цветина Рачева «Асимметрия и интеграция исторического бытия»; Маргарита В. Силантьева «Трансцендентальные мосты между временем и вечностью»; Владимир С. Глаголев «Жертвенность и терпение как онтологические реалии экзистенции» и т.п. в сборнике: «Косово и Метохия в цивилизационных течениях (Косово между трансценденцией и экзистенцией)». Косовская Митровица — Белград, 2009.*

МЕТАМОРФОЗЫ СОЦИАЛЬНЫХ ОРГАНИЗМОВ В СВЕТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУРНЫХ ГРАНИЦ

Процессы модернизации, охватившие вначале Европейский континент (а затем и большую часть Земли, включая труднодоступные и даже «дикие» места), сегодня вышли из-под контроля самих модернизаторов — ученых, производственников и политиков. Семена генно-модифицированных растений распространяются по земной поверхности, «не спрашивая разрешения»; искусство неoarхаики не знает границ, как не знает границ и неoarхаическая мораль, заметным образом оказывающая давление на право (требования изменить семейное законодательство и т.д.). Геополитические субъекты и политические единицы трансформируются подчас до неузнаваемости, далеко не всегда опираясь при этом на «проект» того или иного «архитектора». Сознание пользователей персональных компьютеров подчас деформируется до состояния игромании (нарушения системы «обратной связи» в коммуникации с реальным миром, трансформации в понимании необратимости времени и т.д.) помимо воли самого участника работы Глобальной сети...

В последнее время можно говорить уже не только о трансформациях (включая радикальные), но и о *метаморфозах* социальных систем. Речь идет о «глокализации» в ее коммуникативно-ценностном измерении, когда процессы *регионализации* больших и *деструкции* меньших по объему социокультурных организмов стали явно демонстрировать свою *зависимость от процессов межкультурной коммуникации* и вызываемых ими ценностных сдвигов и диффузий. Транзит и мутации «глобализированных» культурных форм, носителями которых выступают индивидуумы и группы, таким образом, оказывают обратное влияние на макросоциальную реальность.

В результате на основании новых культурных форм создаются новые социальные и политические конфигурации. Тенденции укрупнения

сложившихся социально-политических структур (Евросоюз, ШОС и т.д.) соседствуют здесь с тенденциями разложения прежде масштабных конфигураций (при ослаблении их экономик и угасании политической воли, объединяющей организмы и противостоящей социальной апатии). Не следует, однако, думать, что данные процессы носят линейный характер. На деле перед нами именно *метаморфозы*, далекие от простого «сложения» и «вычитания». Равно как не следует определять глобализацию исключительно в негативных либо позитивных тонах: она не является одномоментным деструктивным (либо конструктивным) процессом, имеющим исключительно «объединительную» функцию.

Выявляемая аналитиками глобализации динамика нелинейных связей, развертывающаяся наиболее заметным образом в нестабильных регионах — на постсоветском пространстве, на Балканах, на Кавказе и т.д., — демонстрирует перерастание новых культурных форм в коммуникативное единство нескольких типов. К ним относятся: неофеодализм (этноклановая политическая организация), неорабство (бюрократическая и экономическая формы этнократии) и неолиберализм (дистантное подчинение на основе либерального права как сопротивление возрастанию роли этнического фактора в жизни социума) и т.д.

При анализе названных типов новых социальных «монад» одним из главных становится вопрос о новых социальных интеграторах, достаточно сильных, чтобы «стягивать» социальное пространство в целостное образование; и вместе с тем настолько внутренне структурированных, чтобы не доводить процесс «стягивания» до крайности тоталитаризма (которая, как показал опыт XX в., имеет не меньший разрушительный потенциал, чем «парад суверенитетов»).

Имея в виду специфику межкультурной коммуникации в условиях информатизации, можно с определенной долей уверенности утверждать, что организация социального пространства оказывается зависимой и от существующих стереотипов его восприятия индивидуальными акторами коммуникации и их технизированными «проекциями». Эти стандарты «подстраиваются» под новые сетевые стандарты «дальнодействия» — в чем, в частности, проявляется принцип «тотальной номинализации» современной культуры, беспокоивший еще Ф. Ницше¹. На первый план философско-культурологического анализа в этом случае выходит **проблема «культурной границы»** в социальном и политическом аспектах.

Что такое «культурная граница»? Данный концепт имеет множество интерпретаций, от сугубо этнических («славянство») до глобально- («христианство») или национально-конфессиональных (конгруэнтных границам национально-государственным — «русское православие»). При этом нередко имеет место использование такой политической лексики, когда один из смыслов репрезентирует другие, выполняя консолидирующую функцию в стремлении «собрать все флаги», — даже если такое собрание привлечет одновременно «под шапку» одной культуры весьма непохожие социальные силы. В качестве примера можно рассмотреть «первичное» историческое объединение представителей разных этносов и конфессий по лингвоисторическому основанию («все, говорящие по-русски, — русские»), трансформируемое затем по идеолого-конфессиональному основанию во «вторичное» историческое объединение — новый «русский цивилизационный тип» (через указание на тождество культурного единства русских с православием, а православия — с истинным христианством глобального масштаба). Так с помощью определенных политтехнологий культурообразующие признаки редуцируются до единственного показателя. Затем этот показатель подается как «вбирающий в себя все богатство и сложность». На деле подобное сведение, разумеется, обедняет его, но вместе с тем на время повышает консолидирующий потенциал (по крайней мере, в смысле масштабности объединительных акций).

Изменение типа социальной организации, получившее название «зон проблемной государственности»² (или, еще резче, — «постгосударственности»), — результат тенденции ослабления политического и экономического единства стран, не входящих в число лидеров экономического производства. Они, как правило, составляют резерв «колоний потребления» по принципу «быстрого гедонизма», — на фоне амальгамирования гетерогенизированных субструктур социумного целого³. Фактором, интегрирующим такие социумы «изнутри», становится уже не власть как таковая, а те ее «изводы», которые все дальше от экономики и политики в собственном смысле слова. Общим объединительным признаком здесь выступает «культура» в ее целостном понимании⁴, которое не всегда удается детализировать по конкретным сегментам культурной деятельности. Подобное понимание, фиксируя «непрозрачный остаток», коренящийся в природе объединительных сил социумного целого, тем не менее представляет и возможность заведомого сужения

объема понятия «культура», позволяющего манипулировать сознанием масс на уровне базовых ценностных аксиоматик.

«Культурный интегратор», таким образом, — чрезвычайно востребованный сегодня феномен. Представлен ли он целостно или «разбит» на «этно»интегратор (по принципу кровного родства), «лингво»интегратор (языковое единство); «полит»интеграцию (по принципу единства политической воли групповых социальных акторов «среднего уровня») или интеграцию конфессиональную (на основе гражданского прочтения религиозной символики), — в любом случае политическая и научная лексика выдает тот «запрос на культуру», который сегодня очевиден. Очевиден настолько, что в пору говорить о рождении из этнонимов уже не политонимов, а «культуронимов».

Определенный интерес в данной связи представляет рассмотрение наметившейся трансформации различных *уровней* организации социального пространства, причем с попыткой учесть соотношение новых его «видов» с существовавшими в истории конфигурациями социального целого. Понятие «культурной эпохи», имеющее сегодня, если можно так выразиться, «нелегитимное» хождение в научной гуманитарной литературе, проливает свет на современные подходы к трактовке подобных социальных целостностей как своего рода «организмов», живущих определенное время и спаянных теми или иными интегрирующими началами.

Наиболее «сильным» из подобных начал в наши дни продолжает считаться (несмотря на открытое Марксом значение экономико-социального интегратора) начало *религиозно-идеологическое*. Действительно, сакральное измерение даже для сторонников когнитивного его истолкования⁵ представляется наиболее глубоким, затрагивающим такие слои личности, проникновение в которые иным, более «меркантильным», психосоциальным программам «заказано». Исключительная власть, проявляющая себя на уровне сакральных ценностей, отличается высокой степенью «антиманипулятивной защиты»: определяя стратегию поведения личности, эта область сознания сама, *по видимости*, не определяема ничем или, как принято говорить, «определяется *свободой*» (Т. А. Кузьмина).

В целом «духовное измерение», стягивающее социальные общности в единое целое того или иного типа, — безусловно, мощный интегратор, потенциал которого сегодня никоим образом нельзя счи-

тать исчерпанным. Однако до сих пор остается спорным вопрос о том, насколько этот интегратор можно считать базовым именно для решения социальных проблем: как известно, в известной притче Христос ответил фарисею «...Богу — Богово, а Кесарю — Кесарево». Мнения по данному вопросу разделились между двумя крайностями: «симфонии властей» и «государство — это шайка разбойников».

В современной политологической мысли существуют определенные разночтения и по вопросу о том, насколько именно *религиозная* интеграция является определяющей при создании национальных государств. Если говорить о национальных государствах в смысле складывания *буржуазных* наций, такие государства — феномен сравнительно молодой. По своему аксиологическому потенциалу буржуазное общество, живущее по законам производства и потребления, сопоставимо с экономико-политическим «проектом» Римской империи. Данная аналогия позволяет проследить возможные сценарии перспективного развития макросоциальных процессов по сценарию «атлантической цивилизации» (А. С. Панарин), достаточно подробно исследованные ведущими аналитиками современности⁶.

Интересно, что в этих сценариях «религиозной скрепе» отводится значительная роль (прежде всего, в смысле идеологической централизации ценностных знаменателей общекультурного социумного целого). Действительно, разделение по конфессиональному признаку в обозримой исторической перспективе нередко приводило к национально-политическому отделению тех или иных территорий от «большого» геополитического целого, «тянувшее» за собой языковые и культурные дивергенции, часто антагонистического типа. Так было не только с Индией и Пакистаном, но и с Сербией, Хорватией и Боснией. Сходные процессы наблюдались в связи с государствами, конфессиональная ориентация которых к VI в. окончательно определилась как независимая от Византийской империи принадлежность к Ориенталистским (Древневосточным — Нехалкидонским, т.е. не принявшим решения Халкидонского собора 451 г.) церквям. В их числе — Коптская (Египет), Эфиопская, две Армянские (Эчмиадзинский и Киликийский католикосаты), Сиро-Яковитская, Маланкарская (Индия) и Эритрейская церкви⁷.

Как известно, процесс политического выделения ряда перечисленных стран (включая, например, Египет и Сирию) из поля притяжения Византии происходил под флагом религиозного несогласия и привел

к восстановлению политической независимости. Особая роль в этом процессе принадлежит так называемым ересиархам — своего рода «разработчикам неклассических программ» религиозной догматики и религиозного поведения. Так, учение Севира Антиохийского с опорой на тексты Климента Александрийского обосновывает монофизитство, неприемлемое для ортодоксально-православных последователей того же Климента⁸. Религиозная автономия, полученная в результате схизмы, повлекла за собой политический суверенитет, явившись его первым шагом. Можно констатировать: идеологические стандарты способны оказывать влияние не только на переориентацию уже сложившейся политико-государственной общности (какой была Римская империя к моменту распространения христианства) или на складывание централизованного государства на основе родо-племенной общности (как это, очевидно, было на Руси). При конкретных условиях определение политических границ связано с конфессиональным импульсом, *разлагающим* исходное политическое единство и создающим ряд новых конфессионально-политических центров (похожим образом сегодня проявляет себя процесс автономизации некоторых православных церквей — например, Украинской и Македонской).

Напомним, однако, что религиозный интегратор изначально выступал именно в качестве «суперинтегратора», претендующего на «стягивание» макросоциального, глобального, а не национально-государственного уровня. Данное противоречие заставляет предположить, что сам по себе религиозный интегратор может использоваться в политических играх по-разному. При этом он проявляет свою индифферентную («Кесарю — Кесарево») к политике сущность в амбивалентности возможных политических предпочтений. В этом смысле Церковь (и любое религиозное объединение, претендующее на реализацию статуса представителя мировой религии) — организация, государству скорее «перпендикулярная», нежели «параллельная». Наличие подобной «двойной опоры», возможно, и придает религиозно ориентированным социумам сравнительную устойчивость по отношению к сугубо «потребительским»...

С другой стороны, если государственность понимать шире — как не совпадающую с конфессиональной определенностью конкретную стадию цивилизационного развития, — приходится признать, что время жизни государственных образований не всегда прямо коррелируется

не только с наличием общих религиозных ценностей, единых для всей страны, но и с наличием единого языка! Примеры тому не так уж редки. Древняя китайская государственность сохраняется на протяжении тысячелетий при трансформации политической системы, идеологии в полиэтничной и полирелигиозной среде. Ей не стало помехой наличие более ста «диалектов» (или, скорее, языков); даже некоторая неустойчивость современного китайского языка как «языка межнационального общения» (по крайней мере, в письменной его стандартизации) не мешает гражданам Китая чувствовать себя именно гражданами Китая — в какой бы стране они ни находились. Пресловутый промышленный шпионаж китайских граждан, столь часто ставящий российские фирмы на грань банкротства, — зримое свидетельство четкой идентификационной ориентации китайцев на свое государство.

Другой пример. Современные египтяне твердо относят себя к единой нации, несмотря на поликонфессиональность (копты и мусульмане), многочисленные этнические «вливания» (от древних эфиопов и гиксосов до арабов и французов) и даже смену языка. Так, по мнению некоторых авторов-коптов (д-р Д. Кириллос⁹), коптский извод народного — демотического — древнеегипетского языка, был вытеснен из разговорной речи к X в., оставшись языком богослужения (которое, кстати, сейчас впитывает в себя все больше элементов арабского разговорного языка). Это не мешает культурному и гражданскому единству египтян¹⁰, проявленному, между прочим, и в полные трагизма и надежды дни «арабской весны» 2011 г., когда религиозные церемонии коптов и мусульман, проходившие на площади Тахрир, осуществлялись под взаимной охраной представителей другой религиозной деноминации.

Что скрепляло и скрепляет единство этих государств? Национальная психология? Общее культурное наследие, которое при всех исторических трансформациях, завоеваниях и «перетрясках» оказалось способным транслировать свой колоссальный духовно-нравственный потенциал на любом языке? Сама идея государственности как общность территории, связанной с памятью предков и культурно-значимыми смыслами, открытыми ими?

Итак, альтернатива «старых» государственных образований заставляет задуматься о тех типах социальных интеграторов, которые несводимы в чистом виде ни к одному из известных сейчас, включая интеграторы религиозные и языковые.

Поиск методологии детализированного определения тех качеств социальных интеграторов, которые требуются от них в эпоху кризисов и радикальных трансформаций, — одна из важных задач гуманитарного знания в наши дни. Поэтому справедливо утверждать, что попытка изучения социума именно как *культуры* (а не только отдельных ее сегментов — политики, экономики, религии, языка и т.д.) — это стремление рассматривать общество *целостным образом*. Речь идет о попытке «учесть неучтенное» — те факторы, которые латентно присутствуют как интегрирующие социальное целое, однако до сего дня не выявлены в качестве таковых. Духовная аксиоматика, безусловно, входит в предполагаемую систему интеграторов в качестве определяющего. Однако формы ее проявления в тех или иных сегментах культуры — ее, если можно так выразиться, «психосемантики» — несводимы к традиционным (единство исторической судьбы, языка, верований, традиций и обычаев и т.д.). Более того, политико-экономическое единство также раскрывает себя в этой системе весьма сложным (а иногда и парадоксальным) образом.

Подчеркнем: все разговоры о культуре как о «мягкой силе» останутся лишь благими пожеланиями, если сущность самой культуры не будет ясна для транслирующих ее социальных институтов. Разного рода симуляции, успешно продвигаемые сегодня на рынках управления, образования, политики и экономики, — не просто угроза «мягкой силе». Скорее это стратегии ее планомерного разрушения, произвольно и непроизвольно вклинившиеся в саму структуру современной культуры и разъедающие ее изнутри. Дефицит подлинности, переживаемый многими нашими современниками, — один из ярких симптомов современного кризиса, постигшего не только экономику и политику, ценностные ориентации и языковые реалии. Культура как целое, способное задавать границы эмпирическому существованию отдельного в рамках общего (читай: национальных государств в рамках человеческого сообщества; единичного человека — по отношению к человечности как таковой и т.д.), не избежала кризиса, как и отдельные сферы духовной и материальной жизни общества и человека.

Идея нелинейного характера развития социальных организмов (проще говоря, нет единой истории человечества; развиваются только конкретные социальные общности) не отрицает тот факт, что *что-то общее у людей все-таки есть*. Любое сотрудничество требует такого «об-

Метаморфозы социальных организмов в свете трансформации...

щего». Таким образом, не только «конструирование ценностей», выгодное для своего социального слоя, является делом элит. Без опоры на что-то более или менее устойчивое (например, языковое, нравственное и т.д. единство) человечество вообще не может коммуницировать (ни по каким вопросам). И более того, не может существовать.

По сути, информационная эпоха поставила вопрос о поиске новых «категорий глобальной культуры» — объемных понятий, создающих основу новой социокультурной идентификации.

¹ Ср.: *Щербакова Е. В.* Культурология Ф. Ницше в контексте европейской художественной культуры XX века. Коломна, 2010. С. 45–51.

² *Ильин М. В., Кудряшева И. В.* Кризисы суверенитета в современную эпоху. Предисловие / Асимметрия мировой системы суверенитета: зоны проблемной государственности / Под ред. М. В. Ильина, И. В. Кудряшевой. М., 2011. С. 4–19.

³ *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. М., 2002. С. 308–320.

⁴ Ученые: Выбор имени ребенка не случаен. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://deti.mail.ru/news/roditeljam/uchenye_vybor_imeni_rebenka_ne_sluchaen/ (дата обращения 29.10.2012).

⁵ *Ересько М. Н.* Социальный статус религиозной личности: когнитивное измерение. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.isras.ru/abstract_bank_congress4/746.pdf (дата обращения 08.03.2012).

⁶ *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 167–215; *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. М., 2003. С. 66–71, 96–155, 268–300, 308–320, 362–408.

⁷ *Давыденков О. В.* Философско-догматическая система Севира Антиохийского и ее место в истории Византийской философско-теологической мысли. Автореф. ... канд. философии. М., 2008. С. 5.

⁸ Там же. С. 22–28.

⁹ Архив автора.

¹⁰ *Халиль М.* Мифы о коптах. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1230> (дата обращения 09.03.2011).

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ВОЗМОЖНОСТИ ПОЛЕМИКИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Ровно полвека назад Г. Г. Гадамер опубликовал небольшую работу под названием «*Unfähigkeit zum Gespräch*», в которой попытался ответить на вопрос: каким образом были утрачены предпосылки, определявшие возможность диалога — и шире, разговора вообще — между людьми, или, как бы мы сегодня сказали, на чем основывается коммуникация внутри некоей социальной общности.

Этот вопрос, как мне кажется, в современном мире вошел в категорию «вечных», и его можно рассматривать с различных точек зрения. Мне хотелось бы обратиться к нему на примере философии, сузив и отчасти переформулировав его, и рассмотреть проблему возможности/невозможности разговора между философами и философскими направлениями, которые они представляют. Таким образом, выбранная тема звучала бы так: возможна ли коммуникация между философами и философскими школами в современных условиях «плюрализма» и «релятивности» и, более того, в какой мере она вообще возможна, если принять во внимание, с одной стороны, опыт философских школ предыдущих эпох, а с другой — необыкновенную плодovitость современных философов (или тех, кто себя таковыми считает), выражающуюся в многочисленных философских конференциях и необозримом числе публикаций на философские темы.

Вероятно, о борьбе различных взглядов, о дискуссиях и философском диалоге между мыслителями, прежде всего философски ориентированными теологами, можно было бы говорить применительно ко времени высокой схоластики в XIII в. Но какими бы глубокими ни были различия во взглядах доминиканцев и францисканцев и их виднейших представителей Бонавентуры и Фомы Аквинского, их споры все-таки были «внутрисемейным» выяснением отношений, а не некоей стратегически непримиримой полемикой, в которой невозможно прийти до взаимопонимания. Можно было бы даже сказать, что в их случае существовал некий общий молчаливый договор, который никто не пы-

тался оспорить. Даже борьба католической церкви, в лице доминиканцев и францисканцев, против латинских авероистов, закончившаяся для ее участников по-разному (Бонавентура и Фома были причислены к лику святых, а их соперники стали изгнанниками или были осуждены на заключение), была в своей основе дискуссией вокруг разных точек зрения на суть учения Аристотеля.

Даже часто приводимый в пример знаменитый спор номиналистов и реалистов в самом своем начале был скорее недоразумением, возникшим из неверного понимания учения Платона, чем действительно полемикой, затрагивающей суть этого учения, и только позднее — когда участники того недоразумения были практически забыты — оно получило в истории свою «схоластически» определенную форму — форму спора.

И в период Ренессанса, когда вновь появились различные философские точки зрения, хотя это время не приносит ничего нового, кроме углубленных подходов к обновлению и интерпретации старых идей, также трудно говорить о борьбе философских мнений. Этот период характеризуется скорее нюансами внутри одного и того же миропонимания, чем противопоставлением и столкновением идей. Хотя необходимо понимать, что «нюансы» были таковыми, что из-за них теряли жизни (правда, в этом было и много личного — намного больше зависти и неприязни, чем искреннего поиска истины).

Начало Нового времени ознаменовалось крупными философскими спорами между университетскими неосхоластиками, однако содержание этих споров в величайшей мере принадлежало средневековому прошлому. Их темы существенно отличались от тем, которые формулировал Декарт. Именно поэтому между профессорами Сорбонны и Декартом не могло быть настоящей полемики: будучи современниками, они принадлежали духовно различным временам.

Вся позднейшая философия от Декарта до Гегеля сегодня нам представлена как непрерывная нить, в ней содержится меньше противоречий между философами, а больше точек соприкосновения и взаимопроникающих идей, что только подтверждает единство метафизического основания философии.

Первый настоящий «философский спор» мог бы быть обнаружен историками философии между учениками и последователями Гегеля, но, если посмотреть на этот факт с некой дистанции, он будет выгля-

деть несколько проблематичным. И старогегельянцев, и младогегельянцев связывала принадлежность к господствовавшей в умах гегелевской философии, бывшей в то время мыслительной вершиной, поэтому на второй план отходит вопрос, в какой мере одни защищали Гегеля, а другие оспаривали. Факт остается фактом: ни одни, ни другие не могли выйти из тени великого мыслителя, с именем которого закончилась история философии и которого можно сравнивать только с Аристотелем.

Пребывая в постгегелевском периоде, мы являемся свидетелями того, что все современные философские направления или в определенной степени исходят из философии Гегеля и, таким образом, остаются в ее тени или предпринимают попытку полностью ее отрицать, но при этом ни на шаг не отходят от нее, в лучшем случае достигают некоего «подуровня» гегелевской философии и, вопреки видимости «современности», остаются антикварными. Невозможно не согласиться с мыслью Ж. П. Сартра о том, что философия Гегеля и философия Маркса останутся философиями нашего времени до тех пор, пока не будут преодолены категории, которые их обусловили.

Наше время, если так можно выразиться, «свободно» от столкновения философских школ, поскольку в нем нет ни великих философских школ, ни великих философов. Факт остается фактом: после Гегеля ни один из крупных философов не имел хотя бы два поколения своих последователей. Если кто и мог бы претендовать на это, то это был бы Э. Гуссерль, с именем которого связано одно из самых мощных философских течений XX в. — феноменологическое.

И хотя Гуссерль в течение всей своей жизни руководствовался идеей о философии как о строгой науке, которую, по его представлениям, как рабочую философию, как идею бесконечной миссии будут создавать поколения будущих философов, его верные ученики констатировали, что после недолгого «духовного воодушевления» каждый из феноменологов пошел своим путем, что особенно характерно для самого талантливого ученика Гуссерля и крупнейшего мыслителя прошлого столетия М. Хайдеггера. Но за Хайдеггером — возможно, по причине всеохватности его философии или вследствие его духовной величины и мыслительной глубины — не пошел никто, и в его случае невозможно говорить ни о какой философской школе.

Сам Гуссерль обращался к вопросу о спорах философских школ, но он имел в виду не столкновение равноправных, одинаково достой-

ных философских позиций, а спор, в котором участвуют скептические философии, как нефилософии, с одной стороны, и жизненные философии — с другой. Ко второй группе, по Гуссерлю, относится феноменология, и ей противостоит не какая-то другая философия, а нефилософия, воплощенная в скептицизме, ставшем болезнью нашего времени. Скептицизм зачарован природными науками, только в них видя действительную ценность. Как отмечал Гуссерль в работе «Философия как строгая наука» (1911 г.), «*наше время хочет верить только в “реальности”*». И вот его прочнейшей *реальностью* является наука». Поэтому, скорее всего, можно говорить о полемике науки и философии, чем о споре различных «философий». Но такое предположение ошибочно методологически, поскольку философия и наука находятся на различных уровнях; кризис современных наук, о которых говорил Гуссерль, — следствие проникновения рационализма в натурализм и объективизм и его (рационализма) реализации, а не опровержение самой сути рационализма.

Современные науки потеряли свою универсальную ответственность; вопросы бытия, ценностей и экзистенции они считают софистскими; рядом с современной наукой, манифестирующей свою самодостаточность, философия оказалась отодвинутой к периферии человеческой духовной деятельности. Антагонизм современных наук и философии поставил под сомнение саму необходимость занятия философией. Таким образом, проблема возможной осмысленной и плодотворной полемики в философской среде, отражающей столкновение различных точек зрения, потеряла в наше время всякую актуальность, более того — сама философия затормозилась в своем движении.

Согласно Гуссерлю, самая большая опасность для Европы крылась в усталости как последствии неверия и отчаяния, созданных вокруг себя одной нефилософией, в которую переродилась философия, зараженная скептицизмом, берущим начало в натурализме и психологизме. Сегодняшняя философия исполнена индолентностью, неверием, ощущением ненужности, которые усиливаются при любой критической атаке как со стороны прикладных наук, стремящихся к немедленной реализации достигнутых результатов, так и со стороны сферы реализованных достижений, приносящих сиюминутную прибыль.

В отличие от философии наука не знает проблемы «повторения пройденного», она не возвращается к началу пути, наука не знает необ-

ходимости в исследовании своего истока, поскольку она, как говорит Хайдеггер, не мыслит. Наука не может позволить себе переосмысление понятий и предположений, на которых она базируется: в противном случае она навсегда осталась бы в исходной точке и была бы лишена развития. Идея прогресса встроена в основания науки, и оспорить прогресс — значит оспорить сами принципы, на которых существует наука.

Философия же свой смысл видит в постоянном вопрошании о своей и любой другой основе, живет в необходимости заново осмысливать уже существующие, ранее сформированные понятия. Переосмысление прежних понятий никак не связано с «исправлением ошибок», оно просто необходимо, поскольку предметы, с которыми соотносятся понятия, постоянно меняются.

Мы живем окруженные балластом критически неосмысленных, окаменевших понятий, чье значение было усвоено раз и навсегда. Это не просто симптом нашего времени. Ставки в игре куда выше: в действительности это один из самых важнейших способов манипулирования людьми и вещами, среди которых исчезает ранее существовавшее онтическое различие. Место философов, в которых Гуссерль видел «функционеров человечества», заняли технократы, чьи истинные цели весьма далеки от идеала развития человеческого сообщества на диалогических принципах.

Современная философия живет не только в тени великих философских систем прошлого (от Спинозы до Гегеля), но и в тени блестящих спекулятивных достижений, создавших условия для метаморфозы западной метафизики. В отсутствие системы и всеохватной мысли о мире, которая была бы способна постичь универсум как целостность, мы вынуждены жить на духовных развалинах прошлого.

Философы в неспособности видеть дальше границ коммуникативного пространства, определяемого новыми агрессивными массмедиа, вынуждены существовать атомизированными группами с лабильными внутренними связями и своим собственным «философским языком», который невозможно использовать для общения вне узкой группы. Невнятная речь современной философии, даже если она и была бы обращена к людям, мало что значила бы для них и, скорее всего, вызвала бы (ошибочное) заключение о никчемности философии.

Подводя итог, мы можем сказать: 1) история философии показывает, что философские школы, или различные «философии», никогда

Размышления о возможности полемики в современной философии

не противостояли друг другу, поскольку философия всегда была единственной; полемика была возможна с нефилософиями, проникнутыми духом скептицизма и антисубстанционализма; 2) и над философией, и над нефилософией нависла новая универсальная опасность, исходящая из новых коммуникационных возможностей — безграничных по форме, но жестко ограниченных по сути, являющихся могущественным средством создания петрифицированного мышления, лишённого саморефлексии.

И. Г. Коренева

ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА В ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ (из опыта высшей школы)

Сегодня образование становится интернациональным, при этом вузы находятся в мировом университетском сообществе в условиях конкуренции.

Когда мы говорим, что в России конкуренция между вузами усиливается, в том числе за хороших абитуриентов, мы прекрасно понимаем, что сегодня мы конкурируем далеко не только между собой — мы конкурируем с зарубежными вузами. В том числе и с вузами, где образование стоит достаточно дорого, — американскими, британскими, и с центральноевропейскими, восточноевропейскими вузами, где образование практически бесплатно для хороших абитуриентов и куда их пытаются максимально привлечь. Более того, сейчас идет гонка за хорошими и платежеспособными абитуриентами в мире.

Сегодня в России почти 3000 высших учебных заведений, и человеческий фактор играет ключевую роль, как практически в любой ситуации, так как способствует успешности и перспективам развития каждой организации. В сфере образования взаимодействуют человеческие, материально-технические и финансовые ресурсы, поэтому в современных условиях конкуренции необходимы новые технологии для управления трудом педагогических кадров и привлечения квалифицированных сотрудников в высшие учебные заведения.

Постепенно на первый план выходит актуализация проблем мотивационных основ деятельности преподавателей высшей школы. Любая внутриуниверситетская деятельность оказывает влияние на методы деятельности преподавателя, его преподавательскую, воспитательную и научно-методическую работу. Решение проблем, связанных со сложностями адаптации научно-педагогического персонала к новым условиям в рыночной экономике, способствует сокращению оттока кадров в более прибыльные отрасли. К сожалению, проблемы мотивации работников высшей школы пока не соответствуют уровню технологий

управления мотивациями кадров современных предприятий. В нынешней рыночной реальности преподаватель выступает менее всего как «экономический человек», так как чаще это прежде всего творческая личность.

В последние несколько столетий прогресс в развитии общественного производства и цивилизации был связан с достижениями в различных областях науки и образования.

Образование — пространство постоянных культурных взаимодействий, взаимопроникновения культур и обмена культурным опытом. Если рассматривать вуз как культурный центр, тогда культурный импульс будет поступать как из периферии, так и наоборот. Следовательно, образование будет выступать не только одним из важных факторов социально-гуманитарной и социокультурной интеграции человека, но и эффективным средством развития социального капитала личности, повышения уровня ее социально-экономической мобильности. По мнению О. Н. Сусаковой, неразрывное единство образования и культуры выражается в том, что культура — носитель той научной и иной информации, которая в образовательном пространстве становится содержанием образования¹. А нам надо «стремиться к формированию двусоставной мировоззренческой идентификации — одновременного видения себя гражданином своей страны и всего мира»².

Каждая эпоха создает свои специализированные центры, имеющие значение для определенных видов или продуктов культуры. Например, в наше время, да и не только, США специализируются в области технологии, науки и визуальной культуры (фильмы, телевидение, Интернет), Франция — в области изысканной кухни и элитарной моды, Германия — в области культуры труда, Италия — в области культуры повседневного быта и популярной кухни, Япония — в области культуры организаций и корпораций. Существуют также региональные центры, культурные влияния которых воздействуют лишь на определенный круг стран. Например, Иран имеет такое значение для исламского мира, Ватикан — для христианских стран... кроме того, мозаика этих специализированных региональных центров меняется исторически. А российское образование всегда славилось своей фундаментальностью. И столкновение культур оказывается выгодным: оно стимулирует творческую активность. Образно говоря, люди в этом случае как бы говорят общепринятым культурным языком о делах, важных для группы.

В образовательной среде должен осуществляться насколько возможно максимально равноправный культурный диалог и обмен между центрами и периферией, что, соответственно, должно приводить к всеобщему обогащению культур. Должно превалировать «культурное насыщение», а не «культурная деформация», дабы не происходила утрата культурной автономии и, как следствие, сужение поля культурных ценностей, которыми обладает человечество в целом, а превалировало культурное обогащение.

Необходимо помнить о том, что вуз — улица с двусторонним движением, следовательно, должен давать равные возможности для развития. В таком случае миссией образования в поликультурной среде вуза будут и создание институциональных возможностей социального взросления (социальная адаптация, социальная мобильность, социальная ответственность как для студенчества, так и для профессорско-преподавательского состава), и предоставление возможностей для студентов в области разработки и внедрения инновационных идей и программ информационных технологий и педагогики сотрудничества. Конечно, неоспорим тот факт, что обновление ресурсной и методической базы с учетом современных достижений науки и техники, расширение интернациональных связей, миротворческой деятельности, а также развитие системы мотивации педагогических и управленческих кадров к профессиональному росту и психологическое сопровождение образовательного процесса будут способствовать формированию основ развития и социализации личности в поликультурной среде университета на основе толерантного подхода.

Такие виды деятельности, как волонтерство и тьюторство, будут способствовать формированию целостного представления о хранении, отборе и систематизации ценностей культуры разных народов, эпох и стран и влиять на развитие коммуникативной социально-позитивной среды посредством включения студентов в массовые формы деятельности. Такие рекомендации можно дать для разного уровня: группового, коллективного, учрежденческого, городского, федерального и международного. Фиксацией результатов в таких случаях могут быть защиты творческих проектов, рецензирование публикуемых работ, выставки. Как направления работы можно рассматривать следующие: мониторинг профессиональной деятельности (издание статей, забытое наставничество), обучение и развитие кадров (программы мобиль-

ности профессорско-преподавательского состава), систематизация и распространение накопленного педагогического опыта, научно-практическая деятельность; пополнение информационного банка (нормативно-правового, методического), двусторонние и многосторонние образовательные программы с зарубежными вузами (если человек общается сразу к двум школам национального образования, получает двойное образование — и в российском, и в зарубежном вузе, то повышается его капитализация).

Разного рода реформы и образовательные проекты должны коснуться практически каждого преподавателя, каждого студента и университета. Подписание Болонской декларации способствует формированию новых принципов поддержки государствами социальной мобильности и конкурентоспособности и академического качества. Наряду с этими принципами необходимо внести в учебный процесс изменения, направленные на развитие у студентов и сотрудников «понимания важности свободы и ответственности при формировании профессиональных и академических компетенций». При этом начинать надо с тех, кто еще только собирается стать преподавателем высшей школы, затронув организацию и методическое обеспечение в университетах. В поликультурной среде университетов можно дать попробовать свои силы и студентам, дать возможность принять участие в конструировании новых курсов. В этом случае участниками могут быть носители разных научных и преподавательских культур. Таким образом, можно будет сделать выбор в пользу открытых исследовательских моделей. Новые технологии могут изменить и формы работы преподавателей, которые станут их осваивать, и будут способствовать активизации академической работы студентов. Но не стоит забывать, что «нравственная культура личности есть продукт развития человеческих отношений и обусловлена социальным прогрессом. Разрушение морального и нравственного консенсуса ведет к нарушению коммуникативного»³. А это уже — человеческий фактор, зависящий от профессионализма личности, от мотивационной, эмоциональной и поведенческой концепции индивида.

Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 г.⁴ в рамках реализации государственной политики в сфере образования и науки требует оптимальной конкурентоспособности и эффективности в создании условий для воспроизводства научных и научно-педагогических кадров. Данные

кадровые вопросы подразумевают привлечение разносторонне развитых личностей, круг интересов которых не ограничивается лишь сферой профессиональных занятий.

Мировой опыт и экономические исследования последних лет показывают, что знания становятся более важным фактором экономического развития, чем традиционные факторы — труд и капитал.

¹ Диалог культур России—Востока—Запада в образовательной среде: сборник научных трудов. Вып. 2 / Сост. Д. В. Поль, В. Б. Трофимова. М.: ИХО РАО, 2011. 263 с.

² Торкунов А. В. Воспитывать граждан мира // Космополис: Альманах. 1997. С. 3.

³ Белова Д. Н. К вопросу о коммуникации и нравственной культуре // Вестник МГИМО (У) МИД России. 2012. № 25 (4). С. 208.

⁴ Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 г. Распоряжение Правительства РФ от 17 ноября 2008 г. № 1662-р.

**ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
ПРЕПОДАВАНИЯ ИНОСТРАННЫХ
ЯЗЫКОВ КАК ТЕМА СОВРЕМЕННОЙ
КОММУНИКАТИВИСТИКИ**

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ВИРТУАЛЬНОЙ ЯЗЫКОВОЙ СРЕДЫ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ В ИЗУЧЕНИИ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА

Разнообразные социальные сети уже давно используются в изучении и преподавании иностранных языков. Это и огромные специализированные порталы, вся деятельность которых посвящена изучению иностранных языков (*Livemocha*, *Vuzuu* и др.), и отдельные сайты, отведенные только одному языку. Интернет предоставляет преподавателям и студентам широкие возможности эффективной работы с разнообразными материалами и продуктами. В последние годы в преподавании стали широко использоваться и социальные сети, не построенные специально для и вокруг изучения языка, такие как *Facebook* и *Twitter*. Включение этих сетей в процесс обучения вызывает вопросы и споры, а также широкий диапазон мнений — от полной бесполезности этих инструментов в изучении/преподавании иностранного языка до признания их исключительной роли в данном процессе и активного их использования.

Особенность работы с такими инструментами, как *Facebook* и *Twitter*, в преподавании/изучении иностранного языка состоит в том, что эти сайты не созданы специально для учебных целей. В отличие от интернет-ресурсов первого поколения, таких как тематические сайты или форумы, сайты социальных сетей выстраиваются вокруг людей, а не вокруг какой-либо темы¹. Первичная функция этих сайтов — социальная: люди используют их, чтобы дополнить, расширить и укрепить связи со своими «реальными» друзьями и знакомыми. В этом состоит их главное преимущество. «Учащийся» использует сайт не для обучения, а для общения с друзьями, коллегами и т.п. Я беру слово «учащийся» в кавычки, потому что в данном случае человек выступает как обычный пользователь Интернета, а не как субъект обучения в точном смысле слова. Но поскольку одновременно в естественном процессе общения происходит и освоение языка, то взаимодействие пользовате-

ля с сайтом и с другими пользователями на целевом языке можно считать своего рода учебным процессом.

Социальные сети играют значительную роль, прежде всего, в самообразовании. *Facebook* и *Twitter* позволяют интегрировать работу над языком в каждодневную социальную жизнь пользователя, напрямую не связанную с изучением языка. Целью изучения языка является общение и сотрудничество с носителями этого языка. Сайты социальных сетей предоставляют своим пользователям уникальную возможность изучать язык в естественном общении, не в искусственной языковой среде в аудитории с учебными материалами, а в естественной виртуальной языковой среде, создаваемой пользователями сети. Известно, что лучший способ выучить язык — это взаимодействие с носителями этого языка и с текстами на изучаемом языке. Эти сайты позволяют учащимся вступать в контакт и общаться на целевом языке, получать информацию на интересующие их темы.

Вторым преимуществом виртуальной языковой среды социальных сетей является ее гибкость. Учащийся может создать для себя среду изучаемого языка в соответствии со своими потребностями. Он сам выбирает материал для «изучения» и партнеров для общения, они не навязываются ему преподавателем или создателем образовательного сайта-ресурса. Интернет-общение характеризуется большой свободой пользователя: он сам выбирает, что ему читать или не читать, какой блог добавлять в свою новостную ленту, а какой нет. Пользователь также выбирает удобный для него объем информации на иностранном языке и т.д. Такая среда отличается уникальными тематическими особенностями, отвечает настоящему и желаемому уровню владения языком, а также обеспечивает комфортные условия для усвоения материала.

Социальные сети предоставляют широкие возможности и преподавателям. Студенты проводят много времени за общением в социальных сетях, и преподаватель может стать одним из наиболее компетентных носителей языка, с которыми его ученики взаимодействуют онлайн. Кроме того, преподаватель может активно участвовать в создании искусственной среды изучаемого языка для своих студентов, размещая разного рода информацию, например, на своей «стене», на специализированной странице или в блоге. Социальные сети позволяют поддерживать общение со студентами практически круглосуточно, и это занимает совсем немного времени. Интернет расширяет границы

классной комнаты: учащийся может в любой момент задать вопрос преподавателю, преподаватель может в удобное время ответить на вопросы, предоставить дополнительные материалы для ознакомления и изучения, дать задание и т.п. Специфика онлайн-общения также обеспечивает определенную свободу обеих сторон, снижает давление как на студента, так и на преподавателя, общение преподавателя и студента не ограничено временными рамками. Возможность отложить ответ дает студенту время подумать над ним, сформулировать свою мысль, заглянуть в словарь и при этом избежать грамматических ошибок (которые обычно связаны с неприятными ощущениями разочарования, недовольства собой, раздражения и т.п.)². Достижение желаемого результата (например, успешной коммуникации) — один из сильнейших моментов мотивации учащегося.

К сожалению, особенности общения в социальных сетях имеют и обратную сторону. Сейчас, когда эпоха анонимности в Интернете уходит в прошлое, пользователи испытывают давление открытости. Если раньше пользователь мог спрятаться за ник-неймом (на таких сайтах, как *MySpace*, *LiveJournal*) и таким образом обеспечить себе определенный комфорт взаимодействия онлайн, то в настоящее время это трудно сделать. Социальные платформы, такие как *Facebook* и *Google*, подталкивают пользователей к использованию модели «один человек — один профиль», и зачастую большая часть того, что человек делает в Интернете, так или иначе отражается на его странице в социальной сети и становится видна его друзьям и знакомым. Это влечет за собой нежелание пользователей оставлять виртуальные следы, которые могут поставить их в неловкое положение (например, при слабом знании языка велика вероятность ошибки, и, боясь сделать эту ошибку, учащийся просто не оставляет комментарий под записью). Преподаватели — активные пользователи социальных сетей — часто жалуются на недостаточную активность учащихся, которая также связана со спецификой общения в Интернете. Например, замечено, что только 0,5–1,5% пользователей оставляют комментарии к сообщениям на образовательных страницах Интернета. Пользователь свободен реагировать или не реагировать на предоставляемую ему информацию, и когда обязательность реакции прямо не оговорена, то чаще всего пользователь ничем не проявляет своей реакции. Создается односторонний поток информации, что, безусловно, ведет к разочарованию и некоторой демотивации преподава-

Некоторые особенности использования виртуальной языковой среды...

телей. К счастью, преподаватели сами объединяются в сообщества, где делятся опытом, впечатлениями и учебными материалами и получают отзывы о своей работе от таких же интернет-активных коллег.

Кроме того, возникают некоторые сложности с организацией продуктивной совместной работы преподавателя и студента в Интернете. Пользователь выбирает тот способ интернет-общения, который ему больше нравится, и навязать ему новый, незнакомый способ бывает трудно. Современный Интернет предоставляет множество инструментов для коммуникации — блоги, микроблоги, RSS-потоки, социальные сети, подписка по электронной почте, подкастинг... Одно из главных требований, предъявляемых сегодня преподавателю иностранного языка, является знание этих инструментов и умение ими пользоваться. В своей практике для взаимодействия со студентами я чаще всего использую блоги и *Facebook*. Материалы блогов и онлайн-общение дополняют работу в аудитории, помогая развивать все виды речевой деятельности и повышая уровень коммуникативной компетенции учащихся.

При всем разнообразии возможностей, предоставляемых Интернетом, на мой взгляд, они играют вспомогательную роль. Для надежного освоения иностранного языка требуется квалифицированный преподаватель (в аудитории или в *Skype*), учебник (будь то на бумаге или в Интернете), разнообразие материалов и т.д. А общение в социальных сетях, в свою очередь, дает возможность создания и использования гибкой виртуальной языковой среды. Если рассматривать язык как инструмент общения, работать с которым студент еще только учится, то здесь он получает уникальную возможность учиться, уже используя данный инструмент для достижения своих целей.

¹ *Christakis N. & Fowler J.* (2010). *Connected*. P. 252–286.

² *Hampel R.* Rethinking task design for the digital age: A framework for language teaching and learning in a synchronous online environment. *ReCALL*, 2006. 18 (1). P. 105–121.

МОДЕРНИЗАЦИЯ АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ЛЕКСИКИ НА ПРИМЕРЕ ИНКОРПОРИРОВАННЫХ СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ

В эру Интернета, когда межкультурные контакты стали активнее, модернизация языка происходит неувливаемыми темпами, и порой сложно определить границы новой лексики. Отдельные явления становятся тенденциями. Слова, таким образом, представляют собой исторические «артефакты».

Под *культурным артефактом* понимается искусственно созданный объект, имеющий знаковое или символическое содержание. Так, кроме материальных объектов (например, скипетра и державы как символов царской власти), произведения искусства (опера «Евгений Онегин», картина А. Саврасова «Грачи прилетели») тоже причисляются к артефактам культуры. Предлагается, с точки зрения лингвистики, считать слова и словосочетания тоже артефактами культуры, так как они — результат творчества носителей языка и многосторонние знаки. Слова переживают свой расцвет в употреблении, уходят в историю. Они несут на себе незримую печать времени или прямую информацию об именуемом объекте как предмете данной культуры или предмете иной культуры, иногда вместе с коннотацией, отношением говорящего.

Языковые знаки являются формой закрепления культуры в системе понятий на семантическом уровне, который выступает связующим звеном между языком и культурой. Слово вмещает в себя, накапливает и хранит информацию о мире, в нем заключается нечто, называемое «коллективной памятью народа», знания, накопленные народом за века его существования.

Под *модернизацией языка* подразумеваются изменения в его лексическом составе и грамматическом строе. Они могут быть связаны с проводимой в данный момент государственной политикой. Примером такой модернизации могут служить новые правила немецкой орфографии и пунктуации (начиная с 1996 г.), призванные упростить написание слов и предложений. Еще раньше, в 1917–1918 гг., про-

изошла всем известная российская реформа орфографии, исключая из алфавита буквы *ять, фита, I* («и десятиричное»), исключался твердый знак на конце слов, а также производились некоторые изменения в грамматике. Практическая реализация таких реформ обычно дается стране нелегко, так как язык воспринимается гражданами как культурное наследие, и на пути внедрения новых правил стоит много споров и противоречий.

Модернизация языка как тенденция происходит постепенно в ходе его естественного обновления. Это обновление осуществляется в связи с факторами, влияющими на язык извне и изнутри. К внешним факторам можно отнести языковые, а также политические, экономические, культурные контакты стран, глобализацию, внутривнутриполитические причины.

К внутриязыковым факторам относятся законы функционирования самого языка, в том числе закон экономии речевых усилий, «необходимость сохранения языка в состоянии коммуникативной пригодности»¹.

В языке появляется новая лексика, заимствуются слова и конструкции из других языков. Считается, что изменениям более подвержена лексика, чем грамматика. Тем не менее эти две области языка тесно взаимосвязаны, поэтому изменения зачастую затрагивают обе из них.

Одним из примеров обновления языка одновременно на уровне лексики и грамматики могут служить новые модели инкорпорированных существительных в английском языке, где новый уклад жизни отражается в появлении упаковки событий в компактную лингвистическую форму. Один из способов подобной экономии речевых усилий — процесс инкорпорирования, включающий, например, создание существительных от двух основ — глагола, который обозначает деятеля/деятельность, и существительного, номинирующего объект, над которым производится действие. Таким образом, вся ситуация понимаема и восстанавливаема из одной лексемы. Пример: *vase-breaker — somebody broke some vase, car-driver — someone drives a car*. По этой же модели строятся все примеры выше.

Существительные подобного рода называются *номинализациями с инкорпорированным объектом*. Эту модель можно считать приметой времени. Рассмотрим слово *Barnburner* (букв.: «сжигатель сараев»). Его историческое значение связано с наименованием радикальной фракции

Нью-Йоркской демократической партии в середине XIX в. Термин появился как обозначение крайностей их политики борьбы с нечистоплотными банкирами и предпринимателями, которая могла привести к краху бизнеса: якобы они сожгут собственный сарай, чтобы избавиться от крыс. Наименование вместе с именуемым предметом отошло в историю, но, являясь говорящим, имя несет информацию о носителе и отношение к нему определенных слоев общества.

Тем не менее такие слова редко остаются привязанными к своей эпохе. Например, слово *slave-driver* (надсмотрщик за рабами), ассоциирующееся в сознании англоговорящих с колониальным прошлым Британии и чернокожими рабами в Северной Америке, ныне используется для обозначения руководителя, заставляющего подчиненных работать «без выходных и праздников». Синонимом в этом значении будет русское слово «эксплуататор».

Понимание слова как культурного феномена может быть проиллюстрировано следующим примером: в английском языке слово *backslapper* (букв.: «хлопающий по спине») — человек, панибратски обращающийся с людьми, не все из которых считаются его друзьями. Семантика понятна тем культурам, в которых похлопывание по спине — демонстрация дружеского настроения, жест приветствия, ободрения. В таких странах, как Корея, Таиланд, Китай, а также на Ближнем Востоке прикасаться к чужим людям — признак плохого тона. Там можно похлопать по спине только самого близкого друга или родственника, в то время как в англоговорящих странах это возможное приветствие для незнакомых людей, несущее, однако, оттенок демонстрации радушия. В странах Средиземноморья считается, если собеседник не прикасается к вам, он проявляет холодность, поэтому слово *backslapper*, будь оно переведено, например, на греческий язык, не было бы понято без дополнительных объяснений.

Номинализации с инкорпорированным объектом имеют параллели в других языках. Они образуются в основном для обозначения новых явлений в жизни общества. Тем не менее в ходе культурных контактов эти формы могут быть подвержены заимствованию, в том числе калькированию; например, английское *sky-scraпер* перешло в русский язык как слово «небоскреб», в немецкий — как *Wolkenkratzer*. И наоборот, слово *Buchhalter* было заимствовано в английский язык как *Bookkeeper*, а в русский транслитерировано как «бухгалтер».

Модернизация англоязычной лексики на примере инкорпорированных...

Из приведенной ниже таблицы видно, что заимствование в русский язык происходило не так энергично, в частности, потому, что данный способ номинализации более характерен для германских языков. Тем не менее в родном языке он встречается, как, например, в слове «оруженосец». Ныне распространено калькирование, к примеру, в случае со словом «копирайтер», пришедшим в русский язык из английской деловой и рекламной лексики (*copywriter*) и обозначающим специалиста по составлению текстов, прямо или косвенно рекламирующих товар.

Соответствия английских, немецких и русских номинализаций с инкорпорированным объектом (плюсом помечено прямое соответствие по структуре, минусом — отсутствие такового):

Английский		Немецкий		Русский	
+	Advice-giver (advisor)	+	Ratgeber	—	Советчик
+	Armour-bearer	+	Schildträger	+	Оруженосец
+	Basketmaker	+	Korbmacher	—	Корзинщик
+	Chess player	+	Schachspieler	—	Шахматист
+	Cave dweller	+	Höhlenbewohner	—	Пещерный человек
+	Copywriter	—	Werbetexter	+	Копирайтер
+	Icebreaker	+	Icebrecher	+	Ледокол
+	Lawbreaker	+	Rechtbrecher	+	Правонарушитель
+	Lawmaker	+	Gezetzgeber	+	Законодатель
+	Lifesaver	+	Lebensretter	—	Спаситель
+	Lightning conductor	+	Blitzableiter	+	Громоотвод
+	Policy-maker	+	(politische) Entscheidungsträger	—	Лицо, определяющее политику
+	School-leaver	+	Schulabgänger	—	Выпускник средней школы
+	Product-placement	+	Produktplatzierung	+	Продакт-плейсмент
+	Teambuilding	+	Teambuilding	+	Тимбилдинг

Таким образом, изучая проникновение инкорпорированных слов данного типа из одного языка в другой, мы можем проследить активность контактов стран и сферу этих контактов. Мы видим, что более всего здесь «англицизмов», т.е. слов, заимствованных из английского языка вследствие его распространения как языка международного общения. Также важными факторами явились популярность американских технических новинок, бизнес-стратегий и роль английского языка как языка Всемирной сети Интернет. Из указанных выше инкорпорированных слов в русский язык таким образом вошли номинализации «продакт-плейсмент» (скрытая реклама продукта определенной марки в виде использования его в фильмах, телевизионных передачах, компьютерных играх и т.п.), «тимбилдинг» (приемы бизнес-стратегии, направленные на увеличение эффективности работы коллектива предприятия как команды).

Более ранние заимствования, как видно из приведенных примеров, в основном пришли из немецкого в русский в ту эпоху, когда Германия лидировала в области инженерной мысли, а Россия брала с нее пример (например, слово «громоотвод»). Тем не менее слово «ледокол» пришло в немецкий язык из русского, вместе с самим изобретением: создателем первого в мире ледокола был владелец кронштадтского судостроительного и механического завода М. О. Бритнев, который сумел продлить навигацию между Кронштадтом и Ораниенбаумом на несколько недель в 1864 г., построив ледокол «Пайлот». Его идею заимствовали немецкие инженеры, приехавшие в 1871 г. на остров Котлин и построившие в Гамбурге пароход «Айсбрехер-1»².

В заключение можно сказать, что в ходе культурных контактов стран языки влияют друг на друга, и результаты этого влияния остаются в истории как «свидетели времени», которые многое могут рассказать исследователю. Инкорпорированные существительные, коими являются номинализации с инкорпорированным объектом, служат хорошей иллюстрацией этого процесса.

¹ *Серебрянников Б. А.* Общее языкознание. Формы существования, функции, история языка. М.: Наука, 1970. С. 254.

² СПб ГБУ «Музей истории Кронштадта». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://visitkronshtadt.ru/s.o._makarov (дата обращения 20.09.2012).

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ОБУЧАЮЩИХ ИНТЕРНЕТ-КУРСОВ В АСПЕКТЕ КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОЙ КОММУНИКАЦИИ

На современном этапе развития образования и науки использование новых информационных технологий становится обязательным. Внедрение новых информационных технологий происходит в разных сферах производства и науки, на различных этапах учебного и образовательного процессов. И сегодня новые информационно-телекоммуникационные технологии, в том числе технологии дистанционного обучения, затрагивают область гуманитарных наук. В области преподавания языков — это обучение различным иностранным языкам и даже такой его специфической разновидности, как обучение русскому языку как иностранному (РКИ).

Дистанционная форма обучения, базирующаяся на лично ориентированном подходе к обучению, отвечает современному подходу к образовательному процессу, представляет равные возможности получения образования независимо от места проживания, физических возможностей, социального статуса и материального положения учащихся и позволяет экспортировать и импортировать мировые достижения на рынке образовательных услуг. Наряду с платными или закрытыми сайтами растет количество бесплатных или частично платных обучающих ресурсов. К последним, в частности, можно отнести ресурсы, развивающиеся в рамках социальных сетей — *Livemocha*, *Busuu*, *Facebook* и многие другие.

Рынок преподавания иностранных языков в дистанционной форме за последние годы стал отличаться заметным разнообразием форм, материалов и методик. Коснулся этот процесс и преподавания русского как иностранного. Большинство ресурсов носит интерактивный характер и представляет собой комплексные мультимедийные пособия, целью которых, наряду с обучением русского языка как иностранного, становится знакомство с культурологическими и страноведческими особенностями страны изучаемого языка. Такой подход значительно

стимулирует интерес к изучению собственно иностранного языка и помогает облегчить понимание при межкультурной коммуникации.

Однако ситуация сегодня в данной области еще далека от совершенства. Среди огромного количества различных обучающих электронных ресурсов по преподаванию и изучению РКИ не так много можно назвать даже электронных учебников, которые были бы сделаны на должном профессиональном уровне и отвечали современным требованиям: логически построенных, четко структурированных, методически выверенных. Здесь заметно выделяются учебные пособия, над которыми работали профессиональные русисты из университетов, например Болонского университета (интерактивный коммуникативный курс по РКИ «Краски»), или проект русистов из небольшого американского Университета Карлтон (дистанционный коммуникативный курс по РКИ «Школа русского языка Бабы-яги»). Но эти электронные учебные пособия (как и другие, менее удачные) четко направлены на преподавание языка, они не включают дополнительные разделы по культурологии и страноведению.

Авторы комплексного мультимедийного обучающего ресурса «Время говорить по-русски!», разработанного на факультете Центра международного образования МГУ, попытались соединить в своем проекте достоинства качественного электронного учебника по языку с возможностями работы над культурологическим разделом, который является необходимым элементом данного ресурса. «Время говорить по-русски!» — бесплатный открытый ресурс для изучающих РКИ с элементарного уровня, поэтому авторы приняли решение о переводе всего объема лексики и грамматики на иностранные языки (английский, немецкий, французский, испанский, итальянский, китайский и японский). Основу курса «Время говорить по-русски!» составляют 10 уроков главного раздела «Базовый курс», представляющего собой фактически электронный учебник для начинающих. Но кроме этого раздела, который авторы постарались сделать современным, с четкой понятной логической структурой, с интерактивными заданиями и веселыми упражнениями, при работе с курсом можно пользоваться и другими разделами, такими как «Библиотека», «Медiateка» и «Страноведение».

В разделе «Библиотека» собраны несложные, но интересные тексты для чтения, которых всегда не хватает учащемуся, владеющему языком в минимальном объеме. Критерием отбора текстов были легкость, за-

нимательность и простота. Здесь можно найти анекдоты, смешные случаи из жизни, маленькие рассказы. В «Библиотеке» есть возможность послушать специально записанные тексты в разделе «Аудиотексты». Также, благодаря связи с другим текстовым ресурсом, «Текстотекой», можно попасть на этот новый бесплатный сайт, который открывает еще большие возможности и для преподавателя (огромный выбор новых текстов с методически разработанным материалом), и для учащихся (возможность свободного чтения, бесплатный ресурс и т.д.).

«Медиатека» — дополнительный раздел курса, в котором можно найти разные песни (народные и современные) и популярные стихи. Раздел создан для того, чтобы учащийся мог развивать навыки аудирования и понимания живой разговорной речи, мог в доступной и занимательной форме повторить и расширить свой лексический минимум.

Раздел «Страноведение» содержит интересный материал о реалиях русской жизни, о принятых сегодня в России правилах этикета, традициях и праздниках, информацию историко-культурного характера и т.п.

Информация, представленная в разделе «Страноведение», тематически связана с содержанием каждого конкретного урока «Базового курса», но она дополняет и расширяет конкретную тему. Например, если в уроке заявлена тема «В гостинице» и главный герой приезжает в гостиницу Москвы, то в той части «Страноведения», которая находится в этом уроке, учащийся может ознакомиться с общей информацией о гостиницах Москвы, узнать о популярных сайтах, о ценах и пр. Тут же, на занятии, можно обыграть тему и создать ситуацию, когда студенты сами заказывают по Интернету номер в гостинице.

Все тексты «Страноведения» переведены на иностранные языки, однако студенты продвинутого уровня владения русским языком могут ознакомиться с ними по-русски, а потом поработать. Тексты данного раздела создавались в значительной мере под влиянием тех актуальных вопросов, которые волнуют и интересуют иностранных учащихся: какие районы Москвы опасны, насколько сурова русская зима, почему на улицах русских городов жители редко улыбаются, что такое старый Новый год, какие интересные памятники можно увидеть в Москве, и другие. Работу над разделом «Страноведение» отличает возможность продолжить изучать материал сразу же, перейдя на другой сайт Интернета. Данный раздел курса позволяет преподавателе-

лю использовать все опции работы в Интернете, как в аудитории, так и в качестве домашнего задания. Это стимулирует интерес учащихся к более активному изучению русского языка, помогает им быстрее разобраться в Интернете по-русски и в конце концов значительно повышает качество обучения.

Важное значение для развития проекта «Время говорить по-русски!» за последнее годы получил дополнительный раздел «Контакты», благодаря которому при курсе появились страницы блога и *Facebook*. Эти разделы позволяют авторам «Время говорить по-русски!» поддерживать живой контакт со всеми, кого интересует русский язык — и с теми, кто его преподает, и с теми, кто его изучает. Блог дает возможность обмениваться учебными материалами и размещать интересную для коллег-русистов информацию о событиях, происходящих в России. *Facebook* помогает устанавливать новые контакты, обмениваться ссылками на полезные информационные, учебные и образовательные ресурсы, отвечать на вопросы учащихся и преподавателей, размещать интересные методические материалы и многое другое. Учет посещений страницы *Facebook* показывает, что популярность и востребованность учебно-образовательного ресурса «Время говорить по-русски!» растет с каждым днем. Живой контакт с аудиторией помогает создателям курса вести постоянную работу по изменению и совершенствованию проекта, поскольку форма существования интернет-ресурса позволяет делать это в любое время. Таким образом, новые информационно-коммуникативные технологии дают возможность не только создать качественную интеллектуальную «продукцию», отвечающую современным мировым стандартам, но и постоянно поддерживать это состояние на должном уровне, что сегодня, в быстро меняющемся мире, крайне важно.

Ж. К. Мендонса Жоау, М. С. Хван

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУССКИХ И ПОРТУГАЛЬЦЕВ ДРУГ О ДРУГЕ: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ В КУЛЬТУРАХ

Говоря о культуре определенного народа, мы подразумеваем не только культурное наследие, которое веками накапливалось на территории его проживания. Культура в широком смысле слова включает в себя ценности, идеалы и мировоззрение людей, их обычаи и традиции. Люди, отождествляющие себя с одной и той же культурой, в большей мере доверяют друг другу, чем посторонним. При попадании же в чужую культурную среду они испытывают конфликт старых и новых норм, называемый «культурным шоком»¹.

Национальные культуры России и Португалии, безусловно, имеют много различий, обусловленных географическими (размеры территорий, рельеф, климат), историческими и религиозными (русская культура складывалась во многом под влиянием Византии и православия, основу же португальской заложили древние римляне и католицизм) и другими факторами.

В то же время нельзя не заметить некоторые сходства в процессах формирования двух культур, которые, возможно, их сблизили. Так, обе они развивались в поле взаимодействия и западной, и восточной субэкумен, окончательное формирование обеих произошло в XVI—XVII вв., на обеих культурах мог отразиться тот факт, что на протяжении большей части XX в. и Россия, и Португалия оставались закрытыми для остального мира.

Принимая во внимание все вышесказанное, не стоит удивляться, с одной стороны, существованию культурного шока, возникающего у русских, попадающих в Португалию, и у португальцев, попадающих в Россию, а с другой стороны, наличию множества сходств между культурами двух стран.

Что касается русского и португальского языков, то они, конечно, абсолютно разные. Португальский язык поражает своей фонетикой (обилием шипящих, труднопроизносимым звуком [г], носовыми диф-

тонгами и трифтонгами), кажется чуждым из-за наличия системы согласительного наклонения). Русский язык удивляет своим алфавитом, кажется трудным из-за системы падежей. В то же время два языка довольно схожи по своим фонетическим особенностям, имеют много однокоренных слов.

Имена в России и Португалии пишутся и произносятся неодинаково. Если в России принято сначала называть фамилию, а потом имя и отчество, то в Португалии сначала идут два личных имени, а потом фамилия матери и фамилия отца (у замужних женщин прибавляется еще и фамилия мужа).

Система обращений в португальском языке намного сложнее, чем в русском, и включает в себя множество титулов, зависящих и от уровня образования, и от пола, и от степени близости с конкретным человеком. Русская система обращений кажется португальцам несколько упрощенной, лишенной формальности. Они также больше придерживаются этикета при письме.

В то же время у португальцев не принято ухаживать за женщинами, как в России. Они редко пропускают женщин вперед, не подают им руку при выходе из автобуса, не открывают перед ними дверь. Их буквально шокирует обычай русских подавать женщинам пальто — он напоминает им жест, с помощью которого тореадор бросает вызов быку. Португальцы не дарят своим женщинам цветы, не поздравляют с праздником 8-е Марта, далеко не все португальские женщины позволяют за себя расплатиться. Они, в отличие от русских женщин, считают себя эмансипированными.

Однако именно женщины и футбол (а отнюдь не политика, как в России) — самые любимые темы разговора среди португальских мужчин.

Португальцы более откровенны в разговоре и называют вещи своими именами, а не используют эвфемизмы, как это делают русские, в частности, когда речь идет о различных аспектах интимной сферы. Межличностное общение в Португалии построено на диалоге, что отражается и на обычае ведения религиозной службы. Если католический священник общается со своими прихожанами, то православная проповедь построена в форме монолога, во время которого прихожане обращаются непосредственно к Всевышнему.

Португальцы считают, что русские слишком часто говорят на повышенных тонах, их поведение кажется им агрессивным. И пожалуй,

так оно и есть. Португальцы намного более деликатны и вежливы, открыты и дружелюбны, чем русские. Они никогда не лезут в драку из-за поражения любимой команды. Они пропускают пешеходов на дороге. Они внимательны с клиентами при обслуживании. Они охотно помогают иностранцам и, в отличие от русских, лишены ксенофобии. Они любят поговорить на улице и часто приглашают к себе домой как людей знакомых, так и не очень знакомых. В Португалии очень спокойно, уровень преступности в разы ниже, чем в России.

Португальцев, попадающих в Россию, удивляют закрытость и хмурость людей, которые они вследствие известных стереотипов связывают с наследием советского гнета. Однако их восхищает национальная гордость, присущая русскому человеку, использование в речи прилагательного «отечественный».

Португальцы очень трудолюбивы. Они работают четко, по часам, не соблюдают сиесту, принятую в Испании. В отличие от других южных народов португальцы пунктуальны и, несмотря на размеренный образ жизни, делают все вовремя. Этого не скажешь о русских, особенно о жителях столицы, которые постоянно куда-то торопятся и при этом умудряются опаздывать.

Общественный транспорт в Португалии ходит строго по расписанию. Чтобы остановить автобус, необходимо поднять руку. В метро следует сохранять билетик для выхода. В Португалии запрещено ловить машину на улице, однако цены на такси намного ниже, чем в России. Там не существует системы маршрутного такси, зато везде есть велосипедные дорожки. Личный транспорт в Португалии является лишь средством передвижения, а не способом демонстрации социального статуса, как в России. Португальцев шокирует все возрастающая загруженность московских дорог, нежелание русских пересаживаться на самое красивое в мире метро.

Португальцы с трудом привыкают к русским морозам и к отсутствию в большинстве регионов моря. Русские же в Португалии страдают от отсутствия отопления в домах и от перепадов температуры днем и ночью. Физическое пространство у португальцев более узкое, нежели у русских. В России им все кажется огромным, так же как и русским в Португалии все кажется маленьким.

В португальской архитектуре преобладают светлые тона, контрастирующие с темными тонами в русской архитектуре. При этом боль-

шинство построек относится к прошлым векам: церкви, соборы и замки XII–XIII вв., невысокие жилые дома XVIII–XIX вв., сохранившиеся кое-где римские развалины. Непривычным для русского глаза является португальский архитектурный стиль мануэлино². Как частные дома, так и храмы в Португалии обычно каменные, а их стены нередко украшены орнаментами (например, азулежу³). Португальцев поражают, с одной стороны, хмурые, безликие блочные дома в российских городах, тот факт, что на почтовых ящиках пишут не имена людей, а многозначные цифры, а с другой стороны, деревянные избы в деревнях. Однако на них производят неизгладимое впечатление русские златоглавые церкви и соборы.

Второй этаж в португальских домах соответствует первому в российских. У португальцев не принято разуваться при входе в дом. Пол в домах обычно покрыт не паркетом или паласом, а керамической плиткой. В туалетах имеется биде. В Португалии не принято на долгое время сдавать меблированное жилье или жилье, в котором закрыта одна из комнат. Для того чтобы хозяин в Португалии зашел в сдаваемую им квартиру, он должен получить разрешение квартиросъемщика. Португальцев поражает обычай русских вешать ковры на стену.

Многие португальские города расположены на холмах. Это, а также тот факт, что как проезжая часть, так и тротуары выложены брусчаткой, обязывают туристов носить лишь удобную обувь, без каблуков. Португальцы и сами одеваются и обуваются просто, без всякой вычурности; их наряд всегда соответствует случаю. Португальские женщины скромнее русских и в том, что касается макияжа и драгоценностей. В некоторых местах в Португалии даже сегодня встречаются торговки рыбой, одетые в национальные одежды и с корзинами на головах. У португальцев же, приезжающих в Россию, вызывают удивление русские валенки, обувь на толстом меху, меховые шапки.

Обручальное кольцо, как и все католики, португальцы носят на левой руке, а не на правой, как православные. На правой руке они носят кольцо о помолвке, а до нее кольцо, означающее, что человек с кем-то встречается.

Португальский календарь отличается от русского тем, что времена года в Португалии сменяются 21-го числа, а не 1-го. Бабье лето бывает в ноябре, а не в сентябре и называется Летом святого Мартина, потому что 11 ноября празднуется День святого Мартина. Если в Португалии

несколько праздников находятся рядом, их объединяют так называемым «мостом». Однако день рождения португальцы обычно празднуют не так пышно, как в России.

В Португалии большим авторитетом пользуется католическая церковь: 94% населения — католики. Там, как и в России, почти на каждом углу можно увидеть храмы, услышать колокольный звон⁴. Однако, в отличие от русских, португальцы чаще соблюдают религиозные обряды, совершают паломничества, устраивают крестные ходы, венчаются в церкви. Связь португальцев с Богом настолько велика, что даже фадисты⁵ любят петь свои песни, собираясь по вечерам на ступенях древних соборов и церквей.

По случаю религиозных праздников в Португалии устраиваются средневековые ярмарки, подчеркивающие национальный колорит. На них можно посмотреть на средневековые представления, отведать всякую снедь, купить старинные безделушки. Впрочем, безделушки и разного рода антиквариат можно приобрести и на рынках, например на Воровском рынке в Лиссабоне.

Национальная кухня португальцев разнообразна, вкусна и полезна. Она включает в себя и рыбу, и мясо, и морепродукты, много овощей, картофель, рис, сыры, пирожки и пирожные, отличительные для каждого региона. Португальцы обожают готовить и терпеть не могут полуфабрикаты, их обед и ужин обязательно состоят из горячего. Они всегда приправляют еду оливковым маслом и с презрением смотрят на то, как русские поливают морепродукты кетчупом и майонезом. Любят крепкий кофе, пьют его буквально после каждого приема пищи, однако почти не пьют чай, считая его напитком, предназначенным для больных (хотя именно португальцы распространили обычай пить чай по миру). Португальцы пьют пиво, заедая его орешками, и покупают его в упаковках по шесть бутылок объемом 0,2 или 0,3 л (гарантирующим свежесть напитка). Они не понимают, почему такие упаковки не продаются в России, и считают странными некоторые объемы продаваемых в России напитков (например, бутылки воды объемом 0,6 л). Португальцы очень строго относятся к производству алкоголя, не допускают брака (например, добавления сахара в процессе выработки вина). В отличие от русских, они четко знают, в какой момент приема пищи следует пить агуарденте, портвейн, виски, шампанское, в какой — мадейру, мускатель, жинжинью, в какой — сухое вино, в ка-

кой — сладкое вино. Красное вино они пьют только к мясу, белое и молодое — к рыбе и морепродуктам. Португальцев поражает невежество русских, способных перемешивать водку с вином или пить портвейн огромными бокалами (тогда как правильно его пить небольшими рюмками)⁶. Однако они не считают плохой приметой оставлять пустую бутылку на столе.

У португальцев и русских много схожих примет. Так, плохие приметы: если дорогу вам перешла черная кошка, если жених увидел невесту раньше времени в свадебном платье. Хорошей приметой считается, если бьется посуда, но португальцы при этом еще и аплодируют. От сглаза у португальцев принято стучать, однако неважно, по какому материалу.

Совпадают и многие португальские и русские пословицы и поговорки.

Не совпадает то, что у португальцев не принято, в отличие от русских, читать детям сказки. Народный фольклор в принципе ими не богат. Зато богат мифами — преданиями о португальских святых, исторических фигурах.

Среди национальных привычек португальцев, помимо обычая пить кофе, следует также назвать футбол, португальскую корриду⁷, фаду, обычай посидеть вечерком в какой-нибудь таверне.

Национальные промыслы русских и португальцев имеют как сходства, так и различия. Уже были упомянуты азулежу, напоминающие русскую гжель. Португальцы, так же как и русские, любят кружева. Они почти не производят сувениры из дерева и из драгоценных камней. Однако из португальского пробкового дуба делаются не только пробки для бутылок, но и украшения, сумки, ремни. Красивы серебряные украшения в виде филиграни.

Система образования в Португалии не вполне соответствует российской. Так, там нет подразделения на кандидатов и докторов наук. Традиционная шкала отметок состоит из двадцати баллов. В Португалии не принято «списывать», это считается делом чести. Вплоть до наших дней сохранились средневековые академические традиции: это и традиционная одежда студентов, и обычай посвящения в первокурсники, и праздник, связанный с окончанием университета. Португальцы считают русских очень образованными людьми. Их поражает то, как много русские читают, как часто ходят в театр, сколько внимания уделяют детям, отдавая их во внеклассные кружки.

Португальцы более бережно, чем русские, относятся к природе. Португальцы очень самокритичны, зачастую в художественной литературе можно встретить описания, характеризующие их как людей мягких, легковверных, любящих переваливать ответственность за свою жизнь на других людей⁸. Возможно, в этом и есть доля правды. Однако нам представляется, что в целом португальцы очень похожи по характеру на русских. И те и другие — люди щедрые, с душой нараспашку. И те и другие — патриоты. И те и другие способны на героические поступки. И те и другие на протяжении истории старались следовать своим, особым путем, не оглядываясь на соседей.

На сегодняшний день в культуре вырисовываются две противоречивые тенденции. С одной стороны, современная культурная глобализация сопровождается ростом интенсивности культурного обмена между народами, при котором понятие культурного шока постепенно утрачивает свою актуальность и остроту. С другой стороны, многие народы стремятся преодолеть шаблонизирующее давление индустриальной цивилизации, сохранить свою неповторимую национально-культурную идентичность.

В этих условиях русским и португальцам необходимо, с одной стороны, бережно относиться к собственным культурам, отстаивая их самобытность, а с другой — уважать существующие между ними различия, стремиться к культурному диалогу (уровень которого сильно вырос за последние годы).

¹ См. подробнее: *Oberg K. Culture shock and the problem of adjustment to new cultural environments / Worldwide Classroom Consortium for International Education & Multicultural studies. 1954. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.worldwide.edu/travel_planner/culture_shock.html.*

² Стиль мануэлино был создан в начале XVI в., в эпоху Великих географических открытий, и характеризуется сочетанием готических, мавританских и индийских мотивов.

³ Азулежу (порт. *azulejo*) — название португальских изразцов, принесенных в Португалию арабами. Они бывают как традиционные, сине-белые, так и разноцветные с преобладанием нежных тонов. Из азулежу делают не только украшения для сооружений, но и фигурки людей и животных, посуду.

⁴ См. подробнее: *Мильтяеш Жузе. Португалия: «Здесь русский дух...» Лиссабон / Жузе Мильтяеш, Сийри Мильтяеш; под общ. ред. Лийны Мильтяеш. Лиссабон: Alêtheia Editores, 2012.*

⁵ *Фаду* — традиционный стиль португальской музыки, характеризующийся исполнением под двенадцатиструнную португальскую гитару обычно грустных, меланхолических песен (существуют и веселые фаду).

Ж. К. Мендонса Жоау, М. С. Хван

⁶ См. подробнее: *Петрова Г. В.* Португальский язык для начинающих (уровни А1–А2) = *Português para Principiantes* / Г. В. Петрова, Мендонса Жоау. М.: Филоматис, 2011.

⁷ Португальская коррида отличается от испанской тем, что в ней быка на арене не убивают.

⁸ См. подробнее: *Петрова Г. В.* Португальский язык для старших курсов. Продвину-
тый этап = *Portugues curso avancado: Учебник для вузов* / Г. В. Петрова, Е. Г. Гаврилова,
И. И. Толмачева; МГИМО (У) МИД России. М.: Филоматис, 2003.

**НРАВСТВЕННЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ
АСПЕКТЫ КОММУНИКАТИВНЫХ
ПРОЦЕССОВ**

НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Непосредственной причиной большинства конфликтов межкультурного общения является сама культура с присущим ей национально-специфическим образом жизни¹.

Межкультурное общение охватывает не только внешний, видимый (объективный) образ жизни во всем его многообразии, в том числе и речевой, но и скрытый (подобие айсберга), внутренний (субъективный) мир, определяемый ценностными ориентациями, специфическими способами восприятия, мышления, нормами морали и поведения².

По мнению Г. Малетцке, коммуникативный процесс подразумевает, прежде всего, взаимопонимание, содержание и смыслообразование в общении, тогда как в межличностном взаимодействии (интеракции) акцент делается на поведенческие аспекты, характер социальных отношений и действий³.

Культурно-специфические особенности коммуникации проявляются в разных формах (межличностной, массовой, групповой и организационной) в сочетании вербального и невербального поведения. Коммуникативное поведение обусловлено национальным менталитетом и характером, определяется как совокупность норм и традиций общения народа, группы, отдельной языковой личности⁴.

Культура общения и поведения, в том числе и речевого, играет главенствующую роль, так как ведет к консолидации, объединению сообщества, демонстрируя уважительное отношение к каждому его члену, что находит подтверждение в народной мудрости.

В эпосе кабардинского народа о Нартских богатырях, есть маленькое отважное племя — Заячьи наездники, которые бесстрашно вступают в единоборство со злодеями-великанами, побеждая их, совершают многочисленные подвиги, и только в одном они уязвимы — от упреков болеют, а от оскорблений умирают.

При налаживании коммуникативных связей очень важно учитывать сложившиеся правила, национальные традиции.

В Швейцарских Альпах туристов призывают не рвать цветы, учитывая национальную психологию — на французском языке надпись на табличке призывает: «Наслаждайтесь цветами, но не убивайте их!», на английском — «Пожалуйста, не рвите цветы!», на немецком — «Цветы не рвать!» (категорический запрет).

После 1990-х годов в России действует сверхновая, основанная на индивидуализме «автомобильная цивилизация» и «массовая культура», требующая популяризации, доступности, упрощенности духа и мысли.

Состояние нравственности русского народа находится на низком уровне при бесконтрольном состоянии всех коммуникаций, в том числе и межкультурных.

Учитывая, что приоритет морали понижен в современном мире, серьезную проблему представляет формирование морально-нравственных качеств личности. Так, в конце 1990-х годов она рассматривалась как «формирование деидеологизированного мышления», в 2000-х — как «формирование толерантности», в настоящее время — как проблема «формирования нравственности». «Для современного человека нравственное поведение заключается в сложном и постоянном процессе нахождения неустойчивого баланса гуманного отношения к другому и к самому себе. А это означает терпимое отношение к разнообразным особенностям других людей, принятии собственной неидеальной природы со всеми ее ограничениями и сохранением веры в возможности человека»⁵.

Как показывают демографические исследования, более двух третей причин депопуляции России связано с возникшими в постсоветский период социально-психологическими феноменами — социальной депрессией, апатией, агрессией, которые являются массовой психологической реакцией на разрушение нравственности. По данным Всемирной организации здравоохранения, от 45 до 70% всех заболеваний связаны со стрессом (а такие заболевания, как неврозы, нарушения сердечно-сосудистой деятельности, язвенные поражения желудочно-кишечного тракта являются прямым его следствием).

Групповая мораль опирается на господствующую идеологию, нравственно для людей то, что им хочется, а безнравственно то, что им невыгодно, это свидетельствует о несамодостаточности морали. Мораль ищет поддержки и оправдания в нормах нравственности, нормы морали всегда навязываются индивиду.

Индикаторы российского общества, 2006 г.*

Показатели	Значение показателя	Место, занимаемое Россией по количеству убийств
Смертность от убийств на 100 000 жителей	20,2	1-е в Европе и СНГ
Смертность от самоубийств на 100 000 жителей	30,1	2-е в Европе и СНГ после Литвы
Смертность от случайных отравлений алкоголем на 100 000 жителей	23,1	1-е в Европе и СНГ
Смертность от дорожно-транспортных происшествий, на 100 000 жителей	17,5	3-е в Европе и СНГ после Литвы и Латвии
Ожидаемая продолжительность жизни при рождении (число лет)	66,6	Последнее среди стран с развитой и переходной экономикой
Естественный прирост населения на 1000 жителей	– 4,8	Одно из последних в Европе (перед Болгарией и Украиной)
Число детей, оставшихся без попечительства родителей, на 100 000 жителей	89	2-е в Восточной Европе и СНГ после Литвы
Количество разводов на 1000 жителей	4,5	1-е в Европе
Число аборт на 1000 женщин (в возрасте 15 – 49 лет)	40,6	1-е в Восточной Европе и СНГ
Доля детей, родившихся у женщин, не состоявших в браке (%)	29,2	9-е в Восточной Европе и СНГ
Индекс коррупции (от 0 до 10 баллов, чем выше балл, тем ниже уровень коррумпированности)	2,3	143-я позиция в мире (наряду с Гамбией, Индонезией и Того) из 180 возможных

* Данные Института социологии РАН, Фонда общественного мнения, Росстат, ООН.

В современном обществе констатируется антагонистическое противостояние двух основных видов морали: морали богатого меньшинства и морали бедного большинства.

Общество переживает масштабную нравственную деградацию или, как выразился известный социолог Э. Гидденс, «испарение морали»;

большинство людей чрезвычайно далеки от принципов и заветов христианской этики, в их сознании смешались понятия добра и зла и утратились критерии их различия.

Мат стал «рабочим дискурсом» значительной части молодого поколения, в том числе и его прекрасной половины. Широкое распространение приобрел такой феномен, как эйджизм, вызывающий негативные стереотипы в отношении старости и старения, а также соответствующие дискриминационные практики.

Американские социологи провели исследование, показавшее, что по частоте случаев *helping behavior*, выражающегося в готовности помочь ближнему, Москва замыкает список из 48 городов мира.

Острейший духовный кризис, который сейчас переживают страны Европы и Россия, связан с переменами в социально-политической и экономической сферах: произошла предельная коммерциализация всех областей общественной жизни, в том числе и межличностных отношений, неизменные добродетели стали восприниматься как товар или услуга. Отношения между людьми определяются материально-денежной компенсацией, отсюда утрата духовной устойчивости социальных связей.

А. А. Гусейнов полагает, что причиной социокультурной деградации современной морали является социально-политическое противостояние внутри гражданского общества, где персоналистическая этика борется с институционально-нормативной, традиционно подкрепляемой авторитетом государства. «Индивидуальная мораль, которая выступает как чистота мотивов и морально мотивированное, добродетельное поведение и которая поддерживается прочностью коллективных (общинных, сословных, корпоративных и прочих) традиций, обычаев, привычек, уже не может в новых условиях быть несущей конструкцией общественного согласия»⁶.

Будущее морали зависит от того, что станет источником нравственного переживания в обществе, а это требует новой философской рефлексии, заставляющей мораль заново осваивать человечность и социокультурную жизнь, так как была ликвидирована официальная нравственная система при распаде СССР и препятствием является сам тип социальной организации современной России.

Россия должна сделать все для сохранения своей истории, языка и других ценностей культуры. В современной России «нравственность, по крайней мере на данный момент, без религии вряд ли возможна,

поскольку в нашем обществе отсутствуют положительные социальные образцы для подражания и какая-либо объединяющая общество идея тоже, это весьма симптоматично для постсоветского периода»⁷.

Острота социальных и нравственных противоречий в современном мире, различные культурные и этические традиции показывают, что вряд ли возможно найти единую и подходящую всем панацею нравственного спасения мира и человечности.

Опросы демонстрируют, что подавляющее большинство наших сограждан выступают за ужесточение законов и нравственную цензуру СМИ, за возрождение институтов морального контроля, которые в современном российском обществе практически отсутствуют (в советские времена были пионерская организация, комсомол, товарищеские суды и т.д., при всех своих недостатках они выполняли эту контролируемую роль), включая школы, вузы и общественные организации, также следовало бы прибегнуть к «экстернализации» моральных норм путем придания им статуса законов. Примером может служить принятый Госдумой закон, запрещающий распитие пива и других слабоалкогольных напитков в общественных местах.

Итак, «кризис нации, культуры и общественных взаимоотношений, все это в итоге ставит человека перед неизбежностью изменить себя»⁸. Многоликое общество диктует в эпоху глобализации ускорить процесс усвоения своей и чужой конкретной культуры и правил коммуникации.

Культура этического мышления, культура чувств, языка поведения образуют целостную систему нравственной культуры личности. Разрушение морального и нравственного консенсуса ведет к нарушению коммуникативного. Нравственность не формируется без определенных усилий общества и, прежде всего, его интеллектуальной элиты и политиков. Чтобы быть адекватно понятым в политическом плане нужно понимать моральную природу своего и другого народа, учитывать их в международных отношениях, в диалоге с представителями других культур и цивилизаций и делать моральной политику, а не политизировать мораль, как выразился Карл Поппер.

¹ Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово/Slovo, 2000. С. 18.

² Grosch H., Groß A., Leenen W. R. Methoden interkulturellen Lehrens und Lernens. Saarbrücken, 2000. S. 48.

Нравственный аспект межкультурной коммуникации

³ *Maletzke G.* Kommunikationswissenschaft im Überblick: Grundlagen, Probleme, Perspektiven. Opladen, 1988. S. 43.

⁴ *Стернин И. А.* Очерки английского коммуникативного поведения. Воронеж: Истоки, 2003. С. 63.

⁵ *Юрасова Е. Н.* Динамика и механизмы формирования нравственности с позиций психоанализа // Нравственность для XXI века / Под. ред. Ю. М. Антоняна. М.: Аспект Пресс, 2008. С. 190.

⁶ *Гусейнов А. А.* Философия, мораль, политика. М., 2002. С. 271.

⁷ *Беляев А. А.* Парадоксальная судьба ценностей // Возможна ли нравственность, независимая от религии? / Отв. ред. А. А. Гусейнов. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. С. 54.

⁸ *Григорьев Б. В., Чумаков В. И.* Межкультурные коммуникации. СПб.: ИД «Петрополис», 2008. С. 141.

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ «КЕМБРИДЖСКИХ ПЛАТОНИКОВ» КАК АЛЬТЕРНАТИВА «ПРОЕКТА МОДЕРНА»

Представлявших в Англии середины XVII — начала XVIII в. традицию ренессансного неоплатонизма, группа христианских (англиканских) теологов и философов — «кембриджские платоники». Группа образовалась в Кембриджском университете вокруг Б. Уичкота. В нее входили Г. Смит, Г. Бернет, Г. Мор, Р. Кадворт и др. Современники Декарта, Гоббса и Ньютона, активные участники философской полемики, связанной с этими именами, сегодня они практически неизвестны; упоминание о них можно обнаружить, пожалуй, только в курсах истории этики. Философия кембриджских платоников рассматривается в них как находящаяся у истоков становления новоевропейской моральной философии. В исследовательской литературе также подчеркивается особый интерес группы к моральной тематике; за кембриджскими платониками закрепилось название «христианские моралисты».

Следует отметить, что значение мировоззрения кембриджских платоников не ограничивается сферой морали. Кембриджские платоники жили в особую эпоху: «Семнадцатый век был веком перехода, и хотя каждое столетие может быть описано таким образом, семнадцатый заслуживает этого названия больше, чем большинство веков, потому что он лежит между Средними веками и современным миром. Он засвидетельствовал одно из величайших изменений, которое когда-либо имело место в путях мысли человека о мире, в котором он живет»¹.

Период жизни платоников приходится на время, когда отчетливо проявились основные черты «Проекта модерна»: научно-философского взгляда на мир, где единственным надежным основанием истины был признан разум индивида, понимаемый как картезианское *cogito*. Именно модернистское — рационалистическое, механистическое мировоззрение преимущественно развивалось затем в течение трех последующих веков. Путь разрешения противоречий, порожденных кризисом средневекового сознания, определялся в его рамках как путь

его секуляризации; божественная реальность если не отрицалась, то исключалась из рассмотрения в качестве основания мира и предельной цели человека. Разумный индивид полагался полностью «земным» существом с «посюсторонними» целями.

Современники становления модернистского миропонимания, кембриджские философы и богословы представляют интерес, прежде всего, потому, что свой вариант платонизма, отождествляемого с христианством, они рассматривали как альтернативу материалистическому и атеистическому «Проекту модерна». Разделяя многие положения зарождающегося научного мировоззрения, они отнюдь не разделяли оптимизма, связанного с его развитием. Утрата трансцендентной перспективы означала для них не движение к миру и благополучию, а, напротив, угрозу целостности общества, утрату почвы для приведения его к гармонии.

Кембриджские платоники, так же как их оппоненты, считали, что естественный разум индивида — лучшая точка опоры для истинного миропонимания. Однако истинным они считали миропонимание христианское, которое они трактовали предельно широко, как всеобщую естественную религию. Приверженность «линии Платона» позволяла им полагать, вопреки любому из конфессиональных исповеданий христианства, что внутренний свет разума, а не внешний свет Благодати — наиболее надежная основа для его нового утверждения.

Считая картезианскую трактовку разума неверной, сами платоники рассматривали разум не только как холодный аналитический ум, но и как вместилище души, жаждущей счастья. Они были убеждены: единство, порядок общественного целого возможны, но не потому, что благодаря разуму человек оказывается способен к познанию и механическому применению законов, а потому, что разум — это источник естественной религиозности. Она рассматривалась как интуиция Бога — присущее человеку от рождения стремление к максимальной степени счастья, полноты жизни, потребность уподобления Ему. Спасение-обожение², в свою очередь, понималось как выход индивидуального сознания из платоновской «пещеры» собственного разума, обретение способности созерцать мир «глазами Бога» и усматривать прекрасное гармоничное целое там, где прежний, «пещерный» взгляд обнаруживал только хаос. Платоническое понимание идеального «я» прекрасно представлено у С. С. Аверинцева: «“Все”, τὸν, имеет в лексиконе Платона эквивалент — “Небо”, οὐρανός. Пребывая прежде всего в мире

идей и лишь затем — в мире тел, одушевленное Небо “объемлет все умопостигаемые живые существа” и “не допускает рядом с собой иного”. Душа Неба — это душа универсума, мировая душа... Созерцатель, который как небесная сфера со всех сторон равномерно окружает созерцаемый предмет любви своим “многоочитым” присутствием, видит его сразу в несоединимых ракурсах, более того, принимает его в себя, как целокупность воспринимает частное бытие!»³

Религиозный экстаз, переживаемый «я», вобравшим в себя мировую гармонию, вполне может быть назван эстетическим чувством. А также и нравственным, поскольку именно созерцание единства и красоты мира вызывает у индивида естественное желание действовать на общее благо. Сохранность целого для «обожненного» человека и есть его главный личный жизненный интерес и цель.

Таким образом, мораль, в понимании платоников, это свободная деятельность динамически преобразующегося индивида, направленная на общее благо, практическое воплощение религиозно-эстетического чувства мирового единства.

Представленное мировоззрение «мыслителей с орлиными глазами»⁴ действительно воспринимается как оппозиция модернистской парадигме. Но важно отметить, что они оказались теми, кто воспроизводил традиционное прочтение платонизма в последний раз. Их ситуация напоминает ситуацию Данте — еще вполне человека Средневековья, но вместе с тем — уже и Ренессанса. Кембриджские платоники выглядят так, будто не говорят ничего принципиально нового, а лишь раскрывают для своих современников истины «вечной философии», но при этом находятся уже в той точке, откуда внутри платоновской традиции начинается поворот, в результате которого индивидуальный разум уже не будет отождествляться с божественным, а моральная философия станет считать нравственно оправданной деятельность из любви к себе. Этот поворот ясно обозначится в рецепции платоновской мысли ближайшим поколением мыслителей.

С одной стороны, так происходит потому, что, согласно новому, идущему от Ренессанса взгляду, мир предстал безграничным, а значит, оказался принципиально не охватываемым в умозрении. Благодаря Бруно, Лейбницу и Паскалю привычная умозрительная картина мира предстала лишь одним из бесконечного множества возможных миров. Вся оставшаяся вне поля зрения безбрежность бытия оказа-

лась закрученной в спиральные завитушки барокко... или в складки — Жиль Делез нашел удивительно точный образ⁵. Идеально гладкая окружность мироздания вдруг явилась как бы уложенной в складки гофре: в любой точке может раскрыться просвет к новой, неизведанной вселенной, «края» которой, в свою очередь, обнаружат такое же «гофрированное» устройство.

С другой стороны, новоевропейское сознание необычайно остро переживало замкнутость человека в клетки собственного разума, освещаемые изнутри лишь тусклым светом. Ж. Делез напоминает о том, что распространенной метафорой его был кабинет — темный, лишенный прямого божественного света, в лучах которого вещи могли бы открываться «как они есть». Автономный разум представлялся новоевропейским философам изначально заполненным или пустым, но в любом случае освещенным изнутри лишь тусклой свечой; признавалось, что ему приходится иметь дело не с самими вещами, а с их смутными подобиями и тенями. Очевидно, что этот образ индивидуального сознания — «кабинета» — не отличается принципиально от хрестоматийного образа платоновской пещеры. Разница в том, что традиционный платонизм учил верить в возможность выхода из пещеры, а новоевропейская философия, в том числе и платоническая, уже нет. Кембриджские платоники, будучи мистиками, все еще являлись оптимистами, любили представлять разум в духе метафоры из Притчей Соломона: «Светильник Господень — дух человека...» (Притч 20: 27), и трактовали ее в том смысле, что зыбкий свет индивидуального разума выводит в конце концов его носителя к божественному свету⁶. Но в Новое время философский разум обретает скромность.

В рамках модернизма наметился магистральный путь, все же открывающий индивидуальному разуму возможность организации хаоса, образующегося в сознании: способность выявлять общие законы и рассматривать каждое конкретное событие как результат их действия. При этом неизбежно приходилось жертвовать идентичностью. Мир, рассмотренный с научных позиций, лишался привычного облика — «космическому» восприятию, характерному для обычного здравомыслящего человека, как оказывалось, нельзя доверять.

Для сторонников философии Платона было ясно как раз противоположное — нельзя жертвовать интуицией завершенности, потребностью индивидуального разума полагать некий предел схождения всех

мировых движений и событий: ведь тогда исчезает цель преобразования человека до богоподобия, импульс к нравственному совершенствованию. Альтернатива, возникшая в рамках «линии Платона», — все же пытаться объять необъятное. Пусть разум индивида не способен созерцать актуально целостность мира, содержащуюся в божественном уме, но зато он способен удовлетворять свою потребность в схватывании завершенной формы, создавая подобие этой целостности, видимость упорядоченности, удовлетворяющую непосредственное чувство.

Этот первый этап новоевропейской трансформации платонизма представлен философией ученика Дж. Локка А. Э. К. Шефтсбери, который также считал своими учителями кембриджских платоников⁷. Важно подчеркнуть: принимая в качестве конечной цели разума субъективное переживание вместо объективного мистического созерцания, Шефтсбери все-таки оставался близким миропониманию платоников. Стремление к завершенности, которое по справедливости следует называть эстетическим, признано им также и моральным. Для Шефтсбери — основоположника теории морального чувства — остается в силе положение: следование самому сильному желанию — переживанию собственной завершенности — означает интуитивное исполнение вечных законов добра. Моральное чувство рассматривается им как естественное чувство связанности, побуждающее каждого к выполнению своих обязанностей без институционального насилия. Шефтсбери предстает противником инстинкта себялюбия и вообще буржуазной повседневности. Способность возвышаться до всеобщности, любовь к порядку, гармонии служит для него гарантией против перехода добродетели в свою противоположность. Хотя он и сознает, что действие во имя общих интересов вполне может оборачиваться ужасом эгоистических репрессий и насилия, стоит этому чувству хотя бы немного сбиться с пути, и любящий человечество герой превращается в свирепого безумца: освободитель и хранитель делается притеснителем и разрушителем⁸.

Тем не менее от эстетизма Шефтсбери, наследника высокой ренессансной философии играющего сознания, можно проследить движение к утилитарному буржуазному сознанию. Переход к следующему этапу трансформации платонизма — от этики морального чувства к этике утилитаризма — прослеживается через ученика Шефтсбери — Ф. Хатчесона к его ученику, А. Смитю. Показательно, что принцип «наибольшего счастья наибольшего числа людей» сформулировал впервые

вовсе не классик утилитаризма И. Бентам, а Ф. Хатчесон — наиболее яркий представитель философии морального чувства⁹.

В утилитаризме и прагматизме — в теориях буржуазной этики — своеобразно преломляется тот же платоновский ход мысли. Из положения «стремление к собственному максимальному удовлетворению ведет к благу целого» выводится нравственное оправдание стремления к собственному максимальному удовлетворению, которое рассматривается как сумма дискретных гармоничных состояний. Положительную моральную оценку заслуживает деятельность по достижению этих состояний, которая одновременно интуитивно воспринимается как ощущение неведомой гармонии мира.

На этапе утилитаризма обнаруживается, что в связи с утратой из поля зрения божественного космического видения возможно и другое понимание счастья, кроме эстетического наслаждения предположительной гармонией. Мыслители постепенно приходили к осознанию, что нет возможности отграничить поведение, ориентированное на общее благо, от поведения по законам «природного» эгоизма. И если моральное чувство рассматривать как стремление к гармоничному разрешению ситуации, то оно может быть направлено к реализации только эгоистических стремлений.

Данная мысль еще долго соседствует в общественном сознании с представлением о том, что активность, направленная к увеличению собственного блага, все же органично сочетается с поведением, сознательно направленным на благо всего общества. Например, в этическом учении А. Смита сохраняется аналог морального чувства — чувство симпатии, способность разделять чувствования других людей. Высшая степень нравственного совершенства выглядит у Смита еще вполне соответствующей христианской морали: она предполагает выражение индивидом своего сочувствия другим и забвение самого себя, ограничение, насколько возможно, личного эгоизма. Однако в том же произведении присутствует и следующая сентенция, уже не слишком согласующаяся с Нагорной проповедью: предмет добродетели, называемой благоразумием, оказывается, составляют «Заботы о собственном здоровье, о собственном благосостоянии и значении, о добром имени, обо всем, что касается нашей безопасности и нашего счастья»¹⁰. В моральной теории А. Смита указанные положения не противоречат друг другу, подобно тому как в его экономической теории алчность буржуа уравни-

новешивается необходимостью производить нечто для пользы другого. Правда, Смиуту было уже достаточно ясно, что эгоистические стремления не обязательно согласуются с моральными законами. «*Стремящиеся к счастью весьма часто оставляют дорогу добродетели*»¹¹, — писал он.

Таким образом, концепции разума и естественной религии, предложенные кембриджскими платониками в качестве альтернативы модернизму, в своем развитии привели к обоснованию кризиса нравственного сознания, ориентированного на общее благо, и разрушения общественного единства, т.е. к тем самым следствиям, возможность которых они проницательно замечали у своих оппонентов.

¹ *Willey B.* The Touch of Cold Philosophy // The seventeenth Century. Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope. By Richard Foster and other writings in his honour. Standford University Press. Standford, California. P. 369.

² Кембриджские платоники используют понятие «обожение» (*deification*). См.: *Whichcote B.* The Manifestation of Christ and the Deification of Man // The Cambridge Platonists / Ed. by C. A. Patrides. L.: Arnold, 1969. P. 62.

³ *Аверинцев С. С.* Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.plato.spbu.ru/RESEARCH/plato_2400/03.htm (дата обращения 05.11.2012).

⁴ Б. Уичкот называл представителей платоновской традиции «Those Eagle Eyed Philosophers» // The Cambridge Platonists / Ed. by C. A. Patrides. L.: Arnold, 1969. P. 4.

⁵ *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/deleuze=le_pli=leibniz_et_le_baroque=ann.htm (дата обращения 05.11.2012).

⁶ The Cambridge Platonists / Ed. by C. A. Patrides. L.: Arnold, 1969. P. 11.

⁷ *Cassirer E.* The Platonic Renaissance in England. Nelson, 1953. P. 159–160.

⁸ *Гусейнов А. А., Ирриутц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 404–406.

⁹ *Апресян Р. Г.* «Наибольшее счастье наибольшего числа людей» // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 297–298.

¹⁰ *Смит А.* Теория нравственных чувств или опыт исследования законов, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами сначала о поступках прочих людей, а затем и о своих собственных. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://gallery.economicus.ru/cgi-bin/frame_rightn.pl?type=in&links=../in/smith/works/smith_w2_6_1_1.txt&img.

¹¹ Там же.

РОССИЙСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В МЕЖДУНАРОДНОМ КОНТЕКСТЕ

Понимание структуры религиоведения в мире значительно варьируется. Так, в «*The Routledge Companion to the Study of Religion*» (2010) представлены «теория религии», «теология», «философия религии», «исследование религии» (*Religious Studies*), «социология религии», «антропология религии», «психология религии», «феноменология религии» и «сравнительное изучение религии» (*Comparative Religion*)¹. Совсем иной подход встречается во всемирно известной серии исследований религии Ж. Ваарденбурга, где проблематика представлена исторически и мультидисциплинарно², тогда как в обобщающем издании «*Guide to the Study of Religion*» (2007) материал систематизирован по рубрикам: описание, объяснение и локализация (география) религий³. Относительно редки попытки создания унифицированной нормативной «фундаментальной теории религии», способной на самокритичное «ведение религией», сегодня выступающей как «теоретический синтез»⁴. В целом видится востребованным подход основателя интерпретативной антропологии К. Гирца, который предлагал понимать науку как «герменевтическое предприятие, как попытку пролить свет и дать определение, а не подвести под рубрику и декодировать»⁵. Представляется важным вспомнить и то, что К. Леви-Стросс важнейшей задачей современной науки о человеке (антропологии) считал разработку «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой»⁶.

В России складывается разделение направлений на «холистические» (религия как целостность) и «мультидисциплинарные» (религия как предмет исследования ряда самостоятельных научных направлений). Холистическое направление, как и «теология», стремится к разработке унифицированной нормативной «фундаментальной теории религии», которая может представлять собой как собственно научно-критическое обобщение данных множества частнонаучных направле-

ний в исследовании религии (социальной антропологии, социологии религии, психологии религии и т.п., называемых «компетентным религиоведением», «диалоговым религиоведением», «понимающим религиоведением», «метатеологией», «теоретическим религиоведением» и т.п.), так и конфликтующие в современной культуре интерпретации самого «феномена религии» («юрисдикционные», «лаицистские», «охранительные», «правозащитные», «эзотерические» и т.п.).

Мультидисциплинарное направление, возникающее вместе с социальными и гуманитарными науками в XVIII–XIX вв., представляет собой критико-философское, научно-критическое и самокритичное «ведение о религии и религиях», т.е. «сравнительное» (неапологетическое) научно-философское описание и обобщение многочисленных эмпирических аспектов религии как личностного и социального феномена («описательное религиоведение», «сравнительное религиоведение», «история религии» и т.п.).

¹ The Routledge Companion to the Study of Religion. 2nd ed. / Ed. by J. R. Hinnels. N.Y.: Routledge, 2010. P. III–IV.

² Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе о работах Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология // Ж. Ваарденбург; пер. с англ. под общ. ред. Е. И. Аринина. Владимир: Изд-во Владимирского гос. ун-та, 2010.

³ Guide to the Study of Religion. 2nd ed. // Ed. by Willi Braun and Russell T. McCutcheon. L.; N.Y.: T&T Clark, 2007. P. III–IV.

⁴ Cumpsty J. S. Religion as Belonging. A General Theory of Religion. Lanham; N.Y.; L., 1991; Pals D. L. Seven Theories of Religion. N.Y., 1996; Starc R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. New Brunswick, 1996.

⁵ Турц К. Путь и случай: Жизнь в науке. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html>.

⁶ Идеализм и религия. М., 1972. С. 187.

КОНСТИТУЦИОНАЛИЗМ И ВЕРОИСПОВЕДНАЯ ПОЛИТИКА В СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Регион Северо-Восточной Азии — это страны, представляющие два основных течения глобализации — вестернизационный и глокализационный. Многообразие идеологий эпохи модерна в условиях региона подразумевает и процессы «глобальной локализации» (глокализации) ценностных метанарративов антроподоктринальных интенций религиозных культур традиционного типа. Являясь детерминантой ряда национальных государств с имперскими интенциями политической культуры (прежде всего имеются в виду Россия и Китай), они сами претерпевают институциональную модификацию, обусловленную общей социокультурной трансформацией.

В процессах международной коммуникации она обусловлена, с одной стороны, кульбитом экономических доминант в мировой системе с Запада на Восток и с Севера на Юг, а с другой — модернизацией основных политико-правовых продуктов глобальной диффузии Запад—Восток. В первую очередь к ним необходимо отнести принципы конституционализма, демократии и прав человека, входящих в апорию с традиционными стереотипами правосознания и политической культуры.

В рамках дифференциации понятий «глобальность» и «глобализация» дифференцируется и понятийный дуэт «модерн» и «модернизация», рассматриваемый в качестве функционально-динамической характеристики процессов внедрения нарративов Нового времени в архетипический комплекс евразийской и конфуцианско-буддийской парадигм. Основной «дар» модернизации последнего столетия в России, Китае, Монголии, Корее — секуляризация как проекция конституционных прав человека на свободу совести и вероисповедания. С этим понятием связывается отделение не только церкви от государства, но и политической сферы от религиозно-институциональной. В условиях стран Северо-Восточной Азии секуляризация проходит не столь одно-

значно — традиции, связанные с этико-религиозным комплексом как основой политического, гражданского и правового сознания диктуют иные динамические параметры реализации принципов конституционализма с его евро-протестантскими истоками.

Речь идет не только о процессах макрорегионализации стран по признаку культур-цивилизационной или политико-правовой маркировки, но и о характеристиках локальных этноконфессиональных общностей. Данный посыл актуализируется констатацией видения процессов в регионе Северо-Восточной Азии как переходных от традиционного общества к современному в его, прежде всего, идеологической маркировке социополитической модернизации на рубеже XX–XXI вв.

Макрометодологически, в свете проблем анализа функционирования религиозных институтов, наиболее перспективны (для выявления реальных социополитических связей права и институтов общества) социокультурный и философско-правовой подходы. Философско-правовой подход основан на системном рассмотрении и анализе социума, что позволяет избежать дуализма «социального бытия» и «социального мышления» — духовных основ культуры. В первую очередь таких ее элементов, как правоотношения, правосознание и правовая культура, к сфере которой относятся связи политики и права с моралью, религией и идеологией общества. Именно в этой сфере объективно выражены основные тенденции и возможные прерогативы регулирования процессов интеграции в трансформационных условиях современной глобализации. Последняя рассматривается в контексте процессов модернизации — внедрения идеологических нарративов Нового времени, имеющих в Северо-Восточном регионе Азии ряд специфических маркеров.

Наиболее яркий из них — государственное (конституционное) право. Оно является своеобразной «душой» правовой реальности большинства стран Запада — «доноров» системно-правовых идеологем для ряда стран Северо-Восточной Азии. Последнее обстоятельство (характеризующее процессы «вестернизации») определяет характер глобализационных процессов как детерминант становления и формирования современных конституционно-правовых систем стран региона с «восточной» культур-цивилизационной маркировкой. И в этой связи небезынтересны процессы выработки методологии формирования эрзац-религиозной идеологии «больших империй» в условиях дисфункции традиционных конфессиональных институтов, к примеру, в России, и процессов ла-

тентных процессов модернизации конфуцианской идеологии в Китае. Выявляемая апория базовых компонентов традиционного правосознания и либеральной экспансии особенно четко проявляется при анализе соотношения декларируемых либерально-конституционных положений и реальных правоприменительной практики. Последнее отражается в специфике процессов рецепции правового массива, затрагивающих преимущественно частноправовые отрасли гражданского права в его экономико-торговой проекции. Именно данное обстоятельство определяет реалии государственного регулирования процессов глобализации экономической и идеологической сфер стран с «социалистическим» вектором глобализационных характеристик (Китай, Северная Корея).

К особенностям функционирования религиозных институтов Китая необходимо отнести дифференциацию религиозных объединений на две страты:

- 1) социальные группы, объединенные по принципу исповедования определенной религии и имеющие организационные формы;
- 2) не имеющие организационных форм.

Здесь возникает вопрос о необходимости выработки методологии сопряжения религиозно-этатистского дискурса китайского конфуцианства, секуляризационно-модерного комплекса гражданской религии Западной Европы (инверсии проекта Руссо) в условиях объективной потребности унитарного Китая в выработке интеграционной идеологии для включения неханьской части этноконфессионального спектра КНР в конфуцианско-этатистскую сферу.

Что касается религиозных организаций, действующих в рамках модернизации позитивного права, то их функционирование детерминировано в том числе и процессами модернизации. Китайское право, например, внешне европеизировалось с начала XX в. и вошло в семью правовых систем, основанных на римском праве. Изначально, как и в Японии, это было обусловлено необходимостью юридического противостояния колониальному характеру торгово-экономических отношений со странами Запада. В Китае после Синьхайской революции 1911 г. и провозглашения республики велась редакционная работа по созданию целого ряда кодексов. Так, Гражданский кодекс, включающий и гражданское, и торговое право, вступил в силу в 1929–1931 гг., Гражданский процессуальный кодекс — в 1932 г., Земельный кодекс —

в 1930 г. Кроме того, мы не должны забывать, что в Китае (как и в Северной Корее) основные законы сформированы в идеологических параметрах коммунистической идеологии, сопряженной с государственно-этатистской спецификой политико-правовой идеологии конфуцианства. Складывается своеобразная макрометодологическая философско- и политико-правовая апория.

С одной стороны, в свете либерализации и деидеологизации сферы религиозной политики Китай придерживается конституционных принципов уважения и обеспечения прав человека. Например, в Конституции КНР в ч. 2—4 ст. 36 регламентируется: «Никакие государственные органы, общественные организации и отдельные лица не могут принудить граждан исповедовать или не исповедовать религию, не могут дискриминировать граждан за исповедание или неисповедание религии». В соответствии с этим среди основных прав и обязанностей граждан конституируется: «Граждане Китайской Народной Республики имеют свободу вероисповедания. Никакие государственные органы, общественные организации и частные лица не могут принудить граждан исповедовать или не исповедовать религию, не могут дискриминировать граждан за исповедание или неисповедание религии» (ст. 36 гл. 2)¹.

С другой стороны, традиционный принцип государственного этатизма в данной сфере общественных отношений также отражен в конституции КНР: «Государство охраняет нормальное отправление религиозной деятельности. Никто не может использовать религию для нарушения общественного порядка, нанесения вреда здоровью граждан и в ущерб государственной системе образования. Религиозные организации и религиозные дела свободны от иностранного контроля» (ст. 36 гл. 2). Последнее положение является краеугольным для понимания специфики китайской правоприменительной практики, детерминированной всем строем имперского конфуцианства.

Функционирование религиозных институтов регулируется и целым рядом отраслевых законодательных актов, детерминированных жесткостью «имперской» правоприменительной практики. Например, Закон КНР о национальной районной автономии, «Общие положения Гражданского кодекса», Закон об образовании, Трудовой кодекс, Закон об обязательном 9-летнем обучении, Закон о выборах в собрания народных представителей, Закон об организации комитетов сельских жителей, Закон о рекламе и пр. Модернизационному характеру внут-

ренней и внешней политики свойственны попытки выработки проекта «гражданской религии», где базовым элементом будет конфуцианство в его «ханьско-центристской» интерпретации.

По данным *MRGI*, собственно ханьцев в Китае — 1,1 млрд, 91,5% населения. Официально Китай признает 55 других этнических групп, но при этом необходимо учитывать, что декларации и классификация правительства часто не совпадают, поэтому точное количество этнических меньшинств в Китае в действительности установить трудно. Согласно оценкам *MRGI*, наиболее крупные из этногрупп — уйгуры (8,4 млн, 0,68% китайского населения), монголы (5,8 млн, 0,47%) и тибетские народности (5,4 млн, 0,44% — остаток первоначального Тибета был распределен между четырьмя китайскими провинциями. Регионы, традиционно населенные тибетскими народностями, были объявлены в качестве «автономных префектур» и «автономных округов»). Этногруппы проживают в провинциях, которые, как и в Тибете, объявлены Китаем в качестве «автономных», но без возвращения народностям всей территории исторически традиционного проживания. Номинальность автономии определяется жестким контролем со стороны Коммунистической партии Китая над административными центрами и институтами религии².

В общей сложности зоны внедрения меньшинств представляют около половины китайской национальной территории. В последние годы эти регионы, расположенные в западной и северной частях Китая, приобрели особую значимость, как из-за своего военно-стратегического положения, так и в связи с сырьевыми запасами. Поэтому вопросы, связанные с этатистской маркировкой процессов возрождения религиозных культур национальных автономий, спроецированы на методологию атомизации этнокультурного массива за счет миграционной политики ханьцев и пропаганды ханьско-центристской версии конфуцианских идеологем. Идеологическая модернизация базово-традиционных государственно-охранительных идеологем Китая сталкивается с процессами этнополитизации религиозно-культурных автономий. Как следствие возникает весь блок вопросов о правах человека, ставших для Китая открытым «ящиком Пандоры».

Основные проблемы, вставшие перед имперской природой государственности Китая (а также России), находятся в области реализации одной из основных функций государства — необходимости интеграции социокультурного пространства. При этом необходимость модерниза-

ции социофункциональных параметров базовых цивилизационных культур-религиозных архетипов обусловлена глобальными интенциями политико-правового модерна в области прав и свобод человека, права наций на язык, традиционный образ жизни, а также развитие политико-правовых форм государственного обустройства в границах конституционализма как принципа демократии.

Таким образом, особенности функционирования религиозных институтов стран Северо-Восточной Азии на современном этапе обусловлены процессами глобализации идеолого-правовых нарративов Нового времени. Экстерриториальность правовой глобализации в сфере государственно-конфессиональных отношений имеет в своей конституционной основе либеральный базис личных прав человека. Процессы модернизации национальных политико-правовых систем стран Северо-Восточной Азии имеют двойной вектор — вестернизационный и девестернизационный.

В связи с этим мы можем говорить о двух тенденциях:

- 1) о глобализации ценностных факторов либеральной идеологии — рынка, демократии и прав человека и фиксации их, прежде всего на конституционном уровне стран Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР);
- 2) о верификации данного комплекса с позиций традиционно-ценностной интерпретации, политико-правовой практики и геополитической прагматики.

Религиозный фактор как один из системообразующих в процессах глобализации имеет и обратный вектор — Восток—Запад. Религиозно-правовая политика направлена на институционализацию и унификацию средств правового контроля. В Китае в основе реализации интеграционной функции объективно выступает ханьское конфуцианство, трансформирующееся в «гражданскую религию» этатистского комплекса общегосударственного масштаба, включающего в себя ряд предметных усилий в направлении «ханьской глобализации» Тибета, Внутренней Монголии, Синьцзян-Уйгурского автономного района.

¹ Конституция КНР 1982 года (с изм. 1988, 1993, 1999, 2004 гг.). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://chinalawinfo.ru/constitutional_law/constitution (дата обращения 05.04.2011 г.).

² Blumer F. Chine: Situation des minorités ethniques et religieuses Mise à jour. Berne, 2009. P. 45.

АДАПТАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Модернизация общества, которая подразумевает в качестве нормативной цели ускорение прогресса экономических, политических и социально-культурных отношений, имеет и обратную сторону, поскольку слишком часто представляет очевидную угрозу для сохранения вековых культурных ценностей и дальнейшего существования традиционного уклада жизни людей.

Характерным примером реализации подобной угрозы явилась ситуация, которая сложилась в Тибете после насильственного присоединения к коммунистическому Китаю в 1950 г. Начиная со времени второй рецепции буддизма в X–XI вв. и до середины прошлого столетия Тибет был ареной развития уникального в истории «буддийского проекта» теократического государства — «цитадели Дхармы». Фактически все сферы жизни тибетского общества контролировались буддийским духовенством, которое выступало сакральным носителем и хранителем традиционной культурной парадигмы. Подавление стихийного народного восстания в 1959 г. привело к массовой эмиграции духовенства, включая Далай-ламу XIV и многих иерархов ведущих школ тибетского буддизма. Последовавшая за этим китайская «культурная революция» лишь ускорила процесс секуляризации общественной жизни Тибета и потери традиционной культурной идентичности.

В сложившихся условиях тибетская диаспора, не отказываясь от долгосрочных политических целей, сделала ставку на миссионерскую проповедь тибетского буддизма на Западе, стараясь сохранить систему своих духовных ценностей, максимально расширить число адептов и завоевать симпатии международной общественности. При этом процесс глобализации, который лоббирует западная цивилизация, создает для этой тенденции благоприятные условия.

Следует отметить, что в ходе тысячелетней истории распространения индийского буддизма на территории Центральной и Средней Азии,

Юго-Восточной Азии, Китая и, наконец, Тибета сложилась уникальная модель адаптации учения Будды в иной культурной среде с чуждым мировоззрением, системой ценностей и праксиологией. В максимально обобщенном виде можно констатировать, что акцент буддийской проповеди всегда делался на процедуры аккомодации теоретических постулатов и формальных практических установок с безусловным сохранением смыслового ядра религиозной доктрины, а именно: учения о четырех благородных истинах, закона взаимозависимого происхождения и методов буддийской йоги. Возникший при этом «диалог культур» неизменно приводил к взаимной трансформации и в итоге к плодотворному религиозному синтезу, способному дать ответ на духовные вызовы своего времени.

Между тем Далай-лама XIV неоднократно отмечал, что в первую очередь видит свою миссию в утверждении общечеловеческих ценностей совместно с институтами гражданского общества и представителями всех вероисповеданий. В продолжение этой мысли духовный лидер тибетского буддизма в целом приветствует процесс секуляризации, отмечая, что только в светском обществе возможен равноправный диалог между различными религиями. В свою очередь, Кармапа XVII идет еще дальше и предлагает снять с буддизма «ярлык религии», отмечая растущую популярность методов психосоматической регуляции, известных как буддийская йога, среди людей, не преследующих чисто религиозные цели.

Россия является страной с традиционными ареалами распространения буддизма тибетского толка в Бурятии, Тыве и Калмыкии. Возрождение буддийской религиозной традиции в этих республиках и заметный интерес к тибетским практикам среди некоторой части российского общества в целом создают устойчивый запрос на контакт с миссионерами тибетского буддизма, что делает актуальным анализ такого межкультурного взаимодействия и его возможных последствий, в том числе с применением методов сравнительного религиоведения.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ ГРАЖДАН УКРАИНЫ КАК ОСНОВА КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Украина как самостоятельное государство в его современных границах оформилась на исходе XX столетия в результате распада СССР. В разные исторические периоды территория современной Украины входила в состав крупных многонациональных государств. Это обстоятельство оказало серьезное влияние на культурное и конфессиональное развитие регионов Украины, предопределило возникновение между ними серьезных различий. Принимая во внимание наличие исторически сложившейся сегментации, можно говорить о многосоставности украинского общества. Согласно теоретическим концепциям многосоставности, можно рассматривать сегментацию украинского общества по критериям территории, этнического состава, культуры, языка общения и конфессиональной разнородности.

Поликонфессиональный характер государства также является существенным фактором, который приводит к возникновению конфликтных ситуаций. Факт исторического складывания на территории Украины множества религиозных общностей усложняется тем, что в течение последнего десятилетия украинская государственность находилась в состоянии трансформации, в процессе интенсивного поиска путей и форм институционализации национальной идентичности. Территориальная конфигурация религиозных ориентаций населения почти полностью совпадает с линией цивилизационного разлома Украины на регионы, отличающиеся своими политическими, социальными и культурными предпочтениями.

Важнейшая особенность формирования межконфессиональных отношений в Украине заключается в том, что религиозная ситуация потенциально содержит в себе возможность этнической политизации, включает проблемы единства православия и права на развитие других вероисповеданий. Неоднородность конфессионального пространства Украины проявляется прежде всего в различиях вероисповеданий и в

уровне религиозности в разных частях страны. Также важным видится вопрос приоритетов духовного общения с представителями славянских государств либо со странами западного мира.

По последним данным, в Украине официально функционирует 82 конфессии, которые объединяют более 30 тыс. религиозных общин. Доминирующими на сегодняшний день являются четыре христианские церкви восточного обряда (три православные и одна грекокатолическая), римско-католическая, протестантская церкви и мусульманские общины. В западных областях Украины доминируют униатская (грекокатолическая) церковь (УГКЦ) и Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ), в западных и отчасти центральных регионах активность проявляет раскольническая Украинская православная церковь так называемого «киевского патриархата» (УПЦ «КП»), а в центре, на востоке и юге страны подавляющее большинство верующих принадлежат к канонической православной церкви Московского Патриархата.

Согласно данным опроса, 46% жителей Украины считают себя членами Московского Патриархата. Менее четверти (22%) украинцев при этом являются членами раскольнического «киевского патриархата». Почти 10% жителей Украины — грекокатолики, около 3% — протестанты, по 2% — католики и мусульмане. К не признанной в православном мире Украинской автокефальной православной церкви принадлежит 1% жителей страны, менее 1% — члены нетрадиционных религиозных движений. 13% респондентов объявили себя верующими, но затруднились с ответом, к какой религии они принадлежат.

Вследствие сложившихся территориальных, социальных и этнических особенностей Украины в массовом сознании граждан присутствуют размытость представлений о территории как единой зоне проживания украинского этноса, недостаточность знаний истории ее государственности. По степени полиэтничности территорию Украины можно разделить на четыре этнические зоны: украинскую, смешанную, русскоязычную и полиэтнические анклав.

Исторически западноукраинская (галичанская) культура сформировалась на основе влияния культуры и традиций Литвы, Польши, Австро-Венгрии, с сильным влиянием католицизма. В этих областях сложилась особая этнокультурная группа, которой присущ язык на основе смеси польского и венгерского с украинским. Восточная культура сформировалась под воздействием России, православия и двуязычия

(русского и украинского). В восточных областях образовалась украино-русская культура, элементы которой дополняют друг друга. На востоке особенно сильны хозяйственные и культурные связи с Россией, существует явное тяготение к ней. Сложилась ситуация, которую известный американский политолог С. Хантингтон оценивает следующим образом: «Расколота страна с двумя различными культурами. Линия разлома между цивилизациями проходит прямо по ее центру вот уже несколько столетий».

Доминантное соотношение этносов от общего процента проживающих в Украине по территориальному принципу констатирует наличие двухполюсной ситуации. На одном полюсе — западные области и Галичина, на другом — юг и восток. Центральные регионы — промежуточная зона.

В Украине за ее историю сформировались фактически две украинские культуры — западная и восточная. На этих территориях успела сложиться и своя языковая культура, ставшая основополагающей для формирования ментальных и культурных ценностей. Для жителей запада украинский язык — это чаще ценность, для жителей центра, востока и юга — скорее средство общения. Помимо этого, в Украине в достаточной степени для межнационального общения используются оба языка — государственный украинский и русский. У граждан Украины украинский язык наиболее распространен среди этнических украинцев (85,2%) и поляков (71,0%), наименее — среди крымских татар (0,1%) и венгров (3,4%). Среди русских — 3,9%.

Дискуссия о языке богослужения имеет актуальную и длительную историю, и однозначного ответа на этот вопрос пока не найдено. Тем не менее в канонической практике Русской Православной Церкви, так же как и в УПЦ, традиционным языком богослужения является церковнославянский. Украинский язык используют в богослужении три деноминации: УПЦ «КП», УАПЦ и УГКЦ, но каждая имеет свои варианты переводов, нередко, впрочем, совпадающие или очень близкие друг другу. Богослужения в раскольнических церквях «киевского патриархата» и УАПЦ стали проводиться по-украински с момента их возникновения. Грекокатолическая церковь также изначально использует украинский как язык богослужений. И хотя количество приходов канонической УПЦ МП превышает число приходов УПЦ «КП», УАПЦ и УГКЦ вместе взятых, статистика приводит данные опросов, которые

заставляют серьезно задуматься о религиозно-патриотических тенденциях в Украине.

Подводя некоторые выводы, мы можем кратко создать культурный и религиозный портрет прихожан разных конфессий.

Прихожане УПЦ МП, как правило, люди давно воцерковленные или выросшие в религиозных семьях. В национальном отношении они могут быть украинцами, русскими или из смешанных семей. В равной степени могут хорошо владеть как русским, так и украинским языком.

Прихожане раскольнической УПЦ «КП» — люди в большей степени пришедшие к вере в постперестроечное время, с выраженной украинской ментальностью, стремящиеся к построению национальной государственности Украины. Основным языком общения — украинский.

Прихожане УГКЦ в основном проживают на западе Украины, среди них много молодежи и людей среднего возраста. Хорошо социализированы. Часто УГКЦ солидаризируется с УПЦ «КП» и УАПЦ в отстаивании национальных приоритетов.

Прихожане католической церкви в большинстве своем состоят из автохтонного польского населения, проживающего в западных областях, также включают в себя венгерские анклавы населения Закарпатья. Большинство церковных терминов также сохраняет польскую лексику без перевода.

Что касается мусульман Украины, то все их организации находятся в основном под опекой мусульманских стран и имеют от них материальную помощь. Основная концентрация верующих этой религии — в Крыму.

Относительно культурных предпочтений представителей различных конфессий мы имеем здесь следующую картину: абсолютное большинство (92%) прихожан УПЦ хотели бы поддерживать религиозное общение с русским (66%) и белорусским народом. 73% прихожан общин «киевского патриархата» также хотели бы поддерживать религиозное общение с русским народом. Только 15% грекокатоликов ощущают духовное единство со славянскими народами. Религиозное общение с поляками хотели бы поддерживать 24% грекокатоликов и только 8% верующих Украинской православной церкви.

Среди жителей западных областей Украины существенно меньше тех, кто ощущает духовное единство с русским и белорусским народом.

В то же время, по сравнению с другими регионами, там намного больше тех, кто хотел бы поддерживать религиозное общение с народами Западной Европы и поляками. Следует отметить, что на западе страны находится наибольшая доля тех, кто не ощущает духовного единства ни с одним из народов.

Оценивая перспективы распространения русской культуры на Украине, 20% опрошенных считают, что она будет широко востребована. Противоположной точки зрения придерживаются вдвое меньше людей. Разительные отличия мы получаем, когда сравниваем оценки представителей разных конфессий того, что ждет русскую культуру в Украине. Наиболее оптимистичны прихожане УПЦ МП — четверть из них уверена, что русская культура будет широко востребована. Представители УПЦ «КП» намного менее оптимистичны — 14%, и совсем негативно оценивают ее перспективы грекокатолики — 1%.

Такие явные различия позволяют понять анализ ответов на вопрос представителей разных конфессий, с кем они ощущают духовное единство и с кем хотели бы поддерживать религиозное общение в первую очередь.

Итак, острая политическая борьба за суверенизацию государства оказала большое влияние как на формирование отношений между государством и конфессиями, так и на религиозное возрождение страны, что сопровождалось всплеском религиозного самосознания и консолидацией религиозных общин. В этих условиях баланс интересов запада, центра, востока и юга Украины очень важен, поскольку исследования показывают высокую степень корреляции между конфессиональной и этнолингвистической идентификацией соответствующих групп населения.

Современная Украина испытывает на себе весь груз проблем глобализации, ищет свое место между Востоком и Западом в контексте евроатлантической или евразийской интеграции. В этом контексте концепция Русского мира, при условии деполитизации ее положений со стороны представителей светской власти, может существенно способствовать формированию религиозно-культурной идентификации украинского народа, созданию единого культурного ореола славянских государств как цивилизационной общности.

Таким образом, анализ показал, что религия занимает важное место в культурной идентификации граждан Украины. Подчеркнем, что

М. Е. Коровина

Украина является многоконфессиональным государством, в котором основная масса населения исповедует традиционные христианские религии. Вместе с тем исследование показывает, что в среде верующих всех христианских конфессий присутствует достаточно мощный потенциал веротерпимости, мира и согласия для решения накопленных культурных и межконфессиональных вопросов.

МЕТОДОЛОГИЯ АНАЛИЗА СОВРЕМЕННЫХ ЭФФЕКТОВ ВЛИЯНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Исторические, социологические и социально-политические подходы, апеллирующие к конструкту «модернизация», объединяются тем, что выделяют в социально-динамических процессах (реформации, закономерной трансформации или осуществления логики исторической динамики) состояние качественного отличия от предшествовавших и даже ранее неизвестных проявлений. Таким образом, задаваемые модернизацией направления исследования обладают общей ориентацией на выделение качественных изменений, природа которых уже может истолковываться как сдвиг, как системная трансформация, как синергетическая мутация и как осуществление закономерности исторического движения.

Вследствие этого представленность процессов модернизации анализируется в двух необходимых и неминуемых планах: по типам качеств, выявляющихся как новообразования, и по механизмам, подобные новообразования вызывающим. А особенности модернизации текущего периода при этом раскрываются в отличиях новообразований от прежде освоенных новаций. Эти отличия и представляют смену предшествовавших качественных подразделений истории (и историй) общественных систем вновь приходящими, существенная характеристика которых практически единодушно отмечается в затрудненных условиях выделения доминирующих тенденций.

Наступающему периоду свойственно также и четко распознаваемое изменение в состоянии форм интеграции и интеграционных механизмов таких общественных элементов и процессов, которые значимо встроены в социальные порядки, общества, цивилизации и другие подобные им «мегаинтеграторы» (как, например, политическая система, страна, государство). Модернизация в своем качественном переходе в обновленное состояние превращает отмеченные опробованные историей человечества формы из единственно возможных и абсолют-

ных в варианты возможного будущего и сосуществующие механизмы регуляции этических, социальных и политических отношений между людьми. Отсюда, кстати, и возникают такие предикации, как поливариативность и мультикультурализм. А процессы и возможные формы интеграции обращаются модернизацией в комплексные системы изменения качеств или пара-системные, даже «синергетические» переходы.

Рассмотрим, как эти актуальные для современного состояния общества последствия модернизации проявляются в существовании и в качествах религиозной организации, ее месте в системе социальных взаимодействий и ее положении в социокультурном окружении, с одной стороны, и как они определяют состояния сферы международной коммуникации — с другой.

1. Модернизация как процесс системный затрагивает в первую очередь системные качества религиозных организаций, т.е. вызывает изменения в функциональном (определяющем характер ее связей и способы осуществления взаимодействий) и в структурном (задающем морфологические типы и особенности строения самой организации) планах, обеспечивающие воспроизводство социальной целостности и проявления качеств социальных единств.

В собственном целевом назначении религиозные организации ориентированы на сохранение и воспроизводство исходного трансцендентного содержания (которое, при наличии в религии вероучения, передается через откровения, или откровенное знание, а в более примитивных формах религии существует как табуированная область таинственного) как структурными, так и функциональными средствами. Средствами, либо имеющимися в распоряжении организации, либо ориентирующими ее динамику на их приобретение или генерацию.

Именно поэтому направленность модернизации на качественные изменения ставит религиозную организацию перед необходимостью преодоления противоречия между сохранением своего целевого ядра и адаптацией к потокам качественной изменчивости. Здесь проявляется и первое значимое качество религиозных организаций в условиях современной действительности — независимо от типа и уровня исповедуемой религии религиозные организации подчеркнуто существуют в двух планах (утверждение заданного в вероучении сакрального содержания и стержневой деятельности в соответствии с актуальными условиями социокультурной среды). Причем второй план, социокультур-

ное соответствие в реальности организационных взаимодействий, т.е. в общем социальном контексте существования религиозной организации в условиях настоящего периода, зримо преобладает.

2. Модернизация как процесс современной (Новой, Новейшей и даже пост «какой бы то ни было») истории во взаимодействиях религиозной организации (равно как и представляющих ее социальных индивидов и коллективных социальных форм — структурных подразделений, групп, объединений) с отдельными элементами, их комплексами, феноменами окружения (среды, пространства) способствует проявлению противоречий социального типа. Причем в историческом времени данные противоречия, оставаясь в неразрешенном состоянии, имеют тенденцию накопления. И повышение концентрации накопленных противоречий вызывает неизбежный сбой, при котором фоновая конфликтность, преодолеваемая на локальном уровне за счет ресурсов устойчивости или адаптивности организации, перерастает в состояние системного кризиса. Этот сбой может иметь открытый характер коллапса (в случае вызванных либо происходящих по внутренней логике усиления конфликтности революций) или принимать вид системной дисфункции затяжного типа, когда несогласованность сохраняется в латентных формах.

3. Трудности согласования элементов общественной системы в процессах модернизации проявляются в плане качественности (предикативной детерминации как проявлении индикаторов и обусловленных свойств). Это сказывается на кризисном состоянии сферы социальной и гуманитарной теории и в плане взаимодействия, состояние которого отражается на кризисе сферы социального управления, вынужденного сочетать заявленные торжества либерально-демократического управления с самыми жесткими формами подавления негативных тенденций, от непопулярных санкций в миграционной политике, вплоть до применения военных действий.

4. Особенно важной в положении религиозных организаций становится медиативная роль в модернизации процессов социальной коммуникации. При этом значение международной коммуникации усиливается и в плане взаимодействия между религиозными организациями. Эти взаимодействия далеко не исчерпываются экуменистским движением, диалогом религий и межконфессиональными отношениями, но определяют проекты и программы совместных действий

в преодолении разногласий и решении насущных задач повседневной общественной жизни.

В современном разнообразии процессов модернизации к накопленным противоречиям, отражающимся в международных коммуникациях религиозных организаций, в первую очередь следует относить:

- противостояние исторически установившихся и актуально проявляющихся тенденций экономических и политических суверенитетов;
- конфликт интересов в столкновении интеграционных процессов и процессов становления локальной (региональной, внутрисубсидарственной) идентификации;
- несоответствия этнической, культурной и политической идентификации.

Реакции религиозных организаций на данные противоречия проявляются по двум основным линиям, соответствующим функциональному содержанию религии. Первая выражается в усилении заботы о вере как главном механизме выделения религиозного содержания и проявляется в приспособлении существующих структур религиозных организаций под изменения социокультурных условий их существования в социокультурной среде. Примером здесь может служить овладение религиозными организациями новыми формами социальной коммуникации или определение ими позиции в отношении к феноменам культуры, возникающим в процессах модернизации (в частности, к лабильности моральных норм, выступающей извращенным отражением соотношения терпимости и неприятия, к таким явлениям массовой культуры, как досуг, мода, СМИ, модели повседневной культуры, представляющие различные типы образа жизни).

Вторая линия ответов религиозных организаций на изменяющиеся условия выражается в активизации деятельности религиозной организации в социокультурном поле, в установлении и/или усилении ее связей с другими политическими институтами (прежде всего, с естественными, исторически сложившимися — с семьей, с государством, с армией, с организациями, представляющими пенитенциарную систему, а также с экономическими).

5. Отмеченные особенности процессов модернизации не могут не отразиться на состоянии сферы международной коммуникации,

ее общих характеристиках, состоянии структурных (субъекты, доминирующие и сопутствующие формы), функциональных (изменения смысловых и ценностных аспектов содержания, трансформации и исчезновения прежних и возникновение новых дискурсов) компонентов.

Религиозная организация, характеризующаяся по необходимым организационным признакам как организация социальная, выступает как система взаимодействий, институционно оформленная в культовых практиках выделения существенного, абсолютного начала, жизни, деятельности, повседневных взаимоотношений между людьми.

Участие религиозных организаций в процессах модернизации и их влияние на состояние сферы международной коммуникации обуславливается как *внутренними* процессами организационной динамики (активизация межрелигиозных и межконфессиональных диалогов, установка на понимание, разграничение влияния и распределение контроля, определяемые и проявляемые экуменизмом, и попытками преодоления его эффектов в приспособлении теологических моделей к условиям современных обществ), так и *внешними*, выражающими современное состояние процессов модернизации.

На этом фоне меняются представленность и участие различного типа социальных организаций: общественные движения сливаются и функционально отождествляются с политическими, религиозные организации раскрываются в социальном плане как организации, осуществляющие экономическую деятельность¹.

В современных социальных порядках религиозные организации, продолжая воспроизводить исторически выработанные программы приоритетов в плане международной коммуникации, действуют и как опосредствующие ее формы и механизмы. Вследствие этого религиозные организации начинают принимать все более широкое участие в определении культурных и, в завуалированном виде, экономических и политических аспектов межкультурной коммуникации².

¹ Яркий и одиозный пример — отражение тотального экономического кризиса Греции в процессе над православным игуменом по вопросам операций с недвижимостью.

² Тут уместно напомнить о значении и культурном резонансе открытия границ с Польшей, состоявшегося в 1990-х годах по инициативе Иоанна Пия XII.

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ В ПОСТРЕВОЛЮЦИОННОМ ЕГИПТЕ

В практически мононациональном Египте именно религия является одним из главных идентификационных столпов, пронизывая при этом все сферы жизни — политическую, социальную и даже экономическую. Более того, нередко именно религиозность рассматривается египетскими консерваторами как естественная замена гражданственности.

Таким образом, представляется важным рассмотрение изменений, произошедших в религиозной ситуации Египта после революции, имевшей место в январе—феврале 2011 г. и приведшей к отставке президента Хосни Мубарака и смене правящего режима в стране.

На протяжении последних десятилетий религиозная ситуация в Египте характеризовалась неоднозначностью и напряженностью. Однако, в отличие от распространенного представления о существующем в Египте конфликте между мусульманами и христианами, в действительности гораздо более острым являлся конфликт религиозности и секуляризма.

В постреволюционном Египте данная тенденция приобретает все более острые формы. Так, несмотря на ожидания ряда западных и отечественных экспертов, предполагавших активное участие религиозных организаций в революционных демонстрациях, основными протестными силами стали молодые секулярно ориентированные египтяне. Более того, на протяжении всех восемнадцати дней революции на центральной площади Каира Тахрир, как, впрочем, и других городов страны, не прозвучало ни одного религиозного лозунга или призыва. Кульминацией демонстрации национального единства египтян стали знаменитая пятничная молитва на площади Тахрир, в ходе которой молящихся мусульман охраняли от полиции христиане-копты, а также последовавшая за тем воскресная молитва христиан, которых охраняли мусульмане.

Ощувив себя на обочине главного исторического события современного Египта, религиозные движения и их лидеры были вынуждены активизироваться.

Наиболее известной и влиятельной исламистской организацией в Египте является организация «Братья мусульмане», имеющая долгую и противоречивую историю. «Братья мусульмане» — старейшая и самая многочисленная исламистская организация в мире, основанная в Египте в 1928 г. и имеющая своей целью религиозное (исламское) возрождение Египта. Главная стратегия «Братьев мусульман» — изменение общественного устройства путем постепенного изменения мировоззрения индивидуумов, потом их семей, а впоследствии и всего общества¹. Поскольку на протяжении последних десятилетий участие религиозных партий в политической жизни Египта было законодательно запрещено, «Братья мусульмане» имели право открыто осуществлять лишь социальные проекты, в основном в сферах благотворительности, образования и медицинской помощи.

Египетская революция 2011 г. принесла движению беспрецедентную пользу: «Братья мусульмане» смогли не только выйти из политического подполья, но и присоединились к протестным антиправительственным движениям, как только победа революции стала очевидна. Более того, ими была сформирована политическая партия «Аль-Хуррийя уа Аль-Адаля» («Свобода и справедливость»), которая получила значительное число мест в новом парламенте (37,5%). В то же время идеологические установки организации стали значительно мягче, наметился отход от радикализма и ориентация на демократические ценности. Интересен тот факт, что вице-президентом партии был избран известный коптский общественный деятель Рафик Хабиб. Стали иметь место встречи представителей коптской общины с руководством движения «Братья мусульмане». Так, председатель коптской ассамблеи Шериф Досс подтвердил факт как минимум трех встреч членов ассамблеи с лидерами партии «Аль-Хуррийя уа Аль-Адаля» за последние несколько месяцев². Глава движения «Братья мусульмане» Мохаммед Бади провел телефонный разговор с Патриархом Коптской церкви Шенудой III, а также вышел с инициативой привлечь коптскую молодежь к диалогу с их движением³. Также Мохаммед Бади посетил древнеегипетские храмы Луксора совместно с другими лидерами движения «Братья мусульмане» с тем, чтобы выразить поддержку развитию туризма

в стране и подчеркнуть значимость древнеегипетского наследия⁴, при этом что враждебное отношение к языческому прошлому страны всегда было характерно для фундаменталистской идеологии исламизма.

После революции возобновила свою деятельность радикальная организация «Джамаа Исламия», считающаяся причастной к убийству президента Анвара Садата в 1981 г. Согласно ее руководителям, организация не стремится к власти, но испытывает необходимость в легализации, которая позволила бы «Джамаа Исламии» распространять в обществе свои идеи и мировоззрение. Лидеры движения уже зарегистрировали собственную политическую партию «Аль-Бинаа уа Аль-Ганмийя» («Созидание и развитие»), которая, по их словам, станет светской, но «с исламской идентичностью»⁵.

Однако самой неожиданной религиозной силой, значительно активизировавшейся после революции в Египте, стали салафиты. Различные движения приверженцев якобы «истинного», «изначального», «чистого» ислама существовали в стране и прежде, однако вряд ли можно было говорить о едином салафитском движении. На протяжении последних нескольких лет салафиты транслировали свои идеи посредством как минимум десяти спутниковых телеканалов, чьи передачи сводились, как правило, к проповедям популярных салафитских шейхов.

Сегодня же сторонники салафизма все чаще заявляют о себе как об очень влиятельной общности Египта. Несмотря на то что салафиты — одни из наименее политизированных исламистских движений, именно они могут представлять наибольшую угрозу секулярному государству. Среди салафитов нет единства в отношении того, насколько им дозволено или необходимо принимать участие в политической жизни страны, тем не менее политизированное крыло движения неоднократно демонстрировало отличные организационные и мобилизационные способности своих членов. Достаточно отметить, что политическая партия «Нур» («Свет») была зарегистрирована салафитами одной из первых в постреволюционном Египте и получила 27,8% голосов на парламентских выборах. Численность салафитов неизвестна, однако, по словам одного из бывших лидеров «Братьев мусульман», их в двадцать раз больше, чем «братьев». В то время как неофициальные источники определяют численность «Братьев мусульман» в пределах от 400 тыс. до 700 тыс. человек, существует мнение, что численность салафитов на сегодняшний день в Египте доходит до 5 млн человек.

Очевидно, что отношения между салафитами и движением «Братья мусульмане» напряженные: первые считают предательством ислама решение «Братьев мусульман» поддержать идею светского гражданского государства в Египте, тогда как «Братьям мусульманам» явно мешают салафиты, оттягивающие на себя наиболее религиозно-консервативные слои египетского населения, некогда симпатизировавшие «Братьям мусульманам».

Впервые в новейшей истории страны создана коптская партия «Хак» («Правда»), возглавляемая женщиной-христианкой Мариям Миляд.

В то же время на данный момент в стране насчитывается более ста секулярно ориентированных партий и движений, созданных приверженцами либеральных, социалистических, социал-демократических и других взглядов.

Итак, для постреволюционного Египта характерно, с одной стороны, усиление религиозности, которое проявляется в существенно увеличивающемся числе женщин, носящих никаб, бородатых мужчин в характерной салафитской одежде (короткие брюки и длинная рубаха), а также в повсеместных плакатах с призывами следовать истинно исламскому пути. С другой стороны, налицо активизация светских настроений, уменьшение числа публично молящихся людей в транспорте и государственных учреждениях.

Таким образом, в современном постреволюционном Египте имеет место стремительное развитие разнонаправленных процессов — религиозизации и секуляризации. Причем конфликт этих двух тенденций стремительно переходит из социальной сферы в политическую. Так, в результате парламентских выборов 69% голосов получили партии, представляющие движение «Братья мусульмане» и салафитов, тогда как представители секулярно ориентированных партий составят в нижней палате нового парламента чуть более 20%. Однако необходимо подчеркнуть, что, несмотря на меньшинство, парламентарии от секуляристов представляют собой известных и влиятельных политических и общественных деятелей.

В июне 2012 г. в результате второго тура первых демократических президентских выборов в истории Египта к власти в стране пришел Мухаммед Мурси — первый гражданский (не военный) президент, представитель движения «Братья мусульмане».

Несмотря на заверения Мурси, что он станет «президентом всех египтян», светские силы опасаются, что представитель «Братьев мусульман» в президентском кресле будет стимулировать исламизацию Египта, ведь именно такая задача формулируется идеологией «Братьев мусульман». С другой стороны, очевидно, что желания исламистов религиозизировать страну сталкиваются с препятствиями в виде существенного секулярного сегмента в египетском обществе, десятипроцентного коптского населения, западного влияния, а также жизненной необходимости увеличивать поток туристов — одной из главных составляющих дохода страны.

От того, каким образом новая власть в Египте — ключевой стране арабского мира — будет разрешать конфликт религиозности и секуляризма, зависит не только будущее этого государства, но и всего региона.

¹ The Moderate Muslim Brotherhood. Robert S. Leiken and Steven Brooke // Foreign Affairs. 2007. March/April.

² Head of Coptic Assembly Praises Muslim Brotherhood // Ikhwanweb. 02.08.2011. URL: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=28893>.

³ MB chairman launches initiative to engage in dialogue with Coptic youth // Ikhwanweb. 22.03.2011. URL: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=28271>.

⁴ Muslim Brotherhood Chairman Visits Luxor Temple, Hails Ancient Civilization // Ikhwanweb. 07.09.2011. URL: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=29012>.

⁵ Muslim Brothers, Jihadists and Salafists: Egypt's Islamists come in from the cold // Ahram Online. 18.03.2011.

ПРАВОСЛАВНАЯ МОНАШЕСКАЯ КУЛЬТУРА И МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ

Широко признан сегодня факт наличия особых монашеских культур, особенно в христианстве¹. Уходя из мира, христианские монахи создавали свою особую культуру. При этом монашеские аскетические писания составляют лишь часть этой культуры. В большей степени она запечатлена в богослужении, в богослужебном уставе, особенно православной традиции, в монастырских уставах и, конечно же, в молитвах подвижников, лучшие из которых в православной церкви вошли в общецерковное употребление.

В рамках католицизма, с его разделением на монашеские ордена, естественно говорить, например, о бенедиктинской культуре или о культуре ордена иезуитов². Но данная статья находится в рамках православной традиции. Возникает вопрос: не следует ли и в рамках православия говорить о монашеских культурах, а не о культуре в единственном числе? Не является ли монашеская культура просто одним из сегментов национальной культуры? Исходя из этого, русское монашество, например, было бы просто одним из явлений русской культуры.

Однако реальное положение вещей свидетельствует о другом. В православии нет монашеских орденов, а православных монахов и монахинь всего мира объединяют:

- а) единое видение пути к Богу: через покаяние к обожению;
- б) единая аскетическая традиция, показывающая практический путь к единению с Богом³;
- в) единая система богослужения — византийский обряд;
- г) основные принципы христианского монашества, сложившиеся в первые два века его существования.

Исходя из этого, православные исследователи в целом согласны, что необходимо говорить о *единой* православной монашеской культуре с местными вариациями. Вышеприведенные общие основы являются частью единого Предания православной церкви⁴. Однако на местах они

проходят сквозь призму национальных религиозных культур. Соответственно, мы имеем местные вариации в виде греческого монашества, русского, сербского, румынского и т.д.

Однако православное монашество вообще и его культура сложились в Византии. С конца IX в. православная монашеская культура стала играть важную роль в процессе межкультурного диалога Византии и стран Восточной Европы, начавшемся с христианизацией этих стран Византией. Этот межкультурный диалог ни в коей мере нельзя понимать как диалог равных партнеров. Если, как заметил еще Ю. М. Лотман, «отношение диалогического партнерства в принципе асимметрично»⁵, то в данном случае доминирующая роль Византии в культурном отношении никем не оспаривалась. Вслед за Д. С. Лихачевым можно даже говорить о «трансплантации византийской культуры на славянскую почву»⁶. В результате этого возникло то, что Д. Оболенский назвал «византийским содружеством наций» (*Byzantine Commonwealth*), которое он понимал как «наднациональную общность христианских государств, в которой Константинополь был центром, а Восточная Европа [за исключением Польши] — периферийным доменом»⁷. Общность эта возникла вследствие того, что восточноевропейские страны в ходе межкультурного диалога с Византией приняли византийскую культурную традицию. В эту традицию входило, прежде всего, православие, затем главенство Константинопольской церкви, признание — по крайней мере молчаливое — некоторой власти византийского императора над всем православным христианским миром, принятие норм римско-византийского права, особенно церковного, и убеждение, что литературные шедевры и изобразительное искусство Византии (прежде всего христианские) обладают универсальной ценностью и достойны подражания⁸.

Основой, связывавшей воедино страны византийского содружества, было православное христианство. Современники воспринимали области, входившие в византийскую культурную орбиту, как некий единый православный мир⁹. А при передаче православия народам Восточной Европы основная масса работы была выполнена монашеством. И в Болгарии, и в Сербии, и, конечно же, на Руси монастыри были центрами духовного просвещения, центрами подготовки местного духовенства, центрами оформления богослужебной и канонико-правовой традиции. Можно сказать, что монашеская культура, в

рамках которой проходила эта разнообразная работа, явилась *посредником* между византийским православием и национальными культурами славянских народов.

Особое значение в межкультурном взаимодействии Византии и стран Восточной Европы монашеская культура получила в XIV столетии. Это было связано с распространением исихазма — теории и практики «умного делания», основанного на постоянном повторении Иисусовой молитвы. Главным начинателем исихастского возрождения в это время был преподобный Григорий Синаит (1268/9—1346). Будучи греком по национальности, он имел среди своих непосредственных учеников болгар, сербов, итальянца. Среди них были высокообразованные люди, впоследствии занявшие высокие посты в церковной иерархии своих стран, например греки св. Каллист, патриарх Константинопольский и св. Григорий Палама, великий теоретик исихазма, болгарин св. Феодосий Тырновский, серб Иаков, митрополит Сербский. Они распространили письменные произведения и устное учение их наставника в монастырях и даже придворных кругах стран Восточной Европы¹⁰. В результате традиция исихазма вышла за пределы Византии и распространилась в Болгарии, Сербии, Румынии и на Руси. «Переезжая из страны в страну, — пишет Д. Оболенский, — монахи, священники, писатели и художники... оказывались в знакомой культурной и духовной среде»¹¹. Можно без преувеличения сказать, что в XIV столетии православная монашеская культура стала *основой* единства православных народов. За исключением самой Византии, до X в. (в канонических границах православной церкви) не было в истории момента, когда в такой степени подтверждались бы слова апостола Павла: «Нет уже Иудея, ни Еллина... ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3: 28).

Конечно, религиозные традиции восточноевропейских стран, в том числе традиции монашеские, к XIV в. уже успели сложиться и имели свои культурные особенности. Однако им придавалось явно второстепенное значение.

Не так было в Новое время. По мере ослабления османского ига славянские и румынская культурные элиты призывали свои народы к национальному самоутверждению. Это происходило на фоне секуляризации культурных элит. Язык, национальное прошлое и традиции восхвалялись, а общей православной вере не придавалось значения. «Моя книга будет предназначена для каждого, кто понимает наш

язык, — писал в конце XVIII в. сербский писатель Димитрие Обрадович. — Я не буду обращать никакого внимания на то, к какой религии и вере принадлежит человек, да это и не имеет значения в наш просвещенный век»¹². От упоения собственной культурой восточноевропейский межкультурный диалог грозил превратиться в беспорядочный гомон не слушающих друг друга детей.

Православная монашеская культура, с ее объединяющими духовными основами, является естественным антиподом национализму. Однако в ту эпоху кризис самого монашества не давал ему эффективно противостоять духу времени.

Но во второй половине XVIII в. на Балканах начинается монашеское возрождение. Оно связано с именем св. Паисия Величковского (1722—1794), малоросса по происхождению. Старец Паисий возродил исихазм, а на его основе возобновлял и старчество. Среди его учеников были румыны, сербы, болгары, русские... Два монастыря, которыми он руководил в Молдавии, еще при его жизни стали международными центрами паломничества. Туда приезжали из России и из всех балканских стран, чтобы увидеть и прикоснуться к миру, братской любви и богоугодной жизни, царившим в этих обителях. Объединяя православных из разных стран, монашеская культура наводила мосты между их культурами, восстанавливала утраченные связи, делала возможным реальный межкультурный диалог¹³. Таким образом, в данном примере значение православной монашеской культуры в межкультурном диалоге можно определить как *объединяющее* и *восстанавливающее* данный диалог.

Наконец, последний пример отношения православной монашеской культуры к межкультурному диалогу, на котором я хотел бы остановиться, относится уже к XX в. Примечательно, что, как и предыдущие два примера, он также связан с горой Афон¹⁴. В начале века на Афоне русский монах Силуан молится за весь мир: «Молю Тебя, милостивый Господи, да познают Тебя Духом Святым все народы земли»¹⁵. Ученик преподобного Силуана Афонского, архимандрит Софроний (Сахаров, 1896—1993), основал в графстве Эссекс в Англии монастырь Св. Иоанна Предтечи. Монастырь объединил учеников о. Софрония, но последний не видел для себя иной задачи, кроме как осмыслить, донести и, насколько возможно, воплотить в жизнь учение преподобного Силуана. А Силуан молился за весь мир, за все человечество как за само-

го себя¹⁶. О. Софроний справедливо видел в этом свидетельство того, что, познав на опыте любовь Христову, Силуан глубоко ощущал свое единство со всем человечеством, единство глубочайшее в онтологическом плане¹⁷.

И ученик старца Силуана трудился для того, чтобы в его монастыре воплотилось единство человечества как единого дерева, растущего из одного корня — первочеловека Адама. Конечно, это должно было быть единство ради Христа, во исполнение его молитвы в Гефсиманском саду по Евангелию от Иоанна: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино» (Ин 17: 21). Это единство, естественно, должно было включать и всех, кто посещал обитель.

Несмотря на большие трудности, о. Софронию во многом удалось воплотить в жизнь это видение. Монастырь с самого начала был многонациональным, а в настоящее время объединяет людей 15 национальностей. Там подвизаются православные из Греции, Румынии, Дании, Швеции, Германии, Новой Зеландии и других стран¹⁸. Национализм как приоритет национального над общей верой был преодолен в небывалой степени. И больше того: можно сказать, что в монастыре о. Софрония *православная монашеская культура сублимирует, а во многом и замещает собой межкультурный диалог*. Стремление монашествующих к Богу с помощью вышеприведенных¹⁹ основных универсальных элементов монашеской культуры вытесняет интерес к межкультурному обмену. Последний сужается до области религиозной культуры, причем до тех ее частей, которые не мешают, а, наоборот, способствуют чисто религиозным устремлениям монашествующих. Например, доминирующей чертой традиционной русской религиозности являются смирение и сознание собственной греховности и недостойности перед Богом, в то время как для традиционного греческого благочестия характерен мистико-созерцательный элемент²⁰. Диалог между этими особенностями национального религиозного сознания в данном монастыре существует и приводит к взаимному духовному обогащению.

Таким же образом, хотя и менее интенсивно, православная монашеская культура влияет на межкультурный диалог посетителей Эссекского монастыря (туда приезжают паломники со всего мира). Они не монахи, но они ощущают единство друг с другом, причем, конечно, не только общехристианское единство. Англичане и болгары, греки и русские, мужчины и женщины объединены почитанием св. Силуана,

считают его писания выражением подлинной христианской веры, и все они так или иначе убеждены, что в монастыре старца Софрония они почувствовали любовь самого Христа. А межкультурный обмен затрагивает лишь отдельные части религиозной культуры.

Как видно из рассмотренных примеров, православная монашеская культура может иметь различное значение в межкультурном диалоге — посредническое, основополагающее, объединяющее, восстанавливающее, сублимирующее и замещающее.

Без сомнения, в Новейшее время православная монашеская культура подобна красной ниточке на большом многоцветном полотне западной секулярной культуры. Но, по-моему, всякому, кто ищет смысл в современной западной культуре, необходимо обратить на эту ниточку внимание.

¹ Монашество, как известно, существует в нескольких религиях. Однако следует отметить, что христианское монашество зародилось по сугубо христианским мотивам. Оно появилось — и существует до сих пор — от всепоглощающего стремления ко Христу. От жажды единения с Ним, от жажды постоянного пребывания в Его присутствии. Ради этого настоящие монахи избирали соответствующий образ жизни.

² Как отмечает, например, игумен Петр (Пиголь), каждый из крупных католических монашеских орденов имеет свои принципы и методы духовной жизни (*Петр (Пиголь), иг. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники*. М., 1999. С. 24), а значит, и особую духовную литературу и образ жизни, что неизбежно порождает и особую культуру.

³ Она отражена в корпусе произведений святых отцов и в «Добротолубии».

⁴ Начиная с прошлого века в православном богословии принято различать «Предание» с прописной буквы, т.е. богодухновенную основу мысли, слова и деятельности православной церкви, и «предания» со строчной буквы — православные благочестивые обычаи. См. классическую статью на эту тему: *Лосский В. Н.* Предание и предания // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://ftp.kelia.ru/lossky5/Main.htm>.

⁵ *Лотман Ю. М.* Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Tallinn, 1992. С. 123.

⁶ *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII вв. Л., 1973. С. 20–22.

⁷ *Оболенский Д.* Византийское содружество наций // Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 11.

⁸ Там же. С. 13.

⁹ Там же. С. 14.

¹⁰ Там же. С. 320.

¹¹ Там же.

¹² Пер. по: *Stavrianos L. G.* The Balkans since 1453. N.Y., 1966.

¹³ И это помимо того известного значения, которое Паисий Величковский и его ученики имели для возрождения православного монашества и в распространении аутен-

Православная монашеская культура и межкультурный диалог

тичной монашеской культуры. Я имею в виду прежде всего распространение традиций «умного делания» и старчества и славянский перевод «Добротолюбия».

¹⁴ Во всех этих примерах святая гора Афон явилась тем местом, где было непосредственно подготовлено монашеское возрождение.

¹⁵ [Архимандрит Софроний (Сахаров)]. Старец Силуан. М., 1999. С. 380.

¹⁶ «А я хочу только одного: чтобы молиться за всех, как за самого себя», — писал он (Там же. С. 139). Свидетельством того, что он и молился так, служат его писания, имеющие по большей части форму молитвы (См.: Там же. С. 380–383, 387 и др.).

¹⁷ «Через любовь Христову все люди воспринимаются как неотъемлемая часть нашего личного вечного бытия. Заповедь — любить ближнего, как самого себя, — он (подвижник. — В. П.) начинает понимать не как этическую норму; в слове как он видит указание не на меру любви, а на онтологическую общность бытия. ...Дух Святой, уча Силуана любви Христовой, давал ему действительно жить этой любовью, воспринимать в себя жизнь всего человечества. Молитва последнего напряжения, с глубоким плачем о всем мире, роднила и связывала его крепкими узами со “всем Адамом”» (Там же. С. 63–64).

¹⁸ Старец Софроний. Ученик преподобного Силуана Афонского / Авт.-сост. Л. А. Ильюнина. СПб., 2011. С. 55.

¹⁹ См. начало данной статьи.

²⁰ См., например: Смолич И. К. Жизнь и учение старцев (Путь к совершенной жизни) // Смолич И. К. Русское монашество: возникновение, развитие и сущность (988–1917). Жизнь и учение старцев (Путь к совершенной жизни). М., 1997. С. 373–375.

МОРАЛЬНЫЕ УРОКИ ГЕНОЦИДОВ XX СТОЛЕТИЯ

Эпоха мегaubийства. «Некоторые, вероятно, полагают, что эпоха, за полстолетия обездолившая, поработившая или уничтожившая семьдесят миллионов людей, должна быть, прежде всего, осуждена. Но необходимо еще понять суть ее вины»¹.

Семьдесят миллионов жертв! Это много или мало?! И существует ли смысл в том, чтобы выдвигать обвинение в адрес некоей абстрактной субстанции, именуемой эпохой, которая никогда вас не услышит и которую вряд ли удастся посадить на скамью подсудимых? Не более ли смысла в том, чтобы потратить усилия на исследования беспрецедентных по своим масштабам и жестокости преступлений, у которых имеется конкретный адресат? Рудольф Руммель — специалист в области политических наук, почетный профессор Гавайского университета, автор более двух десятков книг. Большую часть своей научной карьеры посвящает сбору и анализу фактов и событий, связанных с коллективным насилием над людьми и с массовыми расправами над ними, которые он именуется «демоцидом» — убийством человечества: «Собирая данные о демоциде, я погружался в атмосферу ужаса. Вскоре передо мной открылась ошеломляющая картина невероятного повторения следующих друг за другом режимов, правителей, под чьим контролем или управлением убивают, закапывают живьем, сжигают, вешают, закалывают ножом, морят голодом, сдирают кожу с живой плоти, избивают, пытаются и т.п. И речь при этом идет не о сотнях, не о тысячах, не о десятках тысяч жертв, но о многих миллионах»².

По подсчетам автора, в среднем эта цифра за XX столетие составляет не менее 170 млн. Собранный материал позволяет автору прийти к печальному заключению — «Убивает любая власть, абсолютная власть — убивает абсолютно». Масштабы жертв, принесенных в ушедшем столетии на алтарь человеческого безумия и невиданной жестокости, позволяют Руммелю именовать XX век эпохой «Мегаубийства».

«Расчеловечивание» человека. «Обыватель — это современный массовый человек... Он настолько отделил приватное от общественного, профессиональное от семейного, что даже в себе самом уже не может обнаружить связи между тем и другим. Если его профессия — убивать людей, то он не считает себя убийцей потому, что делал это не по душевной склонности, а по служебной надобности. Из личной склонности он и мухи не обидит» (Ханна Арендт). Обращаясь к эпохе, на совети которой десятки миллионов безвинных жертв и которую, как полагает Альбер Камю, следует не только осудить за совершенные кровавые злодеяния, но и понять суть ее вины.

Не будем наивными и не станем списывать мегажертвы исключительно на злую волю жалкой кучки негодяев, окопавшихся в правительственных офисах и присвоивших себе полномочия издавать приказы и распоряжаться судьбами людей. Без реальной поддержки широкими массами, сопровождаемой готовностью простого человека — с энтузиазмом или без оногo — следовать издаваемым, зачастую самым чудовищным приказам и безропотно смиряться с выпавшей судьбой, — любая власть оказывается фикцией.

В охваченных безумием — под воздействием разбуженных инстинктов архаического человека — обществах замешенные на голосе совести пафосные сентенции типа цены «слезинки ребенка» либо рассуждение о величайшей тайне мироздания — «внутреннем императиве», который, согласно философу, должен обитать в душе каждой из тварей Всевышнего, — превращаются в простое сотрясение воздуха.

Любой честный мыслитель — будь он философом, писателем, художником, — исследователь души человеческой, не может не поставить вопрос о «расчеловечивании» человека, которое с предельной обнаженностью обнаружилось в трагическом опыте цивилизации в XX в. и подтолкнуло ее к грани всепоглощающей бездны.

«Директор программы уничтожения...» «Нравственное помешательство — психическая болезнь, при которой моральные представления теряют свою силу и перестают быть мотивом поведения. При нравственном помешательстве человек становится безразличным к добру и злу, не утрачивая, однако, способности теоретического, формального между ними различения»³.

Делясь впечатлениями после очередного посещения Освенцима — с целью ознакомления с технологией умерщвления узников конц-

лагеря, — верховный палач Германского рейха Гиммлер в высоком расположении духа выступает перед группой высокопоставленных убийц-эсэсовцев в Познани (Польша): «Наш моральный долг перед народом — уничтожить людей, которые жаждали уничтожить нас. Большинство из вас знает, что означает видеть груды из ста трупов, или пятисот, или тысячи. Пройти через все это и все-таки, за несколькими исключениями, остаться порядочными людьми — вот что закалило нас. Эта славная страница нашей истории, которая никогда не была и не будет написана другими».

Одно из выдающихся мест на этой «славной странице» немецкой истории, несомненно, принадлежит руководителю подведомственного Гиммлеру крупнейшего предприятия по производству трупов коменданту Освенцима оберштурмбаннфюреру Рудольфу Гессу.

Устрашающе «нормальный» Гесс, на вопрос, который ему задал американский психиатр доктор Голденсон, не переживал ли он, убивая детей того же возраста, что и его собственные дети, которые вместе с ним и матерью жили в домике поблизости, прямо за забором лагеря, без каких-либо эмоций ответил: «Я лично никого не убивал. Я был просто директором программы уничтожения...» (Леон Голденсон. Нюрнбергские интервью). Умилительная скромность — просто директор программы уничтожения... Оказывается — и такое бывает. Слово «менеджер» в то время еще не было в широком употреблении.

Сова Минервы. Метафорическим символом философской мудрости Гегель избирает подслеповатую птицу, проявляющую соответствующую активность лишь с наступлением сумерек. Сова как символ философии, по Гегелю, призвана свидетельствовать о неторопливости, о принципиальном запаздывании мудрости, являющейся плодом размышлений над свершившимся, которая яркому свету и игре красок наполненного бурной активностью и суетой дня предпочитает комфорт сумерек — когда успокаиваются страсти и природа как бы начинает писать «серым по серому». Сегодня со всей очевидностью мы вправе констатировать — поистине сон разума плодит чудовищ...

Прилив нигилизма... На исходе XIX в. философия нередко пытается выступать в роли вещей Кассандры, пророчество которой о грядущей катастрофе никто не желает слышать. Вероятно, поэтому свое видение XX столетия как эпохи наступающего хаоса — «Я вижу растущий прилив нигилизма!» — Ницше не случайно прокричал не пе-

ред толпой зевак, но в пустоту с высоты Энгадинской скалы. В этом возгласе звучит не только и не столько пророчество, сколько диагноз опытного врача.

На это обстоятельство обращает внимание пронизательный художник и мыслитель Томас Манн. В западной культуре, констатирует он, широко культивируются традиции антирациональности, бациллы злости на развитие разума, стремление к иррациональному, с которым часто «связана готовность принести в жертву... достижения и принципы, которые делают не только европейца европейцем, но и человека человеком»⁴. Предательство разума обернулось тем, что философская мысль свернула со столбовой дороги культуры, уступив пространство демагогическим мифам — басням, кошмарам, идеологическим химерам, которые вообще не нуждаются в критериях разума, науки, чтобы претендовать на динамическую реальность.

Ad memorandum. Историческая память — одно из фундаментальных измерений человеческого бытия: «История опознается через историческую память как некоторую духовную активность, как некоторое определенное духовное отношение к “историческому” в историческом познании, которое оказывается внутренне, духовно преображенным и одухотворенным. Только в процессе одухотворения и преображения в исторической памяти уясняется внутренняя связь, душа истории»⁵.

Будучи средством опознания истории как некоторой духовной активности, память в то же время лежит в основе устойчивости феномена, именуемого человеческой личностью, полнота которой определяется объемом содержащихся в ней воспоминаний: «...Личность человеческая, не связанная памятью в нечто единое, не дает возможности опознать душу человеческую как некоторую реальность»⁶.

Работая над созданием документального фильма о главном пропагандисте нацистского рейха «Доктор Йозеф Геббельс», британский журналист и продюсер Лауренс Рис встречается с одним из сотрудников геббельсовского ведомства Вилфредом фон Овеном (*Wilfred von Oven*). В ходе интервью, которое проходило за чашкой чая, фон Овен, вполне интеллигентный и в чем-то даже обаятельный человек, на вопрос: «Могли бы вы подобрать единственное слово, которое охарактеризовало бы ваш опыт в годы Третьего рейха?» — после некоторого раздумья ответил: «Если мне пришлось бы подытожить опыт моей жизни в Третьем рейхе одним словом — таковым я избрал бы “рай”»⁷.

Однокашнику и руммейту: «На распутье...» Философская утопия зарождается под иронический смех толпы, когда мудрец Фалес, увлекшись открывшейся перед ним картиной неба, не заметил ямы под ногами и свалился в нее. Окружающие ликовали и, тыча пальцами на странного земляка, со смехом выкрикивали: «Как же ты, Фалес, который не ведаешь, что у тебя под ногами, можешь познать, что творится на небесах?» На что Гегель язвительно замечает: «Народ смеется над такими вещами и обладает тем преимуществом, что философы не могут воздать ему таким же смехом; но люди не понимают, что философы смеются над ними, которые, разумеется, не могут упасть в яму, потому что они как раз навсегда лежат в ней и не обращают свои взоры ввысь»⁸.

Когда-то мудрый Сократ переориентировал философский взор с небес на землю, с макрокосма на микрокосм. Благодаря этому повороту мысли философия, по выражению Цицерона, обрела широкую популярность: «Сократ первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и правах, о добре и зле»⁹.

Сегодня, похоже, многие предпочитают заполнять свой дом более существенными, как им кажется, и более осязаемыми предметами, чем сомнительное и бесплотное слово.

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 120.

² Rummel R. J. Genocide and Mass Murder Since 1900. University of Virginia, 1997.

³ Энциклопедический словарь Ф. Павленкова. СПб., 1905. С. 128.

⁴ Манн Т. Письма. М., 1975. С. 61–62.

⁵ Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 16.

⁶ Там же.

⁷ Rees. L. Auschwitz. BBC Books, 2005. P. X.

⁸ Гегель. Лекции по истории философии. Т. I. СПб.: Наука, 1994. С. 203.

⁹ Цицерон. Диалоги // Избр. соч. М., 1975. С. 325.

ЭВОЛЮЦИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ ПОД ВЛИЯНИЕМ ПРОЦЕССОВ МОДЕРНИЗАЦИИ

Миссия — это проповедь, которая всегда осуществляется в определенной политической среде и контексте, и обращенный может изменять в том числе и свою политическую культуру. Появление в XX в. новых форм миссионерской деятельности было обусловлено теми социальными и политическими трансформациями и деформациями, без которых немислимы глобальные модернизационные процессы. Основываясь на классификации подходов к миссионерской деятельности Иакова Стамулиса¹, новые формы миссии появлялись именно в рамках политического подхода, так как миссионерское поле трансформировалось социально-политическими процессами и миссию необходимо было приспособлять под конкретную ситуацию. Существен в этой связи тот факт, что необходимость миссии в любой ситуации — это данность: миссия для православного христианина — процесс постоянный и неизменный, и личностная форма миссии имеет место даже в обстоятельствах, угрожающих жизни, как это не раз было в XX в.² Это дает основание предположить, что миссионерский императив (как выражение потребности в миссии) защищен от внешних влияний внутренней резистентностью к ценностям, которые распространяются благодаря процессам модернизации и нередко диаметрально противоположны вероучительным нормам.

Воплощение данных положений о внутренней резистентности православия к ценностям и нормам, экспортируемым модерном и постмодерном, находят практическую реализацию в одном из самых древних проводников личной миссии — паломничестве, посредством которого импорт идей и ценностей осуществлялся задолго до ситуации постмодерна³. Паломничество как одна из форм межкультурной коммуникации используется государством и сегодня в качестве способа реакции на глобальные процессы: устойчивость паломников к внешним влияниям, обусловленная многовековой неизменностью базовых норм и

ценностей в православии, позволяет не только говорить о внутренней резистентности православия как вероучения к экспортируемым любой общественно-политической ситуацией трансформациям ценностной сферы, но и использовать эту резистентность (ее личностный аспект) для формирования имиджа государства или достижения иных целей на международной арене.

Таким образом, внешнего императива к эволюции миссия не имеет — проповедь является единственным и внутренним императивом, а эволюция миссионерской деятельности базируется на реакции на изменения социально-политических и, как следствие, ценностных ориентиров общества. Эволюция в данном контексте — это изменение формы, но не содержания, под внешним влиянием. Подобные изменения происходят в рамках политического подхода, иными словами, они не были бы возможны без участия государства. Кроме того, под влиянием глобальных модернизационных процессов личность претерпела значительные изменения⁴, и необходимость адекватной церковной реакции на характеристики современной личности обусловила новые методологические основания для миссионерской деятельности. Наиболее естественное направление миссии — личностное — благодаря ситуации постмодерна трансформируется в личностно-наднациональное, т.е. миссия перестает исчерпываться обращением к личности, когда сам человек начинает идентифицировать себя как «общество» или даже «человечество»⁵. Миссия же, в стремлении донести себя до личности, обращается к идентификатору. Но и обращение к национальному государству уже не имеет того эффекта, как в период, когда международные институты были менее развиты. Так, на сегодняшний день можно выделить три новые формы миссионерской деятельности: одну институциональную — Представительства при международных организациях, и две смысловые — «миссию среди мигрантов» и «миссию на оккупированных территориях».

Создание Представительств как эволюционной формы миссии в глобальном масштабе было продиктовано деформациями политической сферы. Зарубежные учреждения Русской Православной Церкви устраивались таким образом, чтобы эволюционировать без ущерба традиции и сохранять различные формы миссии. Сначала зарубежные приходы были разделены по категориям, затем часть из них трансформировалась в Миссии с разным подчинением, а на сегодняшний день

Миссия как институциональная форма уступает место Представительствам, которые, по сути, тоже могут быть классифицированы как форма Миссии — только в глобальном масштабе, который диктует ситуация постмодерна.

Именно с появлением Представительств Русская Православная Церковь приобрела важный инструмент для адекватных ответов на вызовы современной цивилизации. Как форма миссионерской деятельности Представительства в некоторых сферах заменяют собой Миссии (в значении института), создававшиеся для дальнейшего распространения православия и устройства новых поместных церквей и не имеющие возможности отвечать на требования церковно-государственных и церковно-общественных отношений ни на глобальном, ни на региональном⁶ уровне. Представительства же призваны противостоять или демонстрировать противостояние церкви некоторым, вызывающим серьезное беспокойство мировым тенденциям, которые ведут к подавлению христианских ценностей и дискриминации христиан. Таким образом, Представительство можно характеризовать как методику ответа на ситуацию постмодерна. Но, помимо этого, Представительство также является и новой формой зарубежных учреждений, способствующих налаживанию диалога с мировой общественностью для защиты традиционных ценностей на международном уровне и сообщения международным организациям и властям иностранных государств мнения Русской Православной Церкви по актуальным вопросам. Кроме того, деятельность Представительств содействует достижению внешнеполитических целей (в том числе государственных) не только России (вспомнить хотя бы ситуацию со строительством Русского культурного центра в Париже⁷), но и отчасти Украины, Молдовы, Белоруссии. Представительства также способствуют изменению образа православия и стран «Русского мира» в сторону более благоприятного путем взаимодействия с зарубежными СМИ и институтами гражданского общества.

Довольно любопытно с прогностической точки зрения появление Комитета представителей Православных Церквей при ЕС⁸, так как оно (также невозможное без создания соответствующего Представительства) позволяет «смоделировать» ситуацию, в которой православные церкви выступают как единая Вселенская Церковь. Но ведь именно вынужденное сближение церквей можно признать единственным по-

ложительным для них аспектом ситуации постмодерна, когда некоторые сложные для обсуждения вопросы в свете происходящего в мире отходят на второй план.

Но локальный уровень по-прежнему не уступает своих позиций в миссионерской деятельности, и в его рамках актуальной проблемой для современного миссионера является поиск доступного включения религиозных ценностей в конкретную форму проповеди, которое даст оптимальное сочетание формы миссии и ее содержания. Изменения в данной сфере предвзоветила Псковская миссия⁹, пример которой позволяет выделить «миссию на оккупированных территориях» в качестве самостоятельной формы миссии.

Прецедентов, подобных Псковской Православной миссии, в мировой истории не было. Долгое время это исключительное явление церковной жизни считалось вариантом ведения подрывной идеологической работы на оккупированной территории, что и сейчас встречается в публицистике, но это была именно миссионерская деятельность: в ней присутствовали основные составляющие Миссии — проповедь, личный пример миссионера, социальная работа. Кроме того, сами участники Миссии ставили своей целью проповедь Христа Распятого (т.е. внутренний императив Миссии налицо), ничего общего не имевшую с пропагандой освободительного движения, фашизма или советской власти (отношения и с которыми были сложными). А так как Псковская миссия была создана при участии оккупационных властей, имевших свои планы на ее счет, можно проследить начало использования церковью политического подхода в своих целях, когда этого подхода невозможно избежать. Именно Псковская миссия стала ярчайшим ответом на квинтэссенцию эпохи модерна с его богоборческими настроениями.

Но переход к ситуации постмодерна поставил перед миссионерами новую задачу: вследствие размывания границ и свободного перемещения людей появилось большое число мигрантов, в свою очередь сделавших реальностью опасность социального взрыва. Связано это с неравномерностью распространения глобальных модернизационных процессов, так как мигранты, как правило, выходцы из тех регионов, где общества еще довольно традиционны. В этой связи интересная тенденция наблюдается у исламских обществ: используя определенные материальные блага, привносимые глобальными процессами, не

допускать глубинных изменений общественных и человеческих, базирующихся на исламе ценностей. И эта тенденция открывает определенные перспективы христианско-мусульманского диалога с целью обмена опытом внутренней резистентности.

Ряд отличительных особенностей имеет и «миссия среди мигрантов». Прежде всего, сплоченная и не всегда доброжелательная среда, в которую попадает миссионер, формируемая невозможностью жить дома, не всегда адекватными условиями жизни в государстве пребывания и непонятностью местных норм. Языковой барьер между миссионером и объектом миссионерской деятельности, а также недостаток литературы на необходимых языках также не облегчают условия осуществления миссии. И наконец, неприязнь к «чужакам», веками складывавшаяся или недавно приобретенная, но закрепившаяся в обществе¹⁰. Но самая основная черта, которая присутствует у «миссии среди мигрантов» и которую можно проследить у всех эволюционных форм, — это то, ради чего осуществляется проповедь. В условиях постмодерна, после долгих богоборческих «экспериментов» эпохи модерна проповедь имеет своей целью не обращение, а скорее ознакомление и сближение перед лицом глобальных вызовов. Именно в этом состоит основное сущностное отличие современной миссии от предыдущих ее устремлений. Так, в современной общественно-политической ситуации миссия — это уже не столько попытка обратить в свою веру, сколько стремление рассказать о ней с целью поиска общих возможностей, которые позволят противостоять тенденциям, как несомым ситуацией постмодерна, так и являющимся наследием эпохи модерна.

¹ *Стамулис И.* Восточноправославное богословие миссии сегодня // Православная миссия сегодня: Сб. текстов по курсу «Миссиология». СПб., 1999. С. 91–291.

² Подробнее см.: Русская Православная Церковь. XX век / Под ред. архим. Тихона (Шевкунова). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008; *Петров М. Н.* Крест под молотом. Великий Новгород, 2000.

³ *Цертицкая О. Л.* Православная духовная миссия и глобальные модернизационные процессы. СПб., 2011. С. 136–140, 162–166.

⁴ *Лютар Ж. Ф.* Состояние постмодерна. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1988.

⁵ Там же.

⁶ *Маркушина Н. Ю.* (соавт.) Исследование роли региональной компоненты в формировании внешней политики Российского государства. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 78–82.

⁷ *Samuel H.* French Secret Service Fear Russian Cathedral a Spying Front // URL: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/7771858/French-secret-service-fear-Russian-cathedral-a-spying-front.html> (28.05.2010).

⁸ *Ильин А.* (прот.) Комитет представителей Православных Церквей при Европейском Союзе: миссия выполнима // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1117034.html> (19.03.2010).

⁹ Подробнее см.: *Раевская-Хьюз О.* О Псковской миссии // ЖМП. 2001. Сентябрь // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.pagez.ru (12.08.2004); *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего подворья; Общество любителей церковной истории. 2002.

¹⁰ *Люлька А.* Миссия среди мигрантов возможна // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.miloserdie.ru/index.php?ss=20&s=21&id=13139> (28.03.2011).

СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОММУНИКАЦИЯ

«СОЮЗ ИЗГНАННЫХ» В ГЕРМАНИИ. ВОССТАНОВЛЕНИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ ИЛИ ЗАБВЕНИЕ НАЦИСТСКИХ ПРЕСТУПЛЕНИЙ?

Признание ответственности Германии за развязывание Второй мировой войны и уничтожение миллионов людей является неотъемлемой частью общественно-политического, культурного и мемориального дискурса сегодняшней ФРГ. Вопрос преодоления прошлого в свое время получил и юридическое, и политическое, и философское решение. Однако вместе с официально утвержденной концепцией исторической памяти в Германии присутствует другая, противоположная ей концепция. Эта концепция может быть названа одним словом: реваншизм. В послевоенной истории ФРГ реваншизм присутствовал почти всегда и проявлялся в различных аспектах: то в виде амнистии нацистских преступников (в 1950-х годах), то в виде еврейских погромов (в 1959 г.), то в виде книг генералов вермахта, восхваляющих доблестную немецкую армию, то в виде лжи об Освенциме и холокосте (1980-е). Суть реваншизма проста: сделать все возможное, чтобы выбелить свое прошлое и найти повод к самоутверждению. Это болезнь, которой в свое время дали очень верный диагноз Карл Ясперс и Теодор Адорно: саморазрушительная гордость, исключающая возможность покаяния, исправления, изменения ума и движения вперед.

В современной Германии тема реваншизма напрямую связана с деятельностью организации «Союз изгнанных» («*Bund der Vertriebenen*»). Работа этой организации основывается на стремлении увековечить память о насильственных изгнаниях немцев с территории Польши, Чехии, Советского Союза во время и по окончании Второй мировой войны. По данным организации «Бегство, изгнание, примирение», речь идет о 14 млн немцев, проживавших на бывших территориях Пруссии, которые были насильственно переселены в Германию. В увековечивании памяти не было бы никакой проблемы, если бы речь шла о том, что депортации стали логичным результатом поражения в войне. Однако «Союз изгнанных» намеренно смещает

акценты с темы преступлений нацизма к теме страданий простых немцев, изгнанных с родных территорий. Таким образом, происходит подмена понятий: с одной стороны, официальная историческая трактовка признает Германию ответственной за развязанную войну и геноцид, с другой стороны, сами немцы благодаря «Союзу изгнанных» предстают жертвами войны.

Деятельность «Союза изгнанных», тема насильственных переселений стала одной из самых спорных и сложных в современной Германии. Прежде всего, вызывает вопросы идейная основа организации. У истоков «Союз изгнанных», основанного в 1950-х годах, стояли не только представители элиты восточных провинций немецкого рейха, но и деятели нацистской партии и даже члены СС, принимавшие участие в холокосте. Хотя официальная задача организации — примирение с бывшими врагами, на практике представители «Союза» считают необходимым официально закрепить за изгнанными немцами статус жертв, что является основанием для реституции собственности, изъятой в ходе депортаций, а некоторые представители предлагают даже вернуться к границам Германии 1939 г.

С одной стороны, в основополагающем документе — Хартии изгнанных, принятой в Штутгарте в 1950 г., говорится о том, что изгнанные со своей родины «отказываются от мести и возмездия». Весь документ изобилует ссылками на христианскую традицию и веру в Бога. Но с другой стороны, изгнанные в том же документе отметили, что «народы мира должны почувствовать свою ответственность за долю изгнанных с родины как наиболее пострадавших от событий нашего времени». «Наиболее пострадавшие», как следует из документа, считают, что «судьба изгнанных с родины немцев, как и всех беженцев, представляет собой мировую проблему, решение которой требует наибольшей ответственности и крайнего напряжения сил».

Непосредственно организация «Союз изгнанных» появилась спустя семь лет после принятия Хартии изгнанных, в 1957 г., и объединила множество более мелких организаций, преследовавших схожие цели на местном уровне. Лицо «Союза изгнанных» определяли в основном немцы, выселенные из бывших восточных провинций рейха. В состав первого президиума «Союза» были выбраны преимущественно бывшие члены нацистской партии. Именно они в основном и руководили организацией в последующие годы.

Занимая крайне правые позиции в рамках идейно-политического спектра ФРГ, «Союз изгнанных» выступал против восточной политики Вилли Брандта, в частности против Московского договора 1970 г., где признавались нерушимыми существующие в Европе границы между государствами, в том числе граница с Польшей по Одере—Нейсе. На стороне «Союза изгнанных» выступила и фракция ХДС/ХСС. По ее инициативе в 1972 г. бундестаг принял резолюцию, в которой утверждалось, что «восточные договоры» не создают правовой основы для существующих ныне границ. По искам ХДС Конституционный суд ФРГ позднее принял решение, в котором отмечено, что территории восточнее Одера и Нейсе после вступления в силу «восточных договоров» не исключены в правовом отношении из состава Германии и не поставлены окончательно под суверенитет Советского Союза и Польши.

Уже в 1990 г., когда шла подготовка к подписанию договора «2 + 4», «Союз изгнанных» также до последнего сопротивлялся подписанию этого договора и признанию границы Германии и Польши по Одере—Нейсе.

И сегодня в своих заявлениях руководители «Союза изгнанных» стараются переложить ответственность за развязывание Второй мировой войны с Германии на другие страны. Так, в 2010 г. два видных представителя «Союза изгнанных» открыто указали на то, что Польша должна нести часть ответственности за начало Второй мировой войны, поскольку начала мобилизацию раньше, чем Германия.

Все эти заявления и действия не стоили бы внимания, если бы не ряд обстоятельств. «Союз изгнанных» получает финансирование из федерального бюджета, а мероприятия «Союза» регулярно посещает канцлер ФРГ. Деятельность этой организации — один из самых сложных, конфронтационных вопросов в польско-германских и чешско-германских отношениях. Результаты одного из недавних опросов общественного мнения показывают, что 57% поляков негативно относятся к ФРГ. Один из примеров обострения отношений с восточными соседями имел место совсем недавно. В 2008 г. «Союз изгнанных» поддержал создание в Берлине специального «Центра изгнанных», который призван раскрыть правду о преступлениях национал-социализма. Для управления этим центром предполагалось учредить фонд «Бегство, изгнание, примирение», в руководство которого должны были войти в том числе представители «Союза изгнанных». Создание «Центра изгнанных» вызвало

критику Польши и Чехии, при этом особое недовольство эти страны высказывали в связи с тем, что в управление фондом предполагалось включить лидера «Союза изгнанных» — Эрику Штайнбах. Известно, что в 1991 г. она голосовала против признания границ Польши и Германии по Одере—Нейсе. Польские СМИ стали изображать г-жу Штайнбах в эсэсовской форме, причем одно издание решило сделать коллаж, где Штайнбах в форме СС сидит верхом на канцлере Герхарде Шредере. Под напором критики лидер «Союза изгнанных» в итоге взяла самоотвод и не стала входить в руководство фондом. Но при этом добилась большего представительства в фонде членов своей организации.

Да, можно сказать, что спорными заявлениями отнюдь не исчерпывается повестка дня, предлагаемая «Союзом изгнанных», и эта организация действительно выполняет различные, далекие от политики социальные и культурно-просветительские функции. Да, активных членов организации совсем не так уж много (по разным оценкам, не более 2 млн, а скорее всего, несколько сотен тысяч). Наконец, что плохого в том, что привлекается внимание к сложному периоду истории — изгнанию миллионов людей со своих родных мест?

Корень проблемы кроется в том, что исследование истории изгнанных немцев, как правило, рассматривается вне контекста Второй мировой войны. И у неискушенного человека легко может возникнуть представление о том, что страдания немцев стали лишь следствием бесчеловечной политики соседних государств. А значит, немцы — такие же жертвы, как и другие народы, пострадавшие от войны.

В этой связи может быть поставлена под сомнение ответственность Германии за Вторую мировую войну, а следовательно, отвергнута вся сложная работа, стоившая огромных усилий философов, культурологов, историков и политиков Германии.

В 1959 г., когда по Германии прокатилась волна еврейских погромов, Теодор Адорно написал статью «Что такое проработка прошлого?». В этой статье философ открыто заявил, что нацистское прошлое не преодолено, национал-социализм жив и опасен прежде всего тем, что «просачивается в демократию». При этом немцы, как подчеркивает Адорно, стремятся преуменьшать или отрицать преступления нацизма, заявляя, например, что в газовых камерах были убиты не 6, а 5 млн или что «бомбардировка Дрездена искупила Освенцим». «В построении подобных расчетов, в суетливых попытках при помощи встречных обви-

нений освободить себя от мук совести есть что-то нечеловеческое», — писал Адорно.

Примерно то же самое мы видим сегодня. В свое время, сразу после окончания войны, «учитель Германии», как его тогда называли, — Карл Ясперс — предостерегал своих соотечественников от попыток найти себе оправдания. Попытка уйти от ответственности — именно это чувство, как отмечала политолог Ханна Арендт, руководило большинством жителей Германии. Это желание властвовало над людьми во время гитлеровского режима и после него. Пагубность этого пути отмечали многие выдающиеся мыслители: писатель Герман Гессе, теолог Мартин Нимеллер, один из основателей Исповедующей Церкви, противостоявшей режиму Гитлера, непримиримый борец с нацизмом теолог Карл Барт, писавший: «Принципиально необходимо, чтобы они (немцы) решились, прежде всего, сами нести полноценную ответственность как в вопросе вины за прошлое, так и в вопросе ближайших задач на будущее»¹.

Однако к пожеланиям мыслителей прислушались далеко не все. Да, в 1970 г. канцлер ФРГ Вилли Брандт от лица всех немцев преклонил колени перед мемориалом жертв национал-социализма в бывшем Варшавском гетто. В 1985 г. федеральный президент назвал 8 мая Днем освобождения. Но все эти и другие события и действия в буквальном смысле поляризовали немецкое общество: многие не могли этого признать и понять.

Когда президент ФРГ Рихард фон Вайцзеккер в 1985 г. прямым текстом выступил против «Союза изгнанных», это встретило шквал критики. Он сказал следующее: «Мы не можем считать причиной бегства, изгнания, зависимости окончание войны. Напротив, причина кроется в ее начале и в начале той тирании, которая привела к войне»², — отметил федеральный президент, выступая в бундестаге.

Спустя некоторое время линию Вайцзеккера, Ясперса, Арендт, Адорно, Гессе, Барта продолжил другой выдающийся немецкий мыслитель Юрген Хабермас — участник нашумевшего спора историков. Он выступил резко против попыток правых историков навязать обществу реваншизм. Хабермас подчеркивал, что он считает контрпродуктивными любые попытки подвергнуть сомнению ответственность Германии за преступления нацизма. «Кто с помощью общих фраз про “одержимость виной” хочет вызвать у нас краску стыда, разрушает единственное надежное основание нашей связи с Западом», — писал философ.

Очевидно, в послевоенной истории Германии можно проследить два пути, два взаимоисключающих подхода: один связан с осознанием своей ответственности за преступления нацизма, другой стремится всячески уйти от этой ответственности. Один говорит про необходимость изменения своей внутренней жизни через покаяние и смирение, другой видит причины всех бед во внешних обстоятельствах, политических режимах и других государствах. Столкновение этих двух концепций, с разной степенью остроты, сопровождало все послевоенное развитие Германии. Продолжается оно до сих пор.

С одной стороны, в 2005 г. в центре Берлина сооружается огромный мемориал памяти убитых евреев, а по всей стране устанавливаются памятники дезертирам из нацистской армии. С другой стороны, мы имеем дело с заявлениями руководителей «Союза изгнанных» и с организацией «*Preussische Treuhand*» («Прусская доверительная собственность»), которая направляет в Европейский суд по правам человека иск по поводу изгнания немцев с территории Польши и требует возмещения отобранной собственности.

Сегодня многие склонны утверждать, что немцы якобы покаются в преступлениях нацизма и искупили свою вину. Однако это не так. Процесс покаяния — глубоко личный акт, неизмеримый в масштабах народа или государства. Кто из немцев покался — знает один лишь Бог. Уникальность же опыта Германии состоит в том, что национальную трагедию эта страна не стала замалчивать, а на уровне государственной власти постаралась в положительном смысле преодолеть. Удачно или нет — вопрос спорный. Но очевидно, что, если бы этого преодоления не произошло, ни у кого не вызывала бы удивление деятельность такой организации, как «Союз изгнанных».

¹ *Barth K.* Wie können die Deutschen gesund werden? 1945. In *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*. См. собрание сочинений Карла Барта: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com/cgi-bin/asp/philos/dkbl/getobject.pl?c.65:1.barth>.

² Цит. по: *Шепер Ю.* Отношение к истории в Германии и Франции: проработка прошлого, историческая политика, политика памяти // *Pro et Contra*. 2009. Май—август.

БОЛГАРЫ И ГАГАУЗЫ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ: ОБЩИЕ ЭТНОИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ¹

В современный период многие болгары и гагаузы проживают на территории Юго-Восточной Европы, где сформировались в самостоятельные этносы, что признано учеными многих стран. Тем не менее у них много общего как в этногенезе, так и в этноисторических реалиях — общем историческом пути, с древних времен пройденном предками обоих народов — болгар и гагаузов, до окончательного их этнического формирования, каковыми они являются в настоящее время.

На протяжении столетий продолжают дискуссии и споры исследователей относительно этногенеза гагаузов. Часть ученых видит гагаузов составной частью своего этноса, но не как отдельный этнос. В свою очередь, другая часть доказывает, что в формировании этногенеза гагаузов участвовали те или иные компоненты, общие как для гагаузов, так и для других этносов (в данном случае для болгар), и что гагаузы являются отдельным этносом². Эти споры порой носят геополитический характер, а именно на право культурного наследия, как духовного, так и материального.

Сложившиеся международные отношения в современный период, когда ведутся культурные и экономические войны, заставляют народы многих стран, в том числе и гагаузов, обратиться к своему культурному наследию.

В культурное наследие народа входят следующие составляющие его компоненты: этническая история и расселение этноса в разные исторические периоды; вопросы, связанные с этногенезом, этнической идентификацией и самоидентификацией того или иного народа; вероисповедание, являющееся фундаментом при формировании самосознания, ментальности, мировоззрения, фольклора, обычаев и обрядов, а также других аспектов духовной культуры этноса; архитектурные памятники — следы материальной культуры народа и многие другие аспекты³.

Попытки некоторых исследователей фальсифицировать историю народов, особенно малочисленных (по отношению к мажоритарному большинству отдельно взятого государства), а также их этногенез, что в итоге влияет на их право культурного наследия и на геополитику, ведут к разногласиям в обществе и даже к военным конфликтам⁴.

Проведение на протяжении десятилетий научных исследований в области этнической истории, этногенеза, расселения, демографического развития гагаузов Юго-Восточной Европы позволяют автору данной статьи остановиться именно на этих аспектах, одновременно раскрывая те или иные вопросы, касающиеся болгар, так как этноисторический путь обоих народов переплетен, имея общие компоненты в культуре и этногенезе.

Современные болгары и гагаузы сформировались в самостоятельные этносы на территории Юго-Восточной Европы — у них единая этническая территория и едины многие компоненты, участвовавшие в формировании их этногенеза. Несмотря на это, следует признать, что есть и отличительные особенности в их духовной и материальной культуре, способствовавшие формированию двух близкородственных этносов — болгар и гагаузов, и это родство следует развивать и дальше, путем объединения и развития культур.

Этногенез современных болгар и гагаузов состоит из разных компонентов — это автохтонное (местное) население, проживающее в средневековый период на территории Юго-Восточной Европы, и тюркские племена⁵, переселившиеся из Средней Азии⁶ и расселившиеся среди них. Следует отметить, что на территории Юго-Восточной Европы в определенный исторический период заселились и славянские племена, которые также участвуют в формировании этногенеза современных болгар и гагаузов, однако степень влияния славян и тюрков на них, видимо, различен, поэтому с течением времени это отразилось на современном языке болгар и гагаузов, а также на их этническом самосознании. Говоря же о древнем языке — языке древних предков современных болгар и гагаузов, следует подчеркнуть, что их родным языком был тюркский язык — это современный гагаузский язык — древнее культурное наследие нашей цивилизации.

Ранняя этническая история болгар и гагаузов, а также их расселение на территории Юго-Восточной Европы связаны с миграционными процессами, протекавшими в тот период, когда часть их предков

переселилась из Средней Азии в Юго-Восточную Европу (куда входит и Буджак), через степи Северного Причерноморья⁷, а в XVIII в. и даже раньше (в XVI–XVII вв.) гагаузы, уже как сформировавшийся этнос, мигрировали с Балкан обратно в Южную Бессарабию, в Буджак⁸, и заселились среди местных гагаузов, молдаван и других этносов.

В современный период большая часть гагаузов мира сосредоточена на своей этнической территории — в историческом Буджаке — в южной части Бессарабии. В настоящее время эти территории находятся в пределах Республики Молдова и прилегающих к ней районов Одесской области Украины. Гагаузы также проживают и в других странах Юго-Восточной Европы (в одних — компактно, в других — дисперсно) — в Греции, Болгарии, Румынии, Молдове, европейской части Республики Турция. Они также расселены в Российской Федерации; в Запорожской и Одесской области Украины, в Крыму и на Северном Кавказе, в Северной Осетии и Кабардино-Балкарии — в селениях Моздок, Малгобек, Сухотское, городе Нальчик; в Казахстане, в Германии, Соединенных Штатах Америки, Канаде и других странах. Такая обширная география их расселения в современный период в странах дальнего зарубежья произошла благодаря стремительным миграционным процессам в конце XX — начале XXI в., которые охватили многие народы мира.

Когда мы говорим об этнической истории гагаузов в средневековый период, перед нами, прежде всего, встают такие исторические территории, как Алтай, Средняя Азия, низовья реки Орхон, река Енисей, средняя Волга, Буджак, Добруджа, Македония, Фракия⁹, где расселились их предки.

Вопросы ранней этнической истории гагаузского народа и его этногенеза взаимозависимы, поэтому их следует исследовать комплексно. Ученые разных стран неоднократно обращались к проблемам, связанным с этногенезом гагаузского народа. Эти вопросы актуальны и сегодня.

Современные русские, молдавские, гагаузские исследователи считают, что гагаузский этнос сформировался на основе северотюркских племен печенегов, узов, половцев, оседавших на Балканах начиная с X в.¹⁰

Огузы известны под различными наименованиями — «тюрк-узы», «тюрк-огузы», или «торки-огузы»; в русских летописях их еще называли «черными клубуками».

Автор данной статьи благодаря своим научным исследованиям пришел к выводу, что, кроме вышеперечисленных компонентов, в этногенез современных гагаузов входит автохтонное население Юго-Восточной Европы, а также «болгарский» элемент — здесь имеются в виду тюрки-булгары, которые переселились на Балканы еще в VI—VII вв. под предводительством Аспаруха. Позднее болгарские исследователи их называли «протоболгарами»¹¹, или «аспаруховыми болгарскими». Учитывая тот факт, что большая часть тюрков-булгар вошла в этногенез современных гагаузов (≈90–95%), то гагаузы смело могут назвать тюрков-булгар — «протогагаузами», или «аспаруховыми гагаузами». Другие источники показывают, что древние тюрки-булгары (их еще называют «*Ön Bulgarlar*» — «древние или ранние булгары», или «протобулгары» и «протогагаузы». — *Авт.*), сформировавшиеся благодаря объединению некоторых тюркских племен (или родов, народов), впоследствии, в IV в. переселившиеся из Средней Азии в Северное Причерноморье¹².

Автор данной статьи приходит к выводу, что один из компонентов культурного наследия древних тюрков-булгар и огузов — тюркский язык на протяжении тысячелетий сохранили их потомки — современные гагаузы, благодаря своему родному гагаузскому языку; иными словами, языком древних тюрков-булгар является современный гагаузский язык, это также язык огузов, доказательством чего служат выводы известного ученого — тюрколога-востоковеда Н. А. Баскакова, который в своей классификации гагаузский язык относит к огузо-булгарской подгруппе огузской группы юго-западного ареала тюркских языков и считает его самостоятельным тюркским языком¹³. О том, что гагаузский язык является самостоятельным тюркским языком, утверждается и в научных трудах ученых-тюркологов Л. А. Покровской, Г. А. Гайдаржи¹⁴.

В более ранний период тюрков-булгар называли «билирами». Об этом упоминается в трудах Лежана. Он писал: «По словам приведенных писателей, в этой стране жили “билеры”, имя, в котором Шарафик признал, без сомнения, болгар (тюрков-булгар. — *Авт.*), которые, по свидетельству Татищева, называли себя “билирами”»¹⁵. На гагаузском языке слово «билер» означает «знающий», «осведомленный», «знаток»; *на турецком* — часть сложного слова — «знающий», «понимающий», например «*değerbilir*» — знающий цену, ценитель; «*bilirkişi*» — знаток, специалист.

В более поздний период, когда пошел обратный отток переселенцев с Балканского полуострова, в Буджак переселились так называемые черные болгары, которые заселились среди ногайцев и местных гагаузов. В монографии «Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII — первая четверть XIX в.)»¹⁶ О. К. Радова-Каранастас отмечает, что в 1751 г. русский посол в Вене граф Бестужев-Рюмин направил «прошение православных народов, сербских, македонских, болгарских и волошских к императрице России с просьбой «принять их на поселение и вечное подданство России» (ПСЗРИ. Т. XIII. № 9918. 1751. С. 556—557). Он предложил пополнить гусарские полки сербами, македонцами и болгарами (в данном случае подразумеваются выходцы из стран — Сербии, Македонии и Болгарии, но не этническая принадлежность. — *Авт.*), так как все эти народы одного православного вероисповедания и «по своей храбрости повсюду над миру славны» (Там же. С. 555). В том же году на основании этого прошения императрицей был издан указ, где впервые официально говорилось о переселении в Россию балканских народов **«греческого вероисповедания»**¹⁷ (Там же. № 9919. 1751. С. 552—558; № 9976. 1752. С. 638; Каранастас-Радова О. К. 2001. С. 122—123). Этим же указом полковнику Ивану Хорвату Оккуртичу были даны полномочия переселять в Россию болгар, а также македонцев, сербов и волохов¹⁸ с целью создания гусарских и пехотных полков. Впоследствии эти переселения привели к образованию в Украине военной области, получившей название Новая Сербия.

Среди переселенцев в Украину и Бессарабию были, как указано выше, и македонцы. Следует отметить, что если в Новой Сербии расселялись этнические македонцы¹⁹, сербы и волохи, то среди «македонцев», приехавших в Бессарабию, находилась другая группа. В свое время П. Кеппен писал, что под «македонцами» (в данном случае имеются в виду те, которые поселились в Бессарабии. — *Авт.*), следует понимать так называемых черных болгар, «которые употребляют письма волошские»²⁰ (Коерпен Р. von. 1854. Z. 197; Кеппен П. 1864. С. 59—63), или гагаузов (автор — О. К. Радова-Каранастас). Таким образом, в эпоху правления императрицы Елизаветы Петровны русские власти впервые издают законодательство о привлечении балканских народов «греческого вероисповедания» (православных христиан — приверженцев канонам греческой церкви. — *Авт.*) и поселении их на юге России.

Эмиграционным движением в большей мере были охвачены северо-восточные районы Болгарии: Шумен, Силистра, Добрич, Варна, Балчик, Каварна. Население этих мест являлось преимущественно гагаузским.

Болгарский исследователь Г. Баласчев в своем труде «Държавата на огузите в Добруджа» отмечает, что в середине XIII в. в приморской части Добруджи возникло Огузское государство со столицей Карвон (современный город Балчик)²¹, т.е. на территории, населенной узами, печенегами, тюрками-булгарами и другими тюркскими народами. Это способствовало формированию гагаузской народности, основное этническое ядро которой составили огузы.

В современный период среди ученых идут споры по поводу существования Огузского государства, тем не менее во время научной экспедиции в Османские архивы Республики Турция автору данного труда удалось найти уникальные архивные материалы, касающиеся «Узиелета» — вилайета (или эйалета Ози) и санджаков, входивших в его состав (таблица).

**Санджаки, входившие в состав эйалета Ози
(или *Ëzu*) (*Özi*) в 1700–1730 гг.²²**

1. Санджак Паши (Ози) (<i>Paşa Sancağı (Özi)</i>)	5. Кырк Килисе (<i>Kırk Kilise</i>)
2. Силистре (<i>Silistre</i>)	6. Чирмен (<i>Çirmen</i>)
3. Видин (<i>Vidin (Nezarettir)</i>)	7. Визе (<i>Vize</i>)
4. Нииболу (<i>Niğbolu</i>)	8. Таан Гечиди до 1699 г. (<i>Tağan Geçidi (1699'a kadar)</i>)

Согласно данным турецкого исследователя Фехаммедина Башара (*Fehammedin Başar*)²³, в 1700–1730 гг. в эйалете Ози (*Özi*) санджаком Паши также являлся Ози (*Özi*) (нынешний город Очаков в Украине). Однако, по данным другого турецкого исследователя Орхана Кылыча (*Doç. Dr. Orhan Kılıç*), который ссылается на архивные источники — тетради «*Alaybeyilik Tevcih Defteri*», видим, что в 1700–1701 гг. и в 1707–1708 гг. санджаком Паши эйалета Ози (*Özi*) являлась Силистра²⁴. Выявленные нами (автором данной статьи) в 2007–2008 гг., в период научной экспедиции, в фондах Османского архива и Музея Топкапы Сарайы Республики Турция²⁵ малоизвестные в советское

время источники об «Узиеалете» (или «Озиеалете»), а также опубликованные источники о эйалете Ози (*Özi*), бесспорно уникальны; они помогут пролить свет на этническую историю гагаузов Юго-Восточной Европы, а также дадут возможность показать места их расселения на этой территории в средневековый период и в XIX — начале XX в. В более ранние периоды крепость Очаков называлась Озу-Кале (*Özü Kale*)²⁶, в переводе с тюркского языка «речная крепость» или «крепость на реке Озу» («*Özü Nehri Kalesi*»)²⁷, расположенная таким образом, что закрывала свободное прохождение как в Днепр, так и к рекам Буг и Ингул. Позже у Озу-Кале появилось название Ачи-Кале, что в переводе означает «крепость в устье реки», у выхода в открытое море. Новое название крепости Озу-Кале было дано после того, как ногайские и крымские татары попали в вассальную зависимость от Османской империи. Крепость Озу-Кале в свое время была очень важным опорным пунктом ногайских и крымских татар, а затем османских владений в Северном Причерноморье.

В настоящее время идет третье тысячелетие нового летоисчисления, тем не менее до сих пор еще не написаны истории народов, в том числе и гагаузского, достойные их. Поэтому в современный период, как и в прошедшие столетия, актуальны скифский период и эпоха эллинизма, в истоках которых находим сведения об исторических событиях, оставленные деятелями науки и культуры скифской и эллинской цивилизаций.

Обращаясь к истокам древней этнической истории тюркоязычных гагаузов, проживающих в исторической области Южной Бессарабии, на Балканах и в других регионах, исследуется и изучается их фольклор как исходный материал, содержащий кодовый ключ древнейшей их истории; из него выявляются элементы культуры, отражающие исторические события в разные периоды развития нашей цивилизации.

В Средние века религия и государство были едины, и, по сути, достоверную историю государства, а также историю народов можно написать, рассматривая ее через призму истории развития религии. Соседство предков гагаузов со славянами и восточными романцами, а также их взаимодействие и взаимовлияние не прошли бесследно. Их взаимодействия с Римской и Византийской империями непосредственно повлияли как на материальную, так и на духовную культуру этих народов, на их конфессию.

В отличие от основной массы тюркских народов гагаузы по вероисповеданию — православные христиане. Ученые до сих пор не пришли к единому мнению относительно времени принятия гагаузами христианства, а также их этногенеза и этнической истории в средневековый период. Однако, исходя из общего процесса распространения христианства в Юго-Восточной Европе, можно предположить, что часть предков гагаузов (и болгар), осевших в ранний период их этнической истории на Балканах, приняла христианство в I–VII вв.; другая же часть предков болгар и гагаузов, осевшая на исторической территории Буджак, в южной части Бессарабии, приняла христианство в IV–IX вв., на это указывают имеющиеся источники²⁸; время окончательного принятия христианства предками гагаузов на Балканах и в Буджаке, всеми этническими компонентами, вошедшими в этногенез гагаузов, на наш взгляд, произошло в X–XI вв.²⁹ Но существует и другая точка зрения, утверждающая, что якобы гагаузы приняли православную религию, находясь в составе огузского государства в Добрудже³⁰, в XIII в.³¹ Другие же источники опровергают эту версию и показывают, что часть предков гагаузов приняла христианство в более ранний период. Так, в частности, Лежан пишет, что «болгары» (т.е. тюрки-болгары — часть предков гагаузов. — *Авт.*) приняли христианство около 867 г.³² О принятии христианства в IX в. тюркскими племенами (тюрками-булгарами. — *Авт.*), жившими в Буджаке, пишет и А. Защук, но исследования показывают, что предки гагаузов приняли христианство и в более ранние периоды, в I–IV вв.³³

Сложившиеся за последние десятилетия общественные отношения в Республике Молдова, в странах всей Юго-Восточной Европы и в других регионах мира, а также вопросы, выдвигающиеся обществом, и требующиеся на них ответы ждут от ученых исследования древней истории народов, населяющих эти регионы. На наш взгляд, в современный период актуальны и представляют интерес элементы культуры скифского периода и эллинской эпохи, выявленные в гагаузском фольклоре, а также их исторические и географические реалии, отраженные в трудах философов и историков этих древних цивилизаций.

Представляя труды в этом направлении, следует обратить внимание на научные исследования автора, изложенные в ее статье «Элементы эпохи эллинизма в гагаузском фольклоре, их исторические и географические реалии», где речь идет, прежде всего, о гагаузской народной сказке

«Три золотых яблока» («*Üç altın alma*»), в сюжетах которой раскрываются архаичные элементы культуры скифского периода и эпохи эллинизма³⁴, содержащиеся в фольклоре гагаузов Южной Бессарабии — Буджака.

Известный тюрколог В. В. Бартольд пишет, что «Геродот (происходивший из города Галикарнаса в Малой Азии) был в Египте и во многих областях по берегу Средиземного и Черного морей, в том числе в греческих городах Южной России. Из восточных языков ему или тем лицам, от которых он получал свои сведения, был хорошо известен язык южнорусских скифов»³⁵.

Один из рассказов Геродота, услышанный им от «южнорусских скифов», помещен в третьей книге «Истории» Геродота³⁶; этот рассказ послужил темой изысканий для нескольких поколений историков. Именно его приводит в своих сочинениях В. В. Бартольд, который пишет: «О местоположении Хорезма, даже по отношению к Парфии, Геродот не говорит; зато мы находим у него известие, хотя и очень темное, о большой реке, которой пользовались как сами хорезмийцы, так и их соседи»³⁷. В данном исследовании, прежде всего, нас заинтересовала эта река, так как в рассказе Геродота и в сюжетах гагаузской народной сказки «Три золотых яблока» находим параллели, и точкой соприкосновения в них является именно река.

Устное народное творчество — одна из древних форм передачи явлений, исторических событий, некогда имевших место, но в иноказательной форме. Со временем на них наслаивались и вымышленные (или дополнительные) сюжеты, показывающие более поздний исторический период.

Сюжеты гагаузской сказки «Три золотых яблока» показывают, что в регионах, где происходили события, паслись овцы и обитали орлы и что у предков гагаузов было трехмерное представление о мироздании. События, скорее всего, происходили в горах и предгорье (первый мир — страна главного героя), степи и лесостепи («*öbür dünnää*» — «другой мир» или «другая страна», куда главный герой опустился по веревке), а также пустынно-степная равнина — «*taa da öbür dünnää*» (досл.: «еще более другой мир» — «третий мир» или «третья страна»), куда попал главный герой, когда случайно спрыгнул вместо белой овцы³⁸ на черную³⁹. В результате она (черная овца) на столько же в глубь земли пронесла главного героя. Третья страна («*taa da öbür dünnää*») находилась в два раза дальше от страны (или от родины) главного героя, чем

вторая страна («*herlicääm razgelämärsaydın biyaz koyuna da atlarsaydın karaya, taa da okadar yerin dibinä gidecän*» — досл.: «если случайно вместо белой овцы спрыгнешь на черную, то на столько же в глубь земли попадешь (или уйдешь)»).

В этом сюжете белая и черная овцы указывают на элементы государственности (или государственных формирований), имевшие место в тот исторический период. Белая овца показывает на государственное формирование⁴⁰ «аккойуннулар», а черная овца — на «каракойуннулар».

В гагаузской народной сказке «Три золотых яблока» под трехглавым змеем предки гагаузов подразумевали их врага, который, видимо, одновременно контролировал три страны, закрывая им поочередно воду, и именно в этом моменте заключается основная параллель элементов исторических реалий (или событий), имевших место в скифский и эллинский период и выявленных в сюжетах гагаузской народной сказки «Три золотых яблока» («*Uc altun alma*»). Из рассказа Геродота видно, что это событие имело историческое место и происходило в VI–IV вв. до н. э. и главный герой сказки «*Uc altun alma*» дрался с «трехглавым змеем» на «геродотовой реке» «Ак» или «Акес» («*Aχ'ης*»).

Научные исследования В. Н. Массона задолго до нас (более 45 лет назад), труды ученых XIX в. (более 145 лет назад), а также собственные сравнительно-сопоставительные исследования автора данной статьи в очередной раз позволили провести идентификацию и найти историческое местонахождение «геродотовой реки» «Акес» или «Ак» (это была одна из наисложнейших задач), где, по сюжету гагаузской народной сказки «Три золотых яблока», главный герой сражается с трехглавым змеем. В результате автор настоящей статьи приходит к выводу, что бой мог произойти в одном из поселений ахеменидского времени в районе реки Теджен⁴¹. По этому поводу В. Н. Массон пишет, что стали известны и поселения ахеменидского времени в районе реки Теджен. В этом месте река протекает по пустынно-степной равнине, вдалеке от гор, играющих существенную роль в Геродотовом рассказе⁴², а сюжет гагаузской сказки, где главный герой дерется с трехглавым змеем, и окружающая природа позволяют прийти к мнению, что бой мог произойти именно на этой пустынно-степной равнине, как указывает В. Н. Массон. По сюжету гагаузской сказки бой проходил в третьем мире, где все было сухо, ничего не росло, так как трехглавый змей закрыл путь воде большим камнем на горе.

Автор пришел к выводу, что благодаря орошению земледелие у предков гагаузов было развито уже в VI—IV вв. до н. э.; как и у современных гагаузов, у них было развито овцеводство; наидревнейшими компонентами этногенеза гагаузов являются скифский и эллинский компоненты.

Вышеприведенное исследование не позволяет согласиться с мнением, что предки гагаузов в древности вели исключительно кочевой образ жизни. Скорее способы ведения хозяйства менялись в зависимости от климатических условий, при переселении или миграции на новые места жительства и попадании в новые географические условия, т.е. характер ведения хозяйства у предков гагаузов, как и у других народов, зависел от климатических условий.

Исследования также показали, что, наряду с земледелием, предки гагаузов (как и современные гагаузы) занимались в основном овцеводством. Иными словами, земледелие и овцеводство у предков гагаузов было развито уже в VI—IV вв. до н. э.⁴³

По данным исследований, ногайцев заселили в Буджаке в XVI в. среди местного тюркского — «татарского» — населения, предков болгар и гагаузов. О том, что в XVII в. среди ногайцев проживало так называемое татарское⁴⁴ население, указывают и материалы, выявленные в 2007 г. в фондах Османского архива Республики Турция (Радова-Каранастас О. К., 2009. С. 234—243).

Во времена Османской империи «татарами» называли местное тюркское население, впоследствии как компоненты вошедшее в этногенез гагаузов, — это тюрки, осевшие на исторической территории Бессарабия еще в скифский период (в Скифии и/или Малой Скифии, VI в. до н. э. — I в. н. э.); тюрки-булгары — VI—VII вв. н. э.; печенег — IX—X вв.; узы (огузы или тюрк-узы, тюрк-огузы, черные клобуки) — IX—XI вв., половцы (или куманы, кипчаки) — в XII—XIII вв. На это указывают элементы духовной культуры гагаузов Южной Бессарабии, сохранившиеся в их фольклоре, и те географические реалии, которые упоминаются в трудах Геродота⁴⁵.

После падения Османской империи образовывается множество новых государств, устанавливаются границы, поэтому свободное передвижение гагаузов на территориях, ранее входивших в состав Византийской, а затем Османской империи, становится затруднительным. Вследствие этого в дальнейшем гагаузы испытали определенную

этническую двойственность. Однако это не единственная причина, повлиявшая на двойственное этническое самосознание гагаузов Юго-Восточной Европы; здесь играет роль и генетическая память гагаузов, видимо, с одной стороны, сохранившаяся как память тюрок-булгар⁴⁶, а с другой стороны — как тюрок-огузов, которые, возможно, в более древние периоды назывались скифами и были расселены именно на тех территориях, где впоследствии история застаёт современных болгар и гагаузов. Русский историк XIX в. В. Г. Василевский (1838–1899) также назвал узов (или огузов) скифами.

Современные болгары и гагаузы близки по ментальности, так как она складывалась с первых веков нашей цивилизации, на основе христианской морали, учения Иисуса Христа и Его апостолов. Сведения по древней истории современных болгар и гагаузов мы можем черпать у апостола святого Андрея, который проповедовал христианство именно на тех территориях, где в древности проживали предки болгар и гагаузов — это Новороссийский край — территория Малой Скифии (до Дуная). Территории Скифии (и/или Малой Скифии) в современный период находятся в составе разных стран, где многие болгары и гагаузы расселены в современный период; это показывает, что у болгар и гагаузов общая этноисторическая территория, общая ментальность, много общего в обычаях и обрядах, сложившихся на основе канонів христианского ортодоксального вероисповедания.

Маршруты святых апостолов, пройденные ими в первые века нашей эры, принося благую весть об учении Иисуса Христа жителям разных национальностей нашей планеты, в современный период позволяют решить спорные вопросы геополитического характера, ведут к согласию между народами.

Современным исследователям интересны территории, где простиралась Скифия. Свидетельства святых апостолов позволяют найти место расположения Скифии (в том числе и Малой Скифии), где, на наш взгляд, в древности также были расселены предки современных болгар и гагаузов (скифы), составляющие один из компонентов их этногенеза.

По свидетельствам древних писаний, в начале III в. н. э. (около 222 г.) святой апостол Андрей проповедовал скифам и фракийцам, о чем имеются свидетельства в трудах святого Ипполита, епископа Портуенского, в его сочинении «о дванадцати апостолах», где говорится о святом Андрее следующее: «Андрей, после того как проповедал скифам

и фракийцам, потерпел крестную смерть в Патрасе Ахейском, будучи распят на древе масличном, где и погребен»⁴⁷. В другом источнике, в трудах знаменитого Оригена (200–258) говорится, что «апостолы и ученики Господа и Спасителя нашего, рассеявшись по вселенной, проповедали Евангелие, и именно Фома, как сохранилось до нас предание, получил в удел Парфию, Андрей — Скифию, Иоанну досталась Азия и проч.»⁴⁸.

Свидетельство Ипполита ясно показывает, в какой именно Скифии проповедовал святой апостол Андрей: «Он проповедовал, говорит святой отец, скифам и фракийцам, распят в Патрасе; следовательно, тем скифам, которые обитали в соседстве с фракийцами, и в той Скифии, которая начиналась от гор Балканских, шла к устью Дуная и простиралась за Дунаем в пределах нашего отчества, а отнюдь не каким-либо скифам азиатским, жившим за Каспийским морем и в Сибири, и не скифам гиперборейским, наполнившим северо-восточные страны Европы»⁴⁹.

Святой Дорофей (307–322), епископ Тирский, пишет о нем следующее: «Андрей, брат апостола Петра, протек всю Винуию, всю Фракию и скифов, проповедуя Евангелие Господа; потом достиг великого города Севаста (или Севастополя), где находится крепость Аспар и река Фазис (ныне Рион), у которой обитают внутренние эфиопы; погребен в Патрасе Ахейском, будучи распят Егеатом», т.е. «прошел, между прочим, нынешний наш Новороссийский край, вероятно, Кавказский и достиг Закавказья»⁵⁰. Один из друзей Иеронима — Софроний (390 г.) — перевел и немного дополнил от себя его каталог церковных писателей. В дополнениях Софрония сказано, что «Андрей, брат апостола Петра, как передали нам предки, проповедал Евангелие Господа нашего Иисуса Христа скифам». «Опять указывается на древний источник — предание отцов — и уже довольно ясно выражается, что святой благовестник на пути из древней Скифии в Закавказье посетил и Сарматию — едва ли не до самого Каспийского моря»⁵¹, а согдиане были их соседями и в первые два века по Рождеству Христову распростерли власть свою на алан, живших, по известиям тогдашних историков европейских, между Волгой, Доном и Кавказом, когда, по всей вероятности, согдиане и основали в Крыму по имени своему город Сагдею, или Сугдею (нынешний Судак), о времени происхождения которого ничего определенного не известно⁵².

По свидетельствам Никиты Пафлагона, святой апостол Андрей после тавров — обитателей Крыма посетил «скифов, которых, понимая в теснейшем смысле, действительно и помещали в первом веке в так называемой Малой Скифии — от Херсона до Борисфена, а другие до самого Дуная. Точность географическая самая совершенная»⁵³.

В известии XIV в. Никифора Каллиста находим сообщение, что святой Андрей доходил со своей проповедью до страны антропофагов и пустынь скифских, а пустыни эти, по описанию древних, находились в нынешних Харьковской, Курской и Тамбовской губерниях⁵⁴.

Известно, что гагаузы всегда придерживались своей истинной веры. А эта истина заключалась в том, что они изначально, с апостольских времен, были христианами, из язычества перешли к христианству, и, на наш взгляд, именно святой апостол Андрей приносил им благовестие об учении Иисуса Христа, когда проходил через Скифию и Фракию.

Подводя итоги вышесказанному, следует отметить, что наидревнейшими общими компонентами, участвовавшими в формировании этногенеза современных болгар и гагаузов, на наш взгляд, является автохтонное население Юго-Восточной Европы — скифы, фракийцы, македонцы (или те народы, которые в средневековый период проживали в Скифии, Фракии, Македонии), турки-болгары, огузы и огуры. Общим компонентом в этногенезе болгар и гагаузов является также огузский элемент («тюрк-узы», или «тюрк-огузы», или «торки-огузы», или «черные клобуки»), вернее, этническое ядро современных гагаузов составляют огузы, а огурский компонент входит в этногенез болгар. Огузы и огуры — близкородственные народы (можно сказать, братья), их ранее называли билирами. Гагаузский язык особый, самый древний тюркский язык Балкан, всей Юго-Восточной Европы. Предки болгар и гагаузов на территории Юго-Восточной Европы стали принимать христианство еще с апостольских времен, в I–IV вв. н. э., и из современных этносов они (болгары и гагаузы) являются одними из самых древних народов этого региона.

¹ Данная тематика была включена в программу Международной юбилейной научной конференции «Межкультурный диалог» (ЮБИЛЕЙНА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ «ЕЗИЦИТЕ НА КУЛТУРАТА» по повод 35 години от създаването на ЮЗУ «Неофит Рилски» и във връзка с юбилей на проф. д.ф.н. Надежда Н. Драгова), организованный кафедрой «Культурология», факультета «Искусство» Юго-Западного университета «Неофит Рилски», 28–29 октября 2011 г. в Болгарии, в городе Благоевград. Текст доклада

был отправлен организаторам конференции по электронной почте. Содержание доклада «Болгары и гагаузы Юго-Восточной Европы: общие этноисторические реалии и современность» было озвучено автором во время VII Конвента Российской ассоциации международных исследований (РАМИ), проходившего в Московском государственном институте международных отношений (МГИМО) 28–29 сентября 2012 г.

² Радова О. К. Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // Ежегодник Института Межэтнических Исследований Академии наук Республики Молдова. Кишинэу, 2000. Т. 1. С. 90–93; см. также: Этногенез и этническая история гагаузов. Исследования и материалы. Вып. I. Кишинев-Этулия, 2002. С. 131–141; Радова (Каранастас) О. К. Элементы культуры эпохи эллинизма в гагаузском фольклоре, их исторические и географические реалии // Materialele conferinței științifice «Eroca Elinismului: actualitate și contemporanietatea» (Материалы научной конференции «Эпоха эллинизма: современность и актуальность»). Chișinău, 2006. P. 67–77; см. также: Вести Гагаузии. 2006 г. № 89–90 (7284–7285). 27 июня. С. 6–7; см. также: Радова-Каранастас О. К. Путь к себе: Аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов: Сб. научных статей О. К. Радовой-Каранастас. 2-е изд., доп. Кишинев, 2009. С. 277–288.

³ Radova-Karanastas O. K. Güneydoğu Avrupa Gagauzların tarihini ve kültürünü korumak — etnosun gelişmesinde bir şart temeldir // Путь к себе: Аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов: Сб. научных статей О. К. Радовой-Каранастас. 2-е изд., доп. Кишинев, 2009. С. 194–217; см. также: Radova-Karanastas Olga. Güneydoğu Avrupa gagauzların tarihini ve kültürünü korumak — etnosun gelişmesinde bir şart temeldir // 38.ICANAS 10-15/09/2007/. BILDIRI ÖZETLERİ KİTABI ABSTRACTS. Ankara/Türkiye, 2010. S. 829–830; *Idem*. Heritage of Ottoman's Pease Which Remains Within City Walls: Gagauzia Graves in Balıklı Ortodox Graveyard // 3rd International symposium on the historical peninsula the book of notifications. The heart of İstanbul the European capital of culture 2010. İstolical Peninsula. İstanbul, 2008. S. 119–124; см. также: *Idem*. Osmanlı Barışının Surlarda Kalan Gagauz Mirası: Topkapı Balıklı Ortodoks Mezarlığı // İstanbul 2010 Avrupa kültür başkentin kalbi... tarihi yarımada. 3. Uluslararası tarihi yarımada sempozyumu tebliğler kitabı. I. Baskı. İstanbul / Eylül, 2008. S. 145–150.

⁴ Радова-Каранастас О. К. Этническая история гагаузов Юго-Восточной Европы, их право на культурное наследие и геополитика // Довгидовские чтения II: философская классика и современные проблемы социокультурного развития: материалы Международной научной конференции. Минск, 11 ноября 2011; Минск, 2012. С. 273–281; *Она же*. Роль полиэтнического и геополитического факторов в становлении и эволюции молдавской государственности // Материалы Международной научной конференции «Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры. К 80-летию Института философии Национальной академии наук Беларуси». Минск, 2011; *Она же*. Роль Гагаузской автономии в национальной безопасности Молдовы // Материалы II Международного научного конгресса «Глобалистика-2011». Москва, МГУ, 18–22 мая 2011 г. Пути стратегической стабильности и проблема глобального управления. Т. II. М., 2011. С. 84–87; Radova-Karanastas Olga. Osmanlı-Rusya-Moldavya Davranışları çerçevesi içerisinde Güney-Doğu Avrupa Gagauzların Etnik Tarihi // Dergi «Turan». Stratejik Araştırmalar Merkezi: Yıl: 2012 — Yaz. Cilt: 4, sayı: 15. Ankara. Basım Tarihi: 13 Eylül, 2012. S. 142–149.

⁵ В XIX в. термин «племена» означал то же самое или был равнозначен смысловому значению, вложенному в современный термин «народы»; термин «племенной состав населения» означал «национальный состав населения» — это видно из статистических данных, изданных в XIX в. в государстве Российском.

⁶ Возможно, что переселились они также из других регионов.

⁷ По пути следования на Балканы (в средневековый период) часть предков болгар и гагаузов расселилась на этих территориях, а также и на исторической территории Буджак.

⁸ Буджаком называлась южная часть Бессарабии, с севера ограниченная Верхним Трояновым валом и включавшая в себя Аккерманский и большую часть Бендерского уездов. Название края — Буджак — тюркского происхождения и связано с пребыванием там тюркских народов; «Буджак» в переводе с тюркского языка означает «Угол».

⁹ Есть вероятность, что часть предков гагаузов в средневековый период была расселена и на исторической территории Анатолия — в современный период находится в составе Республики Турция.

¹⁰ *Баскаков Н. А.* Тюркские языки. М., 1960; *Гайдаржи Г. А.* Гагаузский язык // Российский этнограф: Этнологический альманах. М., 1993. № 17. С. 184–198; *Губогло М. Н.* Этническая принадлежность гагаузов (историография проблемы) // Советская этнография. М., 1967. № 3. С. 160–167; *Зеленчук В. С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (этнические и социально-демографические процессы). Кишинев, 1978. С. 287; *Курогло С. С.* Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX в. Кишинев, 1980; *Радова О. К.* Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Кишинэу, 2000. Т. 1. С. 90–93.

¹¹ Этот термин вошел в научный оборот в XX в.

¹² См. источник: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.wikipediya.org/wiki/ön_Bulgarlar (е.т.21.11.2012). «Ön Bulgarlar — bazı Türk kavimlerinin birleşmesinden oluşan, 4-ncü yüzyılda, Orta Asya'dan Karadeniz'in kuzeyine göç eden bir Türk halkıdır».

¹³ *Баскаков Н. А.* Историко-типологическая фонология тюркских языков. М., 1988. С. 115–119; *Radova Olga.* The Problem of Gagauz Ethno-Demographic Development in the 19th Century, Dergi «Südost-Forschungen» — internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde. Südosteuropas Begründet von Fritz Valjavec. Band 54. München, 1995. S. 263–270; см. также: Zeitschrift für Türkestudien (ZfTS), Institut an der Universität GH Essen, Heft 1, 8. Jahrgang, 1995. S. 67–74; *Radova Olga.* 19. Yüzyılda gagauzların etno-demografik gelişmeleri problemine dair, Dergi «Türk kültürü». S. 389. Ankara, 1995. S. 556–565; *Радова О. К.* К проблеме этнодемографического развития гагаузов в XIX веке, «Штиинца» Академии наук Республики Молдова. № 11. Kişinev, 1995. С. 11; *Каранастас-Радова О. К.* Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII — первая четверть XIX в.). Кишинев-Комрат: Типография Комратского университета, 2001; *Радова-Каранастас О. К.* Путь к себе: Аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов. Сб. научных статей О. К. Радовой-Каранастас. 2-е изд., доп. Кишинев, 2009. С. 194; *Radova-Karanastas Olga.* «İstoriya bakımından Gagauzların hem onların dedelerinin ortodox dinini kabul etmeleri», Gagauz Yerinin 15-ci yıldönümünə baalı «Gagauzologiyasının ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literatura» halklararası bilim-praktika konfereniyasının materialları. Komrat, 2010. S. 143–152; *Radova-Karanastas Olga.* XX–XXI Yüzyıllarda Moldova ve Ukrayna Cumhuriyetlerinde Gagauz Dilini Gelişmesi, Uluslararası sosyal bilimler lisansüstü öğrenci

sempozyumu (International Social Sciences Postgraduate Aymposium), «Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü», 28–30.04.2011. Ordu, 2011. S. 150–157.

¹⁴ *Покровская Л. А.* Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. М., 1964; *Она же.* Синтаксис гагаузского языка (в сравнительном освещении). Главная редакция восточной литературы. М., 1978; *Гайдаржи Г. А.* Гагаузский язык // Российский этнограф: Этнологический альманах. М., 1993. № 17. С. 184–198.

¹⁵ *Лежан.* Этнография Европейской Турции // Этнографический сборник, издаваемый Императорским русским географическим обществом. Вып. VI. СПб., 1864. С. 33; *Радова О. К.* Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Кишинэу, 2000. Т. 1. С. 91.

¹⁶ *Каранастас-Радова О. К.* Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII — первая четверть XIX в.). Кишинев-Комрат, 2001.

¹⁷ Имеются в виду балканские народы, придерживающиеся канонов греческой церкви.

¹⁸ Здесь подразумевается, что они выходцы из этих исторических земель, но не имеют в виду их этническая принадлежность, так как в Болгарии, Македонии, Сербии, Валахии проживают разные этносы, в том числе и гагаузы. Так, в «списках задунайских переселенцев», составленных Российской администрацией в 1818 г., гагаузов (возможно, и болгар, по болгарам этот вопрос необходимо исследовать) в графе «из какой нации» записали со слов самих гагаузов и указали их болгарами, булгарами, македонцами, румелийцами, молдаванами, греками в зависимости от той исторической территории, откуда они вынуждены были переселиться в Буджак или Южную Бессарабию, настоящая же этническая принадлежность переселенцев не всегда соответствовала той, которая была указана в списках (см. источник: *Каранастас-Радова О. К.* Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII — первая четверть XIX в.). Кишинев-Комрат, 2001. С. 10, 34–90).

¹⁹ Среди них могли быть и гагаузы, так как на Балканах они, гагаузы, были расселены и на исторической территории Македония.

²⁰ Под «волошскими письменами» следует понимать славянский шрифт, которым до середины XIX в. пользовались волохи (мунтяне и молдаване).

²¹ *Баласчев Г.* Държавата на огузите в Добруджа // Военни известия. София, 1917. Т. XXVI. № 3.

²² BA., A. RSK 1551, s. 11–13; BA., A. RSK 1560, s. 37–40; BA., A. RSK 1564, s. 30, 46; BA., A. NŞT 1355, s. 5–6; BA., A. RSK 1568, s. 11–12; *Fehameddi Başar.* Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717–1730), Ankara, 1997. S. 52–54; *Kılıç Orhan.* XVII. Yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin eyalet ve sancak teşkilatlanması // Osmanlı. 6 Teilkat. Editör Gülen Eren, bilim editörleri: Çiçek, Klemal, Cem Oğuz. Yeni Türkiye yayınları. S. 92.

²³ *Fehammedin Başar.* Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717–1730). Ankara, 1997. S. 52–54.

²⁴ BA., A. RSK 1560, s. 37; BA., A. RSK 1564, s. 30; *Kılıç Orhan.* XVII. Yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin eyalet ve sancak teşkilatlanması // Osmanlı. 6 Teilkat. Editör Gülen Eren, bilim editörleri: Klemal Çiçek, Cem Oğuz. Yeni Türkiye yayınları, s. 108.

²⁵ В этих фондах Османского архива Республики Турция содержатся материалы о «Узиелете» (или «Озиелете»): Türkiye Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *İE.AS.*, nr.24/2225 10 C

1083 / 03 Ekim 1672 (3 октября 1672 г.); *BOA, İE.AS.*, nr. 40 / 3701 29 Ca 1112 / 11 Kasım 1700 (11 ноября 1700 г.); *BOA, İE.AS.*, nr. 41 / 3734 20 C 1112 / 02 Aralık 1700 (2 декабря 1700 г.); *BOA, İE.AS.*, nr. 48 / 4444 05 M 1703 / 21 Mayıs 1703 (21 мая 1703 г.); *BOA, İE.AS.*, nr. 56 / 5051 17 N 1117 / 01 Ocak 1706 (2 января 1706 г.); *BOA, C.A.S.*, nr. 886 / 38054 29 L 1141 / 28 Mayıs 1729 (28 мая 1729 г.); *C.A.S.*, nr. 251 / 10489 03 R 1150 / 31 Temmuz 1737 (31 июля 1737 г.); *C.A.S.*, nr. 432 / 17970 29 M 1159 / 21 Şubat 1746 (21 февраля 1746 г.); *BOA, C.DH.*, nr. 194 / 9665 16 N 1117 / 19 Mart 1764 (19 марта 1764 г.); *BOA, C.DH.*, nr. 333 / 16632 17 M 1189 / 20 Mart 1775 (20 марта 1775 г.); *BOA, C.DH.*, nr. 349 / 17443 09 S 1189 / 11 Nisam 1775 (11 апреля 1775 г.); *BOA, C.DH.*, nr. 176 / 8779 29 V / 25 Eylül 1775 (25 сентября 1775 г.); *BOA, C.A.S.*, nr. 905 / 39015 29 B 1196 / 10 Temmuz 1782 (10 июня 1782 г.); *BOA, C.DH.*, nr. 10 / 463 29 Z 1196 / 05 Aralık 1782 (5 декабря 1782 г.); *BOA, C.A.S.*, nr. 962 / 41841 05 M 1198 / 30 Kasım 1783 (30 ноября 1783 г.); *BOA, C.A.S.*, nr. 876 / 37586 29 C 1200 / 29 Nisan 1786 (29 апреля 1786 г.); *BOA, C.A.S.*, nr. 328 / 13600 29 R 1201 / 18 Şubat 1787 (18 февраля 1787 г.) и др.

²⁶ Özü (или Üzü) Kale — «крепость на реке Озу (или Уззу)» («Özü Nehri Kalesi»).

²⁷ В более ранние периоды река Днепр называлась Озу (или Özi) Nehri.

²⁸ *Радова (Каранастас) О. К.* Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Кишинэу, 2000. Т. 1. С. 90–93; *Радова-Каранастас О. К.* Путь к себе: Аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов: Сб. научных статей О. К. Радовой-Каранастас. 2-е изд., доп. Кишинев, 2009. С. 371; *Karanastas-Radova O. K.* İstoriya bakımından Gagauzların hem onnarın dedelerinin ortodox dinini kabul etmeleri // Gagauz Yerinin 15-ci yıldönümünə baalı «Gagauzologiyannın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literatura» — Halklararası bilim-praktika konferençiyannın materialları. 22.12.2009. Komrat, 2010. S. 143–152.

²⁹ *Радова О. К.* Гагаузы Бессарабии. Расселение и численность в XIX в. // Этнографическое обозрение. 1997. № 1. С. 121–128; *Karanastas-Radova O. K.* İstoriya bakımından Gagauzların hem onnarın dedelerinin ortodox dinini kabul etmeleri // Gagauz Yerinin 15-ci yıldönümünə baalı «Gagauzologiyannın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literatura» — Halklararası bilim-praktika konferençiyannın materialları. 22.12.2009. Komrat, 2010. S. 143–152.

³⁰ Данный вопрос требует уточнения, в настоящее время он находится в стадии научной разработки.

³¹ *Caratini.* Dictionaire des nationalites et des minorites en. U.R.S.S., Librairie Larousse. Paris, 1990. P. 78.

³² *Лежан.* Этнография Европейской Турции // Этнографический сборник, издаваемый Императорским русским географическим обществом. Вып. VI. СПб., 1864. С. 33; *Радова (Каранастас) О. К.* Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Кишинэу, 2000. Т. 1. С. 90–93.

³³ *Радова (Каранастас) О. К.* Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Кишинэу, 2000. Т. 1. С. 90; *Karanastas-Radova O. K.* İstoriya bakımından Gagauzların hem onnarın dedelerinin ortodox dinini kabul etmeleri // Gagauz Yerinin 15-ci yıldönümünə baalı «Gagauzologiyannın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literatura» — Halklararası bilim-praktika konferençiyannın materialları. 22.12.2009. Komrat, 2010. S. 143–152.

³⁴ Радова-Каранастас О. К. Путь к себе: Аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов: Сб. научных статей О. К. Радовой-Каранастас. 2-е изд., доп. Кишинев, 2009. С. 277–288.

³⁵ Бартольд В. В. Сочинения. Т. IX. М.: Наука, 1977. С. 241.

³⁶ Геродот — отец истории и не только греческой, но и вообще европейской. Геродот жил приблизительно между 485—425 гг. до н. э. Большую часть своей жизни он путешествовал в различных странах Европы и Азии, а также Египта. См. источник: Энциклопедический словарь. Издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1893. Т. 16. С. 544.

³⁷ Бартольд В. В. Сочинения. Т. III. М.: Наука, 1965. С. 25.

³⁸ Белая овца должна была вынести главного героя в его мир, на его родину.

³⁹ В этом сюжете белая и черная овцы указывают на элементы государственности (или государственных формирований, которые имели место в тот период). Так, из литературы, хранящейся в фондах библиотеки Османского архива Республики Турция в городе Стамбуле, нами в 2007 г., в период научной экспедиции, удалось найти сведения о государственных образованиях под названием «аккойуннулар» (досл.: «имеющие или содержащие белых овец») и «каракойуннулар» (досл.: «имеющие или содержащие черных овец»).

⁴⁰ Начальные формы государственных образований, в данном случае по признаку белых и черных овец.

⁴¹ В связи с обнаружением новых сведений нам представляется необходимым оставить за собой право дальнейшего научного исследования, с целью идентификации и определения места нахождения «геродотовой реки» «Акес» или «Ак», с учетом исследований, проведенных учеными XIX—XX вв. и автором данной статьи.

⁴² Массон В. Н. Еще раз о геродотовой реке Акес // Эллинский Ближний Восток, Византия и Иран. История и филология: Сб. в честь семидесятилетия члена-корреспондента Академии наук СССР Н. В. Пигулевской. М., 1967. С. 174; см. также: Адыков К. А., Массон В. Н. Древности Теджен-Мургабского междуречья. ИАМ Турк. ССР. Серия общественных наук. 1960. № 2. С. 59—64.

Следует отметить, что В. Н. Массон опроверг выдвинутые предположения В. Тмашека, считавшего, что перед нами одна из хорасанских рек, а также высказывания И. Марквата, который отождествлял ее с Тенджемом-Герирудом, что принято большинством исследователей; он также опровергает высказанное С. П. Толстовым мнение, что описываемые Геродотом события следует локализовать в Хорезме и что, таким образом, Акес не что иное, как Амударья: однако упоминание в тексте *Дрангианы*, по мнению В. Н. Массона, даже если исключить идентификацию фаманаев, не позволяет согласиться с подобным предположением о месте нахождения геродотовой реки Ак (или Акес).

⁴³ Бартольд В. В. Сочинения. Т. III. М.: Наука, 1965. С. 26.

⁴⁴ Тюркское население османы называли «татарами», чтобы выделить привилегированные слои общества (осман). Средневековый термин «татар» в понятии современников приравнивается к термину «тюрк», т.е. носит собирательный характер и указывает на тюркское происхождение того или иного этноса, но не означает название отдельно взятого этноса — в данном случае речь идет о понятии выдуманного этноса — «татары».

⁴⁵ Радова-Каранастас О. К. Путь к себе: Аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов: Сб. научных статей О. К. Радовой-Каранастас. 2-е изд., доп. Кишинев, 2009. С. 277–288.

⁴⁶ Радова (Каранастас) О. К. Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Кишинэу, 2000. Т. 1. С. 91.

⁴⁷ Арапетов Я. Эчмиадзинский монастырь // Журнал Министерства внутренних дел. 1844. Т. 6. Кн. 5. С. 208–243; Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга первая. История христианства в России до равноапостольского князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 91–92.

⁴⁸ Арзанов Д., Арзанов Я. Опыт наречия истории царства Армянского: Древняя история. М., 1827; Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга первая. История христианства в России до равноапостольского князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 92.

⁴⁹ Берлинский М. Ф. Краткое описание Киева, содержащее исторический перечень сего города, также показание достопамятностей и древностей оного. СПб., 1820; Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга первая. История христианства в России до равноапостольского князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 92.

⁵⁰ Библиотека иностранных писателей о России / Под ред. В. Семенова. СПб., 1836. Отд. 1.: И. Барбаро, А. Контарини, А. Кампензе, П. Иовий; Барбаро Иосафато — Барбаро и Контарини о России / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. Е. Ч. Скрижинской. Л., 1971; Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга первая. История христианства в России до равноапостольского князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 92, 361.

⁵¹ Бодянский О. М. О древнейшем свидетельстве, что церковно-книжный язык есть славяно-булгарский // Журн. Мин-ва нар. просвещения. 1843. Ч. 38. № 6. С. 130–168; Он же. О времени происхождения славянских письмен. М., 1855; Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга первая. История христианства в России до равноапостольского князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 93.

⁵² Буславев Ф. И. О влиянии христианства на славянский язык: опыт истории языка по Остромирову Евангелию. М., 1848; Броневский М. Описание Крыма (*Tartariae descriptio*) / Пер. с лат. И. Г. Шершеневича; прим. Н. Н. Мурзакевича // Записки Одесского общества истории и древностей. 1863. Т. 6. С. 333–367; Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга первая. История христианства в России до равноапостольского князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 93.

⁵³ Востоков А. Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842; Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга первая. История христианства в России до равноапостольского

князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 93.

⁵⁴ *Добровский И.* Кирилл и Мефодий, словенские первоучители: Историко-критич. исслед. / Пер. с нем. М., 1825; *Дюбоа де Монпере.* Путешествие вокруг Кавказа, по Черкесии и Абхазии, Мингрелии, Георгии, Армении и Крыму: Статья 2 // Библиотека для чтения. 1839. Т. 36. Отд. 3. С. 1–36; *Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Книга первая. История христианства в России до равноапостольского князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 96–97.

Г. И. Коларов, В. И. Сегуру-Зайцев

РУМЫНО-БОЛГАРСКИЙ ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЙ КОНФЛИКТ: ИСТОКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Сегодняшний румыно-болгарский территориальный конфликт имеет свои истоки в освободительной для Болгарии и Румынии Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Тогда союзная России румынская армия приняла участие в решающей битве на заключительном этапе войны: объединенные русско-румынские войска взяли важнейшую турецкую крепость Плевну. А турецкий командующий обороной Плевны знаменитый Осман-паша (Нури-Гази) сдался румынскому полковнику Михаилу Черкесу. Вследствие совместно добытой победы Румыния в 1878 г. провозгласила независимость от Османской империи. В знак «благодарности» Россия отняла у нее Южную Бессарабию.

Поскольку Румыния воевала на стороне Российской империи, она должна была получить компенсацию. Великие державы решили, что это будет исконно болгарская территория Северная Добруджа (румынское написание через «о»), до этого принадлежавшая Османской империи.

В 1878 г., по Сан-Стефанскому мирному договору и по Берлинскому трактату, Северная Добруджа, входившая в состав старинных болгарских земель, отошла от Турции к России, а Россией была уступлена Румынии в обмен за вновь присоединяемую тогда к России южную часть Бессарабии.

Когда румынская общественность узнала об этом, началось движение против присоединения Северной Добруджи, на которой румынское население почти не проживало. В бухарестских газетах можно было встретить утверждения, что румынам не нужны чужие территории и конфликты с соседями. Однако со временем румыны привыкли, что имеют выход к морю, и стали заселять Северную Добруджу румынскими переселенцами — выходцами из тех территорий Османской империи, которые достались другим балканским православным государствам.

Таким образом, появились и румынские претензии на южную часть Добруджи (болгарское написание, равно как и турецкое, через «у»). Они нашли свою реализацию во время Второй Балканской (Межсоюзнической) войны 1913 г., когда румынская армия, воспользовавшись состоянием войны Царства Болгария со всеми православными соседями — Сербией, Грецией, Черногорией (а также с Турцией), — оккупировала северные болгарские районы, называемые «Южная Добруджа» (в румынской историографии «Квадрилатер» = «Четырехугольник» по четырем старым турецким крепостям, расположенным в виде четырехугольника), площадью 6960 км² и населением 286 тыс. человек. Поводом стало присутствие на новоприсоединенных к Болгарии территориях так называемого арумынского (в румынской версии), куцовласского (в болгарском варианте) населения, т.е. румыноязычных балканцев, говорящих на арумынском диалекте румынского языка. По Бухарестскому мирному договору 1913 г. Румыния закрепила за собой эти территории. Однако после начала Первой мировой войны и вступления Болгарии на сторону центральных сил болгарская армия заняла и Южную, и Северную Добруджу, и там до конца войны распоряжалась болгарская администрация. После войны Румыния вновь аннексировала эти территории вплоть до передела в канун Второй мировой войны.

23 августа 1939 г. в Москве был подписан договор Молотова—Риббентропа. Он предусматривал разделение Восточной Европы на сферы влияния, соответственно, территориальный передел региона. Под давлением нацистской Германии, которая распоряжалась территориями своих сателлитов, на основании Крайовского соглашения (подписанного в городе Крайова, Румыния) от 7 сентября 1940 г. Квадрилатер, т.е. Южная Добруджа, был передан Болгарии. Соглашение предусматривало и обязательный обмен населением: арумынское (куцовласское) население, которое было заселено на этой территории после аннексии 1913 г., должно было уступить место болгарам-иммигрантам.

С тех пор, хотя националистические формирования в обоих государствах периодически поднимают на передний план территориальные претензии, болгарские и румынские политики, политологи и историки считают, что граница между Болгарией и Румынией справедливая и конфликты между ними ушли в прошлое (они, собственно, ушли в историю еще во времени социалистического строительства, когда оба правителя, Тодор Живков и Николае Чаушеску, решали все двусторон-

ние проблемы во время совместной охоты). Так было до 1989 г., когда на смену социалистическим диктаторам пришли демократические режимы с некоторым националистическим уклоном.

Уже практически четверть века националисты обеих стран предъявляют территориальные претензии друг другу и обвиняют правительства «вражеской» стороны в нарушении прав человека, игнорировании истории своей страны, ассимиляции национальных меньшинств. Причина в том, что на каждом из двух берегов Дуная проживают представители обоих этносов — как румыны, так и болгары.

В этом плане заслуживает внимание позиция болгарского политического аналитика и дипломата, многолетнего посла Республики Болгария в Кишиневе Евгения Екова: он считает утверждения министра иностранных дел Румынии Кристиана Диаконеску о существовании в Болгарии румынского меньшинства «наглыми претензиями»¹. По его мнению, Бухарест ведет «целенаправленную, агрессивную и хорошо спланированную политику создания “румынского меньшинства”, которое поможет предъявить последующие требования»². Из-за пассивной позиции болгарской стороны автор называет министра иностранных дел Болгарии Николая Младенова «министром молчания»³.

Румыния и Болгария были совместно приняты в ЕС (2007 г.) и НАТО (2004 г.) только по геостратегическим соображениям. У обеих стран ни экономика, ни социальная система, ни политический процесс не соответствовали в полной мере европейским нормам. Однако в тот момент самой актуальной геополитической теорией была доктрина Сэмюэла Хантингтона о «конflikте цивилизаций», т.е. Румыния и Болгария находились на границе европейской цивилизации с евразийской и исламской. Поэтому их следовало инкорпорировать в западные структуры. Тем не менее это не прекратило вялотекущие взаимные территориальные разногласия.

Между обеими странами сразу после вхождения в ЕС и НАТО появилась доброжелательная конкуренция, в ходе которой Румыния, похоже, выиграла по всем направлениям: экономическим, социально-политическим, интеграционным. Поэтому у части румынского истеблишмента возникла решимость озвучить территориальные претензии на Южную Добруджу, после того как в приграничных районах геологи нашли большие запасы природного газа. В этом плане не отстают и болгарские политики и историки. После прихода к власти партии «Гражд-

дане за европейское развитие Болгарии» (ГЕРБ) и премьер-министра Бойко Борисова, создавшего эту партию, болгарам тоже прибавилось уверенности, и политическая элита дает серьезный отпор румынским претензиям, пытаясь юридически обосновать свою собственность на газовые месторождения, которые могут быть чуть ли не под самой румыно-болгарской сухопутной границей. Поскольку обе страны имеют территориальные проблемы и с другими соседями, сегодняшний территориальный спор повредит имиджу и Софии, и Бухареста и ослабит их позиции в отношениях с остальными государствами на Балканском полуострове и в Юго-Восточной Европе.

Конфликт между Румынией и Болгарией вернулся на первый план в контексте оспаривания между двумя государствами территории, по которой проектируется прохождение газа из России в обход Украины.

Дискуссия была вновь открыта шефом Бухарестской дипломатии Кристианом Диаконеску, который весной 2012 г. объяснил, что «существует спорная зона в отношении даже государственной границы, территориального моря между Румынией и Болгарией. И хотя речь идет всего о 17 км², не понимаю, почему такие вещи не могут быть быстро решены между европейскими государствами, столько лет сотрудничавшими по очень многим направлениям. Мы пригласим болгарскую сторону обсудить этот вопрос на уровне экспертов, в рамках, которые будут для нас приемлемы на двустороннем уровне»⁴.

В скором времени после заявления министра румынское Министерство иностранных дел дало уточнение: «Румыния и Болгария длительное время втянуты в процесс переговоров относительно делимитации морских акваторий, континентального шельфа и эксклюзивных экономических зон двух стран в Черном море. Румыно-болгарские переговоры по теме делимитации морских территорий стартовали в 1994 г. и до настоящего времени имело место 14 раундов»⁵.

Со своей стороны, румынский Государственный секретарь иностранных дел Богдан Ауреску объяснил румынскому агентству AGERPRES, что «речь идет не о 17 км², а о 350 км² и что вопрос надо отнести к Международному трибуналу по морскому праву в Гамбурге»⁶, а Государственный секретарь румынского Министерства экономики Тудор Шербан заявил, что «Румыния могла бы экспортировать нефть и природный газ (!) в Болгарию и Венгрию»⁷.

Ускорение дискуссий, как утверждают некоторые дипломатические источники, стало результатом возвращения Владимира Путина в Кремль. Он намеревается ускорить работы и ввести в строй проект «Южный поток» (*SouthStream*), который предусматривает прокладку газопровода из России в Болгарию и далее в Грецию, Италию и Австрию. В то время как спорный участок, через который должен пройти транзитом этот газопровод, — а указанные источники утверждают, что речь идет на самом деле о 300 км², — это не единственный вопрос, связанный с границей с Болгарией, по мнению Бухареста. Таким образом, Румыния принимает в расчет открытие дискуссий с Болгарией для пересмотра границы по Дунаю, которая, согласно правилам, прокладывается по фарватеру. Пересмотр границы необходим, утверждают указанные источники, в контексте природной эрозии болгарского берега.

Реакция с другой стороны Дуная не запоздала. Болгарский президент Росен Плевнелиев выразил уверенность в том, что разногласия по морской границе будут разрешены «разумным, европейским образом».

Однако румынский посол в Софии Антон Пэкурецу заявил⁸, что Румыния не имеет территориальных претензий к Болгарии. Это уточнение пришло вскоре после того, как Димитр Цанчев, заместитель болгарского министра иностранных дел, выразил удивление декларацией Кристиана Диаконеску перед прессой в связи с делимитацией территориальных вод в Черном море.

Европейский союз также безразличен к этой проблеме. «Все страны, которые находятся в процессе присоединения, т.е. страны-кандидаты, хорошо знают, что одно из условий вступления в ЕС — это урегулирование проблем с соседями», — сказал Петер Стано, пресс-секретарь Комиссара по расширению⁹.

Бывший министр иностранных дел Болгарии Соломон Паси дал интервью болгарской прессе (24chasa.bg). На вопрос о том, существуют ли разногласия в отношении границы по Дунаю (помимо тех, которые относятся к континентальному шельфу Черного моря. — *Авт.*), он ответил: «Если мы еще не подписали ни одного соглашения, можете считать, что все обсуждается или может стать обсуждаемым». С румынами мы всегда имели два вида переговоров: о демаркации границы на Дунае и о делимитации морских зон, добавил дипломат.

Тот факт, что румыны обнародовали важный и конфиденциальный вопрос, означает, что они готовы начать арбитражные процедуры

и имеют прекрасные шансы выиграть. Они накопили очень важный опыт в спорах с Украиной (особенно в Международном суде ООН в Гааге в 2004—2009 гг.), наняли лучших международных адвокатов и, самое вероятное, решили, что у них есть возможности и силы выиграть и этот спор на международном уровне. Они увидели, что болгарская внешняя политика, возглавляемая лично премьером Бойко Борисовым, находится в положении достаточно оборонительном, и решили воспользоваться дипломатическим превосходством, чтобы протестировать свои силы, утверждает Соломон Паси¹⁰.

Здесь надо упомянуть и проанализировать позицию болгарских националистов. Сейчас есть две влиятельные националистические партии в Республике Болгария, которые заслуживают внимание. Одна из них — «Атака» — представлена в парламенте. Ее функционеры во главе с лидером, известным болгарским журналистом Воленом Сидеровым (над ним издеваются, называя «Болен Лидеров» — больной лидер), регулярно проводят уличную агитацию, направленную против всех болгарских соседей, в том числе и против Румынии.

Вторая партия не представлена в настоящем болгарском парламенте именно потому, что ведет свою кампанию интеллигентно, с историческими и политическими аргументами. Это наследница старейшей болгарской военно-политической организации — Внутренняя македонская революционная организация (ВМРО), председателем которой в 90-х годах XX в. являлся уже упомянутый Евгений Еков. В конце XIX — XX в. ВМРО боролась за объединение всех болгарских земель в одно государство и, прежде всего, за присоединение географической области Македония, населенной болгарскими, которую поделили Сербия-Югославия и Греция. Эта организация, скорее всего, будет представлена в будущем парламенте вместо «Атаки».

Поэтому позиции ее руководителей заслуживают внимания, тем более что они стараются не насаждать ксенофобию среди членской массы и сторонников. Наоборот, предлагают политические решения в соответствии с европейскими нормами и принципами. Так, молодой заместитель председателя ВМРО и вероятный будущий председатель Костадин Костадинов предлагает произвести обмен территориями и населением между Болгарией и Румынией, который отвечал бы интересам обеих стран. Он подчеркивает, что «Румыния получила Северную Добруджу в 1878 г. в качестве возмещения потери Южной

Бессарабии (районы в сегодняшней Молдове, где проживает много болгар), присоединенной к России»¹¹. Суть его предложения заключается в обособлении новой географической области, Средней Добруджи, между сегодняшней румыно-болгарской границей (Южной Добруджи) и каналом Черна Вода (Негру Водэ) — Кюстенджа (Констанца). Он считает, что ее должна получить Болгария. Эта территория занимает приблизительно 3000 км² — ровно столько, сколько занимает болгарская этническая территория в Молдове, которую Румыния, скорее всего, рано или поздно присоединит, вопреки российским и украинским возражениям. Таким образом, конечно, весь газ останется на новой болгарской территории. Костадин Костадинов уверен, что болгары в Молдове, как болгароязычные, так и тюркоязычные (т.е. «гагаузы», согласно официальной болгарской версии), являются фактором, которого Румыния не может обойти в течение вполне вероятного процесса присоединения к ней Молдовы. Поэтому после присоединения должен произойти обмен населения, разумеется, на добровольных началах. Он не упоминает о компенсациях в отношении газа, так как, по его мнению, это исконная болгарская территория, отданная румынам Россией. Конечно, в Румынии вряд ли найдутся политики, разделяющие эту позицию. Ее будущая значимость зависит от политических перспектив ВМРО.

Кроме того, идеолог гагаузского обособления от болгарской нации и создания собственно гагаузской нации Ольга Радова-Каранастас в разговоре с авторами данной статьи прокомментировала это предложение следующим образом: «Зачем гагаузов и болгар переселять из Молдовы в Добруджу? Ведь они живут на исконных территориях своих предков, где являются коренным населением. Наоборот, нужно расширить свободу их передвижения». Скорее всего, так думают и большинство болгароязычных и тюркоязычных (гагаузов) болгар в Молдове.

И хотя в 2012 г. Румынию сотрясали совсем другие проблемы: импичмент и возвращение президента Траяна Бэеску, можно прогнозировать, что в 2013 г. территориальные споры с Болгарией вернутся на авансцену.

Вопрос сейчас вот в чем: стоит ли упомянутый выше газ, находящийся на границе, того, чтобы ухудшать двусторонние отношения между двумя стратегическими партнерами, Румынией и Болгарией? Ответ предстоит дать в ближайшем будущем!

¹ *Еков Евгений*. Не ни трябва министър на мълчанието! [Електронный ресурс]. — Режим доступа: www.news.ibox.bg/columnist/id_1379934241 (дата обращения 27.03.2012).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Romania are un litigiu privind frontiera de stat cu Bulgaria. [Електронный ресурс]. — Режим доступа: www.ziare.com/cristian-diaconescu/ministru-externe/romania-are-un-litigiu-privind-frontiera-de-stat-cu-bulgaria-1157245 (дата обращения 21.03.2012).

⁵ BADICA Petre. PUTIN agită apele între România și Bulgaria. [Електронный ресурс]. — Режим доступа: www.romanalibera.ro/index.php?section=articol&screen=print&id=258217&page=0&order=0&redactie=0 (дата обращения 23.03.2012).

⁶ *Еков Евгений*. Не ни трябва министър на мълчанието! [Електронный ресурс]. — Режим доступа: www.news.ibox.bg/columnist/id_1379934241 (дата обращения 27.03.2012).

⁷ Там же.

⁸ Ambasadorul roman la Sofia: Romania nu are pretentii teritoriale fata de Bulgaria. — [Електронный ресурс]. — Режим доступа: www.stirideromania.ro/cluj/politic/ambasadorul-roman-la-sofia-romania-nu-are-pretentii-teritoriale-fata-de-bulgaria (дата обращения 23.03.2012).

⁹ [Електронный ресурс]. — Режим доступа: www.romanalibera.ro/index.php?section=articol&screen=print&id=258217&page=0&order=0&redactie=0 (дата обращения 22.03.2012).

¹⁰ Frontiera pe Dunăre: România și Bulgaria nu au acord de demarcare. [Електронный ресурс]. — Режим доступа: www.ziuaveche.ro/international/externe/frontiera-pe-dunare-romania-si-bulgaria-nu-au-acord-de-demarcare-83392.html (дата обращения 30.03.2012).

¹¹ *Йолов Александър*. Румънският съединизъм и българският въпрос в Молдова. [Електронный ресурс]. — Режим доступа: www.vmro.bg/index.php?option=com_content&view=article&id=5041:2012-10-26-14-32-11&catid=16:2012-01-20-10-17-34&Itemid=55 (дата обращения 28.10.2012).

ПРИОРИТЕТЫ И НАПРАВЛЕНИЯ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ИРАН (ИРИ) НА РУБЕЖЕ XX—XXI вв.

В современном мире Иран занимает важнейшее военно-стратегическое и геополитическое положение благодаря наличию огромных запасов нефти и газа, прохождению через его территорию крупных транспортных артерий (через Ормузский пролив, находящийся в территориальных водах Ирана, проходят основные маршруты транспортировки арабской нефти). Еще один важный фактор — политико-экономическое и духовное влияние ИРИ на страны Персидского залива, Закавказья, Центральной Азии, что необходимо учитывать при анализе внешней и внутренней политики Тегерана. Особо необходимо отметить, что огромное значение Ирана определяется тем, что эта страна — важнейший стратегический плацдарм, территория которого позволяет контролировать весь Ближний и Средний Восток. Все «горячие» точки региона в той или иной степени связаны с Ираном. Все, казалось бы, сугубо внутренние проблемы отдельных частей региона, будь то военные или экономические, могут эффективно решаться только с участием ИРИ. Благодаря выгодному геостратегическому положению, огромным ресурсным запасам, экономическому и социальному развитию исламская республика является одним из региональных центров силы и притяжения для окружающих его народов. В целом современный Иран — не просто наиболее сильное государство Персидского залива, но и региональная держава, претендующая на влиятельную роль в решении мировых проблем. Поэтому не случайно ИРИ традиционно входит в сферу геополитических интересов ведущих мировых держав — России, США и стран Западной Европы.

С другой стороны, если рассматривать Иран с точки зрения шести важнейших параметров мощи современных государств: экономических, финансовых, военных, культурных, информационных и технологических составляющих, — то он не в состоянии соперничать ни с Россией, ни тем более с США. Руководство исламского государства

осознает, что XXI в. будет веком интеллектуального превосходства и высоких технологий. Управлять и контролировать мировые процессы будут страны, обладающие не только военным, но и интеллектуальным превосходством. Осознание собственного отставания в развитии военной мысли, технологий и конкретных видов вооружений вынудило Тегеран задуматься о путях выхода из создавшейся ситуации.

В результате было принято важное для развития оборонной мощи Ирана решение. Оно основывалось на совершенно новой стратегической идеологии, изложенной в проекте «Перспективы развития ИРИ к 2025 г.» (далее — «Стратегия-2025». — *Авт.*), который был утвержден духовным лидером страны аятоллой Хаменеи в марте 2005 г. В соответствии с главной целью «Стратегии-2025», Иран, опираясь на исламские ценности, религиозное народовластие, принципы социальной справедливости, должен будет стать лидером всего мусульманского мира. Более того, в соответствии с документом, в Иране должно быть построено здоровое общество с развитой системой социального обеспечения, равными возможностями для всех членов общества, справедливым распределением доходов, с крепкой, материально обеспеченной семьей. Подобные реформы, по мнению высшего руководства ИРИ, возможно осуществить только опираясь на исламские ценности и принципы иранской революции, проведение эффективной международной политики, укрепление сотрудничества со странами мусульманского мира. Следует заметить, что концепция «Стратегия-2025» стала первым долгосрочным стратегическим планом развития исламского государства, которая объединила в себе практически все среднесрочные социально-экономические программы иранского правительства. Независимо от того, кто будет последующим президентом Ирана, эти директивные документы обязательны для исполнения. Они носят общедекларативный характер, и их конкретная реализация, безусловно, будет зависеть от характера и направленности деятельности нового президента.

В целом документ «Стратегия-2025» предполагает, что при реализации пятилетних планов будут приниматься в расчет такие общие экономические показатели, как уровень капиталовложений, доход на душу населения, величина ВВП, а также показатели занятости и инфляции. Предполагается уменьшить разрыв между 10% самого богатого и самого бедного населения страны. Пятилетние планы развития долж-

ны составляться с учетом постоянного роста культурного и образовательного уровня населения, а также необходимости обеспечения обороны и безопасности страны.

Отдельные положения «Стратегии-2025» представляют интерес как сами по себе, так и в свете уже обозначившихся практических шагов новой администрации. Если рассматривать иранский проект поэтапно, то «Общие направления 4-го пятилетнего плана социально-экономического развития ИРИ» уже сейчас содержат вполне конкретные пути реализации поставленных целей в таких сферах, как культура, наука и технологии, социальное обеспечение, экономика, внешняя политика и внешнеэкономические связи.

В этом же ключе определяются основные направления внешнеполитического курса Ирана на ближайшие годы, включающие следующие положения: развитие двусторонних, региональных и международных связей; продолжение курса на отказ от конфронтации в отношениях с другими странами; укрепление конструктивных отношений с дружественными государствами; использование международных связей для укрепления мощи страны; противодействие политике экспансии и агрессии в международных отношениях; усилия по демилитаризации региона и выводу из него вооруженных сил сторонних государств; борьба против однополюсного мира; поддержка мусульман, угнетенных и обездоленных народов, особенно народа Палестины; усилия по большей интеграции стран исламского мира; усилия по реформированию ООН (раздел 28 «Общих направлений...») и т.д.

По замыслу руководства страны Иран к 2025 г. должен занять ведущее место в области экономики, науки и технологий в Юго-Западной Азии, включая Среднюю Азию, Ближний и Средний Восток, Кавказ. Более того, в перспективе Иран должен превратиться в сильную мировую державу, способную принимать участие в управлении мировыми процессами. И руководство исламского государства делает конкретные шаги в этом направлении, развивая армию и флот, разрабатывая «новую оборонительную доктрину исламской республики». И не случайно недавно командующий ВМС Ирана контр-адмирал Хабиболла Сайяри заявил о намерениях иранских ВМФ «продолжить могущественное стратегическое присутствие в водах Мирового океана». При этом адмирал также сообщил, что «Иран теперь не только в состоянии самостоятельно строить эсминцы, он может их также и чинить» и «может

производить различные типы субмарин». Более того, ВПК ИРИ приступил к реализации проекта создания собственного авианосца. Следует отметить, что обычно этот вид вооружения, тем более собственного производства, может позволить себе именно сверхдержава.

Стратегические задачи руководства исламской республики на сегодняшний день:

- преодоление энергодефицита, экономической отсталости и сырьевой зависимости иранской экономики и индустриализация страны;
- создание собственного нефтеперерабатывающего комплекса и доступа к мировым рынкам на равных условиях;
- ликвидация культурной и научной отсталости, доступ к современным технологиям, развитие нанотехнологий;
- создание современных форм государственно-монополистического капитализма как основного хозяйственного уклада.

Но для выполнения поставленных задач Ирану необходима передышка, примерно 10–15 лет, которая исключала бы любые войны и региональные конфликты. Поэтому сегодня основной стратегической целью иранского руководства во внешней политике является создание максимально благоприятных международных условий для реализации программы социально-экономического развития страны.

С другой стороны, выполнение «Стратегии-2025» требует от ИРИ привлечения значительных ресурсов. Но какими собственными ресурсами обладает Иран? В частности, по разведанным запасам нефти исламское государство занимает 3–4-е место в мире и 5-е место по экспорту нефти. Специалисты считают, что ИРИ располагает 10% мировых нефтяных запасов и 15% мировых запасов газа. Суммарные запасы нефти на его территории составляют 370 млрд барр. (50 млрд т). В настоящее время Иран экспортирует порядка 2,5 млн барр. нефти в сутки, основными покупателями ее являются Япония, Китай, Южная Корея, что составляет около 50% иранского нефтяного экспорта. Кстати, Иран — это третий по объемам поставщик энергоресурсов в Японию, кроме того, экспорт иранской нефти увеличился: в Германию — на 89%, во Францию — почти на 60% и более чем на 40% в Италию, которая является явным лидером по импорту иранской нефти в Европе.

В то же время сильный и развитый Иран представляет угрозу для крупных мировых держав, в первую очередь США и Израиль. Западные страны недовольны стремлением ИРИ доминировать в международной торговле нефтью и газом. Разработка ядерного оружия противоречит интересам Саудовской Аравии и Израйля. Стремление Тегерана к лидерству в мусульманском мире противоречит интересам суннитского большинства, в первую очередь Турции и Саудовской Аравии. Перечень стран, которым так или иначе сильный и развитый Иран не нужен, можно было бы продолжить. Достаточно только посмотреть, какие страны попадают в зону его политического и военного влияния.

Соединенным Штатам сильный Иран также не нужен. Наиболее развернуто геостратегические задачи США в отношении Тегерана были изложены в марте 2007 г. старшим заместителем госсекретаря США по политическим вопросам Н. Бернсом перед комитетами сената конгресса США. Он озвучил мнение Госдепартамента о том, что Тегеран под руководством президента М. Ахмадинежада прямо угрожает жизненно важным интересам США в регионе и угрозы, исходящие от иранского режима, требуют комплексного и адекватного ответа.

Исходя из этого, Вашингтоном была выстроена всеобъемлющая стратегическая линия, опирающаяся пока на дипломатические методы, стремящаяся предотвратить достижение ИРИ своих целей. Эксперты утверждают, что современная стратегия США в отношении Ирана строится по трем основным направлениям. Во-первых, создать систему дискриминационных торговых ограничений и санкций, способных парализовать иранскую экономику. Затем продемонстрировать Тегерану тот факт, что его самостоятельная внешняя и внутренняя политика повлечет за собой негативные последствия для самого ИРИ и его экономики. Во-вторых, с одной стороны, полностью перекрыть Ирану доступ к современным технологиям по переработке нефти, инвестициям в эту сферу, а также ограничить международную иранскую банковскую и страховую системы. С другой стороны, ограничить поставки бензина, что, по мнению специалистов, моментально поставило бы страну в сложнейшее положение, поскольку иранские НПЗ способны удовлетворить не более 60% внутреннего спроса на горючее. В политической и военно-политической областях усилия администрации США направлены на сдерживание региональных амбиций Ирана. Под этим в первую очередь подразумевается блокирование иранского влия-

ния в Ближневосточном регионе. В-третьих, рассматривается возможность нанесения превентивного военного удара по территории Ирана.

Руководство ИРИ, в свою очередь, предпринимает активные действия по нейтрализации давления США и созданию благоприятного международного имиджа Ирана. Именно поэтому в последние годы руководство страны настойчиво ставит задачу реализации потенциала внешнеполитических связей в целях ускорения экономического развития. Решается задача большего привлечения внешних источников финансирования в экономику, приобретения передовых технологий, расширения рынков экспорта иранских товаров и услуг, увеличение доли Ирана в мировой торговле в целях достижения быстрого роста экономики, предусмотренного «Стратегией-2025».

В финансово-экономической сфере руководством ИРИ предусматриваются создание необходимых условий для бизнесменов и инвесторов, поддержка частного предпринимательства и частной собственности, создание эффективной банковской системы, поддержание устойчивого роста ВВП, государственное присутствие в сферах, связанных с обеспечением национальной безопасности и территориальной целостности. Среди реализованных в этом плане мероприятий следует отметить активизацию биржевой торговли металлами и сельскохозяйственными товарами, увеличение бюджетных ассигнований на правительственные гарантии зарубежных инвестиций. Период президентства Ахмадинежада отмечен высокими темпами развития промышленного производства, в частности в нефтяной и газовой отраслях, металлургии, ряде отраслей машиностроения и электроэнергетике.

Но в то же время следует отметить, что, несмотря на столь амбициозные планы «Стратегии-2025», их реальное воплощение находится под угрозой. По крайней мере, в ходе первой пятилетки достичь каких-либо прорывов на финансово-экономических направлениях иранскому правительству не удалось.

Так, по данным специалистов, экономический рост страны в 2010 г. составил ориентировочно 2,6%, что в несколько раз ниже предполагаемого по планам уровня. Уровень безработицы в стране находился на уровне 11,8%, при этом правительство ИРИ обещало удержать его на уровне 7%. Инфляция в Иране на январь 2010 г. выросла до 15%, хотя планировалась в среднем на уровне не выше 12%. С большим трудом решается еще одна важная задача иранского правительства — привле-

чение широкомасштабных инвестиций в ведущие отрасли иранской промышленности — газовую, нефтяную, металлургическую, строительную и т.д. Это во многом было связано с объективными причинами, прежде всего с началом глобального финансово-экономического кризиса. Серьезное сдерживающее влияние на развитие иранской экономики оказывают санкции западных стран. В итоге многие задачи первой пятилетки, особенно в плане улучшения макроэкономических показателей, не были выполнены. Все эти факторы ставят под угрозу выполнение конечных целей «Стратегии-2025». В то же время необходимо признать, что, несмотря на достаточно низкие макроэкономические показатели, экономика Ирана смогла выстоять перед глобальным финансово-экономическим кризисом 2009 г. Во многом это произошло благодаря высокой степени огосударствления иранской экономики.

В целом президент М. Ахмадинежад ищет адекватные пути решения сложных социально-экономических проблем, стоящих перед ИРИ, с учетом ее исторического прошлого, в рамках положений ислама шиитского толка, с учетом господствующих реалий современного миропорядка и военно-политической ситуации вокруг Ирана.

СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ КАК ЧАСТЬ НОВОЙ СИСТЕМЫ КОММУНИКАЦИИ

В течение последних десятилетий ведутся многочисленные дебаты о том, что такое глобализация и какие могут быть извлечены уроки из данного процесса, наблюдаемого почти во всех частях мира. Как говорит Энтони Гидденс, «термин “глобализация” пришел ниоткуда, чтобы быть всюду»¹. Несомненно, что это важное понятие, значимое и сегодня, имеет глубокие корни в прошлом² и это нельзя не учитывать.

По Гидденсу (и согласно многим другим авторам), причины все большего влияния глобализации коренятся, прежде всего, в «падении коммунизма, т.е. в стремлении бывших социалистических стран к политическим и экономическим порядкам Запада (что можно считать также не только причиной, но и результатом глобализации). Далее, возрастают международные и региональные механизмы управления (ООН, ЕС), и все большую активность проявляют многочисленные международные правительственные и неправительственные организации»³.

Судя по всему, глобализация оставит последствия если не на весь век, то по меньшей мере на эпоху, в которой мы живем. Сегодня почти нет сомнения, что под девизом глобализации формируется «новый мировой порядок», во главе которого стоит одна из самых развитых стран мира — США. Поборниками этих процессов являются наиболее развитые капиталистические страны Запада, которые в масштабах планеты стремятся к захвату природных ресурсов и рынка. Они также приспосабливают к себе другие страны по критериям социального порядка, экономики, политической системы, идеологии и культуры. Приспосабливают преимущественно с помощью денег, хотя не гнушаются и применения силы, если видят, что «демократический путь» глобализационного укрощения стран становится слишком длинным (как это случилось, например, на Африканском континенте). Все это, разумеется, реализуется в интересах крупных капиталистических корпораций.

Данный процесс идеологически трактуется как гуманная, некорыстная миссия Запада, которая якобы представляет собой вершину развития человеческой цивилизации и концентрацию всех ее достоинств⁴. Для полной реализации миссии потребовалось, чтобы Запад стал доминирующим в головах людей, прежде чем они почувствуют последствия происходящего. Глобализация коммуникаций обеспечила СМИ важную роль в утверждении «нового мирового порядка».

Поэтому цель нашей работы не в том, чтобы заниматься только проблематикой глобализации, а в том, чтобы указать, что предшествовало ее появлению в сфере коммуникаций, и показать пути развития последних в будущем.

Глобализация без коммуникации была бы невозможна. Распространение новейших коммуникационно-информационных технологий оставило глобальные следы. Позитивные (а также и негативные) изменения видны на глобальном, национальных и местных уровнях. Глобализация коммуникаций и роль СМИ в современном обществе стали яснее, если мы их рассматриваем с точки зрения сущности нынешних процессов глобализации, которая состоит в стремлении к созданию «нового мирового порядка»⁵.

В этом случае СМИ сыграли очень важную роль «передового отряда» глобализации. Известно, что люди во всем мире до сих пор не располагали таким количеством информации, каким располагают нынешние потребители СМИ. Ее элементы помогли некоторым из последних осознать мир, в котором они живут, но большинство людей стали мишенью манипуляции и направленного воздействия на совесть человека.

Какова роль СМИ в формировании и изменении общества? Об этом косвенно говорят любопытные данные о том, что во многих странах Восточной Европы, далеко не случайно, первые учреждения, которые перешли в частную собственность, были именно СМИ. Американский капитал в большинстве случаев «помог» «независимости» таких СМИ в Польше, Венгрии, Чехии, Сербии и в других странах, что объяснялось процессами демократизации и защитой независимости СМИ. Сегодня стало совершенно ясно, что приватизация СМИ в посткоммунистических обществах не дала результатов, которые надеялись получить приверженцы журналистской профессии. СМИ не получили свободы, не улучшилось материальное положение работающих в СМИ, не открылась возможность истинно демократического диалога. С приватизацией произошла концентрация собственности в области СМИ, и

3. Арацки

она оказалась в руках местных элит и политических олигархов. Нарушилась репутация, т.е. кредитоспособность всей профессии. Контроль государства заменен собственническими влияниями, чаще всего политическими интересами новых собственников, о чем свидетельствуют многие примеры почти всех постсоциалистических стран.

Современные тенденции укрупнения и централизации СМИ доказывают, что современную мировую структуру массовой информации контролирует несколько людей, поэтому возникает вопрос, какова сегодняшняя роль современных СМИ? Возникает вопрос, стоят ли СМИ на службе истинного и объективного информирования граждан или все находится в руках скрытых сил, которые посредством СМИ осуществляют свои политические, экономические и другие интересы и цели? Вопреки формально провозглашенной свободе мышления и выражения мысли, сегодня почти невозможно публично, посредством СМИ, выразить определенные идеи и мышления. Почему в нынешних СМИ все меньше качественного содержания, а все больше тривиальности, безобразия, искажения и материалов с примитивными страстями? Это происходит случайно или все подобное — результат продуманной политики?

Ответы на такие вопросы попробовал дать известный американский философ и лингвист Ноам Чомски (*Noam Chomsky*) в своем капитальном произведении «СМИ — пропаганда и система». По Чомски, в демократических системах нужно контролировать не только что люди делают, но и что думают. Мыслить — значит делать, поэтому самостоятельное мышление надо уничтожить в корне. Нужно установить рамку «допустимого размышления», т.е. допускаемую границу в публичных СМИ. Например, в Сербии: в СМИ нельзя прочесть ни одного слова против интеграции Сербии в ЕС, несмотря на то что процент граждан, поддерживающих такое включение, ниже 50. Место на страницах прессы получают только те, которые защищают вступление в ЕС и выполняют все требования европейских сил.

Если кто-нибудь откровенно говорит что-то против включения в ЕС, тот долгое время не будет работать. Заключение: пропаганда демократии то же, что и насилие в тоталитаризме.

Важные элементы влияния на людей СМИ осуществляются посредством своеобразных механизмов «отвлечения внимания». Они содержат разные программы — от спорта до юмористических программ и многочисленных мыльных опер. Смотря такие программы, люди забывают о ежедневных проблемах, бегут в нереальный мир и, по Чомски,

становятся «пассивными наблюдателями». Вторая группа СМИ, которые отвлекают внимание, — это «элитные СМИ». Они адресованы так называемому политическому слою: образованным богачам, грамотной части населения, культурным, политическим и экономическим руководителям. Чомски полагает, что такие СМИ имеют задание потруднее — они должны формировать позицию, которая служит индоктринации масс в интересах мощных групп. И тот и другой механизм имеют своей целью — сохранить мощь и власть крупного капитала, сгруппированного в нескольких десятках ТНК.

На основании этого можно сделать вывод: глобальная индустрия СМИ стала продуктом государственных, политических и мультинациональных корпораций. Информированность все чаще становится привилегией властвующих элит, а ее отсутствие — препятствием для дальнейшего развития демократизации в гражданском обществе.

Сильная концентрация капитала в сфере СМИ и стремление к созданию глобальной сети мощных СМИ-центров в мире еще до падения железного занавеса вызвали широкую дискуссию о влиянии и роли СМИ в процессах глобализации.

Имея в виду объем и корпоративные характеристики доминирующих мировых СМИ, уже в 1970-х годах возникла дискуссия об их влиянии на локальные СМИ и культуру. Благодаря декларациям ООН и ЮНЕСКО общественность услышала требования стран третьего мира об установлении нового информационного и коммуникационного порядка, обеспечившего справедливый баланс между технологически и информационно более развитыми странами и, с другой стороны, бедными и неразвитыми странами. Вначале в дискуссии главным вопросом была направленность потоков информации. Утверждалось, что мировые журналистские агентства имели информационную монополию в развивающихся странах, а их сообщения, по мнению представителей стран третьего мира, оправдывали культурные и экономические интересы управляющих элит индустриально развитых западных стран. Исследования показали, что эти замечания были точными.

В период с 1980-х по 1990-е годы в Восточной и Юго-Восточной Европе произошли крупные изменения, характеризующиеся ныне как победа капиталистическо-демократических ценностей Запада над коммунистическими экспериментами. Отношения между странами третьего мира также меняются, и их интересы перестают быть общими. Падение Берлинской стены символически трактуется как начало эры

3. Арацки

«преодоления» идеологических столкновений, которые веками характеризовали национальные государства Запада. В последние 30 лет мы были свидетелями неудач ООН в реализации собственных ценностей, идей и уставных положений. В СМИ неудача ООН в обеспечении «свободного потока» (трансфера) информации, а также полный провал в области обеспечения соблюдения гарантий основных прав человека и демократических принципов ясно представлены в декларациях и заключениях, которые предложили главные мировые представители СМИ на многочисленных конференциях и заседаниях. Однако они не сумели ни пересмотреть основные проблемы, ни решить их.

Почти три десятилетия журналистские организации, такие как *International Federation of Journalists*, *International Federation of Newspaper Editors & International Press Institute*, настойчиво предлагали общую декларацию, защищающую интересы и права журналистов. В начале 1980-х на заседаниях ЮНЕСКО большинство правительств согласилось в том, что защита журналистов очень важна. Только некоторые из них говорили о ценностях исследовательской журналистики и доступности информации. Чтобы не повторять прежние ошибки, правительство США предлагает создать Интернациональную программу для развития коммуникаций (*International Program for the Development of Communication-IPDC*). «IPDC задуман как ключевой инструмент для организации международного технического сотрудничества, как помощь в создании и использовании операционных проектов и мобилизации существующих ресурсов с заданной целью. Вскоре стало известно, что помощь доноров значительно ограничена и ниже, чем ожидалось. IPDC имеет те же дилеммы, как и остальные международные агентства: необходимость равновесия, ожидания и планов»⁶.

Вопреки неудаче ЮНЕСКО в 1983 г. в австрийском городе Иглес был организован круглый стол на тему «Новый информационный и коммуникационный мировой порядок». На этой конференции первый раз поставлен вопрос о неравномерном технологическом развитии. В том же году проведена аналогичная конференция о СМИ в Дели, но из-за неудач IPDC и большей частью из-за интересов растущих транснациональных компаний (большинство которых находится в собственности американцев) США выходят из ЮНЕСКО. Между тем страны третьего мира перестали (вследствие разрушения прежнего глобального баланса сил. — *Авт.*) существовать как особый фактор на глобальной политической сцене. Страны бывшего Восточного блока становятся

государствами так называемого транзита, Европейский союз продолжает движение к созданию сильнейшего глобального рынка.

Спустя три десятилетия в дискуссии о свободном распространении информации сделано недостаточно для того, чтобы сбалансировать неравновесие между мощными системами СМИ с центром на Западе и прессой и ТВ остальных стран мира. Главный вопрос, поставленный на заседаниях ЮНЕСКО, — как оказать сопротивление засилью глобальных информационных конгломератов и обеспечить развитие собственных информационно-коммуникационных систем в менее развитых странах, до сих пор не решен.

Малые и слабые государства пытаются воспротивиться глобальным СМИ, финансируя национальные информационные агентства и некоторые СМИ⁷. Кроме того, чтобы оказать сопротивление глобализации информационного пространства, создаются региональные информационные агентства и СМИ (печать, радио и ТВ), какие сегодня существуют в Африке, Азии и Латинской Америке. Сегодня функционирует Союз радиостанций Азии и бассейна Тихого океана: Карибские государства имеют свою организацию СМИ, а Африка создала свои Панафриканские СМИ. До 1990 г. существовал и Пул журналистских агентств из стран третьего мира. Этот Пул в начале 1975 г. финансировала СФР Югославия, чье государственное агентство ТАНЮГ объединяло многие сходные организации, находившиеся в государственной собственности, особенно в Африке и Южной Азии. Целью была защита равновесия мировых вестей. В этом Пуле вели и дебаты о Новом мировом информационном порядке. Пул существовал как международное, бесплатное и институциональное сотрудничество между журналистскими агентствами неприсоединившихся стран. Его главной задачей было снабжать собственные СМИ вестями, которые, будучи непристрастными или пристрастными в смысле собственного взгляда на мир, смогут противостоять сообщениям гегемонистских сил. Пул функционировал очень хорошо до того момента, пока он был под покровительством ООН и ЮНЕСКО, но позднее из этой организации вышли США и Британия. Возникли финансовые убытки, а потом и бойкот тех западных учреждений, которые поддерживали «свободный рынок» в сфере информации. Все кончилось конфликтами между странами самого третьего мира, прежде всего между Ираком и Ираном, когда Пул журналистских агентств послужил полем пропагандистской войны. Формально его существование закончилось только в 2005 г.

Как ответить на вызовы глобализации и при этом сохранить собственные СМИ и культуру — это все-таки вопрос будущего, поскольку на интеллектуальном уровне еще до конца не объяснено, что такое «глобализация» и угрожает ли она обществам, культуре, национальным ценностям. Малые страны пытаются поправить свое информационное положение, выступая за международное регулирование этой сферы (концепция нового информационного порядка), которое обеспечило бы четыре функции: информационную, культурную, профессиональную и также академическую⁸. Считается, что главная цель информационной функции — обеспечить постоянный приток информации, касающейся всех социальных групп. Это помогало бы им решать проблемы в повседневной жизни. Культурная функция также очень важна, поскольку коммуникационно-информационные структуры должны хранить национальную культуру и развивать ее. Эти структуры должны использовать прошлое и популяризировать лучшие традиции, рассматривая национальную культуру в рамках общечеловеческой.

Формирование нового информационного порядка особенно важно для журналистов и их профессиональных союзов, а не для государств и правительств. Отсюда для развития современной теории информации нужно формировать институты и факультеты по массовой коммуникации и в западных государствах, потому что нынешняя теория информации имеет свои основания в западной печати, а иной почти и не знает.

Технологическая несбалансированность, экономические, социальные и культурные отличия и дальше остаются главными препятствиями в достижении определенного равноправия между великими и малыми СМИ в развитых обществах. Технологический прогресс невозможно замедлить, и поэтому распространение новых технологий продолжается с большой скоростью. Многочисленные конференции указывают на то, что решение проблем СМИ в обществах не может быть исключительно решением технократов, а нужно принять во внимание многочисленные различия наций и регионов.

Установление нового мирового информационного порядка, базирующегося на равноправии всех участников в процессе коммуникации, выступает благородной целью, к которой следует стремиться и в будущем. Интернет и спутниковое ТВ имеют преимущество своей демократичностью, точнее, открытостью. Между тем они и сегодня из-за массовой бедности недоступны людям во многих странах мира. Из-за

Средства массовой информации как часть новой системы коммуникации

глубоких социальных контрастов между странами и регионами трудно построить более справедливый и равноправный мировой порядок, в котором не будут доминировать самые богатые и самые сильные. До тех пор пока он не создан, не будет и нового информационного порядка.

¹ Гидденс Э. Мир, который исчезает: первая лекция // Глобализация, миф или действительность: Социологическая энциклопедия (подготовил Вулетич Владимир). Белград: Изд-во для учебников и учебных пособий, 2003. С. 145.

² По Имануэлу Волерстину, эти процессы продолжаются свыше 500 лет, а Лесли Склер утверждает, что понятие относительно новое и фигурирует с 60-х годов XX в. (об этом подробнее в текстах: Глобализация или период транзита — многолетний взгляд на мировую систему с соперническим пониманием глобализации // Социологическая энциклопедия «Глобализация, миф или действительность» (подготовил Вулетич Владимир). Белград: Изд-во для учебников и учебных пособий. 2003. С. 35, 84.

³ Гидденс Э. Социология. Белград: Экономический факультет. 2003. С. 60.

⁴ Зиновьев А. Запад-фономен западняштва. Београд: Наш дом — Аде д'хоме, 2002. С. 307.

⁵ Новый мировой порядок основывается в основном на контроле перемещения, мышления и деятельности граждан. В США уже применяется глобальная шпионская сеть, внешняя система изошренного контроля, который в цифровой форме хранит всю информацию, собранную в Интернете посредством контрольных видеокамер, телефонов и электронной почты. По сведениям «Викиликса», американское правительство имеет способность и возможность «вылавливания» всех необходимых снимков из контрольных камер, полученных от торговли, клубов, магазинов, деловых и частных систем видеоконтроля. В таких ситуациях используют специальное программное обеспечение, чтобы по снимкам, снятым одной из нескольких миллионов камер, опознать и идентифицировать персон, интересующих полицию или разные службы. Подобный софт под названием «*Trap Wire*» открыл исследователь систем безопасности Юстин Фергюсон, который обнаружил его в 2011 г., посмотрев в email поручения, выкраденные системой «Стратфор», известной как «тайна ЦРУ». Сеть «*Trap Wire*» связана с Пентагоном и другими американскими военными и полицейскими учреждениями. Похожие системы имеются и в Британии. Автор предполагает, что процесс внедрения тотального контроля над каждым жителем планеты закончится отменой физических денег и вживлением в тело микрочипов, содержащих всю личную информацию о собственнике; микрочип также будет служить как кредитная карточка. Прототипы уже произведены и тестируются на добровольцах в Америке, которые будут первыми жертвами создателей контрольных механизмов для нового мирового порядка.

⁶ McBride S. Roach C. (2000) The new international information order // F. Lechner, J. Boli (eds.). The Globalization Reader. Blackwel; London str, 2000. P. 290.

⁷ Новакович А. Изображение сербов в американском игровом фильме с начала эры звукового фильма до распада Югославии: 1927–1990 // Ежегодник за общественную историю, год XI, св. 1. Белград, 2004. С. 31–53.

⁸ Миловевич З. СМИ и глобализация // Политический ревью год (XIX) VI. Вол. 14. Ном. 2–4. Белград: Ин-т за политическое изучение, 2007. С. 423–434.

ВЕРБАЛЬНО-ПОНЯТИЙНЫЕ АСПЕКТЫ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА VII КОНВЕНТА РАМИ

Предлагаемые замечания о некоторых особенностях обсуждения проблематики модернизации международного процесса и ее динамики могут показаться чересчур формальными.

Прежде всего, понятия «биполярного» и «однополярного» мира. Они достаточно широко представлены в научной лексике, связанной с соответствующими областями. Логико-семантический анализ выявляет ряд любопытных аспектов употребления данных понятий. «Биполярный» — в строгом значении — типичная логическая тавтология. Она не очевидна при некритическом использовании данного слова — тем более если не учитывается его этимология. полюсов, как известно, может быть только два — со времен открытия китайцами свойств магнита и использования его показаний в картографии и навигации. Нельзя, разумеется, впасть в гиперкоррекцию и игнорировать реальное значение слова «биполярный», которое указывает на ситуацию военно-политического и идеологического противостояния двух союзов государств, сложившуюся на международной арене после завершения Второй мировой войны. В военно-политической области это противоборство выражалось в антагонистическом противостоянии. Это и подчеркивается в привлечении корня «полярный». Второй же корень, «би» («два»), указывает на то, что центров противостояния было только два, а не больше. Политическое обоснование государственного противоборства двух «лагерей» (стран НАТО и Варшавского договора) в явном и скрытом виде содержало бинарные, черно-белые критерии разделения акторов международной политики на «сторонников» и «врагов». Семантика двойственности, таким образом, коренится в корне «би»; противостояние — в корне «полярный».

Правда, логика «биполярности» имеет свою определенную перспективу. Она хорошо описывается китайской притчей о двух тиграх, затеявших драку, — и о третьем, выигравшем в ней: возможности про-

тивостояния не безграничны, что и показала последующая история. Каждая из сторон надеялась, что «гонки» не выдержит потенциальный противник, и в конце концов ресурсы — материальные и идейные — у одной из них истощились...

Понятие «однополярный мир», возникшее как оксюморон вследствие такой «победы» одного «полюса» над другим, обозначило ситуацию, в которой военно-политические претензии и экономические возможности СССР утратили былое значение. Соответственно, возросло военно-политическое значение военной мощи США и их союзников по блоку НАТО. Однако и здесь есть свои формальные и содержательные нюансы. Расширение состава ядерного клуба, активность международного терроризма и рост мусульманского национализма поставили под сомнение ее эффективность в ряде регионов мира. Если в Афганистане и в Ираке США и страны НАТО втянулись в многолетние военные операции, то на Балканах военные акции НАТО активизировали мусульманские анклавы и создали ситуацию долгосрочной нестабильности при неуклонном усилении позиций мусульманского национализма в Центральной и Западной Европе. Данные процессы способствовали консолидации славянского национализма под православными и славянофильскими лозунгами (находящими, между прочим, отклик и среди части населения Российской Федерации). Параллельно происходит укрепление военно-политических возможностей Китая, опирающихся на технологические и производственные успехи своей экономики. В результате военно-технические и военно-организационные преимущества американцев и их союзников обрели оппонентов, в отношении которых военный ресурс перестал быть сверхэффективным средством сдерживания. Насколько же однополярен «однополярный» мир?

Термин «многополярный мир» вызывает те же формально-логические претензии, что и рассмотренные выше термины «биполярный» и «однополярный». На мой взгляд, более целесообразно говорить о динамике центробежных и центростремительных процессов в системе современной международной жизни; о дисперсном характере современных центров влияния на международную политику, объединенных в кластеры или констелляции. Опосредованные отношения взаимоналожения и взаимоотталкивания этих констелляций создают картину многоуровневой и многоплановой системы, функционирующей — как и всякая система — на основе прямых и обратных связей и лишенной

единого центра управления и регулирования. Соответственно, политико-дипломатическая работа в этой системе призвана учитывать нелинейный характер протекающих процессов и руководствоваться гибкой логикой, позволяющей анализировать «скрытые смыслы» (как правило, аксиологического характера), присутствующие в политической лексике.

Нелинейный характер процессов и «сюрпризов» международной и внутренней политики проявляется, в частности, в «оранжевых» революциях и оппозициях. Проще всего объяснять их природу на основе конспирологических теорий манипуляции. В этом случае «возвращается» логика «однополярного мира». Она недопустимым образом редуцирует сложный и неоднозначный характер пульсирующей реальности современной международной жизни.

На логику «однополярности» работает и термин «международный порядок». За ним стоят устойчивые модели регулирования международных коллизий, заложенные в Вестфальской системе и в последующих международно-правовых договоренностях. Использование их алгоритмов в международно-правовом процессе (по крайней мере, на уровне идеологической аргументации) будет продолжаться, вероятно, до тех пор, пока не будут выработаны категории, отражающие современное состояние динамики международной жизни в условиях глобализации. Однако на первый план выступает ограниченность влияния этих алгоритмов, принадлежащих другой исторической эпохе... Термин «мировой порядок», таким образом, также латентно содержит аксиологическую составляющую. Без нее, очевидно, не может обойтись человечество, — какими бы претензиями на «объективность» ни обосновывало бы оно выбор той или иной научной методологии. Отказ от аксиологии — всегда отказ от идеалов.

Вместе с тем необходимо учитывать «токсичность» аксиологизма, торжествующего над принципом объективности. Идеалы, как известно, бывают разные. Аксиология нередко — прямой путь к циничному манипулированию, захвату власти, масштабным преступным действиям, — что подтвердил с юридической беспристрастностью Нюрнбергский процесс. В то же время «реальная политика» сопрягает ценностное содержание политической мотивации с конкретными прагматическими шагами, обеспечивающими реализацию фундаментальных интересов основных акторов политического процесса. Явный или скрытый аксиологический фундамент — основа «искусства возможного». Логи-

ка и методология научного исследования международных процессов вынуждены учитывать это обстоятельство.

Политическая идеология, наряду с прочими, оперирует и категориями цивилизационного анализа. Зададимся вопросом: что является критерием «современного уровня цивилизационного развития» и реальных успехов модернизации? Можно ли однозначно связывать такой уровень с технологическими успехами — например, с успехами нанотехнологий? Последние можно точно фиксировать по количеству ежегодно получаемых. Считается, что низкий уровень патентной активности по данному направлению — однозначный показатель «отсталости». Не спасает и бодрящий рефрен: «зато мы делаем ракеты...» Можно, конечно, отказаться от увязывания модернизации с экономикой — что и делается сейчас во многих странах третьего мира, оставшихся сегодня с ярлыком «мировая периферия» — одним из главных потребителей товаров и услуг, производимых с помощью модернизируемых технологий странами «центров». С этим связан и другой вопрос — о мере прозрачности внутренней политики государства и его готовности своевременно реагировать на критику своих граждан-налогоплательщиков. Можно, конечно, объяснять шероховатости в этой области своеобразием национальной суверенной демократии. Но обратные связи аппарата управления и миллионов сограждан деформируются, когда подобные объяснения занимают слишком большое место в отношениях управляющий—управляемый. Своевременная обратная связь — исходное условие адекватности реагирования. Неадекватность оценок ситуации создает дополнительные сложности в поле управления. Они, в том числе, способствуют неблагоприятному имиджу страны в среде ее партнеров и конкурентов и, как следствие, осложняют достижение устойчивых и выполняемых международных договоренностей, отвечающих интересам России.

Заслуживает внимания прозвучавшее в работе VII Конвента РАМИ обсуждение условий международно-правовой «законности применения силы». Примеров такого применения в международных ситуациях начала XX — XXI в. множество. При этом, однако, речь велась исключительно о применении военной силы. В тени остаются инструменты финансового воздействия, экономические рычаги, правовая дискриминация, мощные информационные диффамации по заранее составленным сценариям, дискредитация «сливом компромата» и т.д.

Противодействие этим формам силового влияния (силового потому, что за ними стоят мощные возможности организованных структур) остается за рамками обстоятельного анализа. Между тем выделенные методы воздействия входят в особую категорию «организационного политического давления» с использованием ресурсов государств, международных корпораций. А иногда и национальных корпоративных структур. В схеме уровней сил они занимают промежуточное положение между «жесткой силой» военно-политического давления и «мягкой силой» культурной модуляции. И, понятно, находятся в многоплановых отношениях — как с первым, так и с третьим уровнем этого перечня.

И наконец, последнее замечание. Для любого профессионала система инструментов и категорий его деятельности всегда является приоритетом. Ракурс профессиональных подходов международника всегда многоаспектен. Это связано в первую очередь с необходимостью соответствия конкретного участка деятельности общим задачам государственной службы, обеспечивающей внешнеполитические усилия данного государства; программе и целям той или иной международной организации, в которой работают специалисты разных профилей. Но неизменным приоритетом самой службы внешнеполитической деятельности остается обеспечение благоприятных условий внутренней политики своего государства. Последнее касается и его сотрудничества с международными организациями. Эти азбучные истины приходится напоминать, поскольку специализация любого труда (в том числе и труда международника) содержит риск превращения его деятельности в самоцель. Тогда возникает риск впасть в «профессиональный кретинизм», многократно описанный в научной литературе еще со времен К. Маркса.

Истории известны примеры такой внутренней политики, которая приносит интересы своих граждан в жертву амбициям правящих кланов, тесно связанных с зарубежьем, — капиталами, образовательными и бытовыми предпочтениями, доминирующими культурными матрицами, семейными связями и т.д. В этом случае — надо говорить прямо — происходит предательство национальных интересов ради обретения и сохранения групповых преимуществ верхушки общества. Для правящей элиты существует, однако, и другой путь: обеспечение благоприятных условий развития собственной экономики, образования, культуры; повышение уровня благосостояния населения, увеличение

продолжительности жизни, прочности семьи, счастливого детства у юного поколения, творческой профессиональной работы для полноценных взрослых людей и обеспеченной спокойной старости для людей пенсионного возраста. Не говоря уже об инвалидах. Это путь социально ответственной внутренней политики, логика, отраженная в понятии «социальное государство». При всех недостатках внутриполитического устройства данного типа (например, усиление психолого-организационной апатии тех слоев граждан, которые «живут на пособие») вряд ли можно всерьез дезавуировать сущность подобной установки. Это национальная задача внутренней политики, реализации которой могут быть подчинены геополитические интересы, геополитическая стратегия и тактика государства. Риски, существующие в последнем направлении, должны быть минимизированы и подчинены главной национальной задаче. Для современных условий России — это задача сбережения народа. О ней говорили в свое время вельможи Екатерины II, писал А. И. Солженицын после распада СССР. При всей широте и конкретном многообразии целей решение данной задачи в состоянии способствовать достижению «симфонии» в отношении властей предрешающих — и населения страны. Сквозь призму этой задачи придется просеивать множество планов, проектов, возможностей, шагов и маневров внешнеполитических усилий отечественных дипломатов последних призывов.

Связь внешней и внутренней политики страны не обнаруживает себя сиюминутно в каждом внешне- и внутриполитическом акте. Но опрометчиво и даже преступно превращать внешнеполитическую деятельность в автономную сферу. Она была и в предвидимом будущем останется закрытой в силу своей специфики, как и деятельность ряда силовых структур. Но — или она отвечает национальным интересам, долгосрочные цели которых не отделены Китайской стеной от среднесрочных и даже сиюминутных результатов. Или останется — в лучшем случае «священной короной» бюрократической тайны. И тогда ущербы, наносимые национальным интересам собственными руками, станут весьма возможными. Методологическая сопряженность внешнеполитической и внутриполитической жизни была и остается ключевым принципом национальной государственной политики России.

МОДЕРНИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Глобализация, или становление единой мировой системы, сопровождается в ряде стран процессами модернизации и инноваций. Это касается и судьбы России, которая на протяжении веков догоняла, а иногда и перегоняла развитые страны. Можно сказать, что инновационная интенция — инвариантная цель России. Реальность такова, что часто подобные перемены носили у нас катастрофический характер.

Последняя катастрофа — реформы М. С. Горбачева и Б. Н. Ельцина. Получили легальное развитие рыночная экономика, демократия и гласность. Появилась прослойка состоятельных людей, перспективные совместные предприятия и другое. Актуализировались огромные возможности самореализации почти всех слоев населения.

Но снова повторились старые проблемы нашего развития: Россия на протяжении нескольких веков шла по пути *догоняющего развития* (выделено мной. — *Авт.*). Но ни одна из ее попыток осуществить догоняющую модернизацию полностью не удалась...

И налицо скорее негативные последствия последней модернизации.

Экономическая сфера — разрушение существенной части советской промышленности, сельского хозяйства, научно-технической сферы; значительное ослабление ВПК; низкие доходы большинства населения. В частности, разрушительным оказалось (и оказывается) недофинансирование вузов, НИИ; социальная необустроенность преподавателей, ученых и других специалистов бюджетной сферы. В результате (хотя указаны не все причины), по данным Национального научного фонда США, Россию с 1990 г. покинули 70—80% математиков, 50% физиков-теоретиков, работающих на мировом уровне.

Социальная сфера — разрушение советского общества и противоречивое становление нового стратификационного общества, сопровождающееся негативными процессами. Так, уровень убийств в России в 1995 г. был в 3,1 раза выше, чем в США, и в 43,4 раза выше, чем в Японии. По-прежнему продолжается процесс депопуляции — численность

населения России со 148,7 млн человек (1992 г.) сократилась до 140,4 млн человек (2011 г.). Неустойчивы социальные статусы, роли, ниши огромных масс населения.

Реально множество «симулякров» в социальных отношениях, институтах и учреждениях: лжеотношения, лжеимиджи, лжевузы, лжеобразование, коррупция, пустоты идеологии. Слишком значительные слои населения не живут, а только выживают. Социальное расслоение слишком радикально и несправедливо. И это похоже на трагическое неблагополучие в социальной сфере.

Идеологическая сфера — в информационной войне до сих пор побеждает глобализационная идеология и ее ценности, подавляющие духовно-нравственные и культурно-исторические традиции России. Кажется, что массмедиа и не собираются считаться с феноменом существенной православности России и россиян, с феноменом существенного преобладания в стране представителей славянских народов и их культуры.

Хотя и не совсем забыты ценности патриотизма, православия и «духовного национализма» (И. А. Ильин).

Культурная сфера — «культура» сегодня реализуется в формах технической цивилизации. Это Интернет, сотовая связь; «свободные» СМИ с обилием продукции низкого качества, развлекательной и сугубо потребительской. Г. Флоровский прав: искусство «без веры» обречено на вырождение. Становится «темным действием». Результатом такой «инкультурации» оказывается явная или латентная поддержка процессов дехристианизации (в борьбе с христианизацией), деперсонализации и дегуманизации. Происходит и декультурация населения (с точки зрения высокой национальной культуры).

Идет строительство *десакрализованного и унифицированного мира. Мира массовой внедуховной информации и массового потребления.*

Антропологическая сфера — происходит разрушение внутреннего и внешнего человека. Утверждается по-своему *упрощенный потребительский и интернетовский человек*, теряющий связи с инвариантной человеческой сущностью и национальной культурой. Становится массовым нивелирующее, «глобальное» мышление, уступчивость почти любому манипулированию сознанием.

Это заметно даже визуально — миллионы курящих людей и людей низкой бытовой культуры; миллионы любителей пива и других спирт-

ных «изделий»; миллионы людей, далеких от высот искусства, религии, культуры. Кроме того, сам глоболизирующийся мир очень напоминает мир, описанный еще в 1934 г. Н. А. Бердяевым: «Где нет ни материальной, ни духовной безопасности жизни, нет никаких гарантий, это мир преступности и фантазмов».

И снова Н. А. Бердяев: «Механическая, уравнивающая, обезличивающая и обесценивающая цивилизация... есть лжебытие, призрачное бытие, **вывернутое бытие**» (выделено мной. — *Авт.*). Именно так и происходит: любовь подменяется сексом, семья — гражданским браком (и социологи это фиксируют), вера — околочерием, нравственность — моральным плюрализмом и т.д. Счастье приобретает массовидный и искусственный характер. Вместо любви и добра у человека формируется индивидуалистическое *отчуждение* и *вражда* по отношению к людям, обществу, культуре.

Экологическая сфера — продолжается разрушение биосферы России. Проблемны почти все необходимые для жизни вещи — воздух, питьевая вода, почва, многие леса, водоемы, реки, множество пищевых продуктов. Информация об экологически опасных объектах нередко малодоступна или закрыта.

Все эти явления происходят на фоне и в связи с **глобализацией**. Глобализация — это становление единой мировой системы во всех областях человеческой жизнедеятельности — политике, экономике, культуре и т.д. Созидается общая экономическая и производственная система, связанная с усилением роли транснациональных корпораций, становлением глобального коммуникационного пространства, растворением культур в суперкультуре американизированного типа и даже соблазном наднационального управления миром, т.е. формированием Глобальной империи. Конечно, этот объективный процесс весьма полезен и даже необходим для развития России — это и вступление в ВТО, и возможности эффективного сотрудничества и «мирного сосуществования» со всеми странами, и возможности получения высоких технологий и многого другого. Отказываться от модернизации и глобализации недопустимо.

Непродуманный и неопределенный комплексный процесс преобразования всей социальной системы в основном по западным моделям развития, без серьезного учета специфики национальной культуры и

психологии сопровождается нарастанием глобальных кризисов (например, банкротство стран в ЕС); ростом антиглобализационных движений, которые способны вызвать мощные социальные конфликты. **Мировое рыночное хозяйство** — вовсе не реализация (когда-нибудь) «Царствия Небесного» на Земле. Скорее это **только средство для более нужных и глубоких целей**. И социокультурное позиционирование этих целей и ценностей — самая важная задача обновляющегося общества России.

Однако пока негативная сторона этого позиционирования преобладает, в том числе в нашем «глобализирующемся» образовании. Разве позволительно в России формировать плюралистическую и толерантную модель культуры с приоритетом ценностей индивидуализма и гедонизма? Разве можно столь бездумно «включаться» в Болонский процесс и предавать классическую проверенность и *качественность* советского образования? И ради чего?.. Можно ли отказываться от принципа фундаментальности, характерного для системы классических университетов? Можно ли переходить на экзамены типа ЕГЭ, которые вовсе не являются всеобщей мировой практикой? В Кембридж по тесту не принимают. Не ожидает ли страну низкий и унифицированный уровень образования? И соответствующее состояние экономики и культуры. В Германии в связи с Болонским процессом стали появляться статьи под характерными названиями — «*Mit dem Bulldozer gegen die Universitäten*» (нем. «С бульдозером против университетов») (Süddeutsche Zeitung, 20 Dez. 2004. S. 16).

В. В. Миронов справедливо говорит об образовании как системообразующей части культуры, а не просто сфере услуг. Но за последние 20 лет произошло обесценивание понятия «образование», заметное разрушение «высокого образовательного потенциала нации». Деятельность негосударственных вузов нередко оказывается лишь отложенной продажей диплома о высшем образовании. Отсутствие государственной политики в сфере образования приводит, в частности, к невозможности малоимущим подняться в «социальном лифте» образования в верхние слои общества.

Поэтому России как составной части мирового глобализационного процесса необходимо включаться в него *более продуманно, умеренно и взвешенно*. **Глобализация — это продолжение все той же «ложной механи-**

В. Л. Курабцев

ческой цивилизации, глубоко противоположной всякой подлинной культуре» (выделено мной. — *Авт.*). Поэтому ей также необходимо и противостоять. Россия должна не только успешно и продуманно встроиться в глобализационные процессы, но и уберечь себя от всех угроз, искать себя, своих друзей, свое подлинное место в мире, не теряя из виду свои духовно-нравственные ценности и свой *высший смысл*.

Есть возможность и в этой «катастрофе» инноваций выжить, жить и развиваться. И не просмотреть самих себя.

**НАУКА И ТЕХНИКА
НА СЛУЖБЕ ПРИКЛАДНОЙ
КОММУНИКАТИВИСТИКИ**

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ В НАУЧНОЙ ПОЛИТИКЕ

В докладе предполагается осветить концептуальные основы и предварительные результаты научного проекта «Соотношение экономических и культурных факторов в формировании концепций научной политики», который осуществляется на кафедре философии МГИМО при поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Проект напрямую связан с фундаментальной проблемой определения роли культурных и экономических факторов в формировании социальных практик, которая рассматривается в контексте формирования и осуществления концепций государственной научной политики, служащих отражением как уровня экономического развития общества, так и его культурных особенностей.

Если говорить о методологии проекта, то он предполагает обращение к методам науковедения, главным образом к подходам, сформулированным в рамках теории тройной спирали, социологии научного знания и теории акторских сетей.

Теория тройной спирали, созданная группой экономистов и социологов во главе с Генри Эцковицем (см.: *Etzkowitz H., Leydesdorff L. Universities and Global Knowledge Economy. L.: Continuum, 1997*), предполагает смещение акцента экономического и социального анализа отношений, складывающихся вокруг науки, с институциональной структурой (что характерно для теории национальных инновационных систем), к анализу практик, возникающих на уровне взаимоотношений отдельных ученых и исследовательских коллективов с предпринимателями и представителями государственных органов. В целом данная теория подчеркивает, что основное взаимодействие научной системы общества с политической и экономической системами осуществляется не на уровне институтов, устанавливающих стабильные каналы передачи знаний и материальных ресурсов между системами, а на уровне практик социальных агентов, действующих на границах этих систем. Эти практики формируются «снизу», непосредственно в работе по

получению и реализации полезного знания, и именно на этом уровне проявляется влияние государственного регулирования научной и инновационной деятельности, в частности влияние, оказываемое государственными программными документами.

Социология научного знания (Д. Блур, Б. Барнс, С. Шапин) ориентирована на казусные исследования (*case studies*), предполагающие детальную историческую реконструкцию научной деятельности в исследуемом контексте. Характерная особенность этой школы, на которую указывает еще одно название — «сильная программа», заключается в том, что ее представители предлагают резкое усиление социологического подхода в исследовании научной деятельности. Главный интересующий их предмет — споры ученых, в результате которых появляются научные истины. По распространенной в науке точке зрения, обнаружение природного факта служит разрешению научных споров, однако представители сильной программы считают, что правомерно предположить возникновение фактов на основе соотношения социальных сил, представленных в этих спорах. Это предположение должно служить основой социальных исследований науки, и наиболее важным путем объяснения возникновения научных фактов должен стать социологический анализ. Но как только такой подход дает сбой — оказывается не способен объяснить победу той или иной стороны в научном споре, необходимо признать обнаружение факта природы — «вторжение действительности». Такой взгляд позволяет значительно расширить поле социологического исследования научной деятельности.

Теория акторских сетей, созданная Б. Латуром, М. Каллоном и Дж. Ло, предлагает рассматривать социальные образования в качестве сетей, задействующих людей, социальные организации и устоявшиеся практики, при этом последние выступают в качестве самостоятельных актантов — своеобразных участников сетей, взаимодействующих с людьми и организациями. Согласно этому подходу возникновение концепции, получившей государственное утверждение и имеющей определенный нормативный статус, не может не оказывать влияние на формирование социальных связей в ходе научной деятельности, так как означает возникновение определенного инструмента социального влияния, т.е. ресурса, который непременно будет использован. Однако конкретное использование подобных ресурсов всегда непредсказуемо — идейные концепции могут быть полностью трансформированы

в ходе их вовлечения в акторские (политические) сети, и их реальное влияние может быть установлено только в ходе исторического исследования. Ключевое положение теории заключается в том, что все властные ресурсы (или актанты) изначально нейтральны и их конкретное значение раскрывается только в ходе их вовлечения в сети отношений.

Общим моментом для трех выделенных подходов является акцент на социальных практиках — конкретных формах деятельности ученых: работе с грантами, получении государственных и частных заказов, представлении результатов своей деятельности в научных и популярных публикациях, создании компаний, основанных на новых технологиях (*start-ups*), и т.д. Настоящий проект предполагает определить степень влияния экономического развития и культурного фактора — т.е. фактически существующего в определенном социальном поле на данный исторический момент комплекса практик — на определение программных положений государственного регулирования и на дальнейшую реализацию этих положений.

С учетом этой методологической картины в проекте поставлена задача определить, в какой степени научная политика формируется под влиянием экономических факторов, а в какой — под влиянием представлений, характерных для актуального в данном обществе политического дискурса как части нематериальной культуры. Производным является вопрос о результативности заимствования зарубежных политических концепций и их использования в экономических и культурных условиях, отличных от тех, в которых они были сформированы. В ходе проекта предполагается выяснить, что служит основным источником препятствий при осуществлении таких заимствований в научной политике — разрыв в уровне экономического развития между заимствующей концепцию национальной культурой и культурой — источником заимствования или же несовпадение культурных практик, искажающее содержание заимствованных практик.

Попытка решения поставленной задачи представляется своевременной, учитывая, что выбор путей развития отечественной науки ни в коей мере нельзя считать завершившимся процессом. Актуальным остается вопрос о сохранении советских научных традиций, лежащих в основе организации российской науки, и целесообразности их совмещения с заимствованиями из зарубежного опыта. Особый интерес представляет использование зарубежных решений в научной политике

1990-х, в частности создание в 1992 г. Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ). Форма национального научного фонда, являющаяся, по сути, американским изобретением, существенно изменилась за более чем 15 лет работы РФФИ (первое значимое изменение — разделение в 1994 г. РФФИ и Российского гуманитарного научного фонда), и эти преобразования — один из значимых примеров трансформации зарубежной концепции в отечественных условиях. Следует отметить, что интеграцию фондов в организацию отечественной науки нельзя считать завершённой, о чем свидетельствует интенсивно развивающаяся в настоящее время дискуссия о финансировании и статусе фондов.

Ответ на поставленные вопросы можно получить, проследив путь от теоретических истоков концепций научной политики к их закреплению в программных документах и далее к практической реализации. Наиболее эффективным такое решение может быть при условии его сочетания со сравнительным анализом послевоенной советской и американской научной политики, представляющей собой не только две мощнейшие системы производства научных знаний, но и масштабное воплощение двух противостоящих теоретических подходов к развитию науки, сложившихся в первой половине XX в. Советский подход был прямым отражением марксистского учения, рассматривающего естественные науки как органическую часть производительных сил и, соответственно, объект экономического планирования и общественного контроля. В 1930-х годах наиболее ярким представителем марксистского науковедения был англичанин Дж. Бернал, пользующийся широкой поддержкой среди британских ученых. Оппонентом этой группы стал М. Полани, резко выступавший против плановой экономики в целом и особенно против попыток подчинить государственному планированию науку. В пользу независимости научного сообщества также высказывался Р. Мертон, заявивший о наличии внутри научного сообщества внутреннего механизма этического контроля и настаивавший на необходимости предоставить ученым широкую финансовую поддержку при соблюдении их автономии в выборе исследовательских направлений.

В США место основополагающей заняла именно концепция Мертона — буквальным повтором его основных тезисов стал доклад руководителя образованного в годы войны Бюро научных исследований и разработок В. Буша «Наука — бесконечная передовая», подготов-

ленный в 1945 г. по поручению президента Ф. Рузвельта. Этот документ признается краеугольным камнем научной политики США, но следует признать, что его практическое воплощение с самого начала значительно расходилось с его содержанием. Доклад предусматривал передачу всего бюджета, предназначенного для проведения фундаментальных научных исследований, Национальному исследовательскому фонду, руководство которым осуществлялось бы ведущими учеными и который оказывал бы централизованную поддержку всем исследовательским направлениям. К 1950 г., когда был создан Национальный научный фонд (ННФ), поддержка фундаментальной науки осуществлялась уже целым рядом ведомств — Национальными институтами здравоохранения, Бюро военно-морских исследований и др., и фонду пришлось довольствоваться лишь скромной долей научного бюджета. На руководящие должности фонда — директора и членов Национального научного совета — действительно назначались видные представители науки, однако их назначение осуществлялось президентом.

Этот порядок ставил ННФ в прямую зависимость от политической власти, чего хотел избежать В. Буш. Значительные отклонения от его проекта имели место и в дальнейшей работе фонда. В частности, по его мнению, единственным критерием при распределении научного бюджета должно было стать продвижение научного знания, а финансовые средства должны были попадать в руки лучших ученых. ННФ, стремившийся придерживаться этой линии, сразу же оказался под мощным давлением со стороны представителей штатов в федеральном правительстве, которые требовали равномерного распределения научного бюджета по научным учреждениям страны и предотвращения того, чтобы большая его часть оседала в десятке или сотне лучших университетов. Эти и другие проблемы говорят о том, что реализация программы Буша сразу же отклонилась от его изначальных идей под давлением обстоятельств.

Тем не менее влияние этой программы бесспорно — именно в результате утверждения принципа независимости научного сообщества ведущее место в организации американской науки заняли университеты. В 1940—1950-х годах в США активно развивалась сеть государственных лабораторий, занимающихся разработкой прикладных научных проблем, и, учитывая полученные ими результаты, в первую очередь, конечно же, итоги атомного проекта, они вполне могли претендовать

на то, чтобы занять место основной организационной формы проведения научных исследований. Однако утверждение идей о необходимости предоставить автономию науке обеспечило перевес в пользу университетов — наиболее испытанной формы самоуправления научного сообщества. Развитию их потенциала также способствовало распространение грантовой формы финансирования, изначально ориентированной на поддержку университетских исследований.

Приведенное схематичное описание служит иллюстрацией пути от социально-экономической теории через политическую концепцию к практике. Каждый из упомянутых поворотов имел свои экономические и культурные причины. Так, противостояние приверженцев географически равномерного распределения научного бюджета и сторонников оказания поддержки исключительно в соответствии с научными заслугами ее адресатов можно рассматривать и как следствие напряжения между внутренне присущим науке элитаризмом, признающим, что единственный обладатель истины всегда имеет больше прав, чем любое число заблуждающихся, и общим плюрализмом политической системы США, предусматривающей решение большинства вопросов путем компромиссов между различными интересами («система сдержек и противовесов»). Другой стороной этого конфликта является сохранявшееся в 1950-х экономическое неравенство северных и южных штатов — большая часть университетов, способных претендовать на доминирование в научном бюджете, располагалась на лидирующем в индустриальном развитии Севере.

Разрывы между изначальными теориями, официально одобренными программными документами и реальной практикой представляют собой точки, в которых можно наиболее достоверно проследить влияние экономических и культурных факторов. В этом смысле гораздо менее изучена политическая история советской, а затем российской науки. Отталкиваясь от марксистских воззрений о научной деятельности как неотъемлемой части народного хозяйства, которую надлежало взять под общественный контроль с целью ее подчинения интересам социально-экономического развития, советская научная организация фактически пришла к ситуации, когда наука — в лице АН СССР — приобрела представительство на самом высоком политическом уровне. Политическое и партийное руководство страны делало упор на критической важности научной деятельности для народного хозяйства, но в

то же время огромное число научных результатов было чрезвычайно далеко от реальных экономических задач, а результаты, способные найти практическое применение, нередко оставались нереализованными.

Фактически, официально не признав автономию научного сообщества, советская система тем не менее обеспечила ему высокий уровень свободы выбора исследовательских тем, при условии формальной подчиненности всех научных исследований в стране социально-экономическим целям государственной политики. Отражением такой ситуации может служить доклад Д. Гвишиани «Социальная роль науки и научная политика» 1970 г., который, учитывая, что на тот момент Гвишиани занимал пост заместителя председателя Государственного комитета по науке и технике (ГКНТ), можно считать официальной доктриной. В нем констатируется низкий уровень практической реализации научных результатов, но при этом в качестве решения предлагается наращивание усилий по планированию научного развития и совершенствованию организационной структуры науки. Практическим следствием таких предложений могло быть только дополнительное усиление политического влияния научного сообщества, так как планирование и организация науки были возможны исключительно при условии вовлечения в этот процесс самих ученых.

Таким образом, отталкиваясь от тезиса о необходимости подчиненного положения науки, советская система пришла к закреплению ее особого политического статуса. Отметим, что современным документам, служащим основой российской научной политики, также свойственно представление науки именно как части производственного цикла, а не автономной системы.

До настоящего момента в России не проводилось исследований формирования концепций научной политики и их дальнейшей практической реализации. Новизна проекта заключается в том, чтобы проследить, из каких теоретических доктрин формируется научная политика и как постулаты этой доктрины преобразуются при их превращении в социальные практики. Представляется, что такой подход позволит по-новому посмотреть на формирование и статус официальных документов научной политики.

С. В. Куликова

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ В РАМКАХ МЕЖДУНАРОДНЫХ ВЫСТАВОК

Глобализация как процесс вовлечения национальных культур в качественно новое мировое единство, транснациональное по своей природе, содействует развитию рынка выставочных услуг, основные функции которого — создание условий для расширения рынков сбыта и географии продаж, внедрения инноваций, межкультурных коммуникаций.

При этом международные выставки или выставки, в которых принимает участие больше 10% зарубежных представителей и/или которые посещает более 5% зарубежных посетителей, являются бизнес-площадкой для прямого общения ведущих отраслевых экспертов из разных стран.

Такое внимание к выставкам со стороны ведущих экспертов отраслей объясняется тем, что на выставках посетители могут не только ознакомиться с последними достижениями и разработками в области технологий, продукции и услуг, но и пообщаться с представителями компаний, внедривших их в массовое производство. Кроме того, на выставке можно оценить визуальную составляющую (что доступно онлайн), а также воспользоваться остальными органами чувств: оценить, например, запах и вкус продукции или ее эргономические особенности.

Помимо прямого общения на стендах участников, посетители получают дополнительные возможности: организаторы выставок, особенно связанных с высокотехнологичными отраслями, проводят в рамках своих мероприятий конгрессы, форумы и конференции, круглые столы и мастер-классы, что также содействует коммуникациям между специалистами.

Такое взаимодействие отраслевых экспертов способствует созданию уникального информационного поля, в котором количество полученной производителем от посетителей стенда информации о технологических особенностях производимой продукции переходит на качественно новый уровень идей по обновлению технологий производства, сырья и конечной продукции.

ИНФОРМАЦИОННЫЙ ПОДХОД К ОПРЕДЕЛЕНИЮ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В связи со становлением информационного общества многократно прогнозировалась гармонизация межнациональных отношений на основе улучшения межкультурного обмена в связи с развитием электронных средств массовой информации и коммуникации (СМИК). Однако в течение последних лет, несмотря на всеобщий консенсус относительно уже якобы сформировавшегося информационного общества, эти отношения последовательно обостряются, что находит отражение в постоянно растущем объеме работ по межкультурной коммуникации.

На наш взгляд, во многом это обусловлено недостаточным теоретическим обоснованием таких главных вопросов, как: что все-таки есть культура, коммуникация и межкультурная коммуникация? Без этого, в свою очередь, сложно разрабатывать такие темы, как: какие есть культуры? Все ли они участвуют в межкультурной коммуникации и одинаковым ли образом? Межкультурная коммуникация представляет собой естественный процесс или субъективный, управляемый или, возможно, имеет и те и другие признаки? Наконец, каковы нынешние результаты межкультурной коммуникации и ее перспективы?

Судя по контексту, в котором чаще всего в соответствующих работах употребляется термин «коммуникация», большинство авторов понимают под ней *взаимодействие* культур, если вообще не их *сотрудничество*. В целом коммуникацию определяют как *передачу* сигналов, информации и их прием; часто представляют как обмен информацией различного содержания, передаваемой при помощи различных средств с целью достижения *взаимопонимания*. В отношении межкультурной коммуникации многочисленна точка зрения, согласно которой ее участники представляют разные культуры и осознают культурные явления, не принадлежащие к их культуре, как чужие¹, относятся к различным лингвокультурным сообществам² и т.п. Однако не ясно, как, например, определять участников межкультурной коммуникации во Франции,

где конкурируют светские, христианские и исламские умонастроения франко- и нефранкоговорящих мусульман-граждан и неграждан республики на фоне соперничества между американской, европейской и азиатской культурами?

Что касается термина «культура», то существует целый ряд ее теорий и, по разным подсчетам, более 400 ее определений, хотя многие из них весьма схожи. Кратко отметим, что со времен древних римлян, когда слово «культура» (*cultura*) было введено в оборот, под ним понималось противопоставление слову «природа» (*natura*), как культивирование в значении возделывание, выращивание чего-либо, поначалу растений, животных и почвы и постепенно — души, ума. В современной западной культурологии и социальной антропологии культуры понимаются как «адаптивно-адаптирующие системы, обеспечивающие устойчивые в историческом времени стратегии физического и духовного выживания той или иной популяции»³.

Наиболее модная и во многих случаях главная политическая позиция последних лет — *мультикультурализм* — основана на философии постмодернизма, провозглашающего ценность всех культур и, как следствие, — их равенство и одинаковое значение, их равноправие и взаимодействие, которое, в свою очередь, якобы ведет их ко взаимному обогащению. Кроме этого, сделано обобщение, что все культуры составляют единое целое в общем культурном наследии человечества, ни одна культура не может претендовать на право быть универсальной для всех народов, культурные особенности каждого отдельного народа не противоречат единству всеобщих человеческих ценностей, которые и объединяют человечество. «Мульти» при этом определяется на основе географического положения, религиозной принадлежности, половозрастных характеристик, социального статуса и т.д.⁴, т.е. фактически исходя из *любых* отличий.

В соответствии с *информационным подходом* введем следующее рабочее определение: **культура** — это результат психического развития группы индивидов в процессе их коллективной деятельности по приспособлению к среде в виде *информационной системы*, создаваемой в индивидуальных сознаниях и разделяемой всеми членами конкретного общества совокупности образов, форм окружающего мира и связей между его составными частями и, прежде всего, общественных отношений между самими индивидами на основе определенной системы ценно-

стей, обеспечивающей *выживание*, жизнедеятельность и *воспроизводство* каждого конкретного общества как совокупности членов-носителей его информационной системы (культуры) при смене поколений.

Такие результаты, получаемые в ходе *изучения* членами общества среды и самих себя, фиксируемые в языке, а также материальное воплощение этих информационных продуктов в предметах потребления, технике и искусстве, по мере успехов в приспособлении к среде могут расширяться и производиться уже без прямой привязки к задачам выживания.

Важно также пояснить родственное понятие *субкультура*. С вышеизложенной точки зрения ее отличие от культуры состоит в том, что субкультура, во-первых, не содержит набора информации, достаточного для самостоятельной жизнедеятельности, поэтому не может существовать без базиса, «несущей волны» какой-либо культуры, и, во-вторых, поэтому ее информационная система может, в отличие от культурной, ограничиваться любым набором компонентов или даже одним из них (например, субкультура любителей здорового питания или поклонников какого-либо певца), т.е. быть абсолютно субъективным феноменом без связи с другими членами общества и даже с объективной реальностью.

Если такие компоненты культуры, как искусство или наука, будут потеряны или существенно ограничены, то общество выживет, если его члены не станут «есть» друг друга, а сохраняют свои общественные отношения. Но если же будут изменены социальные нормы и ценности, то конкретное общество исчезнет обязательно (римское или советское, сферы искусств и техники которых по инерции функционировали еще какое-то время или были частично интегрированы в новые культуры).

С точки зрения информационного подхода коммуникация вообще представляет собой лишь передачу некоторых смысловых сигналов с различным исходом их получения, понимания и использования адресатом — т.е. социальной системой ценностей, закрепленной в информационном содержании его сознания и которой он, как член соответствующего общества, придерживается в своей жизнедеятельности.

Это позволяет по-новому посмотреть на происходящие сегодня процессы, причем не только между, например, европейскими и исламскими культурами, которые сегодня в центре внимания, но и внутри их. Тогда выясняется, что определение носителя любой культуры — это не выяснение его религиозной, этнической, расовой или тем более генетической

характеристики, а исключительно содержание социальных ценностей в информационном содержании его сознания. Это содержание имеет динамический характер, формируется, развивается и изменяется с самого раннего детства и на протяжении всей жизни каждого человека. В современную эпоху, характеризующуюся значительным развитием электронных средств массовой информации и коммуникации (СМИК), существенно изменился процесс формирования каждого нового человека, понимаемый как становление, развитие и функционирование информационного содержания его сознания. Это по-прежнему информационный процесс, но осуществляется он теперь иначе, и связано это с новой *ролью и местом современных ИКТ в процессе формирования каждой личности*. Ранее действительно «место и страна рождения, религиозно-культурная принадлежность, национальность и, наконец, гражданство» были определяющими факторами для судьбы человека⁵. В условиях доиндустриальной эпохи воспитание детей и юношества происходило в рамках их практически тотальной вовлеченности в жизнь своих семей и общин в силу императива тяжелой борьбы за выживание.

С началом расцвета первых СМИК — печатных, т.е. примерно с середины XIX в., сопровождавшимся внедрением повсеместно начального школьного образования (с информационной точки зрения — еще одной формы СМИК), несемейные факторы стали влиять на становление и социализацию новых членов общества. Учителя и учебники, газеты и журналы, государство и общественные организации постепенно стали играть основную роль по трансляции как новостей и знаний, так и жизненных ценностей.

В эпоху же электронных средств информации и коммуникации *процесс формирования каждого нового человека*, а также новых групп и сообществ фактически отделился от своего антропологического (родительского, семейного) первоначала и *стал функцией от его вовлеченности в тот или иной информационный процесс*. Сегодня формирование личности обуславливается уже не обстоятельствами рождения, а *степенью активности* по отношению к каждому новому человеку участников глобального информационного процесса — родителей, сверстников, но все более и значительнее — других взрослых, с которыми личность вступает в информационный контакт прямо или опосредованно через различные электронные коммуникации. Теперь секты и корпорации, политические партии и целые государства озабочены не местом рож-

дения (религией, этносом, гражданством) каждого появившегося на свет человека, иммигранта или того, кто проживает где бы то ни было, а обеспечением коммуникации с ним и опережением конкурентов в представлении своей точки зрения на тот или иной предмет, вопрос или проблему, чтобы поместить личность в свое информационное поле, там ее формировать или переформатировать и удерживать. Новые СМИК также позволяют и безо всякой миграции способствовать созданию, распространению или исчезновению той или иной культуры. Тогда иначе видится, например, путь, обозначенный современному русскому школьнику, который с первого класса погружается в изучение иностранных языков и одновременно получает установку, что это едва ли не единственное средство к успеху в его взрослой жизни — в виде работы за рубежом или на зарубежную кампанию.

В изучении межкультурной коммуникации можно выделить две основные методологические проблемы, а именно — *логические ошибки и игнорирование исторического подхода*. Среди первых — весьма свободное обращение с объемом понятий, отсутствие их четкого определения, подмена понятий по ходу рассуждения, нарушение закона тождества. Например, даже если не согласиться с нашей точкой зрения, что культура носит исключительно социальный характер, то, и понимая ее иначе, шире, некорректно по ходу рассуждения смешивать, а тем более подменять ее, например, социальное и политическое содержание фольклором, языком, способами одеваться, питаться и т.п. Это подтверждается тем естественным и практически беспроblemным обменом и, кстати, обогащением именно этими компонентами культуры: рестораны всех этносов и народов сегодня можно встретить практически везде, прически, музыка и одежда показывают тот самый поликультурный идеал, к которому нас призывают, не определяя при этом, в чем именно он заключается. Причем это происходит само собой, без уроков толерантности, принятия специальных законов или выделения квот на занятие должностей для защиты тех или иных «культур».

Что касается исторического подхода, то, если рассмотреть историю развития социальных отношений, например, в Европе за последние два столетия, окажется, что все ценности, нормы, мораль, политические и общественные институты, сегодня объявляемые, например, «исламскими» или «российскими», практически в полном объеме присутствовали в Западной Европе. В каждом из ее государств или княжеств

правил монарх, опиравшийся на силу армии и дворянство, распоряжавшийся богатствами не только страны, но и всех своих подданных, а во многих случаях и их жизнью, в том числе посылая их на поля сражений. Столь же остро стояла и проблема клерикальной власти и ее произвола. Изменение ситуации в пользу нового производительного класса — буржуазного — происходило через чрезвычайно кровавые события, направленные против, говоря современным языком, авторитарных силовиков во главе с монархами и церковных корпораций. Единственный способ перехода к свободе, равенству и братству один из лидеров Просвещения — Дени Дидро, хотя и будучи воспитанником иезуитов, но борющийся за равенство между всеми, без исключения, людьми, описал так: «Человек не будет свободен до тех пор, пока последний король не будет повешен на кишках последнего священника». Но и современные западные правительства и их монополии сегодня выгодно сотрудничают с самыми разными режимами, и только иногда в некоторых левых изданиях задается вопрос: почему же все сходит с рук в связи с правами человека той же Саудовской Аравии? Одной из главных претензий сегодня выдвигается вопрос о положении там женщины, хотя условия жизни преступников в тюрьме, смертная казнь и публичное отрубание конечностей также не соответствуют современным западным нормам. Дело в том, что в Европе и США женщины получили, например, право голосовать совсем недавно, чему теперь уже не французская, а русские революции оказались причиной⁶. В данном случае так называемая исламская культурная специфика, к которой в целом призывают относиться терпимо, на самом деле всего лишь этап развития общественно-политических отношений многих обществ, на каком бы языке их члены ни говорили и каких бы богов ни превозносили или же обходилось без них вовсе. Это же можно сказать и о «мусульманских» платках: ношение этого абсолютно бытового назначения элемента одежды, в том числе и мужского, все христианские конфессии и сегодня требуют в своих храмах, причем также только от женщин. Конечно, у христианок нет паранджи, но ведь ее не носит и подавляющее большинство женщин-мусульманок. И многие другие современные социальные проблемы мусульманских обществ в историческом плане еще совсем недавно также стояли перед Западом и нашли, а в некоторых случаях все еще продолжают искать свое решение в условиях колоссальной европейской и даже более узко — французской,

немецкой, испанской, британской и т.д. полиэтничности. Баски, шотландцы, бретонцы и многие другие выступают вовсе не в связи с языками, танцами, национальными кушаньями и одеждой, а по поводу, по сути, средневековых феодальных принципов формирования большинства современных государств. Такова же природа и опасений европейского научного сообщества в отношении наметившегося возрождения «домашнего» — христианского — клерикализма. Мы имеем дело с процессами сознательного «продвигания» все тех же различных общественных, политических и экономических интересов, прикрываемых информационным «шумом» о культурных ценностях и необходимости толерантности ко всему и вся, потому что такие интересы, в отличие от культуры, оказываются хорошо определяемыми и сравнимыми.

Тем не менее можно выделить и отличие европейской, в том числе российской, ситуации от, например, мусульманской. У нас движение к равноправию состоялось только после ликвидации авторитаризма как военно-политической, так и религиозной власти, представлявших собой соответственно силовой и идеологический механизмы тогдашних режимов. А в отношении Ближнего Востока специалисты согласны с тем, что нефтяной дождь, пролившийся там, позволил целому ряду государств законсервировать у себя общественные отношения, повторим, не на исламском, как хотят представить, а на средневековом или доиндустриальном, добуржуазно-демократическом уровне. И теперь это уже не чисто арабо-мусульманские культуры, а симбиозы с современными культурами западного образца, во всяком случае получающие от них средства к существованию и почти ничего не производящие, в силу того, что имеющиеся в их недрах нефть и газ западная наука научилась превращать в топливо и огромное количество товаров.

Но предположим, что идеал достигнут — межкультурная коммуникация, наконец, повсюду хорошо организована и эффективна, все члены всех обществ гипотетически⁷ знакомятся и понимают существо всех других культур. И вот после настоящего, глубокого изучения европейец (а тем более европейка) узнал, что, например, мусульманская женщина в большом количестве ситуаций вовсе не равноправна с мусульманским мужчиной. Даже оставив в стороне вопрос о текущем европейском законодательстве, данный европейец ведь может не согласиться с этим и принять решение не обогащаться. Он правильно и точно понял другую культуру, но сформировал не просто бытовое, а *осознан-*

ное отрицательное к ней отношение. Точно так же может поступить и мусульманин, проделав такую же работу в отношении социального содержания современной европейской культуры. Собственно, многие представители многих культур именно так и поступают. И тут на помощь политикам приходят упомянутые логические ошибки, если не подтасовки: внедряются идеи о том, что следствием просмотра фольклорного концерта или этнической выставки может стать принятие общественных отношений соответствующих деятелей искусства. На наш взгляд, можно констатировать не слабую, проблемную межкультурную коммуникацию и в этой связи незнание других культур, а ровно наоборот — прекрасное знакомство с их сущностью, причем без всякого танцевального, гончарного или кухонного флёра, в связи с чем, собственно, и возникла концепция терпимости. Ведь ее смысл не в выяснении социальных отношений других культур, а в смирении с ними, поскольку они вызывают отторжение.

С точки зрения информационного подхода мы имеем дело со «столкновением цивилизаций» как разных систем социальных ценностей, на которых устроены разные общества, а не декоративных, языковых или религиозных различий.

В этой связи, даже в отсутствие единой точки зрения на коммуникацию и культуру, методологически важным представляется хотя бы рабочее, предварительное пояснение автором, пишущим о межкультурной коммуникации, того, с чем именно он, по его мнению, имеет дело (культурой или субкультурой и какими именно), а также что именно он лично имеет в виду в ходе своего конкретного исследования под культурой и коммуникацией.

¹ См.: *Martin J., Nakayama Th.* Intercultural Communication in Contexts. L., 2000; *Samovar L., Porter R., Stefani L.* Communication Between Cultures. Belmont, 2000; *Тер-Минасова С. Т.* Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000; и др.

² *Лютова С. Н.* Основы психологии и коммуникативной компетентности: Курс лекций. М.: МГИМО-Университет, 2007. С. 150.

³ *Емельянов Ю. Н., Скворцов Н. Г.* Культуральная антропология. СПб., 1996. С. 5.

⁴ См.: *Садохин А. П.* Введение в теорию межкультурной коммуникации. М.: Высшая школа, 2005.

⁵ См.: *Енгибарян П.* С чего начинается личность // Независимая газета. 2011. 26 сентября.

⁶ Отметим только наиболее эталонные демократические страны: в Финляндском княжестве это произошло еще в 1906 г., когда оно входило в состав Российской империи,

в Великобритании — в 1918 г. (хотя только с 30-летнего возраста и замужних), в США — с 1920 г., во Франции — с 1944 г., в Швейцарии — постепенно — от кантона к кантону — с 1971 по 1991 г. Такая же ситуация и с патриархальными нормами вообще: в тех же США право голоса было предоставлено индейцам в 1924 г. (закон Снайдера); с 1945 г. негры и белые в армии стали служить вместе; в 1954 г. Верховный суд США принял решение о прекращении сегрегации в школах (т.е. раздельного обучения детей с разным цветом кожи), в 1963 г. «цветным» разрешили садиться вместе с белыми в автобусы, посещать кинотеатры и реально голосовать в южных штатах (несмотря на отмену рабства в 1865 г. и предоставление в 1870 г. бывшим рабам права голоса, их там просто не регистрировали как избирателей). А во Франции события 1968 г., подаваемые как «сексуальная революция», были переворотом именно в патриархальном отношении к молодежи, которая до той поры должна была, в частности, создавать браки между собой по выбору родителей.

⁷ Поскольку в действительности для этого каждому человеку не хватит и сотни жизней.

Об авторах

- Арацки Зоран** — доцент философского факультета Университета в Нише (Сербия)
- Арзуманов Игорь Ашотович** — доктор культурологии, профессор Кафедры теории и истории государства и права Юридического института Иркутского государственного университета
- Аринин Евгений Игоревич** — кандидат философских наук, заведующий Кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета
- Белова Дарья Николаевна** — кандидат философских наук, старший преподаватель Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Бирюков Николай Иванович** — кандидат философских наук, доцент Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Воевода Елена Владимировна** — доктор педагогических наук, доцент, профессор Кафедры английского языка № 2 МГИМО (У) МИД России
- Гетьманенко Наталия Ивановна** — кандидат педагогических наук, доцент Кафедры методики преподавания русского языка Московского педагогического государственного университета
- Глаголев Владимир Сергеевич** — доктор философских наук, профессор Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Гладышева Стелла Геннадьевна** — кандидат философских наук, доцент Кафедры философии, социологии и политологии Московского государственного технического университета радиотехники, электроники и автоматики (МИРЭА)
- Глазунов Олег Николаевич** — кандидат культурологии, доцент Кафедры политологии и социологии РЭУ имени Г. В. Плеханова
- Гуревич Татьяна Михайловна** — доктор культурологии, доцент, профессор Кафедры японского, корейского, монгольского и индонезийского языков МГИМО (У) МИД России
- Долгов Константин Михайлович** — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН

- Жоау Карлуш Мендонса Жоау** — лектор Института Камоэнса (Португалия)
- Изотова Надежда Николаевна** — преподаватель Кафедры японского, корейского, монгольского и индонезийского языков МГИМО (У) МИД России
- Кагальникова Анастасия Вячеславовна** — преподаватель восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Карелова Любовь Борисовна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН
- Климов Алексей Григорьевич** — кандидат социологических наук, профессор, заведующий Кафедрой социологии и прикладной культурологии Государственной академии славянской культуры
- Коваленко Юлия Анатольевна** — преподаватель Кафедры русского языка Центра международного образования МГУ имени М. В. Ломоносова
- Коларов Георгий Иванович** — кандидат политических наук, преподаватель Экономического университета Варны (Болгария)
- Коннов Владимир Иванович** — кандидат социологических наук, доцент Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Коренева Ирина Георгиевна** — библиотекарь I категории Научной библиотеки имени И. Г. Тюлина
- Коровина Мария Евгеньевна** — руководитель организационно-методического управления Синодального информационного отдела Русской Православной Церкви
- Куликова Светлана Вячеславовна** — соискатель Кафедры менеджмента и маркетинга МГИМО (У) МИД России
- Курабцев Василий Леонидович** — доктор философских наук, профессор Кафедры философии Московского государственного областного университета
- Кухарева Елена Владимировна** — кандидат филологических наук, доцент Кафедры языков стран Ближнего и Среднего Востока МГИМО (У) МИД России
- Литвак Николай Витальевич** — кандидат социологических наук, старший преподаватель Кафедры философии МГИМО (У) МИД России

- Лукьянченко Екатерина Александровна** — преподаватель Кафедры английского языка № 1 МГИМО (У) МИД России
- Медведева Светлана Михайловна** — кандидат политических наук, доцент Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Оренбург Михаил Юльевич** — кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
- Орлова Ольга Владимировна** — доктор культурологии, декан факультета лингвистики Государственной академии славянской культуры
- Панфилова Татьяна Васильевна** — доктор философских наук, профессор Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Петанова Анна Юрьевна** — кандидат филологических наук, сотрудник Центра международного образования МГУ имени М. В. Ломоносова
- Петрович Александар** — доктор философских наук, профессор Университета в Приштине (Сербия)
- Печатнов Валентин Владимирович** — кандидат исторических наук, доцент Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Полищук Михаил Львович** — доктор философских наук, визит-профессор ряда университетов США, Израиля, Западной Европы
- Радова-Каранастас Ольга Константиновна** — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского Центра Гагаузии имени М. Маруневич
- Рулинский Василий Васильевич** — аспирант Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Сегуру-Зайцев Валентин Ионович** — представитель в России Международного института туризма и культуры (Польша)
- Силантьева Маргарита Вениаминовна** — доктор философских наук, профессор Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Суходуб Татьяна Дмитриевна** — кандидат философских наук, доцент Кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины
- Терин Валерий Павлович** — доктор социологических наук, доцент, профессор Кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Узелац Милан** — ординарный профессор Высшей педагогической школы, Вршац (Сербия)

Халиль Мона Абдель Малик — аспирантка Кафедры философии МГИМО (У) МИД России

Хван Мария Сергеевна — кандидат исторических наук, старший преподаватель Кафедры романских языков МГИМО (У) МИД России

Церпицкая Ольга Львовна — кандидат педагогических наук, доцент Кафедры мировой политики Санкт-Петербургского государственного университета

Шестопал Алексей Викторович — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой философии МГИМО (У) МИД России

Научное издание

Материалы VII Конвента РАМИ

**МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ:
современная теория и практика**

28–29 сентября 2012 г.

Подписано к печати 20.03.2013.

Формат 60×84¹/₁₆. Усл. печ. л. 18,0.

Тираж 500 экз. Заказ № ____

ЗАО Издательство «Аспект Пресс»

111141, Москва, Зеленый проспект, д. 8.

E-mail: info@aspectpress.ru; www.aspectpress.ru.

Тел.: (495)306-78-01, 306-83-71

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии
и множительной техники МГИМО (У) МИД России

119454, Москва, пр. Вернадского, 76



РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Российская ассоциация международных исследований (РАМИ) является крупнейшей российской профессиональной ассоциацией в сфере междисциплинарных исследований, затрагивающих историю, теорию, региональные и многосторонние аспекты международных отношений. В РАМИ на протяжении уже пятнадцати лет участвуют представители более чем 200 российских университетов и исследовательских центров, а также представители экспертного сообщества из стран СНГ, Балтии и ЦВЕ. РАМИ входит в состав Всемирной комиссии по международным исследованиям (WISC), регулярно организует свои сессии в рамках северо-американской Ассоциации международных исследований (ISA).

РАМИ ставит перед собой задачи поддержания высокого профессионального уровня исследований и преподавания международных отношений и мировой политики в России, а также развития профессиональных контактов с международными ассоциациями. РАМИ способствует налаживанию неформальных контактов между представителями политической и научно-исследовательской элиты и проведению консультаций в сфере мировой политики и международных отношений.

Президентом РАМИ является ректор МГИМО (У) МИД России, академик РАН А. В. Торкунов. Главным исполнительным органом РАМИ является Руководящий совет, в состав которого входят 29 директоров исследовательских программ.

Конвенты РАМИ, проходящие каждые два года, регулярно собирают около 1000 российских и зарубежных участников. 28–29 сентября 2012 года в МГИМО (У) МИД России состоялся седьмой по счету Конвент РАМИ на тему «Внешнеполитические ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста». В рамках Конвента состоялись два пленарных заседания, 23 секции, 3 круглых стола, заседание Клуба послов государств–соседей России, а также ряд выставок и презентаций организаций–партнеров РАМИ.

Исполнительная дирекция РАМИ

Тел.: +7 (495) 434-91-63

www.risa.ru | risa@inno.mgimo.ru